

الفرقان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِالْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ

تأليف

مجتهد الصائغية

انتشارات فرزند اسلام



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفیه و تالیف

٦



مركز تحقیقات کاتبین علوم اسلامی

الفرقان فی تفسیر القرآن	الکتاب
الشیخ محمد الصادق	المؤلف
الاولی	الطبعة
مطبعة اسماعیلیان	المطبعة
۱۴۱۰ هـ - ق	التاریخ
انتشارات فرهنگ اسلامی - تهران	الناشر
تلفن: تهران ۸۴۰۰۸۴ قم ۲۴۴۲۵	
۱۰۰۰ نسخه	عدد المطبوع
۲۲۰۰ ریالا	الثمن

سماعة الشيخ
الدكتور محمد الصادقي

الفروق

في تفسير القرآن
بالقرآن والسنة

الجزء ٦

سورة المائدة

(۵) سُوْرَةُ الْمَائِدَةِ مَكِّيَّةٌ
وَأَيُّهَا عَشْرُونَ وَفَائِدَةٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ؕ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْعَةٌ
الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا بَيْنَنَا عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ
إِنَّ اللَّهَ يُحْكِمُ مَا يُرِيدُ ۝ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحْلُوا
شَعِيرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ
وَلَا ءَامِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَنْتَعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ
وَرِضْوَانًا ۚ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ
قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا
وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ
وَالْعُدُوٰنِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۝
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ
لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۚ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ
وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ
تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ يَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ

كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ
لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ
لِإِيَّائِي فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٠٠﴾

(سورة المائدة - مدنية - وآياتها مائة وعشرون)

« سورة المائدة » هي برمتها آخر مائدة من موائد الوحي القرآني - كما
القرآن هو الآخر بين سائر الكتب السماوية - نزلت في حجة الوداع بين مكة
والمدينة^(١) عام الفتح ، ولم ينزل بعدها شيء حسب ثابت الأثر وكما يؤثر عن

(١) الدر المنثور ٣ : ٢٥٢ - أخرج أبو عبيد عن محمد بن كعب القرظي قال : نزلت سورة المائدة
على رسول الله (ص) في حجة الوداع بين مكة والمدينة وهو على ناقته فانصدعت كتفها فنزل عنها
رسول الله (ص) .

وفي نور الثقلين ١ : ٥٨٢ روى العياشي عن عيسى بن عبدالله عن أبيه عن جده عن علي (ع)
قال : كان القرآن ينسخ بعضه بعضاً وإنما يؤخذ من أمر رسول الله (ص) بآخره وكان من آخر
ما نزل عليه سورة المائدة نسخت ما قبلها ولم ينسخها شيء ولقد نزلت عليه وهو على بقلته الشهباء
وثقل عليها الوحي حتى وقفت وتدلى بطنها حتى رأيت سرتها تكاد تمس الأرض وأغمي على رسول
الله (ص) حتى وضع يده على ذؤابة شيبه ابن ذهب الجمعي ثم رفع ذلك عن رسول الله (ص)
فقرأ علينا سورة المائدة فعمل رسول الله وعملنا .

وفيه عن تهذيب الأحكام الحسين بن سعيد عن صفوان بن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما
عليهما السلام عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال في حديث طويل : سبق الكتاب الخفين إنما نزلت
المائدة قبل أن يقبض بشهرين .

النبي (ص) : « المائدة من آخر القرآن تنزيلاً فأحلوا حلالها وحرّموا حرامها » (١) .

وهذه عناية للإبقاء على حلالها وحرامها بلا نظيرة نسخ أو تحوير خلافاً ما كانت في سائر الوحي - أحياناً مهما قلت - في آية صورة من صور النسخ ، استثنائياً لحكم عن بكرته، أم توسعة أو تضييقاً ، حيث الثلاثة كلها نسخ لغوياً وفي اصطلاح الكتاب والسنة .

إذا فهي ناسخة غير منسوخة على الإطلاق ، ضابطة ثابتة أنها لم تقيّد أو تخصص أو تبدّل في حكم عن بكرته ، وذلك المثلث هو المعنى من النسخ في منطق السنة سلباً وإيجاباً ، ذلك ، وإذا شكك في آية منها أو آيات أنها نازلة

(١) الدر المنثور ٢ : ٢٥٢ ، أخرج أبو عبيد عن ضمرة بن حبيب وعطية بن قيس قالوا قال رسول الله (ص) : المائدة .. أقول : نجد هذا المضمون في كتب الشيعة كتفسير العياشي ١ : ٢٨٨ و ٣٠١ والبحار ٩ : ٦٩ والبرهان ١ : ٤٣٠ و ٤٥٢ والصابي ١٢٣ ومجمع البيان ٣ : ١٠٥ والوسائل الباب ٣٨ من أبواب الوضوء ٦١ وجامع أحاديث الشيعة ١١٧ ، وفي كتب إخواننا السنة إضافة إلى ما تقدم في فتح القدير ٣ : ٢ وتفسير ابن كثير ٣ : ٢ وتفسير الخازن ١ : ٤٢٣ والمنار ٦ : ١١٦ وتفسير القرطبي ٦ : ٣٠ - ٣١ والإتقان ١ : ٢٧ النوع الثامن ومناهل العرفان ١ : ٩٢ والناسخ والمنسوخ للنحاس ١١٦ وأكثر أحاديثهم موقوفة على الصحابة ومن بعدهم إلا أن في فتح القدير حديث مرفوع إلى النبي (ص) قال : المائدة من آخر القرآن تنزيلاً فأحلوا حلالها وحرّموا حرامها ، وكذا في القرطبي أن النبي (ص) بعد أن قرأ سورة المائدة في حجة الوداع قال : يا أيها الناس إن سورة المائدة آخر ما نزل فأحلوا حلالها وحرّموا حرامها ، ونظيره في تفسير الخازن مرفوعاً عن النبي (ص) وقد أخرج الحاكم في المستدرک ٣ : ٣١١ وصححه الترمذي في كتاب التفسير تفسير سورة المائدة الحديث ٢٣ عن عائشة أنها آخر سورة نزلت فما وجدتم من حلال فاستحلوه وما وجدتم من حرام فحرّموه ، وفي تفسير الفخر الرازي ١١ : ١٦٣ واجمع المفسرون أن هذه السورة لا منسوخ فيها البتة إلا قوله : « يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله » ومثله في تفسير الطبري ٦ : ٦٠ ومثله في القرطبي قال الشعبي ، أقول : ولم تنسخ « لا تحلوا » بآية القتال فإنها تسمح للدفاع وليس هو إحصاءاً للشهر الحرام ، وفي الناسخ والمنسوخ عن أبي ميسرة : لم ينسخ من المائدة بشيء .

قبلها فقد تُنسخ أم فيها فلا تُنسخ ؟ فالأصل أنها منها حيث المائدة نزلت جملة واحدة تباعاً ، مهما حولت آية التبليغ إلى ما بعد آية تكميل الدين وإتمام النعمة لمصالح بيانية سوف تأتي عليها .

واعتباراً بمنزلها الوسيط بين مهبطي الوحي قد يصح أن تسمى مكة مدينة ، مكة لنزولها قرب مكة ، ومدنية حيث نزلت بعد الهجرة .

ذلك ، وبالمراجعة الموضوعية الدقيقة إلى مقاطع المائدة نرى الطابع البارز فيها ، المتميز بين سائر السور ، أنه طابع التقرير والحسم في التعبير لكل مسير ومصير ، حسياً وتقريراً يخلقان على كافة المواضع والمواضيع التي تتبناها ، ومهما كان القرآن كله بذلك النمط لكننا الآيات القليلة المنسوخة خارجة عن ذلك المسير ، حيث تلمح بنفسها أنها محددة لردح من الزمن ثم تُنسخ ، اللهم إلا في نسخ التخصيص والتعميم ، والتفديد والتطبيق .

وقد تكفي آيتا التبليغ وإكمال الدين وإتمام النعمة فيها ، بياناً شافياً أنها هي - حقاً - المائدة الأخيرة من سماء الوحي، تنزل على الرسول (ص) في أخريات زمنه الرسولي ، كحجر الأساس لبناية الصرح الرسالي الخالد منذ بزوغه إلى يوم الدين .

وفي دراسة دقيقة خاطفة عاطفة لاياتها مع بعضها البعض نجدها كأنها نزلت جملة واحدة كما هي - اللهم إلا آية التبليغ حيث تلمح لامعة أنها نزلت قبل آية الإكمال والإتمام - مما يوحد تنزيلها وتأليفها كما وأن ذلك التجاوب يتواجد - كضابطة أصيلة - في السور كلها ، اللهم إلا ما ثبت خلافه بدليل .

ذلك ، وقد نلمس هيمنتها الشاملة في مواضيعها كأشمل ما نجده في القرآن كله ، فإنها براعة ختام كما الجزء الثلاثون براعة استهلال ، فقد ختم القرآن بما استهل به في دلالة جامعة على القرآن كله ، بفاصل أن المائدة هي ناسخة غير منسوخة .

فهذه المائدة بين سائر الموائد القرآنية لها ميزات أربع لا توجد في سائرها^(١) إلا في بعض منها في البعض من السور ، ومن جمعيتها للقرآن كله :

أن آيتها الأولى تأمر المؤمنين بالإيفاء بالعقود بصورة مستغرقة تشمل كافة العقود الصالحة للعقد والوفاء ، مذكورة في سائر القرآن وسواها .

وآيتها الأخيرة تخلق ربانية الملك والقدرة الإلهية على كل شيء : ﴿ اللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ .

وبينهما متوسطات الإرشادات والدعوات الربانية الأخيرة التي تنبئ أخريات اللبنة الخالدة لصرح الإسلام الشاهق السامق ، ما لن تنزلها زلازل ولا تعصفها عواصف أو تقصفها قواصف .

ومع العلم أنها سميت « المائدة » لآية المائدة ، نعلم أن مائدة الحواريين هنا تنبيهة لنا بمائدة القرآن العظيم ، أنها هي - حقاً بين كافة الموائد - المائدة العائدة بفوائدها الغزيرة الهاطلة الخالدة إلى العالمين كـ شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها .

فأين « مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك » ومائدة القرآن العظيم - بما فيها سورة المائدة - التي هي عيد وأعياد وآية وآيات تخلق على كافة الموائد الربانية منذ بزوغها إلى يوم الدين .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾ (١)

... إنه لا بد لـ « الذين آمنوا » من إنشاء دولة على ضوء الإيمان بالله ،

(١) ١ نزولها جملة واحدة ٢ نزولها خارج مكة والمدينة ٣ كونها ناسخة غير منسوخة ٤ شمولها للقرآن كله بصورة إجمالية ، ولكن الأنعام تشارك الأولى والفائحة تشارك الأخيرة .

دولة مثلثة التنظيمات ، بعقد وثيق مع الله في بعديه :^١ منه علينا^٢ ومنا إليه ، وآخر يتبنى عقد الله مع عباد الله بينهم أنفسهم ، ولذلك يؤمر « الذين آمنوا » هنا في بزوغ المائدة أن يتبنوا دولة الإيمان على ذلك الأصل الأصيل النبيل لتصبح حياتهم ودولتهم مائدة على ضوء الإيفاء بالعقود ككل .

« أوفوا بالعقود » : (١) .

وبما أن الإيمان وعمل الصالحات - فردياً وجمعياً - كله إيفاء بالعقود ،

(١) قد يظن هناك كما في أشباهه ألا رباط بين جملتي الآية « أوفوا .. احلت .. » فترتيب تأليف القرآن - إذا - ليس بالوحي .

ولكن كون ترتيب التأليف بالوحي كما التنزيل ضرورة لا حول عنها ، حيث المعاني المستفادة من ترتيب التأليف ليست مستفادة من ترتيب التنزيل ولا التأليف بغير الوحي ، فلأن القرآن هو آخر كتاب سماوي وسائر كتب السماء محرفة عن جملات أشراعها ، فالمفروض في هذا الوحي الأخير أن يكون وحياً في كافة جنباته ، ومنها ترتيب تأليفه ، فلو أهمل في ترتيب التأليف لكان ذلك إهمالاً في معاني مقصودة من الترتيب بالوحي الذي يخلق على كل المعاني المقصودة بخاصة الترتيب . ولو لم يكن هذا الترتيب الموجود طول القرون الإسلامية بالوحي لتكرث الترتيبات والتأليفات ، حيث الرغبات في تأليف القرآن كثيرة والرقبات فيه - إذا - مديدة ، وليس من الممكن أن مؤلف القرآن بهذا الترتيب هو واحد أو جماعة من غير المتصلين بالوحي ثم المسلمون أجمع بمن فيهم الأئمة المعصومون تلقوه بالقبول .

ثم « ان علينا جمعه وقرانه » يحصر جمع القرآن وهو تأليفه بعد شتات تنزيله ، يحصره في الله تعالى ، فهل أوحى إلى غير نبيه معه أو بعده بذلك التأليف الأليف ؟ والوحي منحصر فيه !

إذا فهذه القرآن هو كُله وحي في كيانه ككل ومنه ترتيبه الخاص الحاضر .

فلا بد لمعرفة رباطات الآيات من كامل التدبر ولائفه بالذكر الحكيم ، فإذا لم تعرفها تقول : لا نعلم ، وهناك معاني عالية مستفادة من ذلك الترتيب العظيم وقضية ربانية الدعوة أن يكون تأليف كتاب الدعوة بنسق جمعي يجذب الناظر إليه في كل مجموعة يسيرة من آياته .

فالناس هم بطبيعة الحال في الأكثرية الساحقة لا يهون أن يسيّموا إلى كتب الله لأنها تخالف شهواتهم الجارفة وهواتهم الحارفة الخارفة ، فالطريقة الحسنی لجذبهم إلى الدعوة الربانية - إضافة إلى قمة الفصاحة والبلاغة - أن يحمل كتاب الدعوة في كل قسم منه كلاً مجموعاً كنموذج وأصل من أصل الدعوة وفرعها ، حتى يحتل سماع كل صاغ غير باغ ، أم وسماع كل باغ حيث تمر على سماعه .

لذلك نرى بازغة المائدة الأخيرة أمراً صامداً بالإيفاء بكل العقود .

وبما أن العقد لغوياً هو كل جمع وثيق عريق ، مدلولاً عليه بلفظ - وهو أبسطه - أم نية وطوية ، أم عملية ، فقد تحلّق « العقود » - جمعاً محلياً باللام - مستغرقاً العقود عموماً وإطلاقاً ، ولكنها هي التي يتبناها الإيمان بالله قضية خطاب الإيمان .

فالعقود الكافرة والفسقة المناخرة للإيمان خارجة عن واجب الإيفاء بها ، داخلية في واجب النقض قضية الإيفاء بعقود الإيمان ، الشاملة إيجابياته وسلبياته .

وأما العقود الإنسانية التي لم يُحظر عنها في شريعة الإيمان ، وهي ممضيات إذ لم يُنه عنها أو أثبتت بضوابط الإيمان ، فهي هيه مأمورة بالإيفاء بها على هوامش العقود التي يتبناها الإيمان صراحاً .

ولأن « العقود » على ضوء خطاب الإيمان تعم كل ما يسمى عقداً إلا التي يتبناها اللإيمان ، فقد تشمل - على وجه القضايا الحقيقية التي هي من قضايا طليق الإيمان - تشمل كل العقود في مثلث الزمان ما صدق عليها العقود ، كما « الذين آمنوا » تعم مؤمني الطول التاريخي والعرض الجغرافي دون إبقاء ، ولا نجد على الإطلاق ضابطة تعم مستغرق العموم والإطلاق كهذه التي تشمل كافة العقود الفطرية والعقلية ، إنسانية وشرعية في كافة الحقول ، ومثل هذه الضابطة هي الحرّية بهذه المائدة التي هي براءة ختام

منه آيات ، فقد تدعو آية واحدة فيها من مختلف ألوان الدعوة الفطرية والعقلية والعلمية والحسية أنفسياً وسائر الدعوة أفاقياً ، تدعوا بمفردها إلى الحق المرام ما ليس بالإمكان في سائر المؤلفات المرتبة حسب الأبواب والفصول .

كما وأن تكرار مهام الدعوة في كتابها يعني تكرير التذكير ، إضافة إلى أن التكرار له مجال في كل حال ، يستفاد منه معناه الخاص ومبتغاه .

للقرآن كله ، الشاملة كافة العقود سلبية وإيجابية ، وهي المناسبة لتبني دولة قوية إسلامية عالمية ، وقد نزلت المائدة بعد الفتح بأشهر وقبل ارتحال الرسول (ص) كذلك بأشهر .

فأولها وأولها العقود الربانية التي عقدت على فطرة الإنسان وعقليته ، وما عقدها الله علينا في شرعته ، وهي عقود الولاية الربانية ، تكوينية وتشريعية أو شرعية يحملها رسول الله (ص) فهي واجبة القبول والإتباع والإيفاء .

وهكذا كلُّ عقد يعقده ولي طليق في حق الولاية على أيِّ مولى عليه ، ما يحق له شرعياً أن يعقده كما النبي (ص) فـ « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم . . . » .

ومن ثم العقود التي نعقدها لربنا على أنفسنا وهي غير معقودة علينا في فطرة أو عقلية أو الشرعة ، ولكنها مسموحة برجاحة عقلية أو شرعية ، كعقد النذر والحلف والعهد فيما يصلح بشروطها المسرودة في شرعة الله .

ثم العقود التي نعقدها فيما بيننا نحن المؤمنين ، ومن ثم التي نعقدها بيننا وبين الكافرين ، ثم التي يعقدونها علينا ونحن قائلون .

والأخيران هما المعنيان بما يروى عن الرسول (ص) : « أوفوا بعقد الجاهلية ولا تُحدثوا عقداً في الإسلام »^(١) فحاشاه أن يعني بها العقود التي تتبناها الجاهلية الجهلاء المناجرة للإيمان ، معاكسة جاهرة لقضية الإيمان! ، فإنما هي العقود المرضية في حقل الإيمان^(٢) مهما عقدت في الجاهلية .

(١) الدر المنثور ٣ : ٢٥٣ - أخرج ابن جرير وابن المنذر عن قتادة في قوله : أوفوا بالعقود - أي : بعقد

الجاهلية ذكر لنا أن نبي الله (ص) كان يقول : « أوفوا . . . » .

(٢) كما في المصدر عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله (ص) : أدوا للحلفاء

عقودهم التي عاقدت إيمانكم ، قالوا : وما عقدهم يا رسول الله ؟ قال : « العقل عنهم والنصر =

وشرعة الله ككل هي من العقود المفروض علينا تصديقها وتطبيقها^(١) :
من عقد الولاية التوحيدية - مبدءً ومعاداً - والولاية الرسولية والرسالية، وولاية
الخلافة الإسلامية^(٢) التي هي استمرارية للولاية الرسولية ، وعلى ضوءها
كلها ولاية الشرعة الربانية بكل فروعها .

وسيد الموقف على الإطلاق هو عقد الولاية التوحيدية المعقودة على الفطرة
والعقلية الإنسانية ، المشروحة مشروعةً عاليةً في شرعة الله ، المدلول عليها
بكافة الآيات الأفاقية والأنفسية .

وترى « العقود » هي - فقط - العهود ، كما فسرت بها في الأثر؟ ولو
كانت هي هيه لكانت قضية الفصاحة التعبير بالعهود نفسها دون العقود ، مع
العلم أن هناك بينهما فرقاً ! .

= لهم ، أقول : شرط ألا يخالف حكم الله ، كالعقل للمشرك في شركه والنصر له فيه .
وفيه أخرج البيهقي في شعب الإيمان عن مقاتل بن حيان قال : بلغنا في قوله : يا أيها الذين آمنوا
أوفوا بالعقود ، يقول : أوفوا بالعهد الذي كان عهد إليهم في القرآن فيما أمرهم به من طاعته أن
يعملوا بها ونهيه الذي نهاهم عنه وبالعهد الذي بينهم وبين المشركين وفيما يكون من العهود بين
الناس .

(١) المصدر أخرج البيهقي في الدلائل عن أبي بكر محمد بن عمر بن حزم قال : هذا كتاب رسول الله
(ص) عندنا الذي كتبه لعمر بن حزم حين بعثه إلى اليمن يفقه أهلها ويعلمهم السنة ويأخذ
صدقاتهم فكتب : بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من الله ورسوله « يا أيها الذين آمنوا أوفوا
بالعقود عهداً من رسول الله (ص) لعمر بن حزم أمره بتقوى الله في أمره كله فإن الله مع الذين
اتقوا والذين هم محسنون وأمره أن يأخذ الحق كما أمره وأن يبشر بالخير الناس ويأمرهم به » الحديث
بطوله .

(٢) نور الثقلين ١ : ٥٨٣ عن تفسير القمي أخبرنا الحسين بن محمد عن ابن أبي عمير عن أبي جعفر
الثاني (ع) في الآية قال : إن رسول الله (ص) عقد عليهم لعلي صلوات الله عليه بالخلافة في
عشرة مواطن ثم أنزل الله « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » التي عقدت عليكم لأمير المؤمنين
(ع) .

إنها هي « العقود » كما هي ، ولكي لا يُحِيل إلينا أنها - فقط - الألفاظ التي تعقد دون العهود الخالية عنها ، لذلك قد فسرت بالعهود تأشيراً إلى أنها معنية منها مع سائر العقود .

فقد تُحْتَلُّ ظاهرة الألفاظ في حقل « العقود » كما تُحْتَلُّ باطنية النيات والطويات في حقل العهود ، فلكي لا نختص « العقود » بما خصصت به في مصطلح الفقه ، فنمضي على تحليق العموم المستغرق لكل العقود على ضوء عامة « العقود » لذلك فسرت أحياناً بـ « العهود » تفسيراً بمصداق خفي كيلا يتفلسف عن « العقود » .

فـ « العقود » في طليق إطلاقها وعمومها تحلُّق على كافة الرباطات الوثيقة التي توافق الإيمان ، من عقود وإيقاعات لفظية ، أم في تعميم النية والطوية ، أو العملية بنية دون ألفاظ رسمية ، أم خلواً عن كل الدلالات اللفظية .

فهذه الزوايا الثلاث : لفظية وطوية وعملية ، مع مثلث الزمان - أيأً كان ومن أيّ كان - هي مشمولة لـ « العقود » شريطة شرط الإيمان بقضاياها . .

فالوقف عقد ، لأنه ربط وثيق بين الموقف وما وقف له ، كما الإجازات والتجارات وسائر المعاملات - دون صيغ رسمية أم دون أية صيغة - إنها عقود دون ريب .

وما طنطنة شريطة الصيغ المرسومة في هذه العقود إلا خلخلة في شرعة الله ما لم ينزل به سلطاناً ، وهل يعقل أن « العقود » تختص في صدقها وواجب الإيفاء بها بما تنعقد بصيغ مرسومة لم تأت في كتاب ولا سنة ، وهي لا تشكل في المعاملات إلا وحدات في الآفات .

أجل ، إن الطلاق من بين العقود بحاجة إلى دلالة لفظية قضية ﴿ وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم ﴾ (٢ : ٢٢٧) فلا بد من كونه - إذاً -

مسموعاً ، لا لأنه دون لفظ ليس عقداً ، وإنما هو للنص .

ثم وعقد النكاح لا يتحقق بين اثنين إلا بصراح اللفظ مهما لم يكن من الصيغ المرسومة ، حيث المعاطاة الخالية عن صراح الالفاظ خاوية عن التدليل على عناية النكاح لهما فضلاً عن سواهما من شهود .

فلئن دُلَّ على قصد النكاح بدلالة غير لفظية ، لصح نكاحاً دون سفاح ، ولكن أين الدلالة الصريحة دون أية لفظة في حقل النكاح ، اللهم إلا أن تقرر رسوم عملية خاصة بديلة عن الفاظ النكاح رسمية وسواها - وكما في إشارات الأخرس - والنتيجة الحاسمة أن صراح النكاح هو المحور المتين المكين الذي لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه .

ذلك ، وإيفاء كل عقد - لزوماً أو جوازاً وما أشبه - تابع لطبيعته وقضيته ، فمثل عقد الوكالة التي هي في الأصل منصبٌ على صالح الموكل ، هو بطبيعة الحال دائر مدار رضاه عاجلاً وأجلاً ، فله فكه بعد زمن ، كما له الإبقاء عليه .

وأما مثل عقد النكاح والبيع وما أشبه فبطبيعة الحال فيها الإستمرار إلا أن تحدد بحدود زمنية أمأهيه ؟ .

إذا فـ « أوفوا بالعقود » لا تفرض الإستمرار في كل العقود ، فإنما هو الوفاء بقضية العقود بطبيعتها المألوفة والمعروفة ، أم حسب الشروط المسرودة فيها وفي الشريعة ، أو التي يتبناها العاقدان أو أحدهما .

وترى « العقود » هنا هي عقودكم ، التي عُقدت عليكم فقبلتموها ، أو التي أنتم عقدتموها ، أم وسائر العقود المعقودة - الصالحة - بين سائر المؤمنين ؟ .

قضية استغراق « العقود » هي الشمول لسائر العقود ، عقودكم كفرص

أولي على كواهلكم، وعقود سائر المؤمنين ترتيباً لآثارها الصالحة فيما بينكم ، ثم نصرة لهم وإعانة فيما هم في الإيفاء به قاصرون ، ومن ثم إرشاداً لهم وأمرأ فيما هم فيه مقصرون .

وهنا نجد « أوفوا بالعقود » تضم تحقيق كافة الواجبات وترك كافة المحرمات ، فردية وجماعية ، وعلى غرار « قوا أنفسكم وأهليكم نارا » - « آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » .

وترى العقود المستحدثة في الحضارة الحاضرة ومنذ غياب العصمة الطاهرة كعقد التأمين وما أشبهه ، هل إنها داخلية في هذه الضابطة ؟ .

طبعاً نعم ، ما توفرت فيها الشروط العقلية والشرعية ، وما صدقت عليها « العقود » .

والقول إن عقد التأمين غرري لجهالة المادة المدفوع فيها، والمدة المقرر هو عليها ، وجهالة الحوادث والأضرار المحتملة أو المترتبة فيها .

إنه مدفوع بأن المجهولين هذين هما معلومان عقلائياً حسب التقريب ، وأنه مصلحة ضمن العقد على محتمل الزيادة والنقصان ، فما هو - إذا - بغرري محذور في العقل والشرع .

ذلك ، وأما الإيفاء بالعقود فهو مثلثة الجهات إيفاء بقضية العقود ، وإيفاء بشروطه المذكورة فيها ، وإيفاء بالشروط غير المذكورة التي تتبناها العقود حسب الأعراف والعادات .

فالتخلف عن أيٍّ من هذه الثلاثة محذور يستتبع إما بطلان العقد ، أو الخيار .

ذلك ! وبذلك التحليق لـ « العقود » ترتبط بها الأحكام التالية حتى آخر السورة - وكذلك القرآن كله - دونما استثناء ، رباطاً وثيقاً عريقاً رقيقاً ، منذ

إحلال بهيمة الأنعام ، إلى تحريم ما حرم ، وإلى إكمال الدين وإتمام النعمة في حقل إبلاغ إستمرارية هذه الرسالة القدسية في الخلافة العاصمة لها المعصومة .

﴿ أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ .. ﴾ .

« الأنعام » هي جمع « النعم » من النعمة وهي الحالة الحسنة كما النعمة هي الحسنة المبدلة إلى السيئة : « ونعمة كانوا فيها فاكهين » (٤٤ : ٢٧) .

والبهيمة هي المبهمة في أهدافها لنا بكلامها البهيم وفعالها البهيم ، وهي هنا من إضافة الصفة إلى موصوفها ، تعني « الأنعام البهيمة » وهي كل ذوات القواعد الأربع غير المفترسة ، فإنها نعمة وليست نعمة ، فإنما النعمة والأنعام هي السذلول في عشرتها ركوباً والإنتفاع منها أكلاً دونما افتراس مهما كانت صيداً متمنعاً .

وتراها - بعد - هي ثمانية أزواج من الأنعام الأربع ؟ - فقط - حيث « أنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج » (٣٩ : ٦) « ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين .. ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين .. » (٦ : ١٤٤) ؟ .

و « من الأنعام » تبعض يدل على أن هذه الثمان الأربع ليست هي كل الأنعام في حقل التحليل ، إنما هي المأكولة من الأهلية البرية، تحتل قمة الفائدة لنا ! .

كما وأن « غَيْرَ نَجَسِي الصَّيْدِ » إستثناء عن « الأنعام » دليل أن الصيد من الأنعام وهو خارج عن هذه الأربع ! .

فالقول إن الأنعام هي - فقط - هذه الأربع غول فارغ عن التحصيل ، مناحر لظليق الدلالة ونص الدليل ، فهو - إذاً - قول عليل .

و «أحلت» هنا لا تختص بالأكل منها ، بل هي تعم كل فائدة منها وعائدة ، «أحلت» كأصل وضابطة ، و «أحلت» عما قيدها المشركون ، و «أحلت» عما يختلفه مختلفون أمام شرعة الله ، من توسعة أو تضيق بحق بهيمة الأنعام ، في أكل منها وسواه ، كيفية أم سواها ، فإن الحكم في أصولها وفروعها إلا الله يقص الحق وهو خير الفاصلين .

فرغم أن «من الأنعام حمولة وفرشاً» (٦ : ١٤٢) إنهم «قالوا هذه أنعام وحرث حجر لا يطعمها إلا من نشاء بزعمهم وأنعام حرمت ظهورها ..» (٦ : ١٣٨) ف «الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون» (٤٠ : ٧٩) .

إذا ف «أحلت لكم بهيمة الأنعام» تحلّق الإحلال على كل ما يُبتغى من الأنعام حمولة وفرشاً وأكلًا ، مهما اختلفت أنواع حسب المرسوم بالأكل وأخرى بالحمولة والفرش ، ولكن جل الأكل يشملهما كما أن حل الحمل والفرش يشمل المأكول ، مهما حُظِر عن أكل الحمولة والفرش إذا كانت أغلى من المأكول وهو ألد منها وأنعم ، تحظيراً جانبياً بسبب السرف ، ولكنها غير خارجة عن أصل الحِلِّ .

فكل عقد جاهلي وحظّر في حقل الإنتفاع بهيمة الأنعام - توسعة وتضييقاً ، سلباً وإيجاباً - هي هنا مفكوكة ب «أحلت» ، وذلك الإحلال هو من العقود الشرعية التي عقدها الله في شرعته على عباده ، دونما جَوْل عنها ولا تحويل ، وما الرسول في هذا الوسط إلا حامل بلاغ عن الله فضلاً عن سواه من موحدين فضلاً عن سواهم .

وهنا «أحلت» إحلال نسبي بالنسبة لذوات بهيمة الأنعام عاماً مستغرقاً للأنعام دونما إستثناء ، ودون تحليق على كل الحالات والكيفيات إستغراقاً في الإحلال ، فإنما هو حسب الشروط في الحصول عليها ودَبْحها ، ولكنها ضابطة ثابتة

يُرجع إليها بعد التحقيق عن موارد الحظر. ومنها : غير محلي الصيد وأنتم حرّم :

« ... إلاً ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرّم .. » .

« ما يتلى » هنا في موقف الإستثناء عن أصل الحل ، و« غير محلي الصيد » إستثناء عن حالة محظورة عارضة كأشدها حيث الصيد جل كضابطة ومحرم للحرّم أشد تحريم .

وترى « ما يتلى » كمضارعة لا تشمل ما تلي علينا من ذي قبل ؟ إنها كتلاوة تشريعية تخلق على كافة المستثنيات في مثلث الزمان ، غابراً ومستقبلاً وحاضراً ، فليست « يتلى » إلاً مضارعة إستمرارية في حقل وحي الإستثناء ، وقد استثنى قسم مما يتلى هنا والباقية هي كتفسير للميتة وسواها .

وليس « غير محلي الصيد » من ضمن ذلك الإستثناء ، إنما هي إستثناء حال من أحوال الصيد المحلّل ، أم والمحرم ، وسائر الإستثناء المعني من « إلاً ما يتلى عليكم » إستثناء عن أصل الحل ، وسائر حالات الحظر على هامشه .

وليس « غير محلي الصيد » حصراً في إستثناء الحال ، فإنما هو بيان لأحظر الحالات فيما أحل من أصل الصيد أم وحرّم ، فإن حرمة الحرّم والإحرام هما من أهم الحرّمات حيث تحتل الموقع الأعلى منها تحضيراً وتحظيراً .

ذلك ، وقد يخلق « ما يتلى عليكم » إلى المحرمات الأصلية من « بهيمة الأنعام » عارضية المحرمات ، المتلوة علينا في وحي الكتاب أو السنة المتلازمة مع الكتاب .

ثم وإحلال الصيد هو إخراجه عن عقده لأمته وأنتم حرّم ، وهو محظور في كل حقوله : إحلالاً تشريعياً كما أحلوا الميتة وما أهل لغير الله ، أو عملياً

في أصل الصيد وفرعه ، ومن العملي أن تأمر غيرك بصيد أو تشير له إليه .
ولأن « الصيد » كما هي مصدر كذلك هي إسم للمصيد إسم مفعول ،
فتحريم إحلاله يعم عملية الصيد بمقدماته : إشارةً وحصرًا وأخذًا وحفاظًا
عليه كيلا يَفْلُ ، أم قتل الصيد وأكله وإيكاله وبيعه وشراؤه .

فكافة المحاولات في إحلال الصيد هي محرمة « وأنتم حرم إن الله يفعل
ما يريد » ، صحيح أن المصّب الأصيل في تحريم الإحلال بحق الصيد هو
أصل الصيد كما تبينه « وإذا حللتم فاصطادوا » هنا ، كما وقتله هناك في نفس
المائدة (٩٥) : « لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » وطعامه : « أحل لكم صيد
البحر وطعامه » (٩٦) ، ولكن ذلك كله ليس ليختص « غير محلي الصيد »
بإحلال صيده وقتله وأكله ، مهما كانت هذه الثلاث هي رؤس الزوايا من
« غير محلي الصيد » .

ذلك ، وقد يتأيد طليق الحظر في إحلال الصيد وأنتم حرم بمتظافر
السنة ، فحتى الإشارة إلى الصيد ليصيده المحرم محرّم « وأنتم حرم » .

وترى « وأنتم حرم » تختص حالة الإحرام ؟ فيحل - إذا - إحلال الصيد
لغير المحرم في الحرم ؟ أو تختص الكون في الحرم فيحل إذا للمحرم في غير
الحرم ؟ .

قد يقال : نعم إذ لم يلحقه بـ « أو أنتم في الحرم » أو « أنتم محرمون »
ولكنه لا ، حيث الحرم هي جمع الحرام فلا تختص بالمحرمين ، ولو عني ذلك
الإختصاص لكان صحيح التعبير : « وأنتم محرمون » أو « أنتم في الحرم » .

والشخص الحرام هو أعم من الحرام بإحرامه حيث تحرم عليه محرمات
الإحرام ، أو الحرام بدخوله في الحرم حيث تحرم عليه محرمات الحرم ، أو
الحرام بصيامه وما أشبه ولكل حقله ، وهو هنا كلا الإحرام والكون في
الحرم .

فكما أن لحالة الإحرام حُرُمات ، كذلك - وبأحرى - للمحرّم حُرُماته ، بل وقد تكون حرّمات الحرم هي - كأصل - لحرمة الإحرام ، إذ لا إحرام دون دخول في الحرم ، وقد يكون الداخل في الحرم غير محرّم .

إذاً فطليق التحريم - إحراماً وداخلاً الحرم - هو الصحيح وكما في الصحيح « ولا أنت حلال في الحرم »^(١) .

فصيد المحرم في الحرم فيه مضاعفة الحرمة ، ثم صيد المحرم في الحِلِّ وصيد الحلال في الحرم كل منهما محرّم في بعد واحد .

وهكذا نرى محرّم الصيد بين محرّمات الإحرام - وهي زهاء ثلاثين - يحتل الموقع الأعلى من التحريم ، تحمله آيات أربع من الذكر الحكيم على سبيل التفصيل، في حين لا تحمل كلّ محرّمات الإحرام إلا آية واحدة على سبيل الإجمال : « الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج » (٢: ١٩٧) .

ذلك ! رغم قلة الصيد « وأنتم حرم » ظرفاً وموقفاً ، حيث المحرم ولا سيما في الحرم منشغل عن مثل الصيد من أشغال تحتاج إلى فراغ بال ونزوة حال ، فهنا يقال له : أيها الصيد في نفسك ونفسياتك لرب العالمين ، المحرم وفي جرم الله ، كيف تفتكر في صيد وأنت نفسك من الصيد ، أنت لبيت دعوة ربك فدخلت مدخل زيارته وهو مدرسة الإحرام ، وطبيعة حال الإحرام ولا سيما في الحرم أن تُحرّم على نفسك نزواتها ، وكثيراً من حَظَوَاتها ، حيث الإحرام تجرّد عن أسباب الحياة المألوفة وأساليبها المعروفة إتجهاً إلى الله في بيت الله ، فلتكف عن أيّ تعرض لأي حي من الأحياء في حرم الله

(١) هو صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال : « لا تستحلن شيئاً من الصيد وأنت حرام ولا أنت حلال في الحرم ولا تدلن عليه محلاً ولا محرماً فيصطاده ولا تشر إليه فيستحل من أجلك فإن فيه الفداء لمن تعمد » (الكافي ٤ : ١٣٨١) .

الأمّن ولتخفف عن حَظّوات الحياة الزائدة كما الصيد ، إرتفاعاً في هذه الفترة عن أليف الحياة الحيوانية إلى عريق الحياة الروحية الإنسانية ، تطلّعاً إلى الأفق الرفراف الوضيء ، السامق الوبيء .

فروع حول الصيد :

١ هل المحرّم هنا هو المحلّل من الصيد في غيره ، أم يشمل المحرّم إلى المحلّل لصدق الصيد ؟ .

قد يختص التحريم هنا بالمحلّل حيث الحال : « غير محلي الصيد » إستثناء عن « بهيمة الأنعام » ومن ثم فـ « أحل لكم صيد البحر وطعامه .. » (٩٦) لائحة إلى محرم صيد البر وطعامه ، فليس - إذاً - إلا في حقل بهيمة الأنعام المحلّلة كأصل .

ذلك ، ولكن « حرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً .. » (٩٦) طليقة في تحريم الصيد وأنتم حرم ، وإثبات التحريم لصيد بهيمة الأنعام في آيتنا لا ينفيه عن صيد غيرها ، وليس « غير محلي الصيد » من صُراح الإستثناء ، إنّا هي حال « لكم » حيث « أحلت لكم بهيمة الأنعام » فقد تعم غيرها وكما في « إلا ما يتلى عليكم » ومما تلي علينا « لحم الخنزير » وليس هو من بهيمة الأنعام .

ومهما يكن من شيء فهو لمحة لثابت الحرمة في صيد بهيمة الأنعام وأنتم حرم ، ثم طليق « حرم عليكم صيد البر » حاكم بطلاق التحريم .

وقد يتأيد ذلك التحريم بأن صيد الطير غير المحرّم محرم وأنتم حرم بالضرورة ، فهل هي أيضاً من بهيمة الأنعام حتى يختص « غير محلي الصيد » بها ؟ فإن بين الصيد وبهيمة الأنعام عموماً من وجه .

وقد يكون تحريم الصيد المحرم أصالةً في الأولوية حيث لا نحتاج إليه ، فصيده - إذاً - هو في هو ، وصيد المحلّل فيه صبغة الحاجة .

ثم الأثر الثابت في تحريم قتل الدواب ككلٍ هو الآخر من دلالات طليق التحريم^(١) .

^٢ هل الصيد يعم الممتنع عرضياً ، ثم ولا يحرم صيد الممتنع أصلياً إذا صار اهلياً ؟ لأن الصيد إسم لخصوص الممتنع أصلياً فلا يشمل الممتنع عرضياً ، ف « لا تقتلوا الصيد » تعم أهلياً إلى أصلياً ، مهما لم تكن فيه عملية الصيد حيث لا يفر ، ولكن يصدق عليه إسم الصيد فقتله - إذاً - محرم مهما لم تجر عليه عملية الصيد مصدرياً .

ويعاكسه الأهلي الذي تحول إلى وحشي فرار ، فإنه لا يسمى صيداً في نفسه فلا يحرم - إذاً - قتله ، وليس أخذه صيداً مصدرياً فلا يحرم أخذه .

ثم الأقسام المحتملة في حقل الصيد بين صيد في أصله وفرعه فمحرم قطعاً ، وغيره لا في أصله ولا فرعه ، وهو خارج عن الصيد قطعاً ، وما هو صيد في أصله دون فرعه ، فقتله - دون ريب - قتل الصيد ، مهما لم يكن أخذه صيداً ، وما هو أهلي في أصله دون فرعه ، فقتله ليس قتل الصيد ، وأخذه كذلك ليس صيداً في مصدره .

^٣ هل يجوز للمُحِلِّ أكل لحم الصيد ؟ « حرم عليكم صيد البر ما دتم

(١) كصحيح معاوية الذي عبر بمضمونه في المقتنع « إذا أحرمت فائق قتل الدواب كلها إلا الأفعى ... » (الكافي ١ : ٧٧) وصحيح حريز « كل ما خاف المحرم على نفسه من السباع والحيات وغيرها فليقتله ولو لم يردك فلا ترد » (التهذيب ١ : ٥٥١ والإستبصار ٣ : ٢٠٨ والكافي ٤ : ٣٦٣) .

والصحيح عن قول الله عز وجل « ومن دخله كان آمناً » قال : « من دخل الحرم مستنجراً كان آمناً من سخط الله تعالى ومن دخله من الوحش والطير كان آمناً من أن يهاج ويؤذى حتى يخرج من الحرم » (التهذيب ١ : ٥٤٧ والفقيه كتاب الحج ٥ ب : ١٤ م) . (٨) وتدل على حله للمحل صحاح عدة وما يدل على حرمة كروايتين غير صحيحتين هما غير صحيحتين لمخالفة الكتاب والصحاح .

حرماً ، قد تحلله لغير المحرم ككل ، سواء أكان هو الصائد حالة الإحرام أم
سواه ، قتله قبل أم هو حي ، أم غير الصائد ، فإنما التحريم عملياً وقتلاً
وأكلًا وما أشبه ، يختص بما « أنتم حرم » (١) .

٤ إذا تردد حيوان بين كونه برياً حتى يجرم صيده ، أم بحرياً حتى يحل ،
فقد يكون الأصل هو الجواز لاختصاص المحرم منه بالبري وذلك مشكوك ،
أم هو الحرمة لطبق التحريم « غير محلي الصيد وأنتم حرم » خرج منه صيد
البحر « أحل لكم صيد البحر وطعامه » فالمشكوك باق تحت عموم الحظر .

أو يقال القصد من « غير محلي الصيد » هو خصوص صيد البر بدليل
النص ، فما لم يتأكد كونه من صيد البر لم تثبت الحرمة ، وهذا أشبه وإن كان
الأول أحوط .

٥ الحيوان العائش في كلا البر والبحر هل يحكم عليه بصيد البر؟ وهو
بحري أيضاً! أم يحكم عليه بصيد البحر؟ وهو بري أيضاً!

إذا صدق عليه ذو حياتين كان صيده في البر صيد البر وصيده في البحر صيد
البحر ، أو يقال : إنه خارج عن صيد البر - الظاهر في اختصاصه به - مهما لم
يصدق عليه - أيضاً - خصوص البحر ، فقد يحل صيده في بركان أو في بحر .

أو يقال : صيد البر ليس ليعني الصيد الخاص بالبر ، إنما هو الصيد في
البر ، برياً كان أم ذا حياتين ، فكما الصيد البري الخاص صيده صيد البر ،
كذلك ذو حياتين إذا صيد في البر ، وإن كان الأحوط ألا يصاد .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ
وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَتَتَفُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا
حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن

(١) وتدل على تحله للمحل صحاح عدة وما يدل على حرمة كره آيتين غير صحيحين هما غير

تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢﴾

« شعائر الله » هي معالم الله ومذبيعات شرعته بين الجموع ، وهل هي جمع « شعر » ؟ وهو « شعرات » أو جمع « شعار » ؟ وهو « شعارات » ! .
إنها جمع « شعيرة » وعليها من الشعر أو الشعر والتاء للمبالغة ، والأصل فيها الإعلام بدقة وشعور ، فإنها تُشعر ببالح العبودية ، والمشعرة هي المعلمة كما الإشعار هو الإعلام ، ولكن إعلام بشعور ودقة بالغة .

فقد تكون العبادة فردية إن أتى بها في جماعة ، وهي تدل دلالة ظاهرة على العبودية كالصلاة والصوم وما أشبه ، وهي ليست من شعائر الله ، إذ ليست جمعية حتى تكون مذبيعاً ومعلمة باهرة لشرعة الله ، ولا أن دلالتها على العبودية بحاجة إلى دقة وهمامة ، كما ولا تدل على بالغ العبودية لظاها معناها ومغزاها .

وأما شعائر الله فهي العبادات الجمعية - ولا سيما في مؤتمر الحج العالمي - التي تدل على بالغ العبودية حيث العبد يأتي بها ولا يشعر - في الأكثر - معانيها ، فهي أوقع في العبودية إذ لا يؤق بها - بطبيعة الحال - إلا خالصته لله حيث لا تعلم مصالحها صراحاً ، كما وهي - في نفس الوقت - تدل بكل دقة وشعور على معانيها العالية الغالية .

إذا فشعائر الله هي الدالات لمن يرونها ويسمعونها على بالغ العبودية لأصحابها ، وعلى بالغ المغزى الجماهيري لمشرعها ، وعلى بالغ الحاجة إلى تدقيق رقيق لتفهم معانيها ، فهي - إذاً - مذبيعات ومعالم مثلثة الجهات تعريفاً بجملة الشرعة الربانية ، وهي مستعبدات الله التي أشعرها للناس تبييناً لهم كل مراداته من شرعته بلغة العمل مهما كان وقوفاً في مواقفها .

فالعبادات غير الجمعية ، أو الجمعية غير الدالة على طبيعة الشرعة بكاملها ، أو الدالة عليها ، غير دالة على عمق العقيدة لفاعلها ، وعمق

المعني منها ، إنها ليست بشعائر الله .

إنما هي مذياعات مختلفة الجهات تُشعر الناظرين إليها تلك المشاعر والشعائر .

ولقد نرى - في الحق - أن الله تعالى بين في شعائر الحج ومشاعره كل ما أراد أن يبينه بأحوال في أعمال وأعمال في أحوال دون أي قال إلا قليلاً كمقالات التلبيات وركعتي الطواف ، وإنما اختصت شعائر الله هنا بالذكر في سلب الإحلال ، لأنها أهم الواجبات بما تحمل من شعارات وشعورات ، وأنها في معرض الإحلال أكثر من غيرها لأنها تشبه بوجه شعائر الجاهلية ، فإن مناسك الحج مشتركة بين الموحدين والجاهليين العرب المشركين .

وأولى شعائر الله في مؤتمر الحج هي الإحرام الذي هو مقدمة لسائر شعائر الله ، وفيه أسرار وأسرار ، تجمع الشعار إلى الشعور والشعور إلى الشعار ، وهكذا تكون كل شعائر الله بدرجاتها ، فالشعار بلا شعور نحو كما الشعور بلا شعار فإنه خافٍ ، وشعائر الله تجمع الشعار إلى الشعور والشعور إلى الشعار ، لتُشعر الناس ما هي عبادة الله وطاعته ومن هم عباده ومطيعوه ، دون شائبة عابئة ، وبكل آتية صالحة لجاهير المسلمين .

وإحلال شعائر الله هو فك عقدها الذي عقده الله ، تركاً لها أو هتكاً إيهاً ، أو الإتيان بها ناقصة ، فإنما المفروض تعظيمها « ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب » (٢٢ : ٣٢) .

ولأن القرآن يحمل كل شعائر الله فإحلال القرآن وإحلال طلاب القرآن ودراسته ومراسته إحلال لكل شعائر الله ، وهتكٌ لكل حرمة الله ، ولا سيما إذا كان في بيت من بيوت الله ولعمر الله صاحب الكتاب ليس لينقضي العجائب من جموع يهاجمون الثقل الأكبر في بيت الله ، ويهتكون حرمة الله منتقبين نقاب الحفاظ على حرمة الحوزة الإسلامية ! وكما قتلوا الإمام

الحسين حفاظاً على حرمت الإسلام! (١) .

والمذكور من شعائر الله هنا ثلاث صراحاً هي « الشهر الحرام - الهدي والقلائد - أمين البيت الحرام » والمطوي فيها في سواها هو شعيرة الإحرام ، وهي مصب الأيتين « وأنتم حرم ... وإذا حللتم فاصطادوا » .

و« الشهر الحرام » هو من الشعائر الزمنية، وتراه شهراً واحداً هو ذو حجة الحرام ، لوحدة الصيغة ، أنه الأصل في أشهر الحج الثلاثة والأشهر الحرام الأربعة ؟ .

بما أن الأشهر الحرام لم تأت جمعاً إلا في آية تعديد الشهور : « إن عدة الشهور عند الله اثني عشر شهراً في كتاب الله .. منها أربعة حرم » (٣٦:٩) وآية السماح للقتال في غيرها : « فإذا انسلك الأشهر الحرام فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (٥ : ٩) ، ثم نراها مفردة تعني جنس الشهر الحرام الشامل لكل الأشهر الحرام : « الشهر الحرام بالشهر الحرام » (٢ - ١٩٤) - « يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه » (٢ : ٢١٧) - « والشهر الحرام والهدي والقلائد » (٥ : ٩٧) .

لذلك فـ « الشهر الحرام » قد لا تعني - هنا - شهراً واحداً من الأشهر الحرام الأربعة ، وهي : رجب - ذو القعدة - ذو الحجة - المحرم « أو من أشهر الحج المعلومات ، وهي : شوال - ذو القعدة - ذو الحجة ، فإن هذه

(١) لقد حدث حدث هائل يوم كنا نتحدث عن آية الشعائر هذه أن هاجم جمع غفير من اللابسين ملابس طلاب علوم الدين على الحاضرين في دروس القرآن في بيت الله فهتكوهم وضربوهم وجرحوهم وأخرجوهم حتى أخرجوهم بشعارات خاوية عن كل الشعور أنهم ضالون متخلفون عن مرسوم الخوذة ، ولأنهم جاعلوا القرآن محورهم الدراسي في الخوذة وفي دخول القرآن في الميدان ميدان لهذه الخوذة التي لا تتبنى القرآن في علومها ودراساتها ، ولأنهم يتلون القرآن حق تلاوته لا كما يتلوه المحرفون معانيه إلى مغازيهم ، ومغازيه إلى معانيهم .

٣٠ الجزء السادس

الأشهر الخمس كلها حرم لمجموع الحج والقتال ، مهما اختص شوال بحُرْم الحج واختص رجب والمحرم بحُرْم القتال .

فقد تعني « الشهر الحرام » هنا خصوص الأشهر الحرم ، أم خصوص أشهر الحج ، أم ويأحرى بمجموع الخمسة رعاية للحرمتين ، والمحور الأصيل فيها هو ذو حجة الحرام ، فقد يعني أفراد « الشهر الحرام » لمحة المحورية لذي الحجة ، مع عناية سائر الخمسة .

فإحلال الأربعة الحرم منه هو القتال فيها ، وإحلال أشهر الحج المعلومات ، منه تحويل الإحرام فيها إلى غيرها ، أو ترك الإحرام فيها « أمين البيت الحرام » .

ذلك ! وقد تعني « أربعة حرم » غير رجب من الخمسة ، كما وتلمح لهذه العناية « الحج أشهر معلومات » وكيف تجوز القتال في شوال وهو مبتداء الحج ؟ .

تري وكيف يُنهي المؤمنون عن إحلال شعائر الله وتعظيمها هو قضية التقوى وهي لزام الإيمان ؟ .

علُّ الأصل هنا أن « كان المشركون يحجون البيت الحرام ويهدون الهدايا وينظمون حرمة المشاعر وينحرون في حجهم فأراد المسلمون أن يغيروا عليهم .. (١) .

وهكذا نستشعر من موقف بعض المشاعر الأخرى كما « إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما .. » (٢ : ١٥٨) « والبدن جعلناها لكم من شعائر الله .. » (٢٢ : ٣٦) .

(١) الدر المنثور ٣ : ٢٥٣ - أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والنحاس في ناسخه عن ابن عباس في قوله تعالى : « لا تحلوا شعائر الله ... » .

ثم وتحكيماً لعُرى التعظيم لشعائر الله دون تحرُّج وتأثم لأنها كانت كذلك من شعائر الجاهلية : « ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب » (٢٢ : ٣٢) . . . وكما « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس » (٢ : ١٩٩) في وجه عناية المشركين من الناس .

كل ذلك صدأً عن مزعمة المسلمين الجُدد : أن شعائر الجاهلية كلها جناح فلتترك في الإسلام ، فالله ينبههم أن تشابه الشعائر ليس بالذي يسمح لتنازل المسلمين عن شعائرهم الإسلامية المشابهة لها ، لا سيما وأن الشعائر الجاهلية في الحج انتشأت من الشريعة الإبراهيمية فتبقت بينهم إعتباراً بالحفاظ على بيت مجدهم .

أجل فـ « لا تحلوا شعائر الله » إخلالاً بها أو تغييراً لها تحويراً لأن المشركين يطبقونها ، فليست شرعة الله لعبة تقبل الغيار لأمثال هذه التخيلات الجاهلة ، فإنما هي المدار ، سواء وافقت سائر الشعائر أم خالفتها .

وما النهي عن قول « راعنا » إلى « أنظرنا » - حيث أصبحت راعنا ملعبة النبي لليهود سباً على الرسول (ص) - إلا صدأً عن ملعنة إسرائيلية تغييراً لعبارة إلى أخرى ، وليس تغييراً لشعار ، فالشعائر الإسلامية ليست لتترك على أية حال .

فإحلال الشهر الحرام مظنة أنه من شعائر الجاهلية ، منه تحليل القتال فيه - بكل - كما منه الإحرام في غير أشهر الحج الثلاثة ، نسيئاً قد كان يعمله الجاهليون .

وإحلال الهدي والقلائد منه تركهما في الحج تمتعاً وقراناً - لازباً - وإفراداً راجحاً .

وأما أمين البيت الحرام وهو جمع الأم : القاصد ، من : أم يؤم ، وليست هنا إسم الفعل ، فهل هي حال للذين آمنوا أن يحلوا شعيرة الإحرام

أمين البيت الحرام ، أو أن يجلوا من شعائر الحج وهم حُرْمُ أمين البيت الحرام .

أم هي مفعول لـ « لا تحلوا » نهيًا عن صدِّ الأمين البيت الحرام عن أن يقصدوا حُجَّاجًا أو معتمرين ؟ .

علَّهما معنيان لصالح العناية الأدبية لفظياً ومعنوياً ، فأولاهما نهي عن الإحلال الإخلال بشعائر الله في الحج قاصدين البيت الحرام ، ومنها الإحرام الذي يبدأ من قصد البيت الحرام فلا يحل للدخول في الحرم قصداً إلى حج أو عمرة أم دون قصد أن يحلَّه دون إحرام إلا في موارد إستثنائية حسب النصوص^(١) .

(١) منها خبر علي بن أبي حمزة سألت أبا إبراهيم (ع) عن رجل يدخل مكة في السنة المرة والمرتين والثلاث كيف يصنع ؟ قال : إذا دخل فليدخل ملياً وإذا خرج فليخرج محلاً ، (الكافي ٤ : ٥٣٤ والفقيه كتاب الحج ب ٦١ ح ٣) وفي صحيح ابن مسلم سألت أبا جعفر عليها السلام هل يدخل الرجل مكة بغير إحرام ؟ قال : « لا إلا مريضاً أو من به بطن » ومثله صحيح عاصم بن حميد (التهذيب ١ : ٤٩٣ و ٥٨١ والإستبصار ٣ : ٣٤٥) .

ومنها حسن معاوية بن عمار قال قال رسول الله (ص) يوم فتح مكة : « إن الله حَرَمَ مكة يوم خلق السماوات والأرض وهي حرام إلى أن تقوم الساعة لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لي إلا ساعة من نهار » (الكافي ٤ : ٢٢٦ والفقيه كتاب الحج ب ٤ ح ١٩) .

وفي صحيح رفاعة إن الخطابة والمجتلبة أتوا النبي (ص) « فسألوه فإذن لهم أن يدخلوا حلالاً » (التهذيب ١ : ٤٩٣ والإستبصار ٣ : ٣٤٥) .

ومما يدل على جواز دخول الحرم دون إحرام إذا مضى شهر عن إحرامه الأول ، « لكل شهر عمرة » كما في المستفيضة وموثق إسحاق سألت أبا الحسن (ع) عن المتمتع يعني فيقضي متعته ثم تبدوله الحاجة فيخرج إلى المدينة أو إلى ذات عرق أو إلى بعض المعادن ؟ قال : يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لأن لكل شهر عمرة وهو مرتين بالحج ، قلت : فإنه دخل في الشهر الذي خرج فيه ، قال : « كان أبي مجاوراً ههنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج » (الكافي ٤ : ٤٤٢) .

كما لا يحل للمحرم أن يحلَّ عن إحرامه قبل قضاء مناسكه التي هي شرط التحلل عن الإحرام ، يحلُّ بغية التحلل عن محرمات الإحرام ، أو التحلل عن واجب الحج أو العمرة الواجبان به ، أم أي إحلال بالنسبة لأصل الإحرام ، أم شروطه ، أو سائر شعائر الحج الواجبة به .

والقول إن واجب الإحرام لكل داخل في الحرم لا يناسب « أمين البيت الحرام » لخروج غير القاصد حجاً أو عمرة ، مردود بأن قصد البيت الحرام أعم من قصد الحج أو العمرة ، فإنه طليق قصد الحرم ، والقصد من « البيت الحرام » هو الحرم كله تعبيراً عنه بأصله ، كـ « ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام » حيث القصد منه الحرم وزيادة .

فالمفروض على « أمين البيت الحرام » - ككل - عقد الإحرام لعمرة أو حج ، إلا لمن يتكرر دخوله الحرم قضية شغله ، أو المريض ، أو الذي أحرم في شهره ، ففاصل شهر هنا مما يفرض الإحرام إلا لعذر كما فصل في المستفيضة .

ثم على وجه المفعولية لـ « أمين البيت الحرام » فمصَّب النهي هم القاصدون البيت الحرام ألا تصدوهم عنه لحج أو عمرة أم سواهما .

وهل « الأئمين » هنا بعدُّهم - فقط - المشركون كما يقال^(١) فالآية - إذا -

(١) الدر المنثور ٣ : ٢٥٣ - أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والنحاس في ناسخة عن ابن عباس في الآية قال : كان المشركون يحجون البيت الحرام ويهدون الهدايا ويعظمون حرمة المشاعر وينحرون في حجهم فأراد المسلمون أن يغيروا عليهم فقال الله : « تحلوا شعائر الله » وفي قوله « ولا الشهر الحرام » يعني لا تستحلوا قتالاً فيه « ولا أمين البيت الحرام » يعني من توجه قبل البيت فكان المؤمنون والمشركون يحجون البيت جميعاً فنهى الله المؤمنين أن يمنعوا أحداً يحج البيت أو يتعرضوا له من مؤمن أو كافر ثم أنزل الله بعد هذا « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » وفي قوله « يبتغون فضلاً » يعني أنهم يترضون الله بحجهم .

٣٤ الجزء السادس

منسوخة بـ « إنما المشركون نجسٌ فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا »
(٩ : ٢٨) ؟ .

والمائدة - ككل - ناسخة غير منسوخة، و«لا يقربوا المسجد الحرام» لا
تقبل النسخ بـ « ولا آمين » لمكان « بعد عامهم هذا » فلا تناسخ بينهما
إطلاقاً .

ثم « يتتغون فضلاً من ربهم ورضواناً » لا تُناسب المشركين المبتغين -
فقط - أصنامهم ، فذلك إذا نهي في وجه المفعولية عن صد المسلمين عن
البيت الحرام على أية حال .

والقول : إن صد المسلم مسلماً عن البيت الحرام غير وارد ولا سيما بين
المسلمين الأول والجُدد إذ لم يكن بينهم شأن ، مردود بأن ذلك النهي كسائر
الأمر والنهي القرآني يخلق على كل الزمن الرسالي الإسلامي منذ بزوغه إلى
يوم الدين ، ومهما لم يكن في البداية صد هكذا ، فقد نرى صدأ في زماننا من
قبل السلطة الزمنية في الحجاز .

ثم وعناية المعنيين من « آمين » وأنها كانت في البداية تقصد بعض
الصد ، مما يجعل شمول النهي بالنسبة للمسلمين الآمين وارداً دون إيراد ،
لا سيما مع عناية « آمين » أنفس القاصدين المعنيين بالخطاب مع سائر الآمين .

وترى كيف تتناسب صيغة الغياب في « يتتغون .. » وجه الحالية في
« آمين » حيث الفصيح - إذا - « تبتغون .. » ؟

« تبتغون » تختص وجه الحالية و« يتتغون » المفعولية ، وعناية الجمع
تقتضي صيغة الغياب قضية شمول الغيب على المفعولية ، إضافة إلى وجه
الحالية .

« وإذا حللتم فاصطادوا »

أمر الإصطياد لا يدل على واجبه بعد الحُلْ خروجاً عن كلا الإحرام

والحرم لمكان « حللتم » بعد « وأنتم حرم » الشامل لهما ، ولا راجحه أو مسموحه طليقاً حتى يستدل بإطلاقه لحله في صيد اللهو ، فإنما هو أمر عقيب حظر يرتجع حكم الإصطياد الذي كان قبل كونكم حُرماً .

ثم « حللتم » دون « أحللتم » مما يلحق صارحاً أن الخروج عن الإحرام ليس - فقط - بتقصيد دون شروط ، فلا يجوز هدم الإحرام قبل انقضاء مناسكه ، إنما « إذا حللتم » خروجاً عن الإحرام بعد انقضاء المناسك المفروضة حاله .

﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا ﴾ .

« لا يجرمنكم » من الجرم : القطع ، وهو قطع الثمرة قبل إيناعها إسرافاً أو تذبذراً ، فكل عملية مسرفة أو مبدرة جرم ، - والإسم جرم - ولا يسمح له « شنان قوم » وسواه .

وهذه كضابطة ثابتة أن جرم قوم لا يسمح أن تجرموا أنتم كما جرموا إلا اعتداءً بمثل ما اعتدي فيما يُسمح .

والشنان هي عداوة ذات حركة وجولان ، وهي أعم من كونها إضافة إلى الفاعل أن يشنؤكم أم إلى المفعول أن تشنؤهم ، أم كليهما على البديل أن تتشأنوا .

وتراه شناناً بين المؤمنين والمشركين حتى يناسب النهي عن الاعتداء صدأً لهم عن المسجد الحرام كما صدوكم ، وإن كانوا « هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفاً أن يبلغ محله .. » (٤٨ : ٢٥) ؟ .

فذلك تقريب غريب لـ « أمين » للمشركين ألا تصدوهم عن المسجد الحرام وإن صدوكم ، والإعتداء بالمثل ضابطة سارية المفعول حتى وإن كان دخول المشركين المسجد الحرام مسموحاً ! .

و « شنآن قوم » هنا هو شنآن المشركين ضد المؤمنين « أن صدوكم عن المسجد الحرام » وهنا مصبُ النهي هو إحلال الشهر الحرام ، أن تُحلوا فيه قتالهم بعد الفتح أن صدوكم عن المسجد الحرام قبل الفتح ، ومن ثم شنآن بين المؤمنين أنفسهم إن صد بعضهم بعضاً عن المسجد الحرام ، أن يصدوا الصادقين صدأً بصد ، فإنه محظور .

ثم والإعتداء غير مسموح إلا بمثله المسموح ، دون طليق الإعتداء بمثل وسواه ، زائداً وسواه ، فلا يعتدي على المهاجمين من المشركين بحرب بدائية عند المسجد الحرام ، كما لا يعتدي على مؤمنين بينكم وبينهم شنآن أن تصدوهم عن المسجد الحرام كما صدوكم .

فكما لا يجوز الإعتداء زائداً على ما اعتدي ، كذلك الإعتداء بمثل ما اعتدي في المحظور ، كأن تزني بإمرأة من زنى بإمرأتك ، أو تفترى على من افترى عليك وما أشبه .

وإحلال الشهر الحرام بقتال فيه وإن كان مماثلاً لإحلال المشركين الشهر الحرام ، ولكننا الإحلال في حد ذاته غير محلل اللهم إلا دفاعاً حاضراً : « واقتلوهم حيث ثقتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين » (٢ : ١٩١) .

فإخراج المشركين كما أخرجوكم عن المسجد الحرام مسموح ، مرة اعتداءً بالمثل ، وأخرى « فلا يقربوا المسجد الحرام » وإن لم يخرجوكم عن المسجد الحرام ، فأما إخراج المؤمنين فلا ، مهما أخرجوكم واعتدوا عليكم .

ولكن قتال المشركين اعتداءً بمثل ما اعتدوا دون حاضر الدفاع فلا ، فإنه إحلال الشهر الحرام والمسجد الحرام ، ولكلٍ منهما حرمة ، فضلاً عن جمعها .

ذلك ومن غريب الرفق العددي بين المسجد والدين - ما يدل على تلازمها - أن كلاً يذكر بصيغته في القرآن (٩٢) مرة ، حيث المساجد هي مجتمعات إسلامية شاملة كافلة لكافة التعاونات الإيمانية ، ولا سيما المسجد الحرام ، فإنه مؤتمر إسلامي فيه قيام للناس ، فقد « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس » .

ثم وهذه ضابطة ثابتة أن شنآن قوم ولا أي سبب من الأسباب لا يسمح بإعتداء عليهم ، اللهم إلا بمثل ما اعتدي شرط السماح فيه ، بشنآن وسواه . وهكذا يؤدّب المؤمن حتى وجاه عدوه ألا يعتدي عليه في فورة الغضب ودفعة الشنآن ودفته ، ولا سيما في نزوة الغلبة وحظوة الفتح المبين .

ونرى رسول الهدى (ص) كيف عامل المشركين عند الفتح ، حيث تناسى كل غابر من شنآن المشركين وعداءهم العارم ، وعاملهم معاملة الأخوة الحنونة غير المنونة قائلاً « إذهبوا فأنتم الطلقاء » !
أجل - لا دور هنا لحمية الجاهلية الجهلاء ، ولا نعة العصبية الحمقاء ، وهنا المسافة الشاسعة بين ذرّك الجاهلية بحذافيرها وبرّك الإيمان بأفقه السامق الوضيء ! .

أجل ! وإن جو الإيمان ككل ولا سيما في الشهر الحرام والبلد الحرام ، هو جو لطيق الأمان ، حتى للمشركين وسائر الحيوان وحشاً وسواه ، اللهم إلا دفاعاً مفروضاً عند الهجمات ، إعتداءً كما يعتدى دون تجاوز عن قضية الدفاع .

وهكذا استطاعت التربية الإسلامية السامية أن تروض نفوساً شاردة ماردة من قوم لِدّ على الإنقياد لتلك المشاعر القومية وتعظيم الشعائر الإلهية البهية ، فولدت البشرية ولادة جديدة جادة منقطعة النظير .

ذلك ، ولأن صدهم إياكم عن المسجد حين يقابل بالإعتداء عليهم

بالمهجوم إنتقامياً عليهم في الشهر الحرام وفي الحرم ، هذا تعاون على الإثم والعدوان لذلك تذيلت الآية بالتالية الأمر بالتعاون على البر والتقوى وعدم التعاون على الإثم والعدوان .

وهنا ضابطتان اثنتان إيجابية وسلبية تجتثان كافة الإعتدآت المحظورة عن حقل الإيمان :

﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾^٢ .

« البر » هو الخير الواسع من البرّ : الواسع ، والتقوى هي الإلتقاء عن الشر واسعاً وسواء ، فكما على المؤمن تحقيق الخيرات وترك الشرور شخصياً ، كذلك هما عليه جماعياً ، تعاوناً بكافة القنات والإمكانات عقلياً وعلمياً وعملياً ، نفسياً ومالياً وما أشبه ، على البر والتقوى على أية حال ، دعوة إلى الخير ، وأمرأً بمعروف ونهياً عن منكر وجهاداً مترامية الأطراف في سبيل الله .

« ولا تعاونوا على الإثم » وهو كل ما يسطيء عن الثواب كالخمر والميسر وما أشبه ، « والعدوان » بما يورثه ، وأصدق مصاديقه كأنجسها الخمر والميسر حيث يورثان العداوة والبغضاء ، فكل تعاون على الخمر تعاون على الإثم والعدوان ، ومنه بيع العنب ممن تعلم أنه يعمله خمراً ، كحمل الخمر وبيعها وكل محاولة لها ، وقد لعن رسول الله (ص) في الخمر كل معين ومعاون^(١) . « واتقوا الله » في كل سلب أو إيجاب فردياً وجمعياً « إن الله شديد العقاب » على غير المتقين الطغاة .

ذلك ! و « البر ما اطمأن إليه القلب واطمأنت إليه النفس ، والإثم ما حاك في القلب وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك »^(٢) وكذلك « البر

(١) راجع تفسير الآية « من يشفع شفاعته سيئة يكن له كفل منها » (٤ : ٨٥) من الفرقان .

(٢) الدر المنثور ٢ : ٢٥٥ - أخرج أحمد وعبد بن حميد في هذه الآية والبخاري في تأريخه عن وابصة =

حسن الخلق والإثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس^(١) ،
كما « الإثم حواز القلوب وما من نظرة إلا وللشيطان فيها مطعم »^(٢) .

= قال أتيت رسول الله (ص) وأنا لا أريد أن أدع شيئاً من البر والإثم إلا سألتك عنه فقال لي يا وابصة أخبرك عما جئت تسأل عنه أم تسأل ؟ قلت يا رسول الله (ص) أخبرني قال جئت لتسأل عن البر والإثم ثم جمع أصابعه الثلاث فجعل ينكت بها في صدري ويقول يا وابصة التفت نفسك؟ البر . . .

(١) المصدر أخرج جماعة عن النور بن سمعان قال سئل رسول الله (ص) عن البر والإثم فقال : . . . وفيه عن أبي أمامة أن رجلاً سأل النبي (ص) عن الإثم فقال : ما جال في نفسك فدعه قال فما الإيمان قال : من ساءته سيئة وسرته حسنة فهو مؤمن .

(٢) المصدر أخرج البيهقي عن ابن مسعود قال قال رسول الله (ص) الإثم . . . وفيه أخرج أحمد والبيهقي عن أنس قال قال رسول الله (ص) « ما من رجل ينعش لسانه حقاً يعمل به إلا أجرى عليه أجره إلى يوم القيامة ثم بواه الله ثوابه يوم القيامة » وفيه أخرج البيهقي عن ابن عباس أن رسول الله (ص) قال : إن داود (ع) قال فيما يخاطب ربه عز وجل يا رب أي عبادك أحب إليك أحبه بحبك ؟ قال يا داود أحب عبادي إلى نقي القلب نقي الكفين لا يأتي إلى حد سوء ولا يمشي بالنميمة تزول الجبال ولا يزول أحبني وأحب من يحبني وحبيبي إلى عبادي ، قال يا رب إنك لتعلم أي أحبك وأحب من يحبك فكيف أحببك إلى عبادك ؟ قال : « ذكرهم بآلتي وبآلتي ونعماني ، يا داود إنه ليس من عبد يعين مظلوماً أو يمشي معه في مظلمة ألا أثبت قدميه يوم تزل الأقدام » وفيه أخرج أحمد عن أبي الدرداء عن النبي (ص) قال : « من رد عن عرض أخيه رد الله عن وجهه النار يوم القيامة » وفيه أخرج ابن ماجة عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) قال : « من أعان على قتل مؤمن ولو بشطر كلمة لقي الله مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله » وفيه أخرج الطبراني في الأوسط والحاكم عن ابن عباس أن رسول الله (ص) قال : « من أعان ظالماً بباطل ليدحض به حقاً فقد برى من ذمة الله ورسوله » وفيه أخرج الحاكم وصححه عن ابن عمر قال قال رسول الله (ص) : « من أعان على خصومة بغير حق كان في سخط الله حتى ينزع » وفيه عن أوس بن شرحبيل قال قال رسول الله (ص) : « من مشى مع ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج من الإسلام » وفيه أخرج البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عمر سمعت رسول الله (ص) يقول : « من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله في أمره » وفيه عن واثلة بن الأسقع يقول سألت رسول الله (ص) أمن المعصية أن يحب الرجل قومه ؟ قال : لا ولكن من المعصية أن يعين الرجل قومه على الظلم .

وكلما كان البر والتقوى أقوى فالتعاون عليهما أبر وأتقى ، كما كلما كان الإثم والعدوان أشجى فالتعاون عليهما أظفى وأغوى .

ورأس البر وزمامه ودعامته هو التعاون على تقرير القرآن في الوسط الإسلامي دراسة وتفهماً وتطبيقاً ونشراً وتأسيس دولة الحق على ضوءه .

كما أن دعامة التقوى هي الإلتقاء عما يناحر القرآن وما يصد عنه فإنها من الإثم والعدوان . فأبي إثم آثم ، أو عدوان أعدى، من تنحية القرآن عن حوزاته ووسطه الإسلامي ، وكما افتعله الإستعمار الإستعمار وجاوبه المسلمون إلا من هداه الله ورعاه حيث راعاه .

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِئَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلُ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ يَسْقُ . . ﴿٣﴾ .

هنا عرض عريض لمحرّمات عدة هي إحدى عشرة لم تعد في سائر القرآن ، اللهم إلا « الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به » وهذه مما يتلى عليكم المستثنى عن « بهيمة الأنعام » .

^١ فلقد سبقت حرمة الميتة والدم في البقرة (١٧٣) والأنعام (١٤٥) والنحل (١١٥) وهذه هي الرابعة والأخيرة ، وقد زودت بسائر الميتات كالمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع وما ذبح على النصب والمستقسم بالأزلام ، حيث الميتة هي بمفردها تعني ما مات حتف أنفه ، فكان من المفروض أن تزود بما في حكمها من القتيلة بغير سبب شرعي ، ولولا هذا البيان لخطي تحريمها علينا، فهنا مربع من الحيوان المحرم ، الميتة حتف أنفها ، الميتة بسبب إنساني وسواه كالخنق والوقذ والتردي والنطح وأكبل السبع ، والذبيحة بسبب غير مشروع كـ « ما أهل لغير الله به وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام » والمحرم ذاتياً كالخنزير .

وترى « الميتة » طليقة تشمل كل ميتة من حيوان مهما استثنى عنها حيوان الماء الميت خارجه أمن حيوان البر كالجراد المأكول ؟ .

وذكر الميتة هنا في حقل الأنعام قد يختصها بها فلا إطلاق ! ولكن « الميتة » هي في نفسها طليقة لا يقيدتها ما سبقها من الأنعام ، وقد ذكرت في البقرة بعد « طيبات ما رزقناكم » وكما ذكرت في النحل بعد « ما رزقكم الله حلالاً طيباً » مهما كانت هنا وفي الأنعام في حقل الأنعام ، واللام في « الميتة » ظاهرة في عهد الذكر حيث ذكرت في آيات قبل المائدة ، دون خصوص عهد الأنعام .

فإنما العبرة على أية حال بتطبيق اللفظ دون المورد سابقاً أو لاحقاً ، ثم الإطلاق مؤيد بالسنة^(١) وعلل ظاهر تطبيق التحريم الموجه إلى الميتة ذاتها هو حرمة كافة الإنتفاعات منها مهما كان الأكل أبرزها وأحرزها ، ولكنه لا يمانع تطبيق الحرمة في تطبيق الإنتفاعات اللهم إلا ما يخرج الدليل كلمحة « لحم الخنزير » إلى خصوص الأكل ، والآيات الطليقة في حل كافة الإنتفاعات مما في الأرض ، وكذلك الروايات^(٢) ثم وحرمة الميتة لا تحرم إلا ما تحمل فيه الحياة الحيوانية كاللحم والعظم^(٣) ، دون الشعر فإن حياته نباتية ،

(١) كصحيفة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سأله عن آية أهل الذمة ؟ فقال : « لا تأكلوا في آيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير » (الوسائل أبواب الأطعمة المحرمة ب ٥٢ ح ٦) .

وصحيفة حريز عن أبي عبدالله (ع) أنه قال : « كلما غلب الماء على ربيع الجيفة فتوضأ من الماء وأشرب فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ ولا تشرب » (الكافي ٣ : ٤ رقم ٣) .

ورواية جابر عن أبي جعفر عليهما السلام ، قال أتاه رجل فقال له : وقعت فارة في خابية فيها سمن أوزيت فما ترى في أكله ؟ فقال أبو جعفر عليهما السلام : لا تأكله ، فقال له الرجل : الفارة أهون علي من أن أترك طعامي من أجلها ؟ قال فقال أبو جعفر عليهما السلام : « إنك لم تستخف بالفارة إنما استخفت بدينك إن الله حرم الميتة من كل شيء » (الإستبصار ١ : ٢٤ رقم ٦) .

(٢) ومما يدل على الجواز حسنة الحلبي أو صحيحته حيث أجاز الإمام في بيع اللحم المختلف ذكته بميته من يستحل الميتة (الوسائل ج ١٢ ص ٦٧ و ٦٨ ح ١ و ٢) .

= أقول : والكلام في الميتة هو الكلام في كل الأعيان النجسة ، والروايات متعارضة فيها فيرجع إلى إطلاقات مثل قوله تعالى : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً » خرجت الإنتفاعات المحرمة وبقيت الباقية في ظل الحل العليلق .

وفي رواية السكوني « ثمن الميتة من السحت » وتقابلها لو عنت ثمن الميتة في كل الإنتفاعات رواية المصقل قال : كتبوا إلى الرجل جعلنا الله فداك إنا نعمل السيوف وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون إليها وإنما غلافها من جلود الميتة والبغال والحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها وشرائها وبيعها ومسها بإيدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ونحن محتاجون إلى جوابك في المسألة يا سيدنا لضرورتنا إليها فكتب : اجعلوا ثوباً للصلاة .

ورواية تحف العقول إنما حرّم بيع الميتة وغيرها من النجاسات لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكوه وإمسাকে والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام .

وفي مستطرفات السرائر عن جامع البيزنطي صاحب الرضا (ع) في الصحيح قال سألت عن الرجل يكون له الغنم يقطع من إلباتها وهي أحياء يصلح أن يتفع بها ؟ قال : نعم يذبيها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها .

ومما استدل به على حرمة كافة التصرفات في الميتة ، ما في الفقه الرضوي عن الرضا (ع) قال : أعلم برحمك الله تعالى أن كل مأمور به على العباد وقوام لهم في أمورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون ويملكون ويستعملون فهذا كله حلال بيمه وشراءه وهبته وعاريتة وكل أمر يكون فيه الفساد مما قد نهي عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ونكاحه وإمسাকে لوجه الفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمروما أشبه ذلك فحرام ضار للجسم وفساد للنفس .
(مستدرك الرسائل ب ٣ من أبواب ما يكتسب به ح ١ فقه الرضا ص ٣٣) .

(٣) هنا مما يجبر العقول أن فقهاءنا احتسبوا العظم مما لا تحمله الحياة كما في العروة الوثقى للسيد البيهقي رحمه الله ص ٣٠ - الرابع الميتة من كل ماله دم سائل حلالاً أو حراماً وكذا أجزاءها المبانة منها وإن كانت صغاراً عدا ما لا تحمله الحياة منها كالصوف والشعر والوبر والعظم والقرن والمنقار والظفر والمخلب والريش والظلف والسن .

ذلك وفي أحاديثنا إستثناء كل نابت وإن كان في بعض عُدُ العظم مما لا تحمله الحياة ، والمقصود من النابت ما ليست فيه روح حيوانية وإلا فاللحم من أنبت النابت .

ذلك فالأقوى أن العظم والسن من الميتة نجس ، وقد استثنى من الميتة في نجاستها ما ليس له دم ، وفي الدم ما ليس سائلاً أو المتخلف .

ونجاستها خاصة بباله دم والمشكوك محكوم بالطهارة .

وقد تلمح حرمة لحم الخنزير إلى حل سائر الإنتفاعات من الميتات ، فإنها أدنى منه محظوراً ، أو أنه يفسر تحريم الميتات بتحريم أكلها ، ومما يؤيده أن مصب الحكم تحليلاً وتحريمياً هو الأكل فإنه أبرز الإنتفاعات المتوقعة من الأنعام وغيرها من ذوات اللحم ، إذاً فلا إطلاق في تحريم الإنتفاعات ، ومتعارض الروايات معروضة على الآية.

وهذا يختلف عن مثل « حرمت عليكم أمهاتكم » حيث المحور في الحل والحرمة بين قبيلي الرجال والنساء هي المرغوبات الأنثوية ممنه للرجال ، وهي تعم كافة الصلات الأنثوية بهن ، وأبرزها الإستيلاد مهما كان بنكاح أو زرق نطفة .

وعلى في ذكر الموضوعات هنا دون خصوص الأكل لمحة لحرمة بيعها وشراؤها وكلها ينحو منحى الأكل ثم لا محذور فيها لا رباط له بالأكل .

والحاصل أن في ذكر لحم الخنزير - دون نفسه - دليل على أن مصب التحريم هو الأكل ، أم كل محاولة فيه تنحو منحى الأكل ، فكذلك - وبأحرى - سائر المحرمات في الآية فإنها كلها أهون من الخنزير بكثير ، فكافة المحاولات الناحية منحى الأكل فيها محرمة .

وحيث يظهر من الآية - فقط - حرمة التصرفات في حقل الأكل ، فسائر التصرفات - إذاً - غير محرمة ، وعلى ذلك تعرض الروايات المتعارضة تحليلاً وتحريمياً لسائر التصرفات .

والقول إن عدم تحريم سائر التصرفات في الميتة وسواها لا يعارض تحريمها في السنة ؟ مردود بأنه نسخ لإختصاص التحريم بحقل الأكل ، المستفاد من هذه الآية وأضرابها ، فكل توسعة أو تضيق في نطاق الآيات نسخ حين يكون فاصل وقت العمل وواقعه حاصلًا ، فلا تصح توسعة نطاق

التحريم في أمثال هذه الموارد إلى سائر التصرفات بالروايات . تأمل .

وهل « الميتة » - هي فقط - ما ماتت بعد حياة ، أم والتي لم تحل فيه الحياة سواء المستعدة لحلول الحياة وسواها ؟ « كنتم أمواتاً فأحياكم » تؤيد المستعدة للحياة وأن لم تحل فيها الحياة بعد ، حيث « الميتة » أعم مما حلت فيه الحياة أو لما تحل ، وهي تختلف عن « ماتت » الدالة على حلول الحياة قبل ، وأما غير المستعدة للحياة فلا تسمى ميتة ، و « الميتة » لغوياً هي مخففة عن « الميتة » وهي مصاحبة الموت ، وعل تاء التانيث فيها إعتباراً بالأنعام أم وكافة الميتات إعتباراً بطلاق « الميتة » الشامل لغير الأنعام ، فهي الحيوان الميتة .

والموت الذي يسبب التحريم هو الذي موضعه محلل ذاتياً كبهيمة الأنعام وكافة ذوات اللحوم المحللة ، وأما المحرمة فليس موتها سبباً لأصل التحريم ، بل هو سبب لتضاعفه ، إذا فكافة الميتات الحيوانية محرمة ، جلها بالنص ومحرمها بالأولية القطعية ، أو شمول الميتة لها .

فرع : إذا شك في جلد وسواه أنه من الميتة أم لا ، فإن كان في يد مسلم حكم له بالتذكية إلا إذا تأكد أنه أخذة دون تحريم عن كافر ، فإذا احتتمل كونه من المذكاة حكم بطهارته لأصالة الطهارة ، وعدم زكاته لأصالة عدم التذكية ، والقول إن الأصل عدم كونه ميتة حيث حرمت الميتة فلا بد من إحرازها ، مردود به « إلا ما زكيتم » حيث تفرض إحراز التذكية . والتحريم في هذه الإحدى عشر لا يعني- فيما يعنيه- النجاسة ، اللهم إلا في لحم الخنزير « فإنه رجس » ذلك لأن النجس لا يحرم ملاقاته وإنما يحرم أكله ولكن حرمة الأكل أعم من نجاسة المأكول وعدمها .

ذلك وإن الجاهلية كانت تحلل الميتة مع تحريمها بعض الذبيحة قائلة : إنكم تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله ؟ وقتيل الله محرم لا لأنه قتيل الله ، بل لما فيه من الضرر والفساد الذي ماتت بسببه ، مع أن قتيل الإنسان أيضاً قتيل الله إذ « ما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله » .

ومن الحكيم الحكيم في تحريم الميتة - إضافة إلى سندها إلى مرض لا تصلح معه حياة - أن الدم تحبس في عروقها وتتعض وتفسد، وهذه مضرة ثانية، وقد أثبت علم الصحة بعض ما في الميتة والدم من الأضرار، إذاً فلا تبذير في حرمة أكلها بل الأكل هو التبذير تبذيراً للحالة الصحية وتعريضاً لمختلف الأمراض بالجراثيم الكامنة في الميتة .

فروع حول الميتة :

١ المأخوذ من يد المسلم أو سوق المسلمين محكوم بالتذكية إلا إذا علم سبق يد الكافر ولم يحتمل تحري المسلم عن ذكاته .

٢ المأخوذ من يد الكافر أو سوقه محكوم بالحرمة إلا إذا علم سبق يد المسلم غير المسبوق بيد الكافر ، وأما النجاسة فلا لقاعدة الطهارة ، ولا تعارضها أصالة عدم التذكية إلا بناءً على صحة الأصل المثبت ، والتلازم بين الموت والنجاسة تلازم واقعي ، وأما في الحكم الظاهري فلا ، إذاً فهو محكوم بالحرمة والطهارة .

٣ الحيوان الميت قبل ولوج الروح فيه مشمول لـ « الميتة » لأنها طليقة تعم إلى الميتة عن الحياة الميتة قبل الحياة .

٤ ما لا تحمله الحياة الحيوانية حلال وطاهر ، وما تحمله الحياة العظم ، والروايات المتعارضة في العظم معروضة على الآية المختصة للموت بما هو عن الحياة الحيوانية لا والنباتية .

٥ الأجزاء المبانة من الحي مما تحمله الحياة هي كالمبانة من الميت ، لأنها ميتة ، اللهم إلا الجلود المبانة بطبيعة الحال ، أم عند ذلك ، لأنها مما تعم بها البلوى ولا نجد في رواياتنا الحكم عليها بحكم الميتة .

٦ فارة المسك طاهرة على الأقوى لمكان سابق إستعمالها عند المعصومين عليهم السلام وسائر المؤمنين دون تجنب .

٧ تجوز كافة الإنتفاعات من الميتة وسائر الأعيان النجسة ، مقصودة طاهرة وسواها ، حيث الآيات الأربع إنما حرمت - فقط - أكلها .

٢ « والدم » لو خلي وطبعه تشمل كل دم على الإطلاق وإن لم يكن من حيوان فضلاً عن حيوان البحر ، ولكنها مقيدة في الأنعام بصورة حاصرة بالدم المسفوح: « قل لا أجد فيها أوحى إلى محرم على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً . . » (١٤٥) إلا أن يقال إن حرمة الدم بصورة طليقة تشمل كلها لا يؤكل لحمه إلى ما يؤكل - وبأحرى - مسفوحاً وغير مسفوح ، أو الدم الذي ليس له مسفوح كالسماك المحرمة وما أشبهه .

والقول إن طليق الدم هنا في نطاق الحرمة ينسخ مقيدته في الأنعام حيث المائدة هي آخر ما نزلت ، مردود بأن الأنعام مكية وقد حصرت حرمة الدم بالمسفوح منه ، ثم « الدم » في مكية أخرى وهي النحل (١١٥) (١) وبأحرى في مدنيقي : البقرة (١٧٣) والمائدة ، لا تنحو إلا نحو ما حرم منه في الأنعام السابقة ، فاللأم فيها بعد الأنعام هي لعهد الذكر دون ريب .

فالتنكر في المحرمات في « الأنعام » وتعريفها في « المائدة » وسواها مما يبرهن على ذلك العهد ، إذ اللأم هي بطبيعة الحال تقصد معنى زائداً على الجنس المستفاد من المنكر ، فلو كان المحرم هو - فقط - جنس المذكورات في الأنعام دون قيد لذكرت في الثلاثة الأخرى دون اللأم ، مع أن المنكر يفيد الجنس أكثر من المعرف ، فلتكن اللأم في هذه الثلاثة لعهد الذكر وهو المذكور في الأنعام ، فلا إطلاق - إذاً - لـ « الميتة والدم » فالقصد من « الدم » هو المسفوح لا سواه .

ومع التنزل بعناية الجنس من اللأم فالإحتمال الراجح ، أو الوارد - لأقل

(١) في احتمالي نزول النحل قبل الأنعام أو بعد لا يختلف الحكم في قيد المسفوح ، فإن كانت قبل قيدته الأنعام وإن كانت بعد فلامها لعهد الذكر كسائر الدم المذكور في القرآن .

تقدير - لهذه العناية ، يسقط « الدم » عن إطلاقها ، ولا بد للناسخ من نص أو ظهور ، حيث المهمل يبين ولا يبين إلا مهمل الضابطة المترصد تبيانه وقد بينت بـ « دمًا مسفوحاً » .

وأخيراً قضية المعني في « حرمت » هي ماضي الحرمة وليست هنا إلا « دمًا مسفوحاً » إضافة إلى تأكيد الإنشاء بلسان الإخبار ، وأمضى المضي في التحريم هو أقله في أولى آيات التحريم وهي آية الأنعام .

وكل ذلك يُتأيد بأن « أوفوا بالعقود » تأمرنا بالوفاء بكل العقود في مثلث الزمان، ومن ماضيها العقد المعني من « دمًا مسفوحاً » ولزامه الوفاء بالقييد ، اللهم إلا إذا لحقه نص ينسخه فهو يحل سابق العقد ، تأمل .

إذاً فلا إطلاق في « الدم » المحرم حتى يتمسك به نسخاً بالمائدة ، فقد انحصر محرم الدم في المسفوح منه ، فالحيوان الذي ليس له دم مسفوح برياً فضلاً عن البحري لا يحرم دمه لكونه دمًا ، إلا أن يحرم من ناحية أخرى .

والدم المتخلف في الذبيحة حلٌ فهو - إذاً - طاهر حيث النجس لا يحل أكله ، وكذلك - بأخرى - دم البيضة والدماء الطالعة من شجرة وما أشبه حيث لا تسفح دماءها ، ثم المحرمات المذكورة ليست إلا في حقل الحيوان .

فالدم غير المسفوح حلٌ وهو - بأخرى - طاهر ، حتى ولو كانت نصوص أو عمومات من الروايات تدل - وليست لتدل - على عامة التحريم ، حيث المعيار هو نص التحريم المقيد حصراً في آية الأنعام .

ولا فرق بين التخلف في الأجزاء المحللة من الحيوان أو المحرمة حيث المعيار في الحرمة والنجاسة كونه مسفوحاً ، ثم التخلف لا يحل ويظهر إلا في المأكول لحمه فإن قيد المسفوح وارد في حقل الأنعام ، ثم الروايات العامة والطلاقة في نجاسة الدم تشمل دماء الحيوانات ككل (١) .

(١) في الدر المنثور ٣ : ٢٥٦ - أخرج ابن أبي حاتم والطبراني وابن مردويه والحاكم وصححه عن أبي =

وإذا شك في دم أنه مسفوح أو غير مسفوح فالأصل هو الحل والطهارة حيث المسفوح هو الثابت حرمة ولا إطلاق حتى يستند إليه فيقال إنما الحلال هو غير المسفوح^(١) وتفصيل أحكام الدم راجعة إلى آية الأنعام فراجعها .

فروع حول الدم :

١ الجنين الخارج من بطن أمه ميتاً هو طاهر الدم وحله كما هو طاهر اللحم وحله إذ ليس له دم مسفوح حيث لا يذبح فإنما ذكاته ذكاه أمه .

٢ الصيد الذي ذكاته بآلة الصيد وإن كانت من الجوارح ، لا يحرم وينجس دمه المتخلف كسائر الذبائح سواء .

٣ ملاقات الدم في الباطن لا تنجس الملاقي لأنه ليس من المسفوح ، ثم لم تثبت نجاسة الدم وما أشبهه قبل الخروج .

٤ الدم غير المسفوح حل وطاهر والقول بأنه محرم لكونه من الخبائث خلاف نص الآية المحللة إياه ، فلو كان من الخبائث المحرمة لم يختص التحريم بالمسفوح منه^(٢) .

= أمانة قال : بعثني رسول الله (ص) إلى قومي أدعوهم إلى الله ورسوله وأعرض عليهم شعائر الإسلام فأتيتهم فبينما نحن كذلك إذ جاءوا بقصعة دم واجتمعوا عليها يأكلونها قالوا : هلم يا فكل ، قلت : ويحكم إنما أتيتكم من عند من يحرم عليكم هذا وأنزل الله عليه ، قالوا : وما ذاك ؟ قال : فتلوت عليهم هذه الآية « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير . . . » .

(١) وما يجير العقول ما في العروة الوثقى للسيد الطباطبائي اليزدي ص ٢٢ المسألة (٣) : المتخلف في الذبيحة وإن كان طاهراً لكنه حرام إلا ما كان في اللحم مما يعد جزء منه .

(٢) وسائل الشيعة ١٦ : ٣٧٩ - أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في الإحتجاج عن أبي عبد الله

(ع) أن زنديقاً قال له : لم حرم الله الدم المسفوح ؟ قال : لأنه يورث القساوة ويسلب الفؤاد

الرحمة ويعفن البدن ويغير اللون وأكثر ما يصيب الإنسان الجذام يكون من أكل الدم ، قال :

فالفغد ؟ قال : يورث الجذام ، قال : فالميتة لم حرمتها ؟ قال : فرقاً بينها وبين ما ذكر إسم الله عليه

والميتة قد جهد فيها الدم وترجع إلى بدنها فلحمها ثقيل غير مريء لأنها يؤكل لحمها بدمها . . . =

سورة المائدة / آية ٣ ٤٩

وقد يروى عن النبي (ص) أنه قال : « أحلت لي ميتتان ودمان »^(١) فالمراد من « ميتتان » الجنين الميت بذبح أمه ، والسماك الميت خارج الماء ، وأما الدمان فهما الدم غير المسفوح المتخلف في الذبيحة ، والدم الذي ليس في موقف السفح كدماء غير الحيوان أو الحيوان الحجل الذي لا يسفح دمه كالسماك .

ف « الدم » مهما كان طليقاً في حقل سائر الحيوان ولكنها الدم المسفوح من بهيمة الأنعام ففي ذلك الحقل الدم المسفوح هو المحرم وفي سائر الحقل كل دم من كل حيوان محرّم إلا ما أحل كالسماك والروبيان وما أشبه مما ليس له دم مسفوح .

فمثلت الدم ، من بهيمة الأنعام ومن سائر الحيوان ومن سائر الدم مهما كان يشمله « الدم » في الآيات الثلاث ، ولكن الدم من غير الحيوان خارج عن الإطلاق حيث الآيات تتحدث في حقل الحيوان ، والدم في بهيمة الأنعام مقيد بآية الأنعام بالمسفوح ، والدم في سائر الحيوان حرام كنفس الحيوان مهما شمله إطلاق الدم نسبياً هنا أم لم يشمله .

٣ « ولحم الخنزير »

هنا قد تلمح « لحم الخنزير » دون طليق « الخنزير » أن مصعب الحرمة في هذه المذكورات هو الأكل ، وأما سائر الإنتفاعات التي ننحو نحو الأكل فلا تحرم ، وهي لمحة لامة قد تجعل طليق « الميتة والدم » وما أشبهه ، مقيدة بأكلها ، مهما حرم بيعها وشراءها - أيضاً - لأكلها ، لسقوط القيمة من هذه الجهة .

= أقول وفي الوسائل ٤٥٢ باب تحريم استعمال جلد الميتة وغيره مما تحله الحياة ، أحاديث متعارضة في الجواز وعدمه وقد يحمل عدمه على البيع دون إعلام وما أشبهه بالأصل هو الآية .
(١) آيات الأحكام للجصاص ٣ : ٣٧١ .

وقد ذكرت حرمة لحم الخنزير في البقرة (١٧٣) والنحل (١١٥)
ويختص في الأنعام بـ « فإنه رجس » (١٤٥) مما يشدد تحريمه .

ولمحة أخرى في « لحم الخنزير » التدليل على ذاتية حرمة لحم الخنزير وإن
ذُبح على الوجه الشرعي ، وأن حرمة سائر المذكورات من ذوات اللحوم
عرضية لموت أو إهلال لغير الله به أو إستقسام بالأزلام أو ذُبح على النصب ،
فلا تدل « لحم الخنزير » على حلية أو طهارة سائر أجزائه ، لا سيما وأن
الكلام ليس حول النجاسة ، بل المحور الأصيل هو الأكل .

ذلك ، ثم الدليل على نجاسة الخنزير بكل أجزائه « فإنه رجس » في آية
الأنعام لرجوع الضمير إلى الخنزير ، وحتى إذا رجع إلى لحمه فلا ريب في
عدم الفرق بين لحمه وسائر أجزائه لمكان الرجاسة الذاتية لها ، ولكن
« الرجس » لا تعني فيما عنت النجاسة العينية ، بل هي نجاسة الأكل هنا
أكثر من غيره أم وسائر القذارات عملية أم خلقية أماهيه .

وليس تحريم لحم الخنزير - فقط - للجراثيم الخليطة به حتى إذا نظفوها
عنه حل ، إنما لأنه لحم الخنزير مهما جهلنا بالغة الحكمة فيه ، ومنها تأثيره
السيء على الأرواح - إنعكاساً لخلق الخنزير - من الديانة وزوال الغيرة .

وإضافة إلى أن لحم الخنزير أضراً أُكُل على الطعام والشهوات وأشرهه ،
إنه يورث نفس الخلق اللثيمة التي هو عليها ، ثم الثابت في علم الصحة أن
الدودة الوحيدة (ترشين) لا تكون إلا من أكل لحم الخنزير .

ولقد نرى انعكاس الديانة على هؤلاء الغربيين المستحلين للحم الخنزير
رغم أن الكتابات التي يقصدونها وحياً تحرمه كما تحرم الميتة والدم^(١) .

(١) في سفر اللاويين من التورات الإصحاح الحادي عشر : ٧ - والخنزير . . . فهو نجس لكم^أ من
لحمها لا تأكلوا وجشها لا تلمسوا إنها نجسة لكم ، .

ومثلها في سفر التثنية ١٤ : ٨ ، وفي شعيا ٦٥ : ٤ ، وفي إنجيل لوقا ١٥ : ٥ أن تربية الخنزير

٤ « وما أهل لغير الله به »

ذلك ومثلها في آية الأنعام والنحل ، ثم في البقرة « وما أهل به لغير الله » وهو ما ذكر عليه عند ذبحه غير إسم الله ، والإهلال في الأصل هو رفع الصوت إستهلالاً لما يُرام من بادرة خير ، يقال : أهل بالحج إذا لبى به ، واستهل الصبي إذا صرخ عند ولاده .

وقد كانوا يرفعون أصواتهم عند الذبح باسم اللات والعزى فحرمه الله وحرم الذبيحة المستهلة به ، فإن ذكر إسم الله هو أهم الشروط الأصيلة في الذبح^(١) ولا يختص إسم غير الله بأسماء الأصنام والأوثان والطواغيت ، بل وأسماء الرسل وسائر الصالحين فإنها تشملها « إسم غير الله » .

وليس ذكر إسم غير الله - فقط - هو المحرم والمحرم للذبيحة ، بل المفروض ذكر إسم الله : « ولا تأكلوا مما لم يذكر إسم الله عليه وإنه لفسق .. » (٦ : ١٢١) وقد تشمل « أهل لغير الله » ما يُنوى ذبحه لغير الله مهما لم يهل بإسمه حيث الإهلال هو البداية في أمر سواء إفتح بذكر شيء أم لم يفتح كما الإستهلال لا يضمن كلاماً، وقد يعني « أهل لغير الله به » صوت ، وهو أول صوت للموت ، فحين يصوت الذبيحة لغير الله فقد أهل لغير الله له ، وذلك بالنسبة للمشركين ، وأما المسلمين فلهم « فكلوا مما ذكر إسم الله عليه .. ولا تأكلوا مما لم يذكر إسم الله عليه » فالتحريم الأغلظ موجه إلى ما أهل به لغير الله ، ثم ما لم يذكر إسم الله عليه ولكل أهله .

= والحفاظ عليه شغل العصاة المتخلفين ، وفي الشعيا ٦٥ : ٤ و ٦٦ : ٧ - إن أكل لحم الخنزير كان من شريعة الأفعال اليهودية ، والبطرس الحواري في ٣ : ٢٢ من إنجيله يمثل طبيعة الخنزير الشريرة في رجعه بطبيعة العصاة أنهم كمثلهم يرتجعون إلى أفعالهم القبيحة ويلتذون بها .

(١) نور الثقلين ١ : ٥٨٥ فيمن لا يحضره الفقيه روى عبد العظيم بن عبد الله الحسين عن أبي جعفر محمد بن علي الرضا عليها السلام أنه قال : سألته عما أهل لغير الله به؟ قال : ما ذبح لصنم أو وثن أو شجر حرم الله ذلك كما حرم الميتة . . .

بل وما لم يذكر أو ينو الله ولا غير الله قضية عامة النهي ، وأن ما أهل لا لله فقد أهل لغير الله .

٥ « والمنخقة » وهي التي تموت بخنق كيفما كان وبأي سبب كان، برياً أو بحرياً فإنها من الميتة ، ولقد كان خنق البهائم سنة جاهلية إدخالاً لرأسها بين خشبتين ، أو شداً بحبل على عنقها وجرّاً لها حتى تخنق وما أشبهه، وكما تفعله الجاهلية المتحضرة ، فالإخناق يعمه بكل أسبابه وأساليبه دون اختصاص بوجه خاص .

٦ « والموقودة » وهي المقتولة بضرب حتى تموت ، سواء أكان الضارب إنساناً أو حيواناً أم سواهما .

٧ « والتردية » وهي التي تتردى أو ترذى من علٍ أو في بئر حتى تموت .

٨ « والنطيحة » وهي الميتة بنطح كما كان التناطح لعبة جاهلية (١) .

٩ « وما أكل السبع » وطبعاً دون كله ، حيث المأكول كله ليس ليؤكل بعد حتى يحرم (٢) فإنما هو ما أكل بعضه السبع فمات به ، وهذه الخمس هي من المصاديق التي قد يخفى كونها من الميتة ومعها غيرها مما زهق روحه

(١) المصدر نفس الحديث قال فقلت قوله عز وجل « والمنخقة . . . » قال : « المنخقة التي انخنقت بأخناقها حتى تموت والموقودة التي مرضت وقذها المرض حتى لم يكن بها حركة والتردية التي تتردى من مكان مرتفع إلى أسفل أو تتردى من جبل أو في بئر فتموت والنطيحة التي تنطحها بهيمة أخرى فتموت وما أكل السبع منه فمات . . . » .

(٢) المصدر عن عيون الأخبار عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليها السلام أنه قال : في قوله : « حرمت . . . » قال : الميتة والدم ولحم الخنزير معروف ، « وما أهل لغير الله به » يعني ما ذبح للأصنام ، وأما المنخقة فإن المجوس كانوا لا يأكلون الذبائح ولا يأكلون الميتة وكانوا يخنقون البقر والغنم فإذا انخنقت وماتت أكلوها ، والتردية كانوا يشدون أعينها ويلقونها من السطح فإذا ماتت أكلوها ، والنطيحة كانوا يناطحون بالكباش فإذا ماتت أحدها أكلوه ، وما أكل السبع ، فكانوا يأكلون ما يقتله الذئب والأسد فحرم الله عز وجل ذلك . . . » .

دون ذبح شرعي ، كالمصلوبة والغريقة أماهيه .

ذلك ، ولأن هذه الخمس الأخيرة قد لا تموت بخنق أو وقذ أو ترد أو نطح أو أكل سبع عاجلاً ، فقد تبقى هناك فرصة لذبحها ، ولذلك يستثنى عنها :

« إلا ما ذكيتم » أي تمتم ذكاته وذبحه ، فلا تعني التذكية أصل الذبح ، بل هي تتميم الذكاة والذبح بشروطه ، وأصلها من الحدة والسرعة ، فالوصول السريع بجذة واستعجال إلى أخريات حياة الذبيحة لذبحها وهي حية، هي التذكية ، .

وهل الإستثناء راجع إلى « ما أكل السبع » فقط أم إلى الخمس أو الست ، أم إن الكل أمثلة معروفة لزهاق الروح فالأصل بقاء الروح لحد يمكن ذبح الحيوان تميمياً لزهاق روحه ؟ .

الصحيح هو الأخير ، فأما مرجع الإستثناء بعد الجمل المتعددة فهو بطبيعة الحال كلها ، إذ لو كان المرجع - فقط - الأخيرة أماهيه منها لكانت قضية الفصاحة العادية فضلاً عن القمة القرآنية ذكر الإستثناء بعد خصوص المرجع كأن يقال « وما أكل السبع إلا ما ذكيتم » ليكون الإستثناء نصاً في خصوصه دون اشتباه (١).

وهكذا - كضابطة - مرجع كل الإستثناءات بعد عدة جملات هو هيه دونها إستثناء إلا بدليل قاطع يخصه ببعضها .

وهنا زيادة بيان لكامل الشمول هي ألا خصوصية لـ « ما أكل السبع » حتى تختص به « إلا ما ذكيتم » حيث الزكاة هي تتميم إزهاق الروح ، سواء

(١) رجوع هذا الإستثناء إلى كل هذه الخمس ظاهر الأمرين ، ثانيها أن التذكية تعني كلها ما دامت فيها الحياة ، وأولها يعم كافة الإستثناءات أنها راجعة إلى كل الجمل السابقة إذ لو اختص ببعضها لخص البعض به صراحاً ، فهنا إن كان « ما ذكيتم » خاصة بالأخيرة لكان صحيح العبارة وفصيحتها « وما أكل السبع إلا ما ذكيتم والمنخفة و... » .

أكان مما أكل السبع أم سائر الست أما أشبهها كالغريقة والمهدوم عليها .

قول فصل حول التذكية :

هذه الآية هي الفريدة التي تحمل التذكية ، فهنا - إذاً - المجال الوحيد للبحث والتنقيح حول شروطات الذبح المشروع كتاباً وسنة وهي تنظم في مسائل :

١ هل تشترط الحياة المستقرة في هذه الخمس حتى تحمل بتذكيتهما ، أم يكفي « عين تطرف أو قائمة تركض أو ذنب تمصع » (١) .

طليق « ما ذكيتم » تشمل الحياة غير المستقرة إلى المستقرة ، لصدق تنميط الذكاة وإزهاق الروح في غير المستقرة كما المستقرة ، بل ومصب التذكية هو الحياة غير المستقرة ، فإن كانت البهيمة المصدومة بإحدى هذه الست أم

(١) الدر المنثور ٣ : ٢٥٧ - أخرج ابن جرير عن علي (ع) قال : إذا أدركت ذكاة الموقوذة والمتردية والنطيحة وهي تحرك بدأ أو رجلاً فكلها .

وفي نور الثقلين ١ : ٥٨٥ عن الكافي بسند متصل عن أبي عبدالله (ع) قال : لا تأكل من فريسة السبع ولا الموقوذة ولا المتردية إلا أن تدركه حياً فتذكيه .

وفي التهذيب ٣ : ٣٥٢ وتفسير العياشي ١ : ٢٩٢ صحيح زرارة عن الباقر (ع) كل من كل شيء من الحيوان غير الخنزير والنطيحة والمتردية وما أكل السبع وهو قول الله عز وجل « إلا ما ذكيتم » فإن أدركت شيئاً منها وعين تطرف أو قائمة تركض أو ذنب تمصع فقد أدركت ذكاته فكل .

وفي الكافي ٦ : ٢٠٨ خير ليث المرادي سألت أبا عبدالله (ع) عن الصقور والبزاة وعن صيدها فقال : « كل ما لم يقتلن إذا أدركت ذكاته وآخر الذكاة إذا كانت العين تطرف والرجل تركض والذنب تتحرك . . . » .

وفي خير عبدالله بن سليمان عن الصادق (ع) : في كتاب علي (ع) إذا طرفت العين أو ركضت الرجل أو تحرك الذنب وأدركته فذكه ، « وفي آخر عنه زيادة فكل منه فقد أدركت ذكاته » (الكافي ٦ : ٢٣٢) .

أقول : وهذه العلامات تشمل حالة الإحتضار فهي - إذاً - كافية للتذكية .

سواها تموت بنفس الأسباب آجلاً ولكنك ذكيتها ، أي : أدركت ذكاتها، فقد ذكيتها دون ريب .

ذلك ! ولأن أصل التذكية هي إخراج تنمة الحرارة الغريزية الحيوية الحيوانية ، وأن الذكاء هو سرعة الإدراك ، فقد تعني التذكية سرعة إدراك البهيمة مهما اختلف إدراك عن إدراك ، وكان أصل الذكاء هو التمام والكمال وهو يختلف حسب موارده ، فذكاء العقل تمامه، وذكاء الشمس حدتها، فذكاء هذه الست هي تمام حياتها، إذاً فالتذكية هي إتمام الحياة سلبياً فلا مجال هنا لأصالة الإشتغال أن الذمة مشغولة في حقل الذبح بشروط فحين نشك في إشتراط الحياة المستقرة كان الأصل عدم الحل في غيرها ، لأن مجال الأصل هو فقدان الدليل وهنا « ذكيتم » ظاهرة كالنص في عناية الحياة غير المستقرة ، ولو كانت ظاهرة في المستقرة - ايضاً - فمجرد شمولها لغير المستقرة كاف في وجدان الدليل .

ف « إلا ما ذكيتم » تعني كملتكم حياته إزهاقاً وأذهبتكم بقيتها .

فالذبح قد يكون كالعادة المستمرة أن تبدأ بذبح حيوان ، أم متفلاً عنها كان تدرك ذبحها دون مهل لأنها اصطدمت بما يموتها ، فيكفي - إذاً - إزهاق روحها ، فإنما الذبح هو الذي يحلل الحيوان ، عادياً أو خلافها ، بحياة مستقرة لها أم سواها .

هل تشترط حركة الحيوان بعد الذبح ، أم تكفي تنمة الحياة غير المستقرة قبل الذبح ؟ ظاهر « ذكيتم » هو الأخير ، وهنا معتبره عدة تشترط الحركة قبل التذكية ، وعلها كإمارة للحياة لا أنها شرط أصيل ، فهنا الصحيحة^(١) المشترطة إياها بعد الذبح غير صحيحة أو مأولة بأنها إمارة حياة

(١) وهي صحيحة أبي بصير المرادي سألت أبا عبدالله (ع) عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم عبيط قال : لا تأكل إن علياً (ع) كان يقول : « إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل » =

لها عند الذبح ، فإن كانت متحركة فذكيت فلم تبق لها حراك فهي داخلة في نطاق الآية والمعتبرة الأخرى ، فحين تذكيتها عليك أن تعلم أن لذبحك أثراً في موتها ، وعلامته أن تتحرك بعد الذبح ، فإن لم تتحرك فلعلها ماتت بنفس السبب السابق دون تأثير منك ، إذاً فاشتراط حركة بعد الذبح ليس لأنها بنفسها شرط لصحة الذبح ، بل هي كصفاء الدم وخروجه كالمعتاد - إمارة على تأثير الذبح في إخراج الروح ، فالواجب هو الإطمئنان بأنك ذكيتها ولا تكفي الحركة قبل ذبحها إذ تجوز المقارنة بين زمن موتها وذبحك إياها ، فلا بد - إذاً - من إمارة تدلك على أنك ذكيتها من حركة ما أو خروج دم صاف كالعادة أماهيه من إمارة مطمئنة .

ولأن كمال التذكية عبارة عن الذبح المشروط بفري الأوداج الأربعة بالبسملة وتوجيه القبلة ، فإدراك الذكاة بحاجة إلى هذه الأرباع كلها ، اللهم

= (التهذيب ٢ : ٣٥٢ والفقير رقم ٥٢) .

أقول : « دم عيب » دليل أنها كانت ميتة قبل الذبح ، فلا تدل الصحيحة على اشتراط الحركة بعد الذبح كشرط أصيل .

ومثلها خبر حسين بن مسلم قال : كنت عند أبي عبدالله (ع) إذ جاء محمد بن عبد السلام فقال له جعلت فداك يقول لك جدي إن رجلاً ضرب بقرة بفأس فسقطت ثم ذبحها فلم يرسل معه بالجواب ودعى سعيدة مولاة أم فروة فقال لها : « إن محمداً جاء في برسالة منك فكرهت أن أرسل إليك بالجواب معه فإن كان الرجل الذي ذبح البقرة حين ذبح خرج الدم معتدلاً فكلوا وأطعموا وإن كان خرج متناقلًا فلا تقربوه » (الكافي ٦ : ٢٣٢ وفيه عن الحسن بن مسلم وقرب الإسناد ص ٢١ وفيه عن بكر بن محمد قال : جاء محمد بن عبد السلام إلى أبي عبدالله (ع) .

أقول : « خرج متناقلًا » دليل موتها قبل الذبح وليست الحركة وطرف العين قبل أو بعد الذبح إلا إمارة لبقاء الحياة ، فإنما هو خروج الدم بصورة عادية كما في صحيح الشام في التذكية بغير حديد « إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس » (الكافي ٦ : ٢٢٨)

وكذلك صحيح الحلبي عن أبي عبدالله (ع) عن الذبيحة قال : « إذا تحرك الذنب والطرف أو الإذن فهو ذكي » (الكافي ٦ : ٢٣٣ والتهذيب ٣ : ٣٥٢) فإن تحرك الذنب والطرف ليس إلا إمارة الحياة السابقة على الذبح .

إلا عند العذر فقد يكفي - إذا - فري الأوداج .

وهكذا تكون تذكية ما أهل لغير الله به ولما يميت ، فإذا أدركت ذكاته بالبسملة فقد ذكيت ، والحاصل أن تميم إزهاق الروح بالذبح الشرعي يحمل هذه المذكورات الست وما أشبهها .

٣ هل يشترط كون الذبح في الحلقوم فرياً للأوداج الأربعة من قدامها ، أم ويجوز من خلفها ؟ إطلاق ؟ « ذكيتم » ومعتبرة عدة^(١) يحكم أن بطلان الذبح في الحلقوم ، و« إنما الذبح في الحلقوم » لا يدل على اشتراط جهة القدام ، بل يجوز من أي من الجهات الدائرة حول الحلقوم ، ولا تنفي هذه الرواية إلا الذبح في غير الحلقوم كالبطن وما أشبهه .

٤ هل يشترط في الذبايح أن يكون مسلماً ، أم إنما هو الإسم ولا يؤمن

(١) من صحيح الشام قال سألت أبا عبدالله (ع) عن رجل لم يكن بحفرته سكين أيذبح بقصة ؟ فقال : « إذبح بالحجر وبالعظم وبالقصة وبالعود إذا لم تصب الحديد إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس » (الكافي ٦ : ٢٢٨) وفي الوسائل ١٦ : ٣٠٩ عن المصنف (ع) : النحر في اللبنة والذبح في الحلق - وفي لفظ آخر - والذبح في الحلقوم .

وفي حسن عبد الرحمن بن الحجاج سألت أبا إبراهيم عن المروة والعود أيذبح بهن إذا لم يجدوا سكيناً ؟ فقال : « إذا فري الأوداج فلا بأس بذلك » (المصدر) .

أقول : إنما الذبح بغير الحديد هو عند الضرورة كما في حسن الحلبي أو صحيحه عن أبي عبدالله (ع) سألت عن الذبيحة بالعود والحجر والقصة ؟ فقال : قال علي (ع) : « لا يصلح الذبح إلا بالحديدة » (الكافي ٦ : ٢٢٧) ومثله صحيح ابن مسلم سألت أبا جعفر عليها السلام عن الذبيحة بالليطة والمروة فقال : « لا ذكاة إلا بالحديدة » (المصدر) .

وفي آيات الأحكام للجصاص ٢ : ٣٧٦ روى أبو قتادة الخزازي عن حماد بن سلمة عن أبي العشاء عن أبيه قال سئل رسول الله (ص) عن الذكاة فقال « في اللبنة والحلق . . . » وفيه روى أبو حنيفة عن سعيد بن مسروق عن عباية بن رفاعة عن رافع بن خديج عن النبي (ص) قال : كل ما انهزم الدم وأفرى الأوداج ما خلا السن والظفر ، وفيه روى إبراهيم عن أبيه عن حذيفة قال قال رسول الله (ص) : « إذبوا بكل ما أفرى الأوداج وهرق الدم ما خلا السن والظفر » .

عليه إلا مسلم؟^(١) ، قد يقال « إلا ما ذكيتم » خطاباً للمؤمنين حصراً للحل في تذكيتهم ، يدل على شرط الإيمان ، فلم يقل : إلا ما ذُكي ، وكما تدل على شرط الإسلام روايات^(٢) .

ولكن الخطاب في « ذكيتم » لا يختص جل المذكى بالمسلم ، فقد خوطب المسلمون هنا بالتذكية حيث الحكم موجه إليهم ، وإنما هو الإسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم » والحصر يختص بأصل التذكية لا وفاعلها المسلم ، ولو تعدى حصر الاستثناء هنا عن طليق التذكية إلى إسلام المذكى لكان متعدياً أيضاً إلى

(١) وسائل الشيعة ١٦ : ٣٤١ عن قتيبة الاعشى قال سأل رجل أبا عبدالله (ع) وأنا عنده فقال : الغنم يرسل فيها اليهودي والنصراني فتعرض فيها العارضة فيذبح أنا كل ذبيحته ؟ فقال أبو عبدالله (ع) : لا تدخل ثمنها في مالك ولا تأكلها إنما هو الإسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم . . . » وفيه (٣٤٢) عن حسين بن المنذر قال قلت لأبي عبدالله (ع) إنا قوم نختلف إلى الجبل والطريق بعيد بيننا وبين الجبل فراسخ فنشتري القطيع والإثنين والثلاثة ويكون في القطيع ألف وخمسمائة وألف وستمائة وألف وسبعمائة شاة فتقع الشاة والإنتان فتسأل الرعاة الذين يبيئون بها عن أديانهم قال : فيقولون : نصارى ، قال : فقلت : أي شيء قولك في ذبائح اليهود والنصارى ؟ فقال يا حسين الذبيحة بالإسم ولا يؤمن عليها إلا أهل التوحيد .

أقول : إنما هو الإسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم مستفيض نقله بعدة طرق وهو وجه وجيه في حمل الروايات المحرمة المطلقة على عدم العلم بالتسمية ، والمقصود - طبعاً - هو التسمية الصحيحة كما عن معاوية بن وهب قال سألت أبا عبدالله (ع) عن ذبائح أهل الكتاب فقال : لا بأس إذا ذكروا إسم الله ولكن أعني منهم يكون على أمر موسى وعيسى عليهما السلام .

(٢) هنا مرسلات تدل على عدم حل ذبائح أهل الكتاب أن ولا تقربوها كما في خبر سماعة (الكافي ٦ : ٢٣٩) « لا تأكل من ذبيحته ولا تشتر منه » كما في خبر الحسين الأحمي (الكافي ٦ : ٢٤٠) « كان علي ابن الحسين - صلوات الله عليه ينهى عن ذبائحهم وصيدهم ومناكحتهم » كما في خبر محمد بن مسلم (الكافي ٦ : ٢٣٩) « ولا تقربوها » كما في موثق سماعة (التهذيب ٣ : ٣٥٤) .

وهذه كلها مطلقة قد تحمل على عدم العلم بذكر الإسم كما هو قضية الأخبار الأخر ، نعم في خبر زيد الشحام قال : سئل أبو عبدالله عن ذبيحة الذمي فقال : « لا تأكل أن سمي وإن لم يسم » (الكافي ٦ : ٢٣٨) ولكنه يتيم لا نصير له من كتاب أو سنة .

حلّه - فقط - للمذكي ، فلا تحمل المذكاة - إذا - إلا للمذكي نفسه دون من سواه ! .

ولو كان الإسلام شرطاً أصيلاً لا بديل عنه لصرح به كما شرط ذكر الإسم ، والروايات المشترطة معارضة بأخرى^(١) والمرجع وهو الآية لا يصدق الثانية بل هو طليق متأيّداً بالآيات المشترطة ذكر إسم الله حيث لم تشرط معه كون الذابح من أهل الله ، وهي تندد بالذين لا يأكلون ما ذكر إسم الله عليه . أمرة بأكله .

والروايات النافية لحل ذبيحة الكتابي ناظرة إلى أنه « إنما هو الإسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم » وأما إذا سمعته يسمي فلا بأس كما في روايات أخرى ، والفارق بين المسلم والكتابي والمشرك أو الملحد في الذبح ، أن ذبيحة المسلم حلٌّ وإن لم تعلم تسميته ، وذبيحة الكتابي لا تحمل إلا إذا سمعته يسمي أم تأكدت منها ، وذبيحة سائر الكفار لا تحمل وإن سمعت تسميتهم فإنهم لا يسمون عن صدق ، اللهم إلا إستهزاءً أم مصلحةً .

(١) من الأخبار المجوزة صحيح حلبي سئل الصادق (ع) عن ذبيحة أهل الكتاب ونساءهم ؟ قال : « لا بأس به » (التهذيب ٣ : ٣٥٥) .

أقول وهذه هي المطلقة الوحيدة بين الأخبار المجوزة تنقيح بالآية المقيدة بذكر الإسم ، ومنها خبر حران قال : سمعت أبا جعفر عليها السلام يقول في ذبيحة الناصب واليهودي والنصراني ، لا تأكل ذبيحته حتى تسمعه يذكر اسم الله تعالى فقلت : المجوسي ؟ فقال : نعم إذا سمعته يذكر إسم الله أما سمعت قول الله تعالى : « ولا تأكلوا مما لم يذكر إسم الله عليه » (التهذيب ٢ : ٣٥٥) وخبر عامر بن علي قلت لأبي عبدالله (ع) انا نأكل ذبائح أهل الكتاب ولا ندرى يسمون عليها أم لا ؟ فقال ؟ « إذا سمعتم قد سموا فكلوا » (بصائر الدرجات ٩٦) وخبر حريز عن أبي عبدالله (ع) وزيارة عن أبي جعفر عليها السلام أنها قالوا في ذبائح أهل الكتاب « فإذا شهدتموهم وقد سموا إسم الله فكلوا ذبائحهم وإن لم تشهدوهم فلا تأكلوا وإن أنك رجل مسلم فأخبرك أنهم سموا فكل » (التهذيب ٣ : ٣٥٥ والإسبصار ٤ : ٨٦) .

والقول إن ذبيحة الكتابي حل لأن « طعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » تطارده الآيات المفترضة لذكر إسم الله وهم لا يذكرون إسم الله ، وكما الآيات في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير تستثني هذه المذكورات عن « حل لكم » فكذلك فريضة ذكر الإسم .

أجل فيما نشك في حل ذبيحة الكتابي الآتي بشروطها فإطلاق آية الطعام شاهد لحلها إن لم يكن دليل آخر على حلها ، ولم يُستثنَ في آيات أخرى إلا ما لم يذكر إسم الله عليه .

وغير صحيح حمل الأخبار المجوزة على التقية حيث المجوزون من إخواننا لا يشترطون ذكر الإسم في حل ذبائح أهل الكتاب ، فإذا ذكروا الإسم فهي حلٌ حيث المدار هو الإسم ، « فكلوا مما ذكر إسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين » « وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر إسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم .. » (٦ : ١١٩) .

فالأخبار المطلقة للتحريم تتقيد بهذه الآيات ، والأخبار المقيّدة حلها بذكر الإسم موافقة لها ، فأين مجال ترجيح المحرّمة - إذأ - اللّهم إلا ترجيحاً للشهرة على حجة الكتاب والسنة ! .

ذلك ، ومن ثم « إلا ما ذكيتم » ليس إلا حصراً نسبياً في حقل هذه الست ، وأما الذبح البدائي فلا تشمله الآية إلا بطريقة الأولوية ، وليست في الآية لمحة إشتراط الإسلام في الذابح اللّهم إلا الإسم المصرّح به في آيات عدة ، مهتدة من لا يأكل مما ذكر إسم الله عليه بخلاف الإيمان ، ولا دور لمرجع التقية في ترجيح الروايات المحرمة حتى ولو لم تدل على الحل آية ، حيث الروايات المقيّدة حاکمة على المطلقة، وواردة عليها، مبيّنة لوجه المنع فيها .

وقد يعني الخطاب في « إلا ما ذكيتم » رعاية شروط الذبح حيث يراعيها

المسلم قضية إسلامه ، ولو كان الإسلام شرطاً في الذابح لعدّ في عديد الشروط كذكر إسم الله ، أم عدت ذبيحة غير المسلم في عديد المحرمات ، دون إكتفاء بالإشارة الضمنية غير المتأكدة حيث يحتمل الخطاب عديد الاحتمالات .

ثم المسلم هو الملتزم بالتذكية إداركاً لحياة الذبيحة حتى يذبحها بالشروط الشرعية ، ومصّب الإستثناء هنا هي المذكورات من ما أهل لغير الله به و المخنفة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع ، فكما المشرك لا تهمة التذكية ، كذلك الكتابي ولا سيما المسيحي .

إذا فلم يثبت إشتراط الإسلام في الذابح من كتاب أو سنة، فتدخل ذبيحة الكتابي الآتي بشروطها في نطاق آية الطعام « وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم . . . » ولم يستثن في أحاديثنا إلا ذبيحة الكتابي لأنه لا يذكر الإسم ، ثم الآيات المطلقة في حل ما ذكر إسم الله عليه دليل ثان ، ومن ثمّ فحين نشك إشتراط الإسلام في الذابح ولا دليل عليه، فالأصل عدمه ، وأصالة عدم التذكية هنا غير واردة لظاهر الدليل كتاباً وسنة .

ومما يكفي خصوصية الإسلام عن « ما ذكيتم » « أن تستقسموا بالأزلام » فهل المستقسم بالأزلام محرم إذا كان المستقسم مسلماً ؟ .

فالحصر في « إلا ما ذكيتم » حصر لطليق التذكية ، لا وفاعلها كما في « أن تستقسموا بالأزلام » ولو كان الكفر مانعاً لذكر في المستثنى منه ، ثم « وما لكم إلا تأكلوا مما ذكر إسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم » وليس « إلا ما ذكيتم » تفصيلاً لحرمة ذبائح غير المسلمين ، ولئن ترددنا في عناية إشتراط الإسلام من الآية فالآيات الأخرى ظاهرة كالنصر في عدم الإشتراط متأيدة بتواتر الروايات^(١) وليس خطاب المؤمنين بـ « ذكيتم » إلا لأنهم هم

(١) فهنا ١ أحاديث مطلقة في المنع عن ذبائح أهل الكتاب وهي ٢٦ حديثاً .

الذين يراعون شروطات الذبيح ، ثم عموم التكليف لكل المكلفين ، وأن الكفار مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بالأصول ، يطلق هذا الخطاب عن خصوص المؤمنين ، وهذه المحرمات تحلق على كافة المكلفين ، فلتشملهم كل هذه الخطابات مهما اختلفت في ألفاظها بالمؤمنين لأنهم هم المستجيبون إياها .

ذلك وأما ذبيحة المسلم المعادي ناصباً وسواه فهي حل ما هو مسلم ويسمي، والموثقان^(١) في عدم حلها غير موثقين لمخالفة الكتاب فإن « ذكيتم » تخاطب المسلمين ككل وأنه ليس أشر من أهل الكتاب .

° هل يجوز قطع الرأس في الذبيح أو النحر ، وعلى حرمة فهل تحرم الذبيحة أم لا ؟ ظاهر النهي في صحاح عدة^(٢) الحرمة متعمداً ولا دليل على حرمة أكلها إذا قطع رأسها متعمداً .

= و^٢ مطلقة في الجواز وهي ٣١ - ٤١ .

و^٣ مفصلة بين ما ذكر إسم الله عليه فجاز وما لم يذكر فحرام وهي ٣٥ حديثاً .

و^٤ الناهية عنه وإن سمي وهما إثنان .

ففي ص ٣٤١ الوسائل ب ٢٦ ح ١ و ٢ « لا يؤمن على الذبيحة إلا أهل التوحيد وح ٣ إلا أهلها » وح ٤ و ٦ و ٧ - ١٠ وب ٢٧ ح ٢ - ٣ - ٤ - ٨ - ١١ : « لا بأس إذا ذكروا إسم الله » وح ١٤ - ١٥ - ١٧ : « لا بأس إذا سمعوا » و ١٨ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٧ - ٢٩ - ٣١ - ٣٢ - « لا بأس إطلاقاً » و ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤١ مطلقة في الجواز ٣١ - ٤١ .

(١) هما موثقة أبي بصير سمعت أبا عبدالله (ع) يقول : « ذبيحة الناصب لا تحل » وموثقة الأخرى عن أبي جعفر عليها السلام لا تحل ذبائح الحرورية (التهذيب ٢ : ٣٥٦ والإستبصار ٤ : ٨٧) .

أقول ومثلها الناهي عن ذبيحة غير الشيعي وهو رواية زكريا بن آدم قال قال أبو الحسن (ع) « إني أنهك عن ذبيحة كل من كان على خلاف الذي أنت عليه إلا في وقت الضرورة إليه » (المصدر) وتعارضها والموثقين رواية محمد بن قيس عن أبي جعفر عليها السلام قال قال أمير المؤمنين (ع) : « ذبيحة من دان بكلمة الإسلام وصام وصل لكم حلال إذا ذكر إسم الله عليه » (المصدر) .

(٢) منها صحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليها السلام عن الرجل يذبح ولا يسمي قال : « إن كان ناسياً فلا بأس إذا كان مسلماً وكان يحسن أن يذبح ولا ينزع ولا يقطع الرقبة بعدما =

وحصيلة البحث حول اشتراط الإسلام وعدمه وسائر مواضع الآية :

١ لو أن الإيمان شرط في الذابح - إذاً - فذبيحة المنافق حرام وهو خلاف الضرورة في تاريخ الإسلام ، فإنهم يشاركون سائر المؤمنين في أحكام الإسلام ومظاهره ، فالمسلم المنافق ، والذي لما يدخل الإيمان في قلبه ، والداخل في قلبه ، هم على سواء في الأحكام والمظاهر الإسلامية مهما اختلفوا في الجزاء يوم الجزاء والأحكام التي شرطها العدالة ، فالمتؤمن غير العادل كالمنافق يُجرمان عن هكذا أحكام .

٢ قد يعم الخطاب كافة المكلفين مهما بزغ في الآية الأولى بـ « الذين آمنوا » حيث التكليف عام .

ثم و « حرمت عليكم » ليست لتختص بالمؤمنين مهما اختلفت قبلها بهم ، فعموم التكليف لكافة المكلفين من ناحية ، وطلاق الخطاب في حرمت عليكم من أخرى ، يجعلان الخطاب في « إلا ما ذكيتم » عاماً لكافة المكلفين ، مهما خرج عنه من خرج لنقص شرط من شروط الذبوح الشرعي أو نقضه كترك البسملة أو التوجيه إلى القبلة عمداً ، وترك قطع الأوداج الأربعة على أية حال .

٣ الحصر في « إلا ما ذكيتم » حصر في التذكية لا وفي فاعلها وإلا لاختصت الحرمة في المستقسم بالأزلام إذا كان المستقسم مؤمناً لمكان نفس

= يذبح (الكافي ٦ : ٢٣٣ والتهذيب ٣ : ٣٥٣) ومثله صحيح الحلبي (الكافي ٦ : ٢٣٤) .
وصحيح الحلبي الآخر عن أبي عبدالله (ع) أنه سأل عن رجل ذبح طيراً فقطع رأسه أيؤكل منه ؟ قال : « نعم ولكن لا يتعمد قطع رأسه » (الفقيه باب الصيد والذبايح رقم ٥٣) .
أقول : نعم نعم صورتي العمدة وسواه ، ولا يتعمد نهى عن العمدة وليس نهياً عن أكل المتعمد فيه .
ذلك وأما مفهوم موثق مسعدة بن صدقة « سمعت أبا عبدالله (ع) وقد سئل عن الرجل يذبح فترسح السكين فتبين الرأس ؟ فقال : الذكاة الوحية لا بأس بأكله ما لم يتعمد بذلك » (الكافي ٦ : ٢٣٠) .

ذلك المفهوم يتيم في نوعه فلا يعارض تلكم الصحاح الطليقة في الحل مهما حرم التعمد .

الخطاب: « وأن تستقسموا بالأرلام » .

٤ ولو كان هنا حصر أو اختصاص فإنما هو لأن المسلم هو الذي يسمي ، فلو قال « إلا ما ذكي » لما حوفظ على شرط الإسم ، ففي دوران الأمر بين الحفاظ على شروط شرعية للتذكية بـ « إلا ما ذكيتم » حيث المؤمن يراعيها ، أو الحفاظ على عدم شرطية الإيمان في المذكي بـ « إلا ما ذكي » إن في الثاني هدراً طبيعياً لتلك الشروط ، مع ظهور أو صراحة بعض الآيات في عدم اشتراط الإيمان كـ : « وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر إسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم » وليس فيما فصل ذبيحة غير المؤمن .

ففي ذلك الدوران ليست الرجاحة إلا لـ « إلا ما ذكيتم » ثم « ذكر اسم الله عليه » مجهولاً لمحة صارحة بأنه « إنما هو الإسم » كما في المستفيضة .

٥ لو كان الكفر محرماً لذكر في المستثنى منه ولم يذكر .

٦ « وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم » (٦ : ١١٩) ولم يفصل في المحرمات الأصلية ما ذكاهما غير المسلم

٧ مع التردد في اشتراط الإيمان فالمرجع أمثال هذه الآية و « طعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم » . . .

٨ أمثال قوله تعالى « ذكر اسم الله عليه » يدل على أن الشرط مجرد ذكر إسم الله على الذبيحة وإن كان الذاكر منافقاً مشركاً في قلبه أو ملحداً ، حيث المقصود من ذكر اسم الله شعار التوحيد ، وكما الله يقبل الشهادتين من مشرك أو ملحد لا يعتقدان في التوحيد ، فكذلك وبأحرى ذكر اسم الله على الذبائح .

٩ قد يجوز تقسيم الذبيح في شروطه بين جماعة فذكر الإسم من بعض وتوجيه القبلة من آخر وفري الأوداج من ثالث أو من عديد أن يفري أحدهم

دون الأربع ثم يكفيه غيره فإنه يصدق عليه التذكية ، وإن كان الأحوط في الإسم وفري الأوداج أن يكون من واحد .

١٠ « وما ذبح على النُصب » .

ذبحاً على النصب مهما ذكر إسم غير الله عليه أو ذكر اسم الله عليه ونصب الشيء هو وضعه وضماً ناتئاً كنصب الرمح والبناء والحجر، والنصب هو الحجارة تنصب على الشيء وجمعه نصائب ونُصب ، ولقد كانت لمشركي العرب حجارة يعبدونها ويذبحون عليها لها وتبركاً بها ، وكما كانوا يوفضون إليها ويعبدونها « كأنهم إلى نُصب يوفضون » .

و « النصب والأنصاب » بمعنى واحد هو الأحجار المنصوبة للعبادة ، فما يذبح عليها محرمة وإن اجتمع فيها سائر شروطات الجِلِّ وإن لم يذكر عليها إسم غير الله ، فإنه من المعنى من « ما أهل لغير الله به » وبينهما عموم مطلق ، فقد يهل به لغير الله وليس على النصب ، أو يهل به لغير الله على النصب دونما تسمية لغير الله أم بتسمية ، فحين يسمي الله ذابحاً على النصب فقد جمع بين الله وسواه فالشرط ذكر اسم عليه وذبحه لله - فقط - فلا يكفي ذكر اسم الله ولغير الله فيه نصيب يشمله « ما أهل لغير الله به » ولا ذبحه لله وهو يذكر اسم غير الله أو لا يذكر اسم الله عليه ،

ففي مثلث « الذبح له » « وذكر الإسم » « والذبح عليه » يشترط أن يذكر إسم الله عليه وأن يذبحه لله ، وألا يذبحه على صنم اللهم إلا ألا يقصد منه كونه له ، فقد اجتمعت زوايا ثلاث في الذبيحة لفظياً وغائباً ومكانياً .

١١ « وأن تستقسموا بالأزلام » .

وذلك نوع من الميسر ، والأزلام هي القداح ، والضرب بالقداح على ضربين ثانيهما لاستعلام الخير والشر وهو نوع من الطيرة التي كانت من عادات الجاهلية ، ولكنه ليس إستقساماً بالأزلام بل هو إستعلام بالأزلام .

فلا يعني « أن تستقسموا بالأزلام » إلا استقسام بهيمة الأنعام بضرب القداح ، فمن أصاب قدحه فله ما أصاب قَدْرَه ، ومن لم يصيب قدحه فهو محروم ، وذلك فيما يشترونه جماعة مع بعض بسهام متساوية ثم يستقسمونه بأزلامهم

وموضوع الحرمة هنا هو نفس الإستقسام سواء ذكيت تذكية شرعية ثم استقسمت فمحرمة للإستقسام ، أم قتلت بنفس الإستقسام فمحرم من الجهتين .

« ذلكم » المذكور من المحرمات « فسق » ذوزواياه الإحدى عشر « إلا ما ذكيتم » حسب المرسوم في شرعة الله ، المرود في الكتاب والسنة ، ولأن « إلا ما ذكيتم » مذكورة بعد الست الأولى فقد لا تشمل الأخيرتين ، وحق ألا تشمل لمكان « ذبح » حيث لا يبقى مجال للتذكية ، وكذلك « أن تستقسموا بالأزلام » فإنه ذبح بالإستقسام ، اللهم إلا أن تدركها حية فتذكيها ، إذا فما جعل على النصب وأخذ في ذبحها ولما تُذبح ، وما استقسمت بالأزلام ولما تمّت ، إنها داخلتان في حِلِّ الإستثناء « إلا ما ذكيتم » .

وهنا نساءولات حول ذبح الحيوان المحلّل ذبحه ، منها أنه خلاف الرحمة وقد « كتب ربكم على نفسه الرحمة » فكيف يسمح للإنسان أن يذبح حيواناً لأجل أكله ، وقد كان يكفي بأكل ميتات الحيوانات ، تنجياً عن تلك القساوة ١٩ ، ولكن أكل الميتات فيه مضرات روحية وأخرى بدنية يعرفها علم الصحة ، والذبح الإسلامي مما يسدُّ كل ثغرة إليها بصورة طليقة .

وأما السماح في أصل الذبح فذلك من باب تقديم الأهم على المهم ، فإن جانباً من حياة الإنسان مربوط بأكل من اللحم ، فيُسمح به حفاظاً على حياته الأهم أم غزارتها ونضارتها وقوتها ، ثم الله يعوِّض الذبائح يوم القيامة كما

يقول : « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون » (٦ : ٣٨) حشراً لعقوبة بظلم ومثوبةً بصالح ما يفعل أو يفعل به ومنه ذبحها .

فكما أن المؤمنين يؤمرون بتضحية أنفسهم في سبيل الله تقديماً لها عليها ، كذلك يسمح لهم بذبح حيوان بشروطه حفاظاً على الأهم، ثم مشوبة للذبيحة حين « إلى ربهم يحشرون » وقد يأتي القول الفصل حول حشر الدواب على ضوء الآية في نفس السورة .

﴿ .. الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ٣ .

« اليوم » وما أدراك ما ذلك اليوم ، فقد اختلفت الأمة الإسلامية في « ما هو ذلك اليوم » فعلى البحث والتنقيب في ظلال الآية نفسها - وبضمنها الروايات - حتى نعرف بيقين وإتقان يوم السلب والإيجاب ، سلباً لأطباع الذين كفروا من دينكم ، وإيجاباً هو إكمال الدين وإتمام النعمة لكم .

« اليوم » هنا حسب الظاهر وقضية وحدة الصيغة هو يوم واحد حصلت فيه أربعة أمور هامة لم تكن تحصل من ذي قبل ، مهما أعدت معداته :

١ « يبس الذين كفروا من دينكم .. » ٢ « أكملت لكم دينكم » ٣ « واتممت عليكم نعمتي » ٤ « ورضيت لكم الإسلام ديناً » .

فهنا بين الأركان الأربعة يتقدم جانب السلب : « يبس .. » على مثلث الإيجاب في هندسة عمارة الدولة الإسلامية السامية بقيادتها الروحية والزمنية .

فما لم يبأس الذين كفروا من دينكم ليس له كمال ولا لنعمته تمام ولا لأصله رضى ، إذا فهذه الأضلاع ترسم « لا إله إلا الله » في حاكمية « الله » منذ ذلك اليوم كما يرضاه .

إن قضية إكمال الدين وإتمام النعمة بعد يأس الذين كفروا من دينكم ، أن يكون ذلك اليوم من أخريات أيام الرسول (ص) أحياناً كان يودّع المسلمين وينفض يديه من بلاغ الإسلام ، إذاً فالآية هي من أخريات الآيات الرسالية النازلة عليه ، يوم لم يبق له من أصل الدين بوصله وفصله أية هامة^(١) .

فهل يعني - بعد - يوم ابتعث الرسول (ص) ؟ ولم يكن يومئذ لهم دين حتى يكمل به إلا الشرك ، ولم ييأس « الذين كفروا من دينكم » - لو كان لهم دين - منذ بزوغه ، بل كانت لهم أطباع شاسعة متوسعة لاستثقاله ، لا سيما وأن الرسول (ص) لم يكن له ولد من الذكران ! ، أو أنه فتح مكة المكرمة كما وعده الله له : « إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً . ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً . وينصرك الله نصراً عزيزاً » فهنالكَ إتمام النعمة وإكمال الدين بـ « يتم نعمته عليك ويهديك » كما فيه « يش الذين كفروا من دينكم » بـ « وينصرك الله نصراً عزيزاً » .

فقد رجعت بذلك الفتح المبين عاصمة التوحيد ومهبط الوحي الأمين إلى الرسول الأمين (ص) ، ولكن ليس ذلك الفتح بمجرد مما يؤيس البدين كفروا - ككل - من دينكم ، كما وأن بينه وبين رحلته (ص) سنتين وقد نزلت فيها آيات تحمل أحكاماً أخرى وتوجيهات ، كما و « لیتم ولینصر »

(١) عن المناقب الفاخرة للسيد الرضي رحمه الله عن محمد بن إسحاق عن أبي جعفر عن أبيه عن جده عليهم السلام قال : لما انصرف رسول الله (ص) من حجة الوداع نزل أرضاً يقال له : ضوجان فنزلت هذه الآية « يا أيها الرسول بلغ . . . » فلما نزلت عصمته من الناس نادى الصلاة جامعة فاجتمع الناس إليه وقال : من أولى منكم بأنفسكم ؟ فضجوا بأجمعهم فقالوا : الله ورسوله ، فأخذ بيد علي بن أبي طالب (ع) وقال : من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وأنصر من نصره وأخذل من أخذله لأنه مني وأنا منه وهو مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي وكانت آخر فريضة فرضها الله تعالى على أمة محمد (ص) ثم أنزل الله تعالى على نبيه « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً » .

بشارة للمتقبل وليس فتح مكة إلا مقدمة له وذريعة ، وبذلك يعرف -
وبأحرى - أنه ليس - كذلك - يوم عرفة ، ولا يوم نزول البراءة وما أشبهه فإن
يوماً من هذه لم يكن ليؤيس الذين كفروا من دينكم حتى يكمل ويتم النعمة
تماماً وكمالاً .

أو ترى أنه يوم إكمال الدين بأصوله ؟ وقد ابتدأ بها صاحب الرسالة لزاماً
وعاشها طول حياته مكرراً إياها مؤكداً لها ! ولم تكن - كذلك - تؤيس الذين
كفروا .

أو أنه يوم ختام القرآن ؟ ولم يختم إلا عند ختام عمره الشريف إذ لم
ينقطع عنه الوحي المنيف ، ثم وليس ختام الوحي بالذي يؤيس الذين كفروا
من دينكم ، بل قد يُطمئتهم لإبطاله لانقضاء وحيه ! ، فإن مستمر الوحي
أرجى ، وهو بيباس الذين كفروا أجدى .

أم ترى أنه يوم إكماله بفروعه ، يوم نزلت الآية نفسها ؟ فكذلك الأمر !
إضافة إلى أن تحريم ما حرم هنالك سوابق سوابغ ، فلم تكن نازلة
جديدة ، أو جادة تؤيس الذين كفروا ، ثم أنت أحكام آخر وتوجيهات لم
تأت من ذي قبل !.. إنه يوم بلاغ إستمرارية ذلك الدين المتين بقيادته الروحية
والزمنية فيمن يمثلون الرسول الأمين ، كما وأن ذلك البلاغ في آية البلاغ يقرر
له هامة الحفاظ^(١) على استمرارية هذا الدين : و « إن لم تفعل فما بلغت
رسالته . . . » .

إذاً فذلك اليوم هو يوم بلاغ لما يؤيد الرسالة ببلاغها بعد إكمال الدين

(١) في الخصائص عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام قالا : لما نزلت هذه الآية (آية التبليغ)
يوم الغدير وفيه نزلت : اليوم أكملت . . . قال وقال الصادق (ع) : أي : اليوم أكملت لكم
دينكم بإقامة حافظه وأتممت عليكم نعمتي أي : بولايتنا ، ورضيت لكم الإسلام ديناً أي :
تسليم النفس لأمرنا .

وإتمام النعمة في الشريعة بأصولها وفروعها ، وما هو الإبلاغ إستمرارية الحكم الرسالي القرآني بمن ينذر به وهو يمثل الرسول (ص) فيما كان يفعل أو يقول على طول خط الرسالة إلى يوم الدين .

وهنا نجد إصفاً شاملاً في روايات الفريقين على نزول هذه الآية يوم الغدير بعد إصحار النبي (ص) بولاية الأمر - كنموذج أول بعده - لعلي أمير المؤمنين .

ذلك وكما هو ماثور عن أصحاب الآثار أنه لما نزلت هذه الآية على النبي (ص) لم يعمر بعدها إلا أحداً وثمانين يوماً أو اثنين وثمانين^(١) .

فالدين وهو النعمة الربانية - ولا سيما ذلك الأخير - ليس ليتم إلا بقرار حاسم جاسم في نفسه لاستمراريته في قيادته الروحية والزمنية ، فليست الأصول والفروع بنفسها والتي تستمر لولا من يطبقها على ضوء الدولة الربانية الحاكمة الحكيمة بين المكلفين ، كما ولا تنفيذ الدولة والنظام لولا تمام الإنتظام لشرعة الله ، فقد تجاوز الأمران يوم الغدير ، حين لم يبق من الدين أمر إلا وقد بينّ اللهم إلا استمرارته المفروضة يوم الغدير صراحاً جمعياً لم يحصل من ذي قبل مهما كانت له لمحات في فترات .

ولا يعني يوم الغدير - فقط - تأمير الأمير عليه السلام ، فإنما هو كنقطة إنطلاق لتلك الخلافة القدسية المعصومة الناهية إلى صاحب الأمر الحجة بن الحسن المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف الذي به يملاء الله الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً ، فقد صدق قول الرسول (ص) :

(١) في التفسير الكبير للرازي ٣ : ٥٢٩ عن أصحاب الآثار . . . وعينه أبو السعود في تفسيره بهامش تفسير الرازي ٣ : ٥٢٥ ، وذكر المؤرخون منهم - كما في تاريخ الكامل ٣ : ١٣٤ وأمتاع المقرئ ٥٤٨ وتاريخ ابن كثير ٦ : ٣٣٢ وعده مشهوراً والسيرة الحلبية ٣ : ٣٨٢ - أن وفاته (ص) في الثاني عشر من ربيع الأول ، مهما كان فيه تسامح بزيادة يوم على الإثنين والثمانين .

« يوم غدِير خم أفضل أعياد أمّتي » .

وإمارة صاحب الأمر لها النصيب الأوفر من ذلك المربع لهندسة الإسلام ، لأن الأئمة الإحدى عشر قبله لم تتح لهم فرص الإمارة بما اغتصبت حقوقهم . وقد وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً « (٢٤ : ٥٥) » ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون . إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين . وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين . (٢١ : ١٠٧) .

ذلك وقد تصافت روايات الفريقين أن الآية نزلت يوم غدِير حيث بلغ الرسول (ص) إمرة الأمير بعدما نزلت آية التبليغ ، وممن رواه - بعد إجماع ائمة أهل البيت عليهم السلام في روايته - أبو سعيد الخدري^(١) وابن عباس^(٢) وجابر^(٣) وأبو هريرة^(٤) وسعيد بن سعد بن مالك الخدري

مركز تحقيق كتابات علوم إسلامية

(١) مما روي عن أبي سعيد الخدري ما رواه الحافظ ابن مردويه من طريق أبي هارون العبدى عن أبي سعيد الخدري أنها نزلت على رسول الله (ص) يوم غدِير خم حين قال لعلي : من كنت مولاه فهذا علي مولاه ثم رواه عن أبي هريرة أنه اليوم الثامن عشر من ذي الحجة يعني مرجعه (ص) من حجة الوداع (تفسير ابن كثير ٣ : ١٤) والسيوطي في الدر المنثور ٣ : ٢٥٩ أخرج ابن مردويه وابن عساکر عن أبي سعيد الخدري قال : لما نصب رسول الله (ص) علياً (ع) يوم غدِير خم فنأدى له بالولاية هبط جبرئيل عليه هذه الآية « اليوم أكملت ... » .

وفيه أخرج ابن مردويه عن أبي سعيد الخدري مثله وفي آخره : فنزلت « اليوم أكملت ... » فقال النبي : « الله أكبر ... » ونقله بهذا اللفظ الأربلي في كشف الغمة (٩٥) .

(٢) الشلملي في تفسيره عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس روى قصة غدِير .

(٣) أبو الفتح النطنزي في كتابه الخصائص العلوية عن الخدري وجابر الأنصاري أنها قالوا : لما نزلت : اليوم أكملت .. قال النبي (ص) : الله أكبر على إكمال الدين وإتمام النعمة ورضي الرب برسالتى وولاية علي بن أبي طالب (ع) ، وأبو حامد سعد الدين الصالحاني قال شهاب الدين أحد في توضيح الدلائل على ترجيح الفضائل - : وبالإسناد المذكور عن مجاهد قال لما =

والبراء بن عازب^(١) وزيد بن أرقم^(٢) أخرجه ورواه عنهم عدد كثير التابعين وتابعي التابعين والمصنفين والمفسرين .

وحق لرسول الهدى (ص) أن يقول قوله حين نزول الآية : « الله أكبر على إكمال الدين وإتمام النعمة ورضى الرب برسالتى والولاية لعلي بن أبي طالب » (ع) (٣) وسوف نستقصي روايات الغدير عند البحث عن آية التبليغ إنشاء الله تعالى .

وترى أن « اليوم يش . . اليوم أكملت . . . إلى - ديناً » هل هي آية مستقلة تنزيلاً ثم توسط هذه الآية تأليفاً ؟ أم هي هيه تنزيلاً وتأليفاً ؟ فما هي الصلة بينها وبين ما احتفت بها من قبل ومن بعد ؟ ! .

إن الأصل المعنى من القرآن هو تأليفه ، فإنه هو الأليف الصائب بوحى الله تعالى حيث يراه أنسب ما يصح ويمكن من تأليف الوحي النازل نجوماً منفصلة لفظياً ومعنوياً .

فقد تناسب مناسبة حقة حقيقية ناصية السورة « أوفوا بالعقود » فإن عقد

= نزلت هذه الآية بغدير خم فقال رسول الله (ص) وذكر مثله .

(٤) وما روي عن أبي هريرة عن النبي (ص) أنه قال : من صام يوم ثمان عشر من ذي الحجة كتب له صيام ستين شهراً وهو يوم غدير خم لما أخذ النبي (ص) بيد علي بن أبي طالب (ع) فقال : ألسنت أولى بالمؤمنين ؟ قالوا : بلى يا رسول الله (ص) قال : من كنت مولاه فعلى مولاه فقال عمر بن الخطاب : يخ يخ يا بن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى كل مسلم فأنزل الله الآية . . .

(١) الثعلبي في تفسيره عن عدي بن ثابت عن البراء بن عازب قال لما أقبلنا مع رسول الله (ص) في حجة الوداع كنا بغدير خم فنادى أن الصلاة جامعة . . . وروى قصة الغدير .

(٢) وعن أخرجه عنه الثعلبي في تفسيره ونقل جملة من قصة الغدير ومنها فلقبه عمر فقال : هنيئاً لك يا بن أبي طالب أصبحت وأميت مولى كل مؤمن ومؤمنة .

(٣) قد أخرج العلامة الأميني في الغدير ١ : ٢٣٠ - ٢٣٨ حديث نزول آية الإكمال يوم الغدير عن ستة عشر مصدراً وحديث آية التبليغ عن ستين مصدراً والتفصيل إلى تفسير آية التبليغ .

الولاية المستمرة المحمدية في أهل بيته عليهم السلام هو من أهم العقود . فلقد توسطت آية إكمال الدين وإتمام النعمة كشرط آية هنا ، جمعاً بين العقود العقيدية والسياسية الصالحة والعقود العملية ، فإن عقود الشرعة الربانية هي كلٌ لا تتجزأ ، كلٌ متكامل متجاوب كلينات بناية واحدة مهما اختلفت شكليات .

فهنا سواء في واجب الوفاء بالعقود ما يختص بالتصور والعقيدة والعقلية الإيمانية شعوراً ، وما يختص بالعبادات شعاراً وغير شعار ، أو يختص بالحلال والحرام بين شعور وشعار ، وما يختص بالتنظيمات الإجتماعية كعقد الولاية الرسالية بعد الرسول (ص) ، جمعاً بين الواجبات النفسية والبدنية ، رعاية لمجمع الإنسانية : النفس والبدن .

ثم كما الإضطرار في مخصصة بدنية وهي الجوع القارح يسمح لأكل ما حرم من الميتة وما أشبه قدر الضرورة المبقية الحياة .

كذلك الإضطرار في مخصصة نفسية يسمح في العقود عن تحقيق لإقامة القيادة الروحية والزمنية - مستمرة - بعد النبي (ص) .

وترى المسلمين إضطروا في مخصصة في تنحيم عن تطبيق واجب الخلافة الإسلامية في علي وولده المعصومين عليهم السلام ؟ ! .

أولم يتجانفوا لإثم في مائمة غصب الخلافة الحققة التي هي رمز ليأس الذين كفروا من دينكم وإكمال الدين وإتمام النعمة ورضى الرب بإسلامنا ؟ .

فهل إن إسلام الإستسلام أمام السلطات الجائرة زمن المعصومين عليهم السلام وبعدهم ، ذلك إسلام مرضي لرب العالمين ، فالذين كفروا يائسون من القضاء عليه وإضعافه واستضعاف المسلمين العائشين تحت أنيابه ؟ ! وهل إن ذلك من إكمال الدين وإتمام النعمة أن يعيش المسلمون تحت وطأة الإستعمار الإستثمار الإستحمار الإستكبار الإستبداد الإستخفاف الإستضعاف ؟ ! .

يعيشون بين هذه الأبواب الجهنمية يمينية ويسارية متخلفة عن الشجرة الزيتونة المحمدية التي هي لا شرقية ولا غربية ؟ ! .

« اليوم » يوم الغدير ، الذي بلغ فيه البشير النذير إستمرارية القيادة الإسلامية السامية في الصالحين من أمته ، معصومين زمنهم ، والربانيين من علماء الأمة زمن الغيبة .

« اليوم » هو اليوم الذي فيه « يشس الذين كفروا من دينكم » يشسوا من زواله واضمحلاله ، حيث اجتمع إلى كماله في نفسه وتمام النعمة فيه ، ما بالإمكان أن يدير رحى المجتمعات البشرية مهما طالت وكثرت .

اجتمع إلى ذلك بقاء واستمرار قيادته الروحية والزمنية ، فإن رمز استمراره وتحليقه - يوماً ما - على ربوع الإنسانية جمعاء، فدور الخلافة المعصومة يجمع في نفسه تبيين القرآن والسنة ما لم يكن ليبيّن زمن الرسول (ص) إلا لأبواب مدينة علمه كعلي وفاطمة عليهما السلام وولدهما الأحد عشر ، إضافة إلى القيادة الرسالية التي كان يحملها الرسول (ص) ومن ثم دور الغيبة الكبرى المتوسطة بين عصر الحضور حيث يقوده العلماء الربانيون على ضوء الكتاب والسنة .

فدور التبيين مكمل لدور التشريع في بعدين اثنين ، فلم يكن الدين مكتملاً ، والنعمة متممة ، والإسلام مرضياً ، إلا بهذه الإستمرارية السامية .

صحيح أن الرسول (ص) كان يبيّن الخلافة المعصومة أحياناً كثيرة ، ولكنها لم تكن تعدو أجواء خاصة ولأشخاص خصوص ، فأين هي وأين البلاغ في جو الغدير بتلك الصورة الوضاعة الهامة التي جلبت أنظار الحاضرين الذين كانوا هم خلاصة المسلمين في عصر النبي (ص) وكلاسة عن جمعهم أجمعين .

ذلك هو إكمال الدين وإتمام النعمة ورضى الرب لنا إسلامنا - لو حلق في إستمراره على كل التاريخ الإسلامي المجيد - ! .

والقول إن التارك لما هو إكمال الدين وإتمام النعمة ورضى الرب - وهو أهم من أصل الدين - أخرى أن يسمى كافراً أو مرتدداً ممن ترك فرعاً من الدين ، مردوداً بأن التارك واقعياً ليس كافراً ولا إرتداداً ، إنما هو الرد على الله ورسوله عقيدياً اظهاراً باللسان أو أياً كان فللنافق ما لم يظهر تكذيباً للدين يعتبر مسلماً ، والمؤمن إذا أظهر تكذيباً كان مرتدداً ، فالذين تركوا تحقيق الولاية قاصرين أو مقصرين هم أولاء مسلمون كسائر المسلمين ، اللهم إلا من صرح بتكذيب الرسول فيما كان يفعل أو يقول ، فأما المأول لقوله قاصراً أو مقصراً تبريراً لواقع اتجاهه فلا يعد مرتدداً أو كافراً ، وإلا لم يبق من المسلمين إلا نزر قليل .

فالشرعة التي تزول وتذبل يموت حاملها الأول لا يخشى منها مهما كانت كاملة ، فكل نظام قانوني صالح بحاجة لاستمراره إلى صالح التطبيق الجماهيري الذي لا يصلح إلا تحت رعاية حاكمة قديرة حكيمة ، ففساد كل من القانون والحاكم به يموت أو يضعف القانون ، فضلاً عن فسادهما مع بعض .

وكما أن « حبل من الله » ضمان للعزة كذلك « حبل من الناس » كما « ضربت عليهم الذلة إلا بحبل من الله وحبل من الناس » وهكذا نؤمر في « واعتصموا بحبل الله جميعاً » أن نؤسس جمعية الإعتصام الصالح بحبل الله حتى نعتصم من بأس الكافرين .

فـ « الذين كفروا » ككل ، أياً كانوا وأيان لا يياسون من ديننا ان يزول بنفسه أو يزال إلا بانضمام إستمرارية القيادة الصالحة إلى صالح القانون وهو القرآن ، فما دامت الحاكمة الطليقة للقرآن بالحكام الصالحين على ضوءه

فالذين كفروا هم في إياس مطلق مطبق ، وكما يشسوا في الدولة الأولى الإسلامية التي أسسها الرسول (ص) مهما اختلفت الدرجات ، ومن ثم لما نقضوا عهد الخلافة الصالحة إلى الخلافة السطاحة طمع الذين كفروا في ديننا حتى آل أمرنا إلى ما آل .

ذلك ا ومن أبرز ملامح الضرورة القيادية الصالحة لتطبيق القرآن أننا لا نجد « يشس الذين كفروا » بصورة مطلقة مطبقة إلا « اليوم » وهو يوم قرار الإستمرار للدولة المحمدية (ص) ، المبين فيه الكتاب والسنة بصورة عاصمة معصومة .

صحيح أن الذين كفروا لا يستطيعون على أية حال أن ينقضوا ديننا أو أن ينقصوا منه ببرهان ، ولكنهم يحاولون في إبعاد المسلمين عن القرآن ، وزعزعة إيمانهم وإيقانهم بهذا الدين المتين لولا السلطة الروحية والزمنية القرآنية على طول الخط .

فالدعايات المضللة من الذين كفروا وسائر المحاولات الشريرة ودوائر السوء المختلفة ، المتربصة بالذين آمنوا ، لا تزال مستمرة حتى يجعلوا الدين في عزلة بعيدة عن أهله ، رغم نضوع براهينه وسطوع مضامينه .

كما وأن الهجمات الحربية المتواصلة منهم تحتل أراضينا وأنفسنا « إلا بحبل من الله وحبل من الناس » .

ف « لن يضروكم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون » لا تخاطب إلا المعتصمين بحبل الله المطبقين شرعة الله ، المجاهدين في سبيل الله ، المضحين في الحفاظ على حرمان الله ، كما سبقت هذه الشروط في « لن يضروكم » .

فليس صالح الدين بنفسه مما يؤسس الكافرين تمام الإياس وزوال الإبلاس من ديننا ، إنما هو صالح تطبيقه بالقيادات الصالحة الروحية

والزمنية ، وكما في حديث الصادقين عليهما السلام تفسيراً للآية ، أي أكملت لكم دينكم بإقامة حافظه .. « (١) .

فالحافظ القيادي للدين دوره كالحافظ الأصلي لمادة الدين ، فبكمال القيادة الروحية والزمنية التطبيقية للدين ييأس الذين كفروا من زواله أو إزالته ، وبضعفها كضعفه نفسه يأمل الذين كفروا زواله أو إزالته من الدور الجماعي .

و « اليوم يش الذين كفروا » هو يوم قرار القيادة المعصومة ، استمرارية للقيادة العليا الرسولية التي تحملها الرسالة ، معصومين وهم الاثنى عشر ، ومن يتلو تلوهم كالعلماء الربانيين زمن الغيبة الكبرى لأخبرهم المنتظر المأمول .

إذا « فلا تخشوهم » أن يزيلوا هذا الدين ما دامت قواعده سليمة « واخشون » أن تتخلفوا عن قيادته الروحية والزمنية العليا تأسيساً لها واتباعاً إياها وتحقيقاً للدين بكل أبعاده ، فإبعاده لكل العراقيل الكافرة الشاغرة .

لذلك لم ييأس الذي كفروا من ديننا في أي يوم من أيام هذه الرسالة السامية ياساً شاملاً إلا يوم إذاعة الاستمرارية لها بالخلافة المعصومة العاصمة لها ، مهما اغتصبت لردح بعيد من الزمن ، ولكن بنية الرسالة المستمرة على مر الزمن بذلك القرار الحاسم ، إنها تؤسس الذين كفروا من زوالها أو إزالتها .

وعلى الذين آمنوا طول الزمن الرسالي تقبل القيادة المعصومة ، ثم في زمن غياب العصمة انتخاب النخبة العليا من العلماء الربانيين ليقودوا الأمة الإسلامية سالمة سليمة .

ذلك ، فالإثم في تأخر المسلمين عن تأسيس دولتهم الإسلامية الموحدة

(١) الخصائص عن الصادقين عليه السلام .

السامية إنما هو على المتجانفين لتركه، المتكاسلين عن محاولته، المستسلمين -
دوماً - للأمر الواقع الشرير .

كما وأن قسماً منهم خيّل إليهم أن القيام لتأسيس دولة الإسلام وطرد
الظلم إنما هو على عاتق صاحب الأمر (ع) وأما نحن مدى غيابه (ع)
فعلينا أن نتقاعد مكتوفي الأيدي ، رغم الأوامر المؤكدة المشددة القرآنية
المشدودة لإقامة الدين ، وقصم شوكة المعتدين المغتصبين ، وبسط المعروف
وإزالة المنكر قدر المستطاع ، مهما كان تأسيس الدولة العالمية الإسلامية في
أصلها على عاتق صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه وسهل مخرجه .

وإذا « اليوم يش الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم » على دينكم وعلى
أنفسكم ، بل « واخشون » في التخلف عن إقامة ما يؤس الذين كفروا
فاستضعافاً للدينين واستخفافاً بالدين ومواصلة بكل المحاولات في سحقهم
ومحقهم ، وترى « رضيت لكم الإسلام ديناً » يعني - فقط - هذه الشرعة
بطقوسها ؟ وكثيرون هؤلاء الذين يطبقون طقوسها وهم غير مرضيين لله ! ..

« الإسلام » هو إسلام الوجه لله ، ومنه الإسلام لما حصل يوم إكمال
الدين وإتمام النعمة وهو تأمير الأمير بإمرة المؤمنين (ع) وتقبل استمرارها إلى
يوم الدين .

فـ « ديناً » تعني طاعة طليقة لله ، والإسلام السليم هو الطاعة المرضية
لله لا سواه ، فالإسلام الخاوي عن القيادة المستمرة السليمة إسلام غير
مرضي ، وقد يصبح كالكفر أو أنحس منه ، فمثلث إكمال الدين وإتمام
النعمة والرضى عن الإسلام بعد « يش الذين كفروا » يشكّل القواعد الأربع
لعز الإسلام وسيادته ، فليس اليأس إلا لهذه الثلاث .

ولأن آيتي التبليغ والإكمال مرتببتان مع بعض حيث تحملان أمر الإمرة
الإسلامية بعد الرسول (ص) ، إذا فروايات الغدير البالغة إلى مئات تعتبر

من روايات مؤيدة لنزول آية الإكمال بشأن الغدير (١) .

ذلك ، وليأس الذين كفروا من دينكم مراحل أخرها-بتأم اليأس وطأمه الجمع بين إكمال الدين وإتمام النعمة بمثلث عمارة الإسلام العامرة : ١ كمال قوانينه الصالحة الإنطباق في كل عصر ومصر ، ٢ كمال الزعامة الدينية روحية وزمنية ، ٣ وكمال المؤمنين به إتماماً بأئمة الإسلام ، وتطبيقاً عميقاً للإسلام ، وكل ذلك في الوسط القرآني العظيم ، فإنه المحور الأصيل لهذه الزوايا الثلاث .

ذلك اليأس يخلق على الذين كفروا في الطول التاريخي والعرض الجغرافي ، ولذلك يحاولون في هدم مثلثه ، مركزين على تنحية القرآن عن الوسط الإسلامي .

ومهما يكن من شيء فقد تكفي بالمآل إمرة صاحب الأمر لتحقيق ذلك اليأس بأعماقه .

وترى الإضطرار في مخمصة الذي يسمح بإرتكاب محرّم أكلاً أم إيكالاً ، أو محرّم في سياسة الشرعة الإلهية ، ما هو حده ومدّه ؟ .

« مخمصة » - وهي حالة الضرورة - معدّدة هنا بـ « غير متجانف لإثم » فالقصر في ذلك الإضطرار هو متجانف لإثم ، فأكل المحرم - كالكسوت أمام السلطة الجائرة - محرّم عليه حالة الإضطرار ، رغم وجوبه عليه - خوف الموت - حفاظاً على نفسه .

وتجانف الإثم هو التجاوب معه مهما كان بتقصير في حصول مقدماته

(١) روايات الغدير من الصحابة - حسب ما في الغدير - مائة وعشرة ، شخصاً ، ومن التابعين أربع وثمانون ، وطبقات الرواة العلماء (٣٦٠) شخصاً في القرون الإسلامية ، والمؤلفون (٢٦) شخصاً والمنشآت به والإحتجاجات إننان وعشرون (الغدير للعلامة الأميني ١ : ١٤ - ٢١٣) .

ومهيئاته - فإنه التهايل المتخلف كما الحنف هو الميل المتألف - كمن يسافر - دون ضرورة - إلى بلدة يضطر فيها إلى أكل الحرام أو فعل الحرام ، فإن سفره هذا تجانف لإثم ، مهما لم يتعمد أكل الحرام حين اضطراره إلا اضطراراً .

فهنا « غفور رحيم » ليست لتشمل إلا المضطر غير المتجانف لإثم ، وقد جاء في أخرى « . . غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » (٢ : ١٧٣) وفي الثالثة ورابعة : « فإن الله - فإن ربك - غفور رحيم » (٦ : ١٤٥ و ١٦ : ١١٥) .

إذا فثالوث « تجانف لإثم - عاد - باغ » تحرم على المضطر حتى حين تهدر نفسه ، مهما كان واجباً في هذرها حفاظاً على نفسه ، وهنا « غير متجانف » دون « غير باغ ولا عاد » حيث الموضوع أعم مما في هذه الثلاث الأخرى وأهم ، إذ يجمع إلى مخصصة الجوع مخصصة الروح حرجاً وتضييقاً .

ولا يختص الإضطرار هنا بخوف التلف إلا بالنسبة للمتجانف العادي الباغي ، فقد يجوز لغيرهم أكل هذه المحرمات قدر الضرورة للحفاظ على قوة حياة مهما لا يخاف الموت ، حيث الإضطرار لا يختص باضطرار لأصل الحياة ، بل والإضطرار الحيوي يسمح ويفرض إقتراف الحرام للحفاظ على النفس مهما حرم من جهة التقصير في حصول الإضطرار .

وقد يعني الاضطرار بصورة عامة تكلف الضرر نفسياً أو صحياً أو مالياً أو عرضياً أو دينياً ، في نفسه أمّن هو كنفسه من ولده وأهليه ، ما صدق الإضطرار عليه عرفاً .

ففي حالة إضطرار غير المقصر ولا باغ ولا عاد ولا متجانف لإثم يجوز تناول المحرم أياً كان قدر الضرورة ، اللهم إلا أن تكون حرمة المحرم أغلظ من حرمة الإضطرار ، ففي إضطرار الموت يحل كل حرام اللهم إلا ما هو أشد محظوراً منه ، ثم في سائر الإضطرار لا بد من النظر إلى طرفيه ، ولا

يختص الإضطرار المحلل للحرام بالحفاظ على النفس بل والحفاظ على سائر النوايس الخمسة لنفسه أمن هو محسوب عليه .

ثم المضطر باختياره ، أو الباغي والعادي أو المتجانف لإثم ، هؤلاء هم عصيات في اقرار المحرم المضطر فيه مهما كان واجباً ، فهو محذور تقصيراً ، ومحبور حفاظاً على الواجب حفظه من نفس وصحة أمأهيه .

والغفر الطليق يختص بغير المقصر ، وأما المقصر على دركاته فلا يغفر له حيث يعذب بتقصيره ، مهما عذب أيضاً إذا لم يتناول المحرم حالة إضطراره ، وليس مورد الإضطرار بالإختيار وما أشبه من موارد ترجيح الأهم على المهم سلباً لحكم المهم ، أو تساوي الحكمين فتساقطهما ثم الحكم بإباحة الطرفين ، فإن حكم المهم يزول عند الاضطرار العاذر وفي سواه يبقى الحكم على حاله كالمضطر الباغي أو العادي أو المتجانف لإثم بنص الإستثناء الخاص ، والعنوان الثانوي إنما يزيل حكم العنوان الاولي في حالة العذر دون تقصير .

فهنا الضابطة « الضرورات تبيح المحظورات » تخصص بالضرورات غير المختارة ، أم « تبيح » إباحة مطلقة في غير المقصرة أصلاً وفرعاً ، وإباحة جانبية في المقصرة بمعنى بقاء حكم الوجوب والحرمة معاً .

فالقول إن واجب الحفاظ على النفس ومحرم اقرار المحرم حالة الإضطرار المقصر هو الجمع بين الواجب والمحرم وأنه مستحيل أم يرجح أرجح الأمرين .

إنه مردودٌ بأن الوجوب والحرمة متواردان على وجهين ، ثم لا تزول الحرمة المعارضة بأهم منها إلا إذا كانت غير مقصرة ، فالمضطر الباغي أو العادي أو المتجانف لإثم أو الذي اضطر باختياره معاقب على أي الحالين ، فيعاقب على اقرار الحرام حفاظاً على نفسه ، كما يعاقب على هدر نفسه تركاً لذلك المحرم لمكان تقصيره في ذلك التضييق والخرج و « ما جعل عليكم في

الدين من حرج « تختص بالجعل التشريعي وأما الذي يخرج نفسه بنفسه فهو الذي جعل على نفسه الحرج تخلفاً عن شرعة الله .

دور إكمال الدين وإتمام النعمة بصورة عامة :

هنا إكمال الدين وليس إكمال الشرعة من الدين ، فالقصد من « دينكم » هو الدين كله حيث « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه .. » (٤٢ : ١٣) .

فكل شرعة من الدين طرف منه يختص بزمن خاص ، فيها سؤال المكلفين به ، ولكن هذه الشرعة الأخيرة تحمل كل ما تحمله الشرايع الأربع وزيادة هي سر الخلود إلى يوم الدين ، فلا تختص ببيئة خاصة وزمن خاص وناس خصوص كسائر الشرائع المؤقتة .

بل إن هذه الرسالة الأخيرة تخاطب الإنسان من وراء كل الظروف والبيئات ، وتتناول حياة المكلفين إلى يوم الدين من جميع أطرافها ، حلقة على كل سؤال دون إبقاء ، واضعة لها المبادئ الكلية والضوابط الشاملة فيما يتطور فيها ويتحور بتغير الزمان والمكان ، وكذلك الأحكام التفصيلية والقوانين الجزئية فيما لا يتطور ولا يتحور بتغير الزمان والمكان وتحورها .

فقد أعلن « يوم الغدير » بواسطة ذلك البشير النذير إكمال الدين بكل أصوله وفروعه ، وسر استمراره ، ومستمر قوته وقراره .

إذا فالمخاطبون بـ « لكم دينكم .. » هم كل المكلفين في الطول التاريخي والعرض الجغرافي منذ بزوغ الإسلام إلى يوم الدين .

وهكذا « أتممت عليكم نعمتي » في إكمال دينكم ، النعمة الخاصة الربانية الرحيمية التي قضيتها إرسال الرسل وإنزال الكتب ، فقد أتممت تلك

النعمة الناعمة القائمة بأسرها ، فلم تبق عندي نعمة بالإمكان إنزالها على المكلفين إلا وقد أنزلتها في هذه الشرعة من الدين التي هي الدين كله بكماله وتمامه .

إذاً فماذا بعد إكمال الدين - فيما يحاوله مختلفوا شرعة بعده - إلا انتقاص ، وماذا بعد إتمام النعمة إلا نقمة وإفلاس .

أجل ، ولكنه لا يدرك حقيقة نعمة الله في هذا الدين ولا يقدر قدرها إلا من يعرف الجاهلية ويذوق وبالها وويلاتها ، ثم ومن يعرف شرايع الدين قبله بتحرقاتها عن جهات أشراعها ، وأنها في نفس الوقت وقتية مؤقتة ، وكأنها - أو أنها - تقديرات وتعييدات طريق لهذه الشرعة الأخيرة .

فلقد انشأ الإسلام من البشرية أمة نطل من القمة السامقة على كافة المكلفين كلهم في السطح ، في كل جانب من جوانب الحياة .

ذلك الدين المتين - بكل أعباءه وقضاياه - هو الذي رضي الله لنا ديناً ، مما يحرضنا على الإستقامة قدر جهدنا لإقامته ، وإلا فما أنكد وما أحق من يُحمل أو يرفض ما رضيه الله له ليختار لنفسه غير ما اختاره الله ، أو يغير معاله الأصلية إلى طقوس وأذكار خاوية ، وتلك - إذاً - جرعة نكدة ليست لتذهب دون جزاء .

ذلك ، و « من » في « من دينكم » تعني - فقط - التعدية إذ لو عنت معها معنى آخر كالتبعيض فقد عنت « يس الذين كفروا من بعض دينكم » فهو « من من دينكم » .

و « دينكم » له مرحلتان ، أصله ، وكونه معكم ، واليأس يشملهما ، فقد يشوا من زواله أو إزالته من أصله أو عنكم حيث قرر فيكم استمراريته قيادة وقانوناً مضموناً في عصمتها .

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ

لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ
 مُكَلِّبِينَ تَعْلَمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ
 عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ
 سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٥١﴾ الْيَوْمَ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ
 وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ
 حَلَّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ
 مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ
 أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مِتْخِذِي أَرْحَامَ
 وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ
 مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٥٢﴾

« يسألونك » هو سؤال عن الرسول برسالته العالمية ، فقد يخلق على كل سؤال من كل سائل منذ حاضر الرسول إلى يوم الدين .
 « ماذا أحل لهم » منذ خاتمة الوحي ولا سيما بالمائدة حتى آخر زمن

التكليف حيث « أحل » تشمل كل زمن هذه الرسالة ، - إذاً - فالجواب يحلّق على ما حلّق عليه السؤال :

« قل أحل لكم الطيبات » وتقابلها الخبيثات ، طيبات في حقل الأكل والشرب والنكاح وأية تصرفات قالاً وحالاً وفعالاً ، وكما القرآن في سائره يحلّل الطيبات - كلمة واحدة - ويحرم الخبيثات .

ولأن « ما يتلى عليكم » من المحرمات سبق ، فقد سنع لهم أن يسألوا عما أحل لهم ، ولكنه لا يختص الحل بحقل الأنعام ، كما « وطعام الذين . . والمحصنات » يشهدان لعدم الإختصاص .

و« الطيبات » بصورة طليقة هي ما تستطيه النفس الإنساني غير المنحرف ولا المنجرف إلى دركات الحيوانية ، فهي المستطابة بطبيعة الحال الإنسانية .

ولأن الخطاب في بازغ السورة هو خطاب الإيمان فقد ينضاف إلى المستطاب في حقل الإنسانية المستطاب في حقل الإيمان ، فقد تشمل الخبائث ما يمجه ويستخبثه الإيمان إلى ما يمجه الإنسان كإنسان .

فكما أن الميتة والدم وما أشبه يمجه طبيعة الإنسان بفطرته السليمة ، كذلك ما أهل لغير الله به وما ذبح على النصب يمجه المؤمن قضية إيمانه السليم ، والمستقسم بالأزلام ينفر عنه لأنه من الميسر ، فلم يحرم الله طيباً على المؤمنين ، فالطيبات - كأصل - هي ما تستطيه النفس الإنسانية ، أي لا تستنجثه بطبيعتها الأولية الاصيلة غير الدخيلة ، وهذه الطبيعة الصافية تصبح صافية أكثر حيث تبلور أكثر مما كان على ضوء الإيمان ، ومهما كان التكليف شاملاً كافة المكلفين ، ولكنه فيما هنا وما أشبه هو على غرار ما تستطيه النفوس المؤمنة .

فليست « الطيبات » إذاً كل ما يستطيه كل الناس ، وإن شذمة من

السناس أم وكثرة منهم كثيرة عملت فيهم عوامل الحيونات والشيطانات والإباحيات فتناسوا فطرة الناس فتحللوا إلى طبيعة السناس .

فكلما تستطيه الفطرة والحس والعقلية السليمة الإنسانية ولا تمجّه هي من الطيبات ، وما تمجّه هي من الخبائث . والمختلف فيه بين مختلف الفطر السليمة لا تعتبر من الخبائث ، فالميزان في الطيبات والخبائث هو الفطرة والحس والعقلية السليمة ، مثلث من السلامة الإنسانية إضافة إلى قضية الإيمان ، فإن حالة الإيمان هي حالة قدسية تكاملية لإنسانية الإنسان ، يصح أن تكون هي المحور الأصيل لتمييز الخبائث عن الطيبات ، دون الإنسان المنحرف عن إنسانيته ، المنجرف إلى حيوانيته ، فكما لا يمكن تحويل معرفة الحكم الشرعي وموضوعه السليم إلى العقول المتخلفة المختلفة ، المتفاوتة ، كذلك وبأحرى تحويل معرفة هذين الموضوعين الهامين لضابطة المحللات والمحرمات ، اللهم إلا إلى الفطر السليمة التي لا تتخلف عن الواقع المرأم .

وإذا ترددنا في طيب شيء أو خبثه فالرجوع إلى دلالة شرعية صالحة من علم أو ائارة من علم ، وإلا فالأصل هو الحل حيث الحرمة مختصة بالخبائث والمزدد في خبثه وطيبه لا يحكم بخبثه مهما لم يحكم بطيبه ، فيدخل في عامة الحل حيث « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً » (٢ : ٢٩) .

ولقد جاء حل « الطيبات » في عشرين موضعاً من القرآن ، و « الخبائث » مرة واحدة « ومحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث » (٧ : ١٥٧) وأخرى هي الخبيثات : « الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات » (٢٤ : ٢٦) ولكن الأخيرة تعني الأعمال الخبيثة كما حققناه في آية الخبيثات .

وذلك السلب الإيجاب هما كضابطة عامة تحلق على كافة الأقوال والأحوال والأعمال ، اللهم إلا ما أخرجه قاطع البرهان .

ومن « الطيبات » في حقل اللحوم هنا « وما علمتم من الجوارح مكلبين » وتراها تختص بجوارح الكلاب المختصة بالصيد ، المعلّمة له ، لمحّة من « مكلبين » ؟

و « الجوارح » تعم الكلب إلى كل سبع جارح معلّم، فلو عني الكلاب لجيء بلفظها دون عامة « الجوارح » ، والتكليب هو تعليم الكلب الصالح للجوارح ، وأصل الكلب من الكلب : الجرح ، لأنه من الجوارح ، فهو لفظ عام يشمل كل الجوارح ، وهنا « من الجوارح » دون « الكلاب » مما يوسع نطاق الصيد إلى كل ما يكلب من الجوارح دون اختصاص بالكلاب وما تفسير « الجوارح » بـ « الكلاب » إلا تفسيراً بأعود المصاديق التي يعيشها الإنسان وهي الكلاب^(١) ، وتخصيص الجوارح بالكلاب - وهي عشرات أنواع ، إخراجاً للأكثرية المطلقة عن ذلك الجمع المستغرق لكل الجوارح ، لا سيما وأن اللام فيها تعني الموصول - غير صحيح فهي التي تجرح من الحيوان أي كان ،

(١) نور الثقلين ١ : ٥٩١ عن أبي عبد الله (ع) أنه قال : في كتاب علي (ع) في قول الله عز وجل « وما علمتم من الجوارح مكلبين » قال : « هي الكلاب » .

وفيه (٥٩٢) عن الكافي عن جميل بن دراج قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يرسل الكلب على الصيد فيأخذه ولا يكون معه سكين يذكيه بها أيده حتى يقتله ويأكل منه ؟ قال : لا بأس قال الله عز وجل « فكلوا مما أسكن عليكم » ولا ينبغي أن يؤكل ما قتله الفهد .

وفي صحيح الخذاء عن أبي عبد الله (ع) في حديث : « ليس شيء مكلب إلا الكلب » (الكافي ٦ : ٢٠٣) أقول : « مكلب يعني معلّم الكلب ، وهذا دليل أن غير الكلب لا يكلب في الأغلب ، وأما إذا كلب فقد يحمل صيده » وقال الحلبي قال أبو عبد الله (ع) كان أبي يفتي وكان يتقي ونحن نخاف في صيد البزاة والصقور وأما الآن فإننا لا نخاف ولا نحل صيدها إلا أن تدرك ذكاته فإنه في كتاب علي (ع) أن الله عز وجل يقول : « وما علمتم من الجوارح مكلبين » فسُمي الكلاب (الكافي ٦ : ٢٠٧) والتهذيب ٣ : ٢٤٦ والإستبصار ٤ : ٧٣ واللفظ للكافي) .

وفي آيات الأحكام للجصاص ٢ : ٣٨٤ روى صخر بن جويرة عن نافع قال : وجدت في كتاب لعلي بن أبي طالب (ع) قال : لا يصلح أكل ما قتله البزاة ، وفيه روى سلمة بن علقمة عن نافع أن علياً كره ما قتلت الصقور .

فالإستغراق المستفاد منها - علّه - أوغل من المستفاد من لام الإستغراق فضلاً عن الجنس .

وهذا غريب في نوعه في أسخف تعبير وأخرفه أن يعبر عن خصوص الكلاب بعموم الجوارح ، إعتياداً على مكليين ، وهي لا تعني الكلب بل هو تعليم الكلب إنسانياً وإيمانياً ، تناسياً في صيدها حيوانية الكلب .

ولو عني من « مكليين » خصوص الكلب لكان المعنى : جاعلين الجوارح كلاباً ، أو الكلب كلباً ! . فمما لا يريه شك أن « مكليين » في حقل « الجوارح » هي كل الجوارح المعلمة مهما كانت الكلاب هي التي تتعلم في الأكثر .

وشروطات حل الصيد في الجوارح هي :^١ تكليها تعليماً صالحاً للكلب و^٢ إمساكها عليكم دون أكل منه إلا بعضاً متعوداً للجائع و^٣ ذكر إسم الله على الصيد حين إرسال الجارحة .
 فإذا تمت هذه الشروط في غير الكلب فقد تم الحل في صيده^(١) .

(١) نور الثقلين ١ : ٥٩٢ عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله (ع) قال سألته عن صيد البزاة والصقور والفهود والكلاب ؟ قال : لا تأكل إلا ما ذكيتم إلا الكلاب ، قلت : فإن قتله ؟ قال : كل فإن الله يقول : « وما علمتم من الجوارح مكليين تعلموهن بما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم » ثم قال : كل شيء من السباع تمسك الصيد على نفسها إلا الكلاب المعلمة فإنها تمسك على صاحبها ، وقال : « إذا أرسلت الكلب المعلم فأذكروا إسم الله عليه فهو ذكاته . . . » وفي خبر أبي مریم الأنصاري قال سألت أبا جعفر عليها السلام عن الصقور والبزاة من الجوارح هي بمنزلة الكلاب ؟ قال : « نعم » (التهذيب ٣ : ٣٤٦) وفي خبر عبد الله بن خالد بن نصر المدائني جعلت فداك البازي إذا أمسك صيده وقد سمى عليه فقتل الصيد هل يجمل أكله ؟ « فكتب (ع) بخطه وخاتمه إذا سميت أكلته » (المصدر) .

وفي الدر المنثور ٣ : ٢٦٠ - أخرج ابن جرير عن عدي بن حاتم قال سألت رسول الله (ص) عن صيد البازي فقال : ما أمسك عليك فكل « وفيه أخرج البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال

وقد ينحلُّ اختلاف الأثر في جِلِّ صيد غير الكلب من الجوارح وحرمة
بأن دليل الحرمة ناظر إلى غير المكَلَّب منها ، ودليل الحل موافق لطريق العموم
في « من الجوارح » ولا تعني « مكَلَّبين » إلا معلَّمين كَلَّبها ، دون اختصاص
بكونها من الكلاب ، فالكلب غير المعلم لا يحل صيده وغيره من الجوارح
المعلَّمة يحل صيدها ، فقد يعم الكَلَّب نفسه كلَّ الجوارح فضلاً عن
« الجوارح » كما يروى عنه (ص) من قوله : « اللهم سلط عليه كلباً من
كلابك فأكله الأسد »^(١) .

ولو اختص الحل بصيد الكلب لم تصح « من الجوارح » ولا تعني
« مكَلَّبين » إلا تعليمها الكلب والجرح مثل الكلب ، فما كانت من الجوارح
كَلَّباً معلِّماً أو مثله في الكَلَّب فيجِلُّ أكله .

والعبارة الصالحة لإختصاص الحل بكلب الصيد « وما علَّمتم من الكلاب
معلمين » إذاً فهـ « مكَلَّبين » تعني جعل الجارحة كلباً يكَلِّب كَلَّب الإنسان
المتشرع ، سواءً أكان كلباً أم سواءً من الجوارح ، ثم « تعلمونهن مما علمكم

قلت يا رسول الله (ص) : إنا قوم نصيد بالكلاب والبيزة فما يحل لنا منها ؟ قال : « يحل لكم ما
علمتم من الجوارح مكَلَّبين . . . » ثم قال : ما أرسلت من كلب وذكرت إسم الله فكل ما أمسك
عليك ، قلت : وإن قتل ؟ قال : وإن قتل ما لم يأكل هو الذي أمسك . قلت : إنا قوم نرمي فما
يحل لنا ؟ قال : ما ذكرت إسم الله وخزفت فكل .

أقول : « ما لم يأكل » قد لا يعني عدم الأكل أصلاً وإنما عدم الأكل فيها لم يمسن عليكم وإنما بقية
لم تأكلها بعد شبعها ، و « ما أمسكن عليكم » لا يدل إلا على أصل الإمساك دون حصر
الإمساك .

وفي آيات الأحكام للجصاص ٢ : ٣٨٢ بسند متصل عن عدي بن حاتم قال : لما سألت رسول
الله (ص) عن صيد الكلاب لم يدر ما يقول لي حتى نزلت « وما علمتم من الجوارح مكَلَّبين » وفيه
(٣٨٤) روى مروان عن نافع عن علي بن الحسين عليهما السلام قال : الصقر والبازي من الجوارح
مكَلَّبين .

الله « يعني علم الصيد الصالح إنسانياً وشرعياً ، فإن الصيد يجرح أو يقتل ثم يعُدّه للإكل ، فلذلك جارجة الصيد تُعلّم ألا يأكل الصيد حاله .

ولأن جارجة الصيد مرسله عن الصياد ، فلتكن - ككل مرسل - أمينة لا تقتل ولا تأكل حيوانياً مفترساً ، و « مما علمكم الله » تبعض ذلك التعليم إختصاصاً بما يمكن في العادة تعليمه من الحفاظ على أمانة الصيد ، إذ ليست الجارجة - أياً كانت وكيفما كانت - لتتعلم كلُّها علُّمه الإنسان إنسانياً ، فضلاً عما علِّمه شرعياً ، فمن الواجبة الإنسانية تُعلّم الجارجة العدل في أصل الصيد وفصله ، ألا تفتسه إلا قدر الضرورة للحصول عليه ، ولا تأكل كله أو كثيراً منه ، اللهم إلا قدر الحاجة الحاضرة ، فتمسك لصاحبها ما يصدق : « أمسكن عليكم » .

ذلك ، وأن تأتمر بأمره وتنتهي بنهيه في صالح الصيد وطالحه ، فكلُّها يمكن في العادة - دون حرج أو عسر - تعليمه إياها مما علِّمه الصياد نفسه ، يجب أن يعلمه إياها تعليماً تطبيقياً ، لا فقط نظرياً ، فحين تُعلّم ولا تطبّق ما تعلمته فهي كما لم تُعلّم على سواء .

إذاً فالحالة الإنسانية مع الهالة الإيمانية تطبّقان في ذلك التعليم لمكان « مما علمكم الله » حيث المخاطبون هم المؤمنون ، وهنا يحمل صيدها « ما أمسكن عليكم » .

ومن الخارج عن طوق التعليم ذكر اسم الله عليه ، والتوجيه للقبلة وفري الأوداج ، ومما هو داخل في طوق التعليم ألا تخنقه أو ترديه وما أشبه من مصاديق الإمامة حيوانياً مفترساً اللهم إلا عند الضرورة وبقدرها ، فإذا اكتملت هذه الشروط الأدبية الأدبية « فكلوا مما أمسكن عليكم » فالإمساك عليكم كلاً أو بعضاً ادبياً قاصداً هو مما علمكم الله كما في كل موكل بأمر ، حيث الصياد ليس ليأكل صيده حاله وحاله ، فضلاً عن الموكل في صيده .

فإنما يصيده حتى يؤكل ، سواء أكان هو الأكل أم سواء ، فلان الصياد وجارحة الصيد شريكان في الصيد فلتكن كأي شريك فلا يأكل كله ، إنما بعضه أو نصيبه حسب الحاجة .

وهنا تطبيق الشرط : « وما علمتم من الجوارح مكلبين » يلحقه تطبيق الجزء « فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه » فلا يشترط إلا كون الصياد من الجوارح المعلمة المسكنة عليكم صيدها ، سواء أقتلته أم لم تقتله ما لم تأكل كله .

وهنا « مما أمسكن عليكم » تشترط أن تصيد الجارحة وتمسك عليكم لا على نفسها ، فواجهة تعلمونها مما علمكم الله هي الصيد لصاحبها كيفما كان أخذها إياه .

وجملة القول في الجارحة المعلمة أنك إذا أرسلتها إسترسلت ، وإذا دعوتها أجابت ، وإذا أردتها لم تفر ، وإذا أخذت حبست ولم تأكل اللهم إلا قليلاً ، فإذا تكررت منها هذه فهي معلمة بحل صيدها إذا أمسكت عليك وذكرت اسم الله عند إرسالها^(١) .

وترى « مما أمسكن عليكم » ماذا يعني تبويضه ؟ لو كان « ما أمسكن » لدل على أكل كله وهو لا يجوز فإن في الصيد أجزاء محرمة ، ثم « مما أمسكن » لا تدل على واجب إمساك كل الصيد كشرط لحله ، فقد يكفي أن يمسك عليكم كأصل في صيده وإن أكل بعضاً كما هو طبع الكلب في جرح الصيد^(٢) ثم قد يكون « ما أمسكن » كل الصيد فليس للصيد أن يأكل كله

(١) كما يروى عن النبي (ص) وفي تفسير الفخر الرازي ١١ : ١٤٤ عن عدي بن حاتم عنه (ص) « إذا أرسلت كلبك فاذا ذكر اسم الله فإن ادركته ولم يقتل فاذبح واذكر اسم الله عليه وإن ادركته وقد قتل ولم يأكل فكل فقد أمسك عليك وإن وجدته قد أكل فلا تطعم منه شيئاً وإنما أمسك على نفسه » .

(٢) وما يدل عليه صحيحة رفاة سألت أبا عبد الله (ع) عن الكلب يقتل ؟ فقال : كل ، فقلت إن =

لأن لجارحة الصيد نصيباً منه فإنه من سعيه مهما كان وكيلاً فيه وإذا انتقض إحدى هذه الشروط لا يحل الصيد إلا إذا أدركت ذكاته فـ « ما أمسك عليك

أكل منه ؟ فقال : « إذا أكل منه فلم يمك عليك ، وإنما أمسك على نفسه » (التهذيب ٣ : ٣٤٥ والإستبصار ٤ : ٦٩) أقول : إنما أمسك على نفسه هو مورد التحريم إن لم يدرك ذكاته ، وإن أمسك عليك حل وإن أكل منه .

وصحيح ابن مسلم وغير واحد عنها عليها السلام جميعاً أنها قالا في الكلب يرسله الرجل ويسمي ؟ قالا : « إن أخذ فادركت ذكاته فذكه وإن أدركته وقد قتله وأكل منه فكل ما بقي ولا ترون ما يرون في الكلب » (الكافي ٦ : ٢٠٢ والتهذيب ٢ : ٣٤٤) .

وخبر حكيم بن حكيم الصيرفي قلت لأبي عبدالله (ع) ما تقول في الكلب يصيد الصيد فيقتله ؟ قال : لا بأس بأكله ، قلت : إنهم يقولون : إنه إذا قتله وأكل منه فإنما أمسك على نفسه فلا تأكله ؟ فقال : كل ، أو ليس قد جامعوكم على أن قتله ذكاته ؟ قال قلت بلى ، قال : فما يقولون في شاة ذبحها رجل أذكاها ؟ قلت : نعم ، قال : فإن السبع جاء بعدما ذكاها فأكل منها بعضها أيؤكل البقية ؟ فإذا أجابوك إلى هذا فقل لهم : « كيف تقولون إذا ذكى ذلك وأكل منها لم تأكلوا وإذا ذكاها هذا وأكل أكلتم » ؟ (الكافي ٦ : ٢٠٣ والتهذيب ٣ : ٣٤٤) .

وخبر سالم الأشلي سألت أبا عبدالله (ع) عن الكلب يمك على صيده ويأكل منه ؟ فقال : « لا بأس بما يأكل هو لك حلال » (الكافي ٦ : ٢٠٣ والتهذيب ٣ : ٣٤٥) .

وأما خير أحمد بن محمد قال سألت أبا الحسن (ع) عما قتل الكلب والفهد ؟ فقال قال أبو جعفر عليها السلام : « الكلب والفهد سواء فإذا هو أخذته فأمسكه فمات وهو معه فكل فإنه أمسك عليك وإذا أمسكه وأكل منه فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه » (المصدر) وموثق سماعة بن مهران قال سألته عما أمسك عليه الكلب المعلم للصيد فهو قول الله تعالى « وما علمتم من الجوارح . . . » قال : « لا بأس بأن تأكلوا مما أمسك الكلب ما لم يأكل الكلب منه فإذا أكل منه قبل أن تدركه فلا تأكل منه » (المصدر) فقد يعني الأكل منه المحرم إذا لم يمك عليك .

وفي آيات الأحكام للجصاص عن عدي بن حاتم قال سألت رسول الله (ص) عن صيد الكلب المعلم فقال : « إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل مما أمسك عليك فإن أكل منه فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه » .

أقول : المحور في التحريم هو الإمساك على نفسه ولا يلزمه أكلاً ما منه إلا أكل يدل على إمساكه لنفسه كالسبع ، وما يشهد لذلك إضافة إلى طليق الآية ما رواه عبدالله بن عمر عن النبي (ص) إنه قال لأبي ثعلبة الخنسي فكل مما أمسك عليك الكلب قال : فإن أكل منه ؟ قال : وإن أكل منه .

الذي ليس بمكلب فأدركت ذكاته فكل وإن لم تدرك ذكاته فلا تأكل» (١) .
وما لم يمسك عليك كواجب الإمساك فلا تأكل منه وإن كان مكلباً معلماً ، إلا إذا أدركت ذكاته تسمية وذبحاً ، حيث التسمية عند الإرسال إنما تكفي إذا كان إرسالاً لصالح الصيد بشروطه ، ولا يدل « ما أمسكن عليكم » على عدم أكلها منه بل المانع إمساكها على نفسها أو أكلها حتى تشبع وما أشبه .

وأما « واذكروا إسم الله عليه » فإلى م يرجع ضمير الغائب ؟ إلى « ما علمتم » تسمية عليه عند الإرسال ، كما يروى عن الرسول (ص) : « إذا أرسلت كلبك وذكرت إسم الله عليه فكل » (١) أم إلى « ما أمسكن » يعني إذا أدركت ذكاته فسم حيث التسمية عند الإرسال إنما تكفي فيما لا تدرك ذكاته ؟ أم إلى الأكل « فكلوا » ، .. واذكروا إسم الله عليه « عند الأكل .

الإحتمال الأخير غير وارد إلا استحباباً لذكر اسم الله ، والأول أصيل ككل شرطاً في صالح الإرسال ، لأنه بحكم الذبح الذي يشترط فيه ذكر إسم الله ، والأوسط وسيط على الهامش ، شرطاً فيما لم يُقتل الصيد بصيده .

ولماذا « أمسكن عليكم » دون « لكم » ؟ لأن في « لكم » لمحة تسهيم وتقسيم ، و« عليكم » تلمح بأصالة الإمساك المتكلف فيه للجراحة ، فعدم شبعها تكلف ، وإمساكها لكم تكلف فضلاً عن إمساكها عليكم ! .

وخلاصة القول في « وما علمتم .. » أن الجوارح التي بالإمكان تعليمها مما علمكم الله في حقل الصيد إنسانياً وشرعياً ، تعليمياً عملياً دون إحراج ،

(١) الدر المنثور ٣ : ٣٦١ - أخرج عبد بن حميد عن مكحول قال قال رسول الله (ص) : ما أمسك ...

يجل صيدها « ما أمسكن عليكم » قاصدة في ذلك الإمساك ، تاركة لأكل إلا
قدر الضرورة والحاجة

فليست جارحة الصيد إلا وكيلة عن الصياد تنويه فيما علمه الله إنسانياً
وشرعياً ، فيما أمكن تعليمه علمه إياهن ، وما لم يمكن وامكنه هو طبقه كذكر
إسم الله عليه .

وكما الصياد بنفسه يسقط عنه التوجيه إلى القبلة وفرى الأوداج ، فكذلك
بأحرى عن نائبة الجارحة ، ولا تسقط عنه ذكر اسم الله ، ولا الجرح
العادل .

فمن الشروط الثلاثة للذبح يسقط الكل إلا البسمة ، وإلا الجرح
العادل والإمساك على صاحبه .

ولأن الصيد الإنساني ينوب عن التذكية والذبح العادي فلا بد - إذا - ألا
يقصد الصياد برمي قتل الصيد حتى يذكيه تحقيقاً لشروطها ، فإذا قتل دون
قصد فقد ينوب عن التذكية توجيهاً إلى القبلة وفرياً للأوداج الأربعة ، ثم
الجارحة المعلمة وكيلة عنه فليعلمها ما يحققه في صيده ألا تقصد قتل الصيد
إلا إذا تفلتت أو اضطرت إليه ، وأن تمسك على المرسل ، لا على نفسها ولا
عليهما لأنها خارجان من « ما أمسكن عليكم » .

ذلك لأن المعلوم من شرط الإسم أن للذبح صيداً وسواه ، بجارحة
وسواها ، فد « ما أهل به لغير الله » محرم ، و « ما ذكر اسم الله عليه » حل ،
وقد يعني « ما أمسكن » حالة الإمساك القتل ، وواجب التسمية ليس إلا
عنده ، فإن لم يسم عند الإرسال وسمى عند الإمساك القتل فقد كفى .

ولأن الإرسال غير مذكور في النص ، وإنما هو « أمسكن » فمصب
واجب ذكر الإسم إنما هو حالة الإمساك القتل دون سائر الحالات ، وإنما
يجب ذكر الإسم عند الإرسال إذا لم يدر متى القتل كما هو الأكثر في العادة .

ذلك ، وحتى إذا سبق الإرسال كما سبق الأكل فالمرجع الصالح هو الأقرب وليس إلا الإمساك المستفاد من « ما أمسكن » حيث الإمساك يعني إمساك الصيد ، فواجب ذكر الإسم حسب النص هو عند الإمساك قتل أو لم تقتل حيث لا يُدرى ماذا يحصل ، فإن لم تقتل « فاذكروا إسم الله عليه » حين التذكية .

فلا تكفي التسمية - فقط - عند الأكل ، ولا عند الإرسال إلا إذا لم يعلم متى القتل بالصيد ، ولأن « ما أمسكن » أعم من القتل بصيدها وعدمه فذكر اسم الله عليه يختلف في الإمساكين ، ففي الإمساك القتل يُذكر اسم الله عنده ، وفي غير القتل يذكر اسم الله عليه في تذكية المُمسَك .

وعلى أية حال فواجب الذكر أولاً هو عند الإمساك ، ثم إن بقي حياً يجدد ذكر الإسم لتذكيته ، وإلا فقد يكفيه ما سُمي إن لم يكن له مجال لذكره عند قتله .

مركز تحقيق كتاب ميراث علوم اسلامی

وهل يشترط في صيد الجارحة المعلمة المكلبة أن تحافظ على ما صادته ؟

طبعاً نعم ، فإن ذلك من تعليمها ، كما و « ما أمسكن » صريحة في واجب الإمساك على صاحبها ، فإذا أكلت دون إمساك ، أو أمسكت لا لصاحبها فلا يحل القتل منه إلا ما ذكيتم .

ف « تعلمونهن مما علمكم الله » تعني علماً إنسانياً وشرعياً في الصيد زائداً على ما تعلمه الجارحة بطبيعتها الحيوانية ، ومنه - كأصل - أن تمسك على صاحبها ، كما منه الإسترسال إذا أرسلت والرجوع إذا استرجعت .

فجملة المستفاد من شروط حل الصيد القليل من هذه الآية كالتالية :

^١ أن تكون من الجوارح .

^٢ أن تعلموهن مما علمكم الله من حفظ الأمانة ومن الإسترسال

٩٦ الجزء السادس

بالإرسال والرجوع عند الاسترجاع ، تعليماً للكَلْبِ إنسانياً وشرعياً وحفظ الأمانة في تلك الوكالة .

٣ أن تكَلِّبوهن تكليماً إنسانياً وشرعياً .

٤ أن تذكروا إسم الله على قتل الجارحة وأحوطه عند الإرسال. وواجبه حين القتل .

٥ وهل يشترط إسلام المرسل ؟ الكلام والدليل سلباً وإيجاباً فيه كما مضى في التذكية .

٦ يجب أن يعلم كون قتل الصيد مسنوداً إلى الجارحة ، فإن لم تعلم ففضية أصالة عدم التذكية الحرمه ، اللهم إلا إذا كان الظاهر قتله بها .

٧ يكفي أن تقول « لله » أو « الله » ولكن « واذكروا إسم الله عليه » تتطلب لأقل تقدير « لله » يعني أصيده لله ، ولا معنى لمجرد « الله » بأي تعلق يصح أدبياً .

﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ﴾ وذلك يوم شرعة الإسلام كلها حيث حرمت من الطيبات على الذين هادوا من قبل : « وعلى الذين هادوا حرمتنا طيبات أحلت لهم . . . » ف « لأحل لكم بعض الذي حرم عليكم » في شرعة الإنجيل يتكامل هنا بـ « احل لكم الطيبات » تحليلاً طليقاً على مدار الزمن إلى يوم الدين .

ثم ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ . . . ﴾

وهذه الجملة معركة الآراء بين من ينجسون أهل الكتاب ومن

(١) تفسير الفخر الرازي ١١ : ١٤٥ .

ومثله صحيح الحلبي عن الصادق (ع) « من أرسل كلبه ولم يسم فلا يأكله » (التهذيب ٢ :

يظهرونهم ، ولكن الآية بعد صالح التأمل والتعمل صريحة في طهارتهم .
فقد يقال إنهم مشركون لانحرافهم عن التوحيد الحق^(١) فتشملهم « إنما
المشركون نجس » (٩ : ٢٨) ولكن الإشراك المنجس - إن صدقنا أن المعني

(١) كما يقول تعالى : « وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأقوامهم
يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون . اتخذوا أحبارهم ورهبانهم إرباباً من
دون الله والمسيح بن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا الله إنهماً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون »
(٩ : ٣١) - « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا
الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وماواه النار وما للظالمين من أنصار . لقد
كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين
كفروا منهم عذاب أليم » (٥ : ٧٣) - « يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا
الحق إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألغها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسوله ولا
تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السموات وما في
الأرض وكفى بالله وكيلاً . لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف
عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعاً » (٤ : ١٧٢) فهذه الآيات تدخلهم في المشركين ، ثم
آية البينة تخرجهم عنهم ومن أمثالها : « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل
عليكم من خير من ربكم » (٢ : ١٠٥) .

ذلك وقد تعني مقابلة الذين كفروا من أهل الكتاب بالمشركين أن هؤلاء هم المتوغلون في الإشراك
بالله دون أهل الكتاب حيث يأولون إشراكهم إلى صبغة التوحيد .

ف « إنما المشركون نجس » قد تعني المتوغلين في الإشراك بالله وهم المشركون الرسميون ، ولو عنت
كافة المشركين فقد نسخت بآية المائدة في حقل النجاسة دون سائر الحقول اللهم إلا المحض في
الإشراك وسواء .

إذا ف « إنما المشركون نجس » لا تدل على نجاسة الكتابيين لما يلي :

- ^١ « نجس » بمناسبة الإشراك راجع إلى عقائدهم دون أديانهم إذ ليست أديانهم مشركة .
- ^٢ « إنما » تحصر كيانتهم في النجاسة وليس هكذا الكتابيون ، فالقصد منهم المشركون الرسميون .
- ^٣ لو دلت الآية على عموم النجاسة لكل من أشرك فالموحدون من أهل الكتاب خارجون .
- ^٤ ولو دلت على نجاستهم كلهم فقد نسخت الآية بآية المائدة ، إذ لا تختص « الذين أتوا الكتاب »
بمن آمنوا بالكتاب حقاً فقد تشمل الكتابيين على مختلف عقائدهم في اللاهوت ومتخلف مذاهبهم
عن شرعة التوحيد .

منه النجاسة الظاهرية إلى النفسية - يختص بعبادة الأوثان والطواغيت ، وقد قوبل كفار أهل الكتاب بالمشركين في آية البينة : « لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين .. » (٩٨ : ١) ، فقد بينت آية البينة أن المعنى من « الشركين » في طليق إطلاقها هم الوثنيون .

ثم ولو صدقنا أنهم تشملهم آية نجاسة الشركين ، فأية المائدة هذه ناسخة لها بالنسبة لأهل الكتاب ككل .

والقول بأن آية المائدة منسوخة بآية التوبة مردود بأن المائدة هي آخر ما نزلت، ناسخة غير منسوخة ، كما القول إن آية التوبة تخص آية المائدة بالموحدين من الكتابيين .

فإن فاصل العمل بآية التوبة مانع عن التخصيص ، ولو كان تخصيصاً فإنما هو من آية المائدة تخصيصاً لآية التوبة بالمشركين غير الكتابيين .

إن قلت إن بينها عمومياً من وجه فقد تلتقيان في الكتابي المشرك وتفرقان في المشرك غير الكتابي فتنجسه آية التوبة ، والكتابي غير المشرك حيث تطهره آية المائدة ، ويبقى ملتقاهما وهو الكتابي المشرك بين عموم الآيتين إثباتاً لطهارته بآية المائدة وسلباً لها بآية التوبة .

قلت آية التوبة أظهر في المشرك الوثني من المشرك الكتابي وآية المائدة ظاهرة في الكتابي المشرك أكثر من الموحد حيث الأكثرية الساحقة منهم هم المشركون ، فهم إذاً طاهرون ، فليرفع اليد عن ظاهر التوبة بالأظهر من المائدة دون نسخ .

وإذا تساويتا في شمول الكتابي المشرك فالتقدم لآية المائدة نسخاً لآية التوبة ، دون تساقط لأنه ليس إلا فيما لا نتأكد من صدورهما كما في حقل الرواية .

ولو أجملتنا عن الدلالة عليه سلباً للطهارة وإيجاباً فقاعدة الطهارة محكمة .

فالكتابي الموحد هو طاهر قطعاً حيث تشمله آية المائدة دون آية التوبة دون ريب ، والكتابي المشرك هو المصداق الأكثرى لآية المائدة ، مدلولاً لها بظهارته دون ريب ، وعند التشكك فالأصل هو الطهارة بعد أصل النسخ لآية التوبة بالمائدة .

ذلك ، وفي نظرة أوسع ننظر إلى « نجاسة الكفار » في زواياها ، هل هي نجاسة أبدانهم لمكان الجرائم المسرية ؟ والكفر هو نجاسة نفسية ليست لتسري إلى البدن ! .

أم هي حساسة مؤثرة في الروح كلحم الخنزير ؟ ولا يؤكل بدن الكافر حتى يؤثر حساسة في الروح ! .

أم هي نجاسة سياسية قُدرت لكي يتجنب المسلمون الكفار حتى لا يضلوا بمجالستهم ؟ والسياسة الإسلامية كأصل هي سياسة الجذب للكفار وليست هي الدفع ! اللهم إلا في حقل موالاتهم ، وأما مجاراتهم جذباً للإيمان ، أو تخفيفاً لوطنتهم ضد الإيمان فمحذور غير محذور .

والتحذر عن الزلة والضلالة بمجالستهم يكفيه التحذير عنها دون تنجيسهم مطلقاً ، فقد يجالسهم المستضعف فيفضل ولكنه - على نجاستهم - يظهر نفسه ، ثم الداعية الإسلامية مفروض عليه مجالستهم بصورة حبيبة وُدّية لا تناسبها نجاستهم ، والمسلم الذي لا يتأثر بمجالستهم كما لا يؤثر لا يصح منعه عن مجالستهم فإنها قد تؤثر فيهم إذ لم يؤثر دعايتهم الإسلامية ، فليست الفتوى بنجاسة الكفار سياسة سليمة ، بل هي سياسة الدفع والنفي ، وهي تنافي روح الإسلام في كل أبعاده الأحكامية والدعائية حيث يتبنى الجذب لا الدفع .

أو يقال « طعام » في الآية هو - فقط - الحبوب وأمثالها غير المرطوب ؟ والطعام في سائر القرآن يشمل كل ما يُطعم حتى الماء : « فمن شرب منه

فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني « (٢ : ٢٤٩) ولم يأت في القرآن ولا مرة
يتيمية يراد به الحبوب وما أشبهه ، مهما يستعمل أحياناً فيها كمصداق أكثرية
يحتاجه الإنسان وبقرينة قاطعة كـ : « ويطعمون الطعام على حبة .. »
(٧٦ : ٨) وهو هنا الخبز وليس كما يرومونه من جفافه .

ذلك كله إضافة إلى أن « طعام الذين أوتوا الكتاب » ليس يختص
بالحبوب وأشباهاها من الجواف ، بل ولا يطعمونها إلا بطبخ كخبر أو مرق أو
ما أشبهه ، كطعامنا على سواء ، ولو اختص الحل بالجواف لجيء بلفظها
الصريح ولما اختص الحل بأهل الكتاب !

وما تفسير طعامهم بالحبوب^(١) وأمثالها إلا لإخراج اللحم قضية
إشتراط التذكية وجاء من يفسر طعامهم بذبائهم ، ولو صرحت روايات
باختصاص الطعام هنا بالجواف منه - ولا صراحة ولا ظهور - لكان مصيرها

(١) وهذه معارضة مع العامة المستحلين ذبائح أهل الكتاب وإن لم يسموا ، ففي الدر المنثور ٣ : ٢٦١
معاكسة تفسير الطعام بأنه ذبائح أهل الكتاب كما عن مجاهد وابن عباس وإبراهيم النخعي .

فمثل ما عن سماعة عن أبي عبد الله (ع) قال سألت عن طعام أهل الكتاب وما يحل منه؟ قال : الحبوب ،
كما الحبوب في أصلها ، ولفظة الطعام لا تتحمل فقط البقول والحبوب جافة وسواها إنما
هي مصاديق لما يحل أكله طرداً للمحرم كذبائح أهل الكتاب وما أشبه من المحرم .

ومما يشهد له من أحاديثنا ، عن فتية الأعشى قال سألت رجل أبا عبد الله (ع) وأنا عنده فقال له :
الغنم يرسل فيها اليهودي والنصراني فتعرض فيها العارضه فتذبح أتاكل ذبيحته ؟ فقال (ع) : لا
تدخل ثمنها في مالك ولا تأكلها وإنما هو الإسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم ، فقال له الرجل قال الله
تعالى « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » فقال (ع) : كان أبي يقول إنما هي الحبوب
وأشباهاها (البرهان ١ : ٤٤٨) .

وعن أبي الجارود قال سألت أبا جعفر عليها السلام عن قول الله : « وطعام الذين أوتوا الكتاب
حل لكم وطعامكم حل لهم » فقال : الحبوب والبقول ، وعن هشام عنه (ع) قال : العدس
والحبوب وأشباها ذلك (نور الثقلين ١ : ٥٩٣) هذه وأضرابها ناظرة إلى معارضة من يفسره
بذبائهم فـ « أشباها ذلك » يعني ما يحل أكله في أصله ، دون الجواف فقط حيث البقول رطبة .

عرض الحائظ لمخالفة الآية بصورة بيّنة ، كما أن مصير المفسرة لطعامهم
بذباثهم عرض الحائظ على سواء .

ذلك ، فإذا كان طعام أهل الكتاب حلاً لنا ، وهو في الأغلبية الساحقة
رطبة أم لها سابقة رطوبة ، وتلمسها أيديهم بطبيعة الحال ، إذا فهم طاهرون
ذاتياً ، حيث النجاسة الذاتية لزاماً تنجس طعامهم الذي يصنعون .

ولأن الطعام يشمل ما يُطعم بعد تحضيره ومنه طبخه فيما يطبخ ، كما
يشمله قبل تحضيره ، فقد يشملها ولا سيما الأول ، فإن صدق الطعام عليه
أولى ، والمحضّر للأكل هو في الأكثرية الساحقة من المطبوخ ، فكيف يختص -
إذاً - طعامهم بما قبل الطبخ ، ثم والجاف منه ؟ وما هو إلا توضيحاً للواضح
وتخصيصاً بالأكثرية المطلقة من الطعام ولا سيما الأصدق طعاماً حيث الأظهر
منه الحاضر، وإبقاء لأقل قليل ، ثالوث من التخلفات لا يُقبل في كلام
السوقيين التافهين فضلاً عن أبلغ كلام وأفصحه لرب العالمين ! .

ذلك وكما أن نسبة الطعام إليهم كما إلينا لا تناسب إلا ما صنع فيه صنع
منهم أو منّا، وأما البر الذي هم يبيعون أو نحن نبيعه فلا يعبر عنه بطعامهم
أو طعامنا ، بل برهم أو برنا وما أشبه كطليق البرّ ، فإنما « طعامهم أو
طعامنا » ما يطعمونه أو نطعمه والأكثرية المطلقة منه الرطب أو ما مسته
الأيدي برطوبة .

والأثر متظافر على طهارتهم الذاتية من طريق الفريقين^(١) ، وما لمحة
الدلالة على نجاستهم الذاتية في بعض الروايات والتي تناحر نص الآية والسنة
القطعية^(٢) .

(١) مثل صحيحة إبراهيم بن أبي محمود قال قلت للرضا (ع) الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم
أنها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة ؟ قال : « لا بأس تغسل يديها » (الوسائل ٣ : ١٠٢٠
ح ١١) .

(٢) كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال : سأته عن رجل صافح مجوسياً ؟ قال : « يغسل يده

أجل هنا فرق بين طهارتهم وطهارة المسلمين من حيث ظاهر الحكم ، ككتابي تنجس ثم غاب ثم حضر فإنه محكوم بحالته الأولى وإن ادعى التطهير ، ولكن المسلم إن ادعى التطهير يصدق ، وإن لم يدع ولكنه غاب قدر أداء فريضة ثم حضر يحكم بطهارته فيما يشترط في صلاته قضية واجب الطهارة في فريضة ، دونما حاجة إلى دعواه ، اللهم إذا تأكدنا من بقاء نجاسته أم هو متهم في دعواه ، أم لا يدعي ولكنه معذور في حمل النجاسة في فرضه .

فالكتابي الذي نعلم بطهارته طاهر واقعياً ، والذي نشك في طهارته وله حالة سابقة من طهارة ونجاسة يُحكم بها ، وفي الشك البدوي أو تعارض استصحابي الطهارة والنجاسة محكوم بالطهارة الظاهرية .

ذلك ، فكيف يحكم بنجاسة أهل الكتاب - الذاتية - ونص الكتاب

= ولا يتوضأ ، (الوسائل ١٤ : ح ٣) وموثقة سعيد الأعرج أنه سئل أبا عبدالله (ع) عن سؤر اليهودي والنصراني أياؤكل أو يشرب ؟ قال : « لا » (الوسائل أبواب الإسناد ٣ ح ١) .
أقول : إنما « لا » هنا « يغسل يده » هناك لعدم تجنبهم عن النجاسات ، وقد علل الإجتنب عن أوانيتهم في أحاديث عدة بأنهم يشربون فيها الخمر ويأكلون فيها لحم الخنزير ، وقد سمح كأصل شرب سؤرهم كما في صحيحة عمار الساباطي عن أبي عبدالله (ع) قال : سألت عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو أناء غيره إذا شرب منه على أنه يهودي ؟ فقال : نعم ، فقلت : من ذلك الماء الذي يشرب منه ؟ قال : نعم (الوسائل ١ : ١٦٥ ح ٣) .

ومما يدل على حصر واجب الإجتنب في المتنجس عندهم ما رواه محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر عليها السلام عن أنية أهل الذمة والمجوس فقال : « لا تأكلوا في أنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في أنيتهم التي يشربون فيها الخمر » (الوسائل ٣ : ١٠١٨ ح ١) .

ذلك وحتى المواكلة معهم مسموحة عند عدم تأكيد النجاسة أو حكمها كما روي يحيى الكاهلي قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم رجل مجوسي أيدعونه إلى طعامهم فقال : « أما أنا فلا أو أكل المجوسي وأكره أن أحرم عليكم شيئاً تصنعون في بلادكم » (المصدر

والسنة يطهرهم ، وكيف تؤلف قلوبهم بنصيب من الزكاة أحياناً ، ثم يُنفرون عن الإسلام بتنجيسهم ، وما ذلك إلا جذباً لهم بيد يسرى أحياناً ثم دفعهم بيمنى دائماً ! .

وهل الموحد غير الكتابي ملحق بالمشرك على فرض نجاسته لأنه غير كتابي ، أم هو ملحق بالكتابي لأنه غير مشرك ؟ .

الحق أننا لا نحتاج هنا إلى إلحاق ، حيث الثابتة من الكتاب - إن دل - هو نجاسة المشركين ، فلا تعم النجاسة من سواهم كتابيين وسواهم ، بل والموحد غير الكتابي أخرى بالطهارة من الكتابي المنحرف عن حق التوحيد .

وترى أن جل طعام أهل الكتاب يستغرق المحرمات التي يأكلونها ؟ طبعاً لا ! وإنما هو جل طعامهم في أصل الذات دليلاً على طهارتهم ، ثم المنصوص على حرمة أو نجاسته بالقرآن والسنة خارج عن الجُل قطعاً .

فمن طعامهم الميتة والدم ولحم الخنزير ، فهل تحمل لنا لأنها من طعامهم ؟ ! كما ومنه ذبائحهم التي لا يذكرون إسم الله عليها ، فهل هي تحمل ونصوص القرآن تحرمها ؟ ! ولا تعني الروايات المفسرة لطعامهم بمثل الحبوب والخضروات واشباههما إلا لإخراج ذبائحهم خلافاً على العامة ، ثم وإخراج عامة المحرمات بثابت الكتاب والسنة .

فمن طعامهم الخمر ، فهل تحمل لأنها من طعامهم ؟ ! لا والى كلاً ، إنما هي ضابطة كسائر الضوابط الفقهية تتعرض لاستثناءات بنصوص أخرى .

ونخاطبة القول في « الذين أوتوا الكتاب » على شتى مذاهبهم في اللاهوت العقائدي وسواء أن طعامهم حلُّ اللهم إلا ما استثني من المحرمات الذاتية ، أو العارضة بحرمة عرضية .

وليس يختص الحلُّ بأهل الكتاب حيث النجس هم المشركون فقط . فالموحدون هم طاهرون كتابيين وسواهم .

كما وليس ليختص الطعام بالجفاف منه بل ولا يشمله ، وإن شمله فليس ليقبل التخصيص بالجفاف فإنه الفرد النادر منه ، وأنه ليس مظنة الحرمة من حيث النجاسة ، فالطعام الجاف من المشرك أيضاً حل .

وهنا « حل » لا يعني من حيث الطهارة فحسب ، بل ومن حيث الحرمة ذاتياً وعرضياً، ولو كانوا نجسين لم يحل طعامهم لمكان النجاسة العرضية بما تمسه أيديهم .

وجملة القول في طعامهم وطعامنا أنه ليس كل ما يمكن أن يطعم بعلاج ودون علاج حيث لا يختص بقبيل في حقل الأكل دون آخرين ، فضلاً عن أن يكون الجاف منه .

إنما هو المحضّر للأكل عند كل من الفريقين ، فالآية تنبها أن ليست المفاصلة في الشريعة الربانية إسلامية وكتابية بالتي تجعل مفاصلة في حل الحاجيات مثل الأكل والنكاح ، اللهم إلا إنكاح الكتابي مسلمة .

﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مَحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ... ﴾ .

« والمحصنات » هنا هن العفيفات ، فالزانيات - شهيرات أو غير شهيرات ، بل والمرييات - هن قد يكنَّ خارجات عن ذلك الحل ، فمهما حرمت آية النور نكاح الزانية على المؤمن غير الزاني ، فهذه قد تحرم مع الزانيات المرييات قضية اختصاص الحل هنا بـ « المحصنات » مهما شملت ظاهرة العفاف إلى واقعه حيث الأصل هو العفاف ما لم يثبت الخلاف أو يرتاب فيه بظواهر غير العفاف .

هذا ، ولكن المريية مهما لم تكن من المحصنات فليست هي أيضاً من الزانيات ، فهي خارجة عن الزانيات كما هي خارجة عن المحصنات ، وهنا

حلّ « المحصنات » لا يحصره فيهن ، وإنما الدلالة القصوى هي خروج الزانيات ، فلأن احتمال أن المحصنات هن افضل فردي السباح ، فلم يقل هنا « غير الزانيات » لهزازه نكاح المريبات ، فلا دليل - إذاً - على حرمة نكاح المريبات ، إضافة إلى أن حكم الإحصان جار فيمن لم يثبت أنها من الزانيات ، فكما لا يجوز حد المريبات ، كذلك فرية الزنا أو اعتقاده فيهن . فكل من لم يثبت أنها زانية هي داخله في « المحصنات » .

فالأقوى جواز نكاح المريبات وإن كان الأحوط تركه لاحتمال القصد من « المحصنات » غير المريبات ، فالثابت كونها من المحصنات هي القدر المعلوم منهن ، ثم ظاهرة الإحصان ، فهما المصدقاتان الجليان لـ « المحصنات » ثم المريبات هن مريبات في كونهن من مصاديق المحصنات ، وحيث لا دلالة ظاهرة على حصر الحل فيمن ثبت إحصانهن ، وإنما المحرمات هن الزانيات ، فالظاهر جواز نكاحهن على هزاة ، ثم الزانيات شهيرات وغير شهيرات ، ما تعلم انهن زانيات مهما كانت هنالك شهادة أو إقرار أو لم تكن ، فهن محرمات على غير الزانين من المؤمنين كما فصلناه على ضوء آية النور .

ذلك ، وقد تعم هنا « المحصنات » الحرائر إلى العفائف ، فلا يجوز نكاح الإماء إلا في مستثنيات الحالات كـ « من لم يستطع منكم طويلاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات » (٤ : ٢٥) . ولا تعني « المحصنات » هنا - فيمن عنت - المؤمنات - مهما كان الإيمان إحصاناً كأصل ، لمكان « من الذين أوتوا الكتاب » بعد « المؤمنات » .

وأما « المحصنات » ذوات الأزواج فأمرهن أظهر من الشمس ، فلم يبق في الدور إلا إحصان العفاف - في مثناه أو مثله - وعلى هامشه إحصان الحرية .

وما اختصاص « المحصنات » هنا بالحرائر إلا اختصاصاً بأخفى المصدقين الباقيين ، حيث المحور المدار بينهما وبين سائر الأربع هو العفاف

الذاتي ، صيانة عن الشذوذات الجنسية ، ثم الإسلام والحرية والزواج هي من معدات إحصان العفاف إضافة إلى الذاتي .

ذلك ، وكما اختصاص الحل في « المحصنات من الذين أوتوا الكتاب » بالنكاح المنقطع ، اختصاص بأخفى مصداقي النكاح ، إضافة إلى أن الحل هنا لا يختص بالنكاح المرسوم دواماً كان أو انقطاعاً ، لمكان الإطلاق في « أحل » لحقل الرابطة الجنسية ، الشامل لمربعه في النساء ، فالثالث هو ملكهن والرابع تحللهن بتحليل ، ولا يتحمل طليق « المحصنات » تقيداً بالإنقطاع كما لا يتحمل تقيداً بالإيمان .

والقول إن « أجورهن » هناك دليل اختصاص الحل بالتمتع بهن لأنهن هن المستأجرات ؟ مردود بأن الأجر في حقل النكاح مكرور في سائر القرآن بحق الدائيات كـ « إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيتهن أجورهن » (٣٣ : ٥٠) مهما عني بها - أحياناً - مهور المتمتع بهن بقريضة كما في آية الإستمتاع : « فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة » (٤ : ٢٤) مع احتمال شمولها للدائيات كما المنقطعات ، وقد ذكرت الأجور في مطلق النكاح كـ « فأنكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن » (٤ : ٢٥) .

ومن غرائب الفقه أن الأكثرية المطلقة من فقهاءنا يحملون اخبار الجواز - المطلقة - على التقية ، وفيها ما ينافيها حيث تأمر بالتمتع ، ثم لا دور لذلك الترجيح في مجاله إلا بعد كل المرجحات ، ونص الإطلاق في آية الحل دليل طليق الحل ، حيث المصداق الأجلي منهن هن الدائيات .

والأقوال في المسألة سبعة كلها مطرودة مردوة إلا الموافق للقرآن وهو حل « المحصنات » ككل في حقل المؤمنات والكتائيات .

ومهما حرمت اية البقرة ما حرمت من « الشركات حتى يؤمن » فقد تعني « يؤمن » إيمان التوحيد مهما كان التوحيد غير الكتابي فضلاً عن التوحيد الكتابي .

ولو اختصت الغاية في آية البقرة بالإيمان الإسلامي ، فهي - إذاً - من هذه الناحية منسوخة بآية المائدة ، كما نسخت بها آية الممتحنة : « ولا تمسكوا بعصم الكوافر »^(١) فإنها تشمل غير المسلمين ككل ، والنتيجة الحاسمة هي

(١) خلاف ما رواه زرارة في الصحيح أو الحسن عن الباقر (ع) قال سألت عن قول الله عز وجل : « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » فقال : هي منسوخة بقوله « ولا تمسكوا بعصم الكوافر » (الكافي ٥ : ٣٥٨ والتهذيب ٧ : ٢٩٨ رقم ١٢٤٥ والإستبصار ٣ : ١٧٩ رقم ٦٤٩) .

ومثله عن زرارة عن أبي جعفر عليها السلام قال : لا ينبغي نكاح أهل الكتاب قلت جعلت فداك فأين تحريمه ؟ قال قوله : « ولا تمسكوا بعصم الكوافر » (التهذيب ٢ : ١٩٩ والكافي ٥ : ٣٥٧) وما رواه القمي في تفسيره عنه (ع) في تفسير « ولا تمسكوا ... » إن من كانت عنده امرأة كافرة على غير ملة الإسلام وهو على ملة الإسلام فليعرض عليها الإسلام فإن قبلت فهي امرأته وإلا برئت منه فهي الله أن يمسك بعصمهم (التفسير ٦٧٩) .

ومما يدل على التحريم مطلقاً موثق الحسن بن الجهم قال قال لي أبو الحسن الرضا (ع) يا أبا محمد ما تقول فيمن يتزوج النصرانية على المسلمة ؟ قلت جعلت فداك وما قولك بين يديك ؟ قال لتقولن فإن ذلك تعلم به قولك ، قلت : لا يجوز تزويج النصرانية على مسلمة ولا غير المسلمة ، قال : ولم ؟ قلت لقول الله عز وجل « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن » قال : فما تقول في هذه الآية « والمحصنات ... » قلت : فقوله : « ولا تنكحوا المشركات » نسخ هذه الآية ، فتبسم ثم سكت (التهذيب ٢ : ١٩٩ والكافي ٥ : ٣٥٧) .

أقول وهذه معارضة لآية المائدة وهي ناسخة غير منسوخة ، ثم هنا روايات أخرى تعارضها مثل صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع) في الرجل المؤمن يتزوج باليهودية والنصرانية ؟ فقال إذا أصاب المسلمة فإيا يصنع باليهودية والنصرانية ؟ قلت : يكون فيها الهوى ؟ فقال : إن فعل قليمعها من شرب الخمر ومن أكل لحم الخنزير وأعلم أنه عليه في دينه غضاضة إنه كان تحت طلحة بن عبيد الله يهودية على عهد النبي (ص) . (الكافي ٣ : ١٣ ح ١ والتهذيب ٧ : ٢٩٨ رقم ١٢٤٨ والإستبصار ٣ : ١٧٩ رقم ٦٥٢) ، وتمة الحديث : أما علمت .

ومثله ما رواه محمد بن مسلم عن الباقر (ع) قال : سألت عن نكاح اليهودية والنصرانية ؟ قال : لا بأس .

وصحيح ابن رثاب عن أبي بصير عن أبي جعفر عليها السلام قال : سألت عن رجل له امرأة نصرانية له أن يتزوج عليها يهودية ؟ فقال : إن أهل الكتاب عمالك للإمام وذلك موسع منا عليكم .

حلية المحصنات من الكتابيات على شروطها .

والقول إن « الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » تعني - فقط - المؤمنات اللاتي كن من أهل الكتاب ؟ إنه غائلة جارفة في تفسير القرآن ، لأن « الذين أوتوا الكتاب » - و- « أهل الكتاب » مصطلحة في القرآن على اليهود والنصارى ومن أشبههما ، ثم ومقابلتهن بـ « المؤمنات » تأباه ، ولو كانت تعنيهن فالمشركات من قبل اللاتي آمن بعدهن أخرى بذكر التحليل لأنهن كن أبعد من الكتابيات .

ذلك ! ولكن حرمة الكتابيين على المسلمات باقية لاختصاص الحل هنا بالكتابيات للمسلمين ، وقد حرمت المسلمات على الكفار بصورة طليقة في آية

= خاصة فلا بأس أن يتزوج ، قلت فإنه يتزوج عليها أمة ؟ قال : لا يصلح له أن يتزوج ثلاث إماء فإن تزوج عليها حرة مسلمة ولم تعلم أن له امرأة نصرانية ويهودية ثم دخل بها فإن لها ما أخذت من المهر وإن شاءت أن تقيم معه أقامت وإن شاءت أن تذهب إلى أهلها ذهبت وإن حاضت ثلاثة حيض أو مرت لها ثلاثة أشهر حلت للأزواج ، قلت : فإن طلق عنها اليهودية والنصرانية قبل أن تنقضي عدة المسلمة له عليها سبيل أن يردها إلى منزله ؟ قال : نعم (الكافي ٥ : ٣٥٨) .
وروى النعماني في تفسيره عن علي صلوات الله عليه أن قوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » قد نسخ بقوله تعالى « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب . . . » .

وعن منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع) قال : سألته عن رجل تزوج ذمية على مسلمة ولم يستأمرها ؟ قال : يفرق بينها قلت فعليه أدب ؟ قال : نعم إثني عشر سوطاً ونصفاً ثمن حد الزاني وهو صاغر قلت : فإن رضيت امرأته الحرة المسلمة بفعله بعدما كان فعل ؟ قال : « لا يضرب ولا يفرق بينها يبقيان على النكاح الأول » (الكافي ٧ : ٢٤١) وعن يونس عنهم عليهم السلام قال : « لا ينبغي للمسلم المؤسر أن يتزوج الأمة إلا ألا يجده حرة وكذلك لا ينبغي له أن يتزوج امرأة من أهل الكتاب إلا في حال الضرورة حيث لا يجده مسلمة حرة أو أمة » (الكافي ٥ : ٣٦٠) وفي رسالة المحكم والمتسابه نقلاً عن تفسير النعماني بأسناده إلى علي (ع) ثم قال الله تعالى في سورة المائدة ما نسخ هذه الآية فقال والمحصنات فأطلق الله تعالى منا كجهنم بعد إذ كان نهي وترك قوله « ولا تنكحوا المشركين » على حاله لم ينسخه (الوسائل ب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر) .

المتحنة : « لاهن حل لهم ولا هم يجلون لهن » فإن « هم » هنا راجع إلى الكفار الشامل للكتابين .

وقد يروى عن الرسول (ص) قوله هنا : « نتزوج نساء أهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا » (١) .

وهل يشترط في الكتابيات منا ألا يكن من أهل التثليث ومثله من حادّ الإنحراف عن التوحيد ؟ كلاً ! فإنهن الأكثرية الساحقة من الذين أوتوا الكتاب ، وتقابلهم والمشرّكين في آية البينة : « لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشرّكين . . » دليل صارم لأمر دله على أنهن معنيات - على كفرهن وأنحسه التثليث - من الذين أوتوا الكتاب .

أو يشترط عدم تخوف الإنحراف بهن عن جادة الإيمان ؟ طبعاً نعم وحتى في نكاح المسلمات المتخلفات أو إنكاح المسلمين المتخلفين لقوله تعالى في المشركين : « أولئك يدعون إلى النار » وكما في الصحيح « ما أحب للرجل أن يتزوج اليهودية والنصرانية مخافة أن يتهود ولده أو يتنصر » (٢) .

إذاً فالداعية إلى النار لا يحل نكاحها مهما كانت مسلمة ، وغير الداعية تحل مهما كانت كتابية كافرة ، أم يشترط ألا يكون زواجها على مسلمة ؟ السنة متظافرة على المنع إلا بإذن المسلمة ، وكذلك زواج المسلمة على الكتابية إلا بإذنها وإلا فلها أن تفارقه دون طلاق (٣) .

(١) الدر المنثور ٣ : ٢٦١ - أخرج ابن جرير عن جابر بن عبدالله قال قال رسول الله (ص) : . . .

(٢) مضمي في صحیحة ابن رثاب الحظير عن تزویج حرة مسلمة على الكتابية . وعن منصور بن حازم

عن أبي عبدالله (ع) قال سألت عن رجل تزوج ذمية على مسلمة ولم يستأمرها ؟ قال : يفرق

بينهما ، قلت : فعليه أدب ؟ قال : نعم إثنى عشر سوطاً ونصفاً ثمن حد بالزاني وهو صاغر ، قلت

فإن رضيت امرأته الحرة المسلمة بفعله بعدما كان فعل ؟ قال : « لا يضرب ولا يفرق بينهما يبقيان

على النكاح الأول » (الكافي ٧ : ٢٤١) والتهذيب ٣ : ١٠ : « ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا

أتيتوهن أجورهن » (٦٠ : ١٠) .

(٣) الكافي ٥ : ٣٥١ .

والأصل الكتابي المانع من زواج الكتابية على المسلمة إستلزامه إيذاءها ،
والتسوية بينهما في حقوق الزوجية. ولا تسوية بين المؤمنة والكافرة ، ولا سبيل
للكافر على المؤمن وهنا السبيل أن لها حقاً عليها في القسم نفقة ومضاجعة .

لذلك يجوز التمتع بهن على المسلمة لعدم التسوية فيه^(١) ولا سيما إذا
كان سراً لا تعلمه حيث لا إيذاء ولا تسوية ولا سبيل ، فإن علمت فلا مكان
الإيذاء مهما لا تكون تسوية هنا ولا سبيل ، فشرط عدم إيضالهن إياكم أو
أولادكم ، وعدم الظلم بحق المسلمة. شروط ثلاث لأصل الجواز ، وقد يجب
نكاح الكتابية أمراً بمعروف كأن يرجى به إيمانها ، أم يرجح حيث لا ضرر في
زواجهما ، ولا نفع إلا احصائه عن شبق الجنس ، وقد يجب ، فزواج
الكتابيات منقسم إلى كل الأحكام التكليفية إلا الإباحة المتساوية الطرفين ،
فقد يجب زواجهن قليلاً لأنسال الكفار وتكثيراً لأنسال المؤمنين وما أشبه كما
في بلدة مثل لبنان ، وقد يحرم حين يخاف من إيضالها له أو لولده حيث
« أولئك يدعون إلى النار » نعم كل حقول الإضلال مهما كان وارد النص
الأزواج المضللين .

إذا ففي سماح الزواج بالكتابيات سياسة الجذب هن إلى الإسلام ، أم
إيلاذهن مسلمين ، والمرأة بطبيعة الحال تابعة لرجلها في أكثرية الأحوال
والعكس قليل ، فلذلك لا يجوز زواج المؤمنة بالكتابي مع جواز العكس .

وأما زواج المؤمن بالمشركة أو الملحدة أو الموحدة غير الكتابية فمحظور
للبعد البعيد بينهما ، وحقل النكاح هو حقل الوصل بين المتكافئين ، وخط
المواصلة كتابياً بين المؤمن والكتابية يجعل بينهما تكافئاً ما ، دون غير الكتابية

(١) وما يدل عليه موثق الحسن بن علي الفضال عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله (ع) قال : « لا
بأس أن يتمتع الرجل باليهودية والنصرانية وعنده حرة » وعن زرارة قال سمعته يقول : « لا بأس
أن يتزوج اليهودية والنصرانية وعنده امرأة » (التهذيب ٣ : ١٨٨) .

موحدة وسواها ، اللهم إلا بملك يمين أو تحليل يجعل لمن جواً لتقبل الإيمان .
إذا فأشرف نكاح هو ما بين المؤمن وأشرف النساء وهن المؤمنات الأحرار
ثم الإماء ، ومن ثم الكتابيات ، ثم لا يجوز اللقاء جنسياً إلا بملك اليمين أم
التحليل .

والأحاديث المانعة من نكاح الكتابيات إلا شرط سماح المسلمة التي عندك
تأيد بالآيات التي تنفي التسوية بين المؤمنين والكافرين وآية نفي السبيل
فسبيل الحقوق المتعادلة في حقل الزوجية منفية إلا بإذن المسلمة حيث إنها حق
لها ، صحيح أن السبل كلها مسلوية للكافرين على المؤمنين إلا أنها في حقل
الحقوق الشخصية مسبلة بتنازل من له الحق ، وكذلك التسوية فإنها في حقل
الحقوق تقبل التنازل كما يجوز تنازل الزوجة عن بعض حقوقها حفاظاً لها عن
الطلاق وما أشبهه .

أجل ، إن التسوية العادلة بين الزوجات حق لمن ثابت لا يجوز التعمية
عنها إلا عند تنازل صاحبة الحق ، فعند عدم تنازلها لا يجوز نكاح الكتابية
عليها ، ففي تعارض واجب التسوية وحرمتها بين مسلمة وكتابية الحرمة
مقدمة لأنها ضابطة سارية المفعول ككل فيحرم ذلك الزواج ، وحرمان
الكتابية عن الحقوق المتساوية كذلك خلاف النص فليحرم ذلك النكاح إلا
بتنازل المسلمة ، وأما تنازل الكتابية فلا يحلل نكاحها حيث التسوية في بعض
الأمور باقية .

والأحاديث المجوزة للتمتع بهن ليست لتختص الجواز بخصوص التمتع
بهن حتى تختص به الآية ، فإنما تسمح لتطبيق التمتع بهن وعندك مسلمة ،
بخلاف النكاح الدائم على المسلمة حيث يشترط فيه إذنها .

ولو دلت أحاديث - مهما صحت - على طليق الحرمة دواماً لكانت غير
صحيحة لمخالفتها نص الإطلاق في الآية فإن أظهر مصاديقها النكاح
الدائم ! .

وهل يجوز نكاح المجوسيات أو الموحدات غير الكتابيات ؟ آية المائدة تختص الجواز بالكتابيات ولكنها لا تحصر الحل بهن ، وآية البقرة تحرم نكاح المشركات وهن لسن منهن ، نعم آية الممتحنة « ولا تمسكوا بعصم الكوافر » تطبيقاً في عموم التحريم ولم ينسخ منها إلا الكتابيات بآية المائدة ، ولم تحصر آية البقرة التحريم بالمشركات حتى تنسخ عموم الممتحنة ، إذا فغير المسلمات والكتابيات محرمات دوماً ومتعة .

فقد يجوز نكاح الكتابية دوماً شرط الأمن عن إضلالها إياه أم ولده ، وشرط سماح المسلمة إن كانت قبلها ، ورضاها إن كانت بعدها ، وأما التمتع بهن فغير مشروط برضا المسلمة ، ولا يجوز نكاح غير الكتابيات ، وقد يحتمل انحساب المجوسيات في حساب أهل الكتاب مهما خلطوا وحي الكتاب بسواه ، وكما خلط أهل الكتاب ، على سواء^(١) .

وهل يجوز نكاح الصغيرات من الكافرات غير الكتابيات ؟ الظاهر نعم حيث الكفر غير الكتابي هو المانع وهي ليست كافرة ، وليس الإسلام شرطاً في صحة النكاح ، وهي لا مسلمة ولا كافرة ، وبالإمكان على سهولة توجيهها إلى الإسلام عند بلوغها الحلم .

ثم « إذا آتيموهن أجورهن » تشترط المهر حتى لا يخيل إلينا جواز نكاحهن دون مهر لأنهن غير مسلمات .

و « محصين غير مسافحين » كما تختص الحل بنكاحهن ، كذلك تختص بما يحصن الرجل والمرأة عن السفاح ، فنكاح الكتابية الزانية غير الثابتة - كما

(١) ويشهد له ما في آيات الأحكام للجصاص (٢ : ٤٠٠) من حديث يحيى بن سعيد عن جعفر بن محمد عن أبيه قال قال عمر لا أدري كيف أصنع بالمجوس وليسوا أهل كتاب ؟ فقال عبد الرحمن بن عوف سمعت رسول الله (ص) يقول : « سنوا بهم سنة أهل الكتاب » وفيه في حديث آخر عنه (ص) أنه أخذ الجزية من مجوس هجر وقال : سنوا بهم سنة أهل الكتاب .

المسلمة - محرم دواماً ومتعة، لأنه إضافة إلى عدم إحصائه تشجيع على المسافحة وترغيب فيها .

ثم « ولا متخذي أخدان » تحريم لوجه آخر من العشرة الجنسية معهن أن تتخذ منهن أخداناً دون زواج والفارق بينهما إختصاص الخديين بخدينة دون المسافحة .

﴿ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾

« ومن يكفر بالإيمان » كفرأ عقيدياً أو عملياً ، حيث الإيمان يجمعها حين يُفرد بالذكر « فقد حبط عمله » صالحاً فضلاً عن الطالح حيث هو حابط في أصله ، « وهو في الآخرة من الخاسرين » ثمرة حياة التكليف^(١) .

ذلك ومن أبعاد الكفر بالإيمان ترجيح الزواج بكتابية على مؤمنة دون ضرورة ، أو أية رجاحة ، وعليه يحمل نهي رسول الله (ص) عن أصناف النساء إلا ما كان من المؤمنات المهاجرات وحرم كل ذات دين غير الإسلام قال الله تعالى : ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله . . .^(٢) .

(١) في الدر المنثور ٣ : ٢٦١ - أخرج عبد بن حميد عن قتادة قال ذكر لنا أن رجلاً قالوا كيف تنزوج نساءهم وهم على دين ونحن على دين فأنزل الله « ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله » ، قال : لا والله لا يقبل الله عملاً بالإيمان .

(٢) المصدر أخرج ابن جرير عن ابن عباس قال نهى رسول الله . . . أقول : لو كان النهي شاملاً لحرمت النساء غير المهاجرات كاللاتي من الأنصار ، فلئما القصد الحرمة فيها يرجح الكفر على الإيمان سواء في حقل الزواج أم سواء .

وفي نور الثقلين ١ : ٥٩٥ في تفسير لعياشي عن إياان عن ابن عبد الرحمن قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : أدن ما يخرج به الرجل من الإسلام أن يرى الرأي بخلاف الحق فيقيم عليه قال : « ومن يكفر بالإيمان قد حبط عمله » وقال : « الذي يكفر بالإيمان الذي لا يعمل بما أمر الله ولا يرضى به » وفيه عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في الآية قال : هو ترك العمل بدعه أجمع ، قال : منه الذي يدع الصلاة متعمداً لا من شغل ولا من سكر يعني الندم .

وهكذا نجد القرآن السَّميح كيف يفتح هاتين الصفحتين مواكلة ومناكحة من صفحات السَّاحة الإسلامية في التعامل مع أهل الكتاب لا سيما العائشين في دار الإسلام .

فليس الإسلام ليكتفي بأن يترك لهم حريتهم الدينية ما لم يناحر حرية الإسلام ، ثم يعتزلهم فيصبحوا في المجتمع الإسلامي مجفونين معزولين أو منبوذين ، فإنما يشملهم بجر من المشاركة الحيوية فيجعل طعامهم حلاً للمسلمين وطعام المسلمين حلاً لهم ، ليتم التزاور والتضاييف والمواكلة والمشاركة ، وليظل المجتمع كله في ظل ظليل من ساحة الإسلام ، كما ويجعل المحصنات من نساءهم حلاً للمسلمين .

وتلك ساحة لم يشعر بها إلا من عاشوها ، رغم أن الكاثوليكي المسيحي يتحرج من نكاح الأرثوذكسية أو البروتستانتية أو المارونية المسيحية ودينهم واحد ، فلا يقدم على ذلك إلا المتحللون عندهم عن مذهبهم .

ذلك ، وهكذا نجد الحديث عن الطهارة والصلاة بعد إلى جانب الحديث عن الطيبات من الطعام والنساء ، إلى جانب أحكام للصيد والإحرام ومحرمات من الطعام .

وليس ذلك القرآن المختلف في صورة أجزاءه صدفه تقتضيها سرد الكلام ، إنما هو حكمة في نظم القرآن ونضد في تأليفه القاصد .

ذلك جمع بين طيبات للروح إلى طيبات للجسم ، طيبات شخصية وأخرى جماعية ، ومن ثم فإن أحكام الطهارة والصلاة كأحكام النكاح والطعام

= وفيه عن هارون بن خارجة قال سألت أبا عبدالله (ع) عن هذه الآية قال : ما اشتق فيه زراة بن أعين وأبو خليفة .

وفيه عن أصول الكافي عن زراة قال سألت أبا عبدالله (ع) عن هذه الآية قال : ترك العمل الذي أقربه ، من ذلك أن يترك الصلاة من غير سقم ولا شغل .

وسائر الأحكام في أي حل أو حرام ، فإن كلها عبادات وكلها دين الله ، فلا انفصام في هذا الدين بين مسائل الفقه وأبوابه رغم ما اصطلاح عليه الصلاحيون من مختلف التسميات كأحكام العبادات والمعاملات والسياسات .

فلو أن نضداً أفضل مما هو الآن في القرآن لكان منضداً من قبل الرحيم الرحمان « فبأي الأء ربكما تكذبان » .

تلحيفة : هلا يجوز نكاح المنافقة لكان « المحصنات من المؤمنات » ؟ قد يقال : لا لعدم إيمانها حيث يقابل النفاق وحتى المسلمة غير المنافقة التي لمَّا يدخل الإيمان في قلبها ! .

ولكن الحق الحبل ، حيث « المحصنات من المؤمنات » وجاء « المحصنات من الذين أوتوا الكتاب » نعم الإيمان الإقرار ، كما أن « حتى يؤمن » لا تعني إلا الإقرار بالشهادتين لأقل تقدير ، لا سيما وهو أول خطوة في الدخول إلى الإيمان (١)

(١) آمن به لها مفعول محذوف هو « آمن نفسه بالله » فهو لغوياً طليق في مراتبه الثلاث ، إيماناً باللسان ثم وبالأركان ومن ثم بالجنان وهو أصل الإيمان والثاني مظهره القويم والأول مظهر له هو ظاهر القول .

فـ « آمنه » تعني آمنه و « آمنه » أي جعله في آمنه وحضنه و « آمن به » أي جعل نفسه في آمنه حيث دخل تحت ظله ، فأمن بالله يعني جعل نفسه في آمن بالله والأمن يختلف دنيوياً وأخروياً فالؤمن في قوله آمن دنيوياً والمؤمن في حاله بعد قوله آمن أخروياً والمؤمن في أعماله بعدهما ، له الأمن الطلق .

والإيمان حين يقابل الكفر كتابياً أم كل الكفر يقصد منه مجرد الإيمان وهو الإقرار باللسان « فمنهم من آمن ومنهم من كفر » (٢ : ٢٥٣) - « وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٦ : ٤٨) - « يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً ... » (٦ : ٦) =

والمسلمون أربع : ١ منافق و ٢ قاصر في الإيمان حيث أسلم ولما يدخل الإيمان في قلبه ، ٣ والداخل في قلبه بين سني ٤ وشيعي ، ثم الكتابيون بين ٥ مشرك ٦ وموحد ، وغير المسلم والكتابي بين ٧ موحد ٨ ومشتبه بين الكتابي وسواه كالزرادشت ٩ ومشرك و ١٠ بنت لمشرك ومثله ، لم تبلغ الحلم .

فالمسلمات الأربع تشملهن « المحصنات من المؤمنات » لمقابلتهن بـ « المحصنات من الذين أوتوا الكتاب » وقد جاء الإيمان في سائر القرآن لمطلق الإسلام فإنه إيجاد للأمن وأول مراحلهُ أن تشملهُ الأحكام الإسلامية الظاهرة وهي تحصل بالشهادتين^(١) ، مهما جاء أيضاً للداخل في قلبه الإيمان والعامل الصالحات على ضوءه .

والكتابييات مشركات وموحدات داخلات تحت « من الذين أوتوا الكتاب » والموحدة غير الكتابية داخلية تحت « الكوافر » إذ لم يستثن بأية المائدة إلاّ الكتابيات ، وبنت المشرك غير المكلفة وإن لم تدخل في المؤمنات ولا الكتابيات ولكنها غير داخلية أيضاً تحت الكوافر ، والكفر الخاص مانع من جواز الزواج وليس الإيمان والكتاب شرطين للجواز ، فالأصل فيها هو الحل .

وأما المجوسيات فالأظهر تحسبهن من أهل الكتاب كما في روايات معتبرة وإن كان الأحوط تركهن .

= (١٥٨) - « فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي ... » (١٠ : ٩٨) - « أثم إذا ما وقع آتمت به الآن وقد كنتم به تستعجلون » (١٠ : ٥١) - « يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله ... » (٤ : ١٣٦) - « يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم . تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون » (٦١ : ١١) - « من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم » (٥ : ٤١) .

(١) فتح الباري في شرح صحيح البخاري ١ : ٢٤٣ رواه أصحاب السنن من حديث ابن عباس عن النبي (ص) ...

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى

الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ
جُنُبًا فَأَطَهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ
أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَايِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً
فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ
مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ
وَلِيُبَيِّنَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾ وَأذْكُرُوا
نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا
وَأَطَعْنَا وَأَتَقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٧﴾

. . إن الصلاة لقاء عبودي معرفي مع الله ، فهي صلات بالله فلا بد لها من عُدَّة بدنية إلى روحية لأنها تحمل الإنجاه بها إلى الله ، ومن العُدات البدنية الطهارة الحديثة والخبثية كما الطهارة في الملابس والمساجد .

وآية الطهارات الثلاث هذه هي وحيدة منقطعة النظير في سائر القرآن بجملتها ، مهما شاركتها آية النساء في غير الوضوء .

إذاً فعلينا أن نسبر أغوار البحث فيها إستحصلاً لما يريد الله وإستحصلاً لما لا يريد الله، مما اختلق بين فقهاء يحْمَلون آراءهم أو إجماعاتهم وشهراتهم ورواياتهم المذهبية على كتاب الله وسنة رسول الله (ص) ! .

وإنما يخاطب هنا « الذين آمنوا » بفرض الطهارات الثلاث؛ لأنهم - فقط - هم الذين يقومون إلى الصلاة بالفعل ، مهما كانت مفروضة على كافة المكلفين ، كما ويندد بالكفار التاركين إياها « قالوا لم نك من المصلين » (٧٤ : ٤٣) فلا يؤمر الكفار بالصلاة لأنهم لا يقومون إليها فضلاً عن الصلاة المشروطة بالطهارة، فهي مفروضة عليهم كما هي ، ولكن توجيه الخطاب لتحقيق الطهارة تقدمةً للصلاة إلى التارك لها حيث لا يعتقدها ، إنه عبث لا طائل تحته ، كأن يؤمر الذي ليس ليصعد على السطح بنصب السلم .

فذلك خطاب الإيمان تحقيقاً لأبرز مظاهره البواهر ، بياناً لشريطة هامة من شرائط الصلاة في مظهرها : الطهارة الحديثة ، فبأحرى تحقيق شريطة الطهارة القلبية مع القلبية ، فإنها لب الطهارة وهي قشرها .

وترى ماذا تعني « إذا قمتم إلى الصلاة » ؟ وليس القيام - كأصل - شرطاً لفرض الطهارات ! .

هنا « القيام إلى الصلاة » دون « القيام للصلاة » أو « القيام في الصلاة » مما يحسم مادة التنازع في : ماذا يجب أن يقدر حتى تصلح العبارة ؟ !

فلا تقدير هنا إلا التدبر في ألفاظ الآية ، ليظهر لنا أن كل تقدير لا برهان عليه إنما هو تغدير وتعتير ، وقد يروى عن النبي (ص) قوله متابعة لنص الآية : « إنما أمرت بالوضوء إذا قمت إلى الصلاة » (١) .

(١) الوسائل ب ٤ من أبواب الوضوء ح ٥ .

فالقيام إلى الصلاة وإلى كل أمر ليس إلا الإستعداد لها فعلياً لتحقيقها ، دون مجرد القصد والإرادة فإنها تناسب وإرادة الصلاة بعد ساعات أو أيام .

فليس هو القيام في الصلاة حتى يقال : كيف تجب الطهارات حالة قيام الصلاة نفسها ، ولا القيام للصلاة حتى يقال : إنه لا فصل بينه وبين الصلاة حتى تتحقق الطهارات ، إنما هو « قمتم إلى الصلاة » من أية حالة ، نوماً^(١) ويقظة ، شغلاً ودون شغل ، فكما يقال : إذا قمت إلى الجهاد فخذ حذرك وسلاحك ، وإذا قمت إلى السفر فخذ عُدَّتكَ للسفر ، ولا يعني القيام فيها

(١) فلنسا بحاجة إلى تقدير كما فعله المحقق الأردبيلي في الزبدة أن التقدير : إذا أردتم الصلاة مثل إذا قرأت القرآن ، فأقيم مسبب الإرادة مقامها للإشعار بأن الفعل يعني ألا يترك ولا يتهاون فيه .

وكما في كنز العرفان للفاضل المقداد : إذا أقمتم : قيام الصلاة قسماً قسم للدخول فيها وقيام للتهيئة بها والمراد هو الثاني وإلا لزم تأخير الوضوء عن الصلاة وهو باطل إجماعاً فلذلك قيل المراد على الأول : إذا أردتم القيام . وفي فرائد الدرر للجزائري ، المراد به إرادته والتوجه إليه إطلاقاً للملزوم على لازمه أو السبب على مسببه ، إذ فعل المختار تلزمه الإرادة .

(٢) هنا موثقة ابن بكير تفسر القيام بما يكون عن نوم ، قال قلت لأبي عبد الله (ع) : قوله تعالى : « إذا أقمتم إلى الصلاة » ما يعني بذلك ؟ قال : « إذا قمتم من النوم » . أقول : قمتم من النوم تفسير بمصداق مختلف فيه بين الأمة من الأحداث في غير نوم الإضطجاع ولو صح الإستدلال بطريق القيام لخاصة القيام عن النوم ، لصح لسائر القيام بأحرى بدليل الإطلاق ، فليكن القيام من أي قعود ومن أي فعل - أيضاً - من الأحداث مهما لم يقل به أحد ، فانهساب النوم من النواقض حيث القيام عنه قيام إلى الصلاة لا يناسب ساحة العصمة القدسية اللهم إلا بياناً لفتوى المعصوم في المسألة ، الاستفادة من مثل قوله تعالى : « إذ يغشاكم النعاس أمنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وليذهب عنكم رجز الشيطان ... » وذلك يعم كل نوم وقد تواتر عن النبي (ص) أن النوم ناقض للوضوء (آيات الأحكام للجصاص ٢ : ٤٠٥) يقول فيه : « وقد روى عن النبي (ص) أخبار متواترة في إيجاب الوضوء من النوم » .

إلا الإستعداد المشارف لما تقوم إليه ، كذلك « إذا قمتم إلى الصلاة » تاركاً غيرها إليها ، فمما يتوجب عليك إحدى الطهارات الثلاث ، وهنا مسائل على ضوء « إذا قمتم فاغسلوا . . » :

الأولى : هل تجب نية القربة في الوضوء وسواها من الطهارات الحديثة ؟ « قمتم إلى الصلاة فاغسلوا » تفرض الوضوء - هنا - للصلاة ، ولأن الصلاة عبادة محضة لا يؤق بها إلا بنية القربة ، فالطهارة المتفرعة على القيام إليها لا يؤق بها إلا لها وهذه نفسها هي نية القربة^(١) .

فالطهارة لغرض الصلاة هي عبادة صحيحة صالحة للصلاة بنص الآية ، ثم هيه لسائر العبادات أم وللكون على الطهارة عبادة بثابت السنة ، وإذا توضأ - فقط - للنظافة أو للتبريد أو للتسخين أو للجمع بين المشروط بالطهارة وغاية أخرى فليس إلا كما نوى ، وأما إذا توضأ لغاية شرعية ولكنه رجح الماء البارد للتبرد به ضمناً أما أشبه فلا ضير ، ولا بد ألا يكون بقصد رثاء وسمعة كما في كافة العبادات .

وهل الصلاة - ولا سيما المفروضة - مشروطة في صحتها بالطهارة عن الحدث وضوء أو غسل أو تيمماً عن أحدها ؟ ظاهر الأمر ذلك حيث القيام إلى الصلاة المأمور بها مشروط بالطهارة. والمشروط عدم شرطه ف « لا صلاة إلا بطهور » .

الثانية : هل تجوز الطهارة للصلاة قبل وقتها ؟ قد يقال : لا ، فإنها

= أقول : وإخواننا يقيدون القيام بما عن نوم الإضطجاع فإن نوم غير المضطجع لا قيام عنه ، ويرد عليه أن اليقظة بنفسها قيام عن النوم سواء أكان للصلاة أم سواها .

(١) ذهب أصحابنا إلى وجوب نية القربة ومن إخواننا الشافعي ومالك والليث بن سعد وابن حنبل ، وقال الأوزاعي : « الطهارة لا تحتاج إلى نية » وقال أبو حنيفة : « الطهارة بالماء لا تفتقر إلى نية والتيمم يفتقر إلى النية » أقول : والأخير أن ضجوجان بظاهر الكتاب ونص السنة .

مقدمة لها فلا يؤتي بها إلا عند وجوب الصلاة ! .

ولكنه نعم اللهم إلا في الوجوب كأصل ، فقد تجوز الطهارة لها قبل دخول وقتها بساعات ، أم قد تجب المقدمة إذ لا يمكن تحقيقها عند وجوب ذي المقدمة كمقدمات الحج قبل فرضه ، وكغسل الجنابة قبل الفجر للصيام بناءً على القول به ، أم يجب على المحدث إذا يريد أن يصلي لأول وقتها وهو محدث قبيله قدر أن يتطهر .

ومع الغض عن كل ذلك فهو إجتهد أمام النص ، فإن السماح - وبصورة راجحة - لإقام الصلاة أول وقتها حيث « أتم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقران الفجر » (١٧ : ٧٨) إنه - لا محالة - سماح لتحقيق الطهارة لها - لأقل تقدير - قبيلها ، وهو الوقت المشارف لها المستفاد من « إذا قمتم . . » فالطهارة للصلاة مفروضة كما الصلاة حين تقوم إلى الصلاة قبيل وقت الصلاة قدر الطهارة أو يزيد أم داخل وقتها ، وأما الطهارة لها قبل وقت ممتد أكثر مما تحتاجه الطهارة فقد يجوز أو يرجح ، ولا سيما للذي يسعى إلى مسجد لإقام الصلاة ولا يجد فيه طهوراً لها فعليه الطهارة للصلاة قبل الخروج إلى المسجد ، وفي الحديث « ما قر الصلاة من آخر الطهارة لها حتى يدخل وقتها » فقد يدل على رجحان الطهارة للصلاة قبل وقتها إضافة إلى الآية نفسها الآيات الأمرة بالمسارعة إلى المغفرة والجنة ، فما صدق التهيؤ للصلاة فالطهارة لها مأمور بها ، وأما قبله فقد يقال إنها غير مأمور بها فلا تشرع ، وقد يوهن الخطب أنه ثبت بذلك ألا محذور في تقديم الطهارة على الصلاة قبل وقتها فلا محذور والأحوط ألا ينوى فيها غاية الفريضة حين لا يصدق التهيؤ ، ثم التهيؤ قد يكون في ضيق الوقت وأخرى في سعته ، فكما يؤمر بالطهارة في الضيق كذلك في السعة ما يصدق التهيؤ .

الثالثة : هل الطهارة للصلاة عند القيام إليها مفروضة على كل مكلف

دون إبقاء وإن كان متطهراً قبل قيامه إليها (١) ؟ حيث الأمر طليق لم يختص هنا بالمحدثين ! .

أم هي على المحدثين مفروض ولغيرهم راجح حيث « الوضوء على وضوء نور على نور » (٢) ؟ والأمر لا يحتمل كلا الفرض والنفل ، كما ولا برهان له من قرآن أو سنة ! .

أم إنها كانت مفروضة لكل صلاة دون اختصاص بالمحدثين كما هنا ، ثم نسخ عموم الفروض بفرضها على خصوص المحدثين (٣) والمائدة ناسخة غير منسوخة ! والسنة ليست على أية حال لتنسخ الكتاب ! .

أم هي مخصوصة بالمحدثين بالأخبار وإجماع الفرقة ؟ وليس الخبر إلا موثقة واحدة (٤) وهي غير موثقة ! : أم ، يختص القيام بالقيام عن النوم ؟ والآية الطليقة لا تتحمل خاصة القيام ! ثم الحدث ليس ليختص بالنوم المختلف في ناقضيته بين الأمة ! .

مركزية كالمؤثر علوم إسلامية

- (١) وذلك زعم إطلاق الآية كما نقله في التبيان عن عكرمة ونسبه إلى داود الظاهري .
 (٢) نقله المحقق الجزائري في قلائده ، وروى الحديث الجصاص في آيات الأحكام عن النبي (ص) وفيه أيضاً عنه (ص) : لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالوضوء عند كل صلاة .
 (٣) وهو الذي رواه أحمد وأبو داود عن عبدالله بن عمر أن أسماء بنت زيد بن الخطاب حدثت قال عبدالله بن عمر عن عبدالله بن حنظلة بن أبي عامر الغسيل الأنصاري أن النبي (ص) أمر بالوضوء لكل صلاة طاهراً كان أو غير طاهر فلما شق عليه وضع عنه الوضوء إلا من حدث ولمسلم من حديث بريدة عن أبيه قال : كان النبي (ص) يتوضأ عند كل صلاة فلما كان يوم الفتح صلى الصلوات بوضوء واحد فقال عمر يا رسول الله (ص) إنك فعلت شيئاً لم تكن تفعله ؟ قال (ص) : عمداً فعلته يا عمر ! (فتح الباري في شرح صحيح البخاري ١ : ٢٤٣) .

أقول : وفيه أنه لا حجة في هذا الخبر لوحده ولأن المائدة آخرة ما نزلت ناسخة غير منسوخة ، وإطلاق الأمر في الآية - لو كان - يعكس الأمر ضد هذا الحديث .

(٤) وهي موثقة ابن بكير المتقدمة .

أم إنه إعلام للرسول (ص) ألا تطهارة عليه إلا إذا قام للصلاة دون غيرها من الأعمال ، لأنه كان إذا أحدث إمتنع عن أي عمل حتى يتوضأ فأباح الله له ما بداله من الأعمال محدثاً إلا الصلاة؟^(١) وإنحصار فرض الطهارات بالصلاة خلاف الضرورة الإسلامية كتاباً وسنة ! ولقد سبق المائدة فرضُ الطهارة لمس القرآن: « لا يمسه إلا المطهرون » (٥٦ : ٧٩) وفرض رد السلام دونها شرط يكذب تركه له قبل الطهارة ! .

والقول الفصل هنا إن فرض الطهارات الثلاث مخصوص بالمحدثين بدليل الآية نفسها .

لمكان « وإن كنتم جنباً فاطهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً » إذ لو

(١) في آيات الأحكام للجصاص ص ٢ : ٤٠٣ روى سفيان الثوري عن جابر بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم عن عبد الله بن علقمة قال : كان النبي (ص) إذا أراق ماء نكلمه فلا يكلمنا ونسلم عليه فلا يكلمنا حتى يأتي أهله فيتوضأ وضوءه للصلاة فقلنا في ذلك حين نزلت آية الرخصة « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم . . . » فأخبر أن الآية نزلت في إيجاب الوضوء من الحدث عند القيام إلى الصلاة ، وفيه بسند متصل منه إلى ابن عباس أن رسول الله (ص) خرج من الخلاء فقدم إليه الطعام فقالوا : ألا نأتيك بوضوء ؟ قال : « إنما أمرت بالوضوء إذا قمت إلى الصلاة » وفيه روى أبو معشر المدني عن سعيد ابن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) : « لولا أن اشق على أمي لأمرت في كل صلاة بوضوء ومع كل وضوء بسواك » .

وفيه روى قتادة عن الحسن عن حنظيل أبي ساسان عن المهاجر قال : أتيت النبي (ص) وهو يتوضأ فسلمت عليه فلما فرغ من وضوءه قال : ما معنى أن أرد عليك السلام إلا أني كنت على غير وضوء ، وفيه عن ابن عمر قال : بينا النبي (ص) في سكة من سكك المدينة وقد خرج من غائط أو بول فخرج عليه رجل فسلم عليه فلم يرد عليه ثم إن النبي (ص) ضرب بكفيه على الغائط ثم مسح وجهه ثم ضرب ضربة أخرى فمسح ذراعيه إلى المرفقين ثم رد على الرجل السلام وقال : لم يمتني أن أرد عليك إلا أني لم أكن على وضوء أو قال على طهارة .

لم يكن الحدث شرطاً لفرض الطهارة لم يكن للجنابة ولمس النساء والمجيء من الغائط - الشاملة للمحدثين الأصغر والأكبر - دخل خاص في فرض التيمم بدل الطهارة المائية .

ذلك ، وحتى مع الغض عن ذلك النص فلا تعني التطهيرات الثلاث إلاً شرطية الطهارات الثلاث ، فالقائم إلى الصلاة وهو على طهارة سابقة كافية لا يوجه إليه الأمر بتحقيق إحدى الطهارات الثلاث إلاً تحصيلاً للحاصل ، فقد يختص - إذاً - فرض الطهارات بالمحدثين ، وكون الوضوء على وضوء نوراً على نور ليس ليعمم خطاب فرض الطهارات إلى المتطهرين ، وقد يروى عن النبي (ص) قوله : « لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ »^(١) ثم « ليطهركم » ذيل الآية دليل آخر على اختصاص الفرض بالمحدثين ، ولكنه قد لا يستقل دليلاً إذ يحتمل طهارة فوق طهارة لخصوص القيام إلى الصلاة وبنيتها .

وهل الوضوء فرض مدني كأخريات الفروض ؟ فكانت الصلاة قبل آية المائدة بلا وضوء ! .

نزول آية الوضوء في المائدة لا يدل على عدم فرضه من ذي قبل بالسنة ، وهي متظافرة على فرضه قبل المائدة ، وما يروى أن فاطمة عليها السلام دخلت على النبي (ص) وهي تبكي فقالت : هؤلاء الملائكة من قريش قد تعاهدوا ليقتلوك ، فقال (ص) ائتوني بوضوء فتوضأ^(٢) .

(١) فتح الباري في شرح صحيح البخاري (١ : ٢٤٥) حدثنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلي قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن همام ابن منبه أنه سمع أبا هريرة يقول قال رسول الله (ص) ...

(٢) المصدر (١ : ٢٤٣) أخرج ابن لهيعة في المغازي التي يروونها عن أبي الأسود يتيم عروة عنه أن جبرئيل علم النبي (ص) الوضوء عنه نزوله عليه بالوحي ، ووصله أحمد من طريق ابن =

ذلك فرض الوضوء ، وإليكم شكلية حسب الآية :

﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا... ﴾

ظاهر الآية بل ونصها أن الوضوء غسلتان ومسحتان حسب الترتيب المنصوص فيها ، فالوجه هو الأول دون ريب لتفريع غسله على « قمتم إلى الصلاة » فلو كان واجب التقدم أو سماحه لغيزه لكان ذلك العطف عبثاً غالطاً .

ثم الواو مهما استعملت لمطلق الجمع بقريته ، ولكن ظاهرها الترتيب^(١) كما وأنه هو قضية الذكر مرتباً فيما لا يمكن جمعه أو يصعب ، ولا سيما فيما عطف الواو على الفاء المصراحة في الترتيب، فإن حكمها - إذاً - حكم الفاء ، حيث تعطف على معطوف الفاء، لأن العطف يعطف إلى المعطوف كلما للمعطوف عليه من ملابسات، ومنها هنا تفرُّع غسل الوجه على القيام إلى الصلاة .

ثم وذلك الترتيب حجة للسماح فيه ولا حجة لما سواه ، وتوقيفية العبادات تمنعنا عن التبعض في ترتيباتها ككمياتها وكيفياتها وأوقاتها إلا إذا كان هناك اطلاق نستند إليه .

= لهيعة أيضاً لكن قال : عن الزهري عن عروة عن أسامة بن زيد عن أبيه ، وأخرجه ابن ماجه من رواية رشد بن سعد عن عقيل عن الزهري نحوه ، وأخرجه الطبراني في الأوسط من طريق الليث عن عقيل موصولاً .

ذلك وكما يرشدك إلى سابق فرض الوضوء - بأية صورة كانت - أحاديث الإسراء في كتب الفريقين وغيرها ، بل في فتح الباري ١ : ٣٤٣ نقل إتفاق أهل السير عليه وأن النبي (ص) لم يصل قط إلا بوضوء عن عبد البر ، وقال ابن العربي في أحكام القرآن لا خلاف أن الوضوء كان مفعولاً قبل نزولها غير منلو .

(١) كما ذكره جماعة من أهل اللغة منهم هشام ونقل ذلك عن قطرب والربيعي والفراء وتغلب وأبو عمر الزاهد والشافعي .

ومن ثم المستفيض « إبدئوا بما بدأ الله به » وخصوصاً صحيحة زرارة وغيرها من المروي عن رسول الله (ص) وأئمة أهل بيته المعصومين عليهم السلام (١) ، كل ذلك تقرر فرض ذلك الترتيب .

إذاً فخلاف ذلك الترتيب غير مسموح يبطل الوضوء مهما ذهب إليه من ذهب (٢) .

﴿ .. فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ .. ﴾

الوجه هو ما يواجهه به ويواجهه ، وهو الظاهر منه دون الباطن من القم أو العين أو ما تحت كثيف اللحية ، وقد حُددَ فيما رواه أصحابنا عن الرسول (ص) والأئمة من آل الرسول عليهم السلام بما دارت عليه الإبهام والوسطى عرضاً وما بين قصاص شعر الرأس والذقن طولاً (٣) والواجب غسل ما صدق عليه الوجه فلا إعتبار بكبر الوجه أو صغر اليد أو كبرها ، كما

مركز تحقيق كتاب ميراث علوم اسلامی

(١) صحيحة زرارة عن الباقر (ع) قال : تابع بين الوضوء كما قال الله عز وجل : ابدء بالوجه ثم باليدين ثم امسح الرأس والرجلين ولا تقد من شيئاً بين يدي شيءٍ يخالف ما أمرت به فإن غسلت الذراع قبل الوجه فأبدء بالوجه وأعد على الذراع وإن مسحت الرجل قبل الرأس فأمسح الرأس قبل الرجل ثم أعد على الرجل ، ابدأ بما بدأ الله به .

(٢) ذهب أبو حنيفة ومالك والثوري وابن مسعود والليث والأوزاعي إلى عدم وجوب الترتيب ، وقال الشافعي : لا يجزيه غسل الذراعين قبل الوجه ولا غسل الرجلين قبل الذراعين ، وقد رووا عن علي (ع) وعبدالله وأبي هريرة : ما أبالي بأي أعضائي بدأت إذا أتمت وضوئي .

(٣) مثل صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليها السلام قال أخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي أن يوضأ الذي قال الله تعالى فقال : الوجه الذي أمر الله بغسله الذي لا ينبغي أن يزيد عليه ولا ينقص منه إن زاد عليه لم يوجر وأن نقص عنه أتم قال ما دارت عليه الوسطى والإبهام من قصاص شعر الرأس إلى الذقن وما جرت عليه الأصبعان من الوجه مستديراً فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه فقال له : الصدغ من الوجه ؟ فقال : لا (وسائل الشيعة ب ١٧ من أبواب الوضوء) .

لا إعتبار بالقدر الذي يغسله أكثر الناس ما لم يصدق تمام الوجه بالنسبة له خاصة .

فلا وجه لإدخال الأذنين ولا البياض الذي بينهما وبين العذار ولا داخل الفم والأنف والعين - في الوجه ، ففي غسلها وجوباً أو استحباباً بدعة مهملها قال به قائلون وطال في توجيهه طائلون^(١) .

وتوجيه وجوب غسل بطن الأنف استنشاقاً والفم مضمضة بالأحاديث الأثرية بهما غير وجهه ، لخلو جملة أخرى منها ، وهي الأخرى موافقةً لتطبيق الآية أمراً بغسل الوجوه دون زيادة ، فحتى لو دل دليل على وجوب غسل غير الوجه معه لم يكن ليبدل على أنه من غسل الوجه أو من أصل الوضوء في وجهه .

وبنفس السند لا يجب إستيطان كثيف الشعر كما تدل عليه المستفيضة ومنها الصحيحة « كلما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يفسلوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء »^(٢) ، مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامي

(١) قال نفر من المسلمين الوجه هنا هو كل ما دون منابت شعر الرأس إلى منقطع الذقن طولاً ومن الأذن إلى الأذن عرضاً ما ظهر منها لعين الناظر وما بطن من منابت شعر اللحية والعارضين وما كان منه داخل الفم والأنف وما أقبل من الأذنين على الوجه ، قالوا : يجب غسل جميع ذلك ومن ترك شيئاً منه لم تجز صلاته ، ذهب إلى ذلك ابن عمر في رواية نافع عنه وأبو موسى الأشعري ومجاهد وعطاء والحكم وسعيد بن جبير وطاووس وابن سيرين والضحاك وأنس بن مالك وأم سلمة وأبو أيوب وأبو أمامة وعمار بن ياسر وقتادة ، كلهم قالوا بتخليل اللحية فأما غسل باطن الفم فذهب إليه مجاهد وحامد وقتادة ، وأما وجوب غسل ما أقبل من الأذنين فقول الشعبي ، وقال ابن عمر الأذنان من الرأس وبه قال قتادة والحسن ورواه أبو هريرة عن النبي (ص) أقول : إنهم لم يجدوا على كل هذه البدع الزائدة حديثاً وحتى المختلق عن النبي (ص) إلا في غسل الأذنين وهو مخالف للآية فلا يصدق عليه (ص) .
ذلك وعدم وجوب غسل بطن الأنف والفم هو قول علماء الإسلام إلا أحمد وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور وابن المنذر .

(٢) هي صحيحة زارة قال قلت له : رأيت ما كان تحت الشعر ؟ قال : كلا ... (الوسائل =

ذلك ولكن خفيف الشعر الظاهرة بشرته تحته يجب غسلها لصدق الوجه عليهما ، والمروي عن النبي (ص) أنه تخلل لحيته لا يدل على الوجوب ، ولو دل لكان معارضاً بالآية وسائر الرواية (١) أم يحمل على خفيف الشعر أو الرجحان .

ثم ولا يجزي في الوجه إلا الغسل ما صدق عليه وإن كان أقله ، فلا يجب جري الماء بنفسه أو بمساعد ، كما لا يجزي المسح أو مثل الدهن الذي لا يصدق عليه الغسل ، ومس الماء أو الدهن الذي يبل الجسد أم - فقط - مثل الدهن في بعض المعتبرة ، لا تعني إلا بيان أقل الغسل أو تُطرح لمخالفة الآية (٢) .

وهل يجب غسل الوجه من أعلاه ، أم يجوز النكس أو كيفما حصل ،

ب ٤٦ من أبواب الوضوء ح ٣) وفي آيات الأحكام للجصاص ٢ : ٤١٤ روى حريز عن زيد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال : رأيت توفياً ولم أره يخلل لحيته وقال : هكذا رأيت علياً (ع) توفياً .

(١) في آيات الأحكام للجصاص ٢ : ٤١٥ روى عثمان وعمار عن النبي (ص) أنه خلل لحيته في الوضوء ، وروى الحسن عن جابر قال وضأت رسول الله (ص) لأمرة ولامرتين ولا ثلاثاً فرأيت يخلل لحيته بأصابعه كأنها أسنان مشط .

وفيه حديث عبد خير عن علي (ع) وحديث عبدالله بن زيد وحديث الربيع بنت معوذ وغيرهم كلهم ذكروا أن رسول الله (ص) غسل وجهه ثلاثاً ولم يذكروا تخليل اللحية فيه ، أقول : وهكذا ما يروى عن أئمة أهل البيت عليهم السلام من الوضوءات البيانية لا يظهر منها وجوب تخليل اللحية وغسل ما تحتها .

(٢) كصحيفة زرارة عن أبي جعفر عليها السلام إذا مس جلدك الماء فحسبك (الوسائل ج ١ ب ٥٢ من أبواب الوضوء) وما رواه إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن علياً عليهم السلام كان يقول : الغسل من الجنابة والوضوء يجزي منه ما أجرى من الدهن الذي يبل الجسد (المصدر) وما في مصحح زرارة ومحمد بن مسلم من قول أبي جعفر عليها السلام : إنما الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطعمه ومن يعصيه وأن المؤمن لا ينجسه شيء : يكفيه مثل الدهن (المصدر) .

طولاً أو عرضاً من أعلاه أو أدناه ؟ .

الظاهر من إطلاق الآية إطلاقاً الغسل هو أنه كيفما اتفق ، كما الأكثر من الوضوءات البيانية خلواً عن البدء بالأعلى ، ولو كان بينها وبين المصراحة بذلك البدء تعارض فالمرجع بعد تساوقهما - إن لم يكن تأويل - هو إطلاق الآية (١) .

ولكنه قد يشكك بأن الإطلاق منصرف إلى المتعارف من غسل الوجه ، متأيّداً بنص رواية الحميري « ولا تلطم وجهك بالماء ولكن إغسله من أعلى وجهك إلى أسفله بالماء مسحاً .. » (٢) ، وأن الوضوءات البيانية خالية عن النكس ، وإن سكتت بعضها عن البدء بالأعلى .

ولكن مثل هذا الإنصراف لا يصرف حجة الإطلاق عن المنصرف عنه حيث التقييد بالغسل من الأعلى ، له - بعد - دور في الإيضاح ولا دور للإنصراف إلا فيما كان القيد - إن كان - زائداً كتوضيح الواضح .

(١) الأكثرية الساحقة من الوضوءات البيانية خالية من البدء بالأعلى ، ومن أبرز المذكور فيها صحيحة زرارة قال : « حكى لنا أبو جعفر عليها السلام وضوء رسول الله (ص) فدعى بقدر من ماء فأدخل يده اليمنى فأخذ كفاً من ماء فأسد له على وجهه . . . » وفيه ملابسات ومستحبات كإدخال يده اليمنى في الماء . . . فلا صراحة ولا ظهور فيها على وجوب البدء بالأعلى .

وكذلك صحيحة الأخرى « ثم غرف فملاها ماءً فوضعها على جبينه ثم قال : « بسم الله وسد له على أطراف لحيته ثم أمر يده على وجهه . . . » وما رواه العياشي في تفسيره عن زرارة وبكبر ابني أعين قالوا « سألنا أبا جعفر عليها السلام عن وضوء رسول الله (ص) فدعا بطشت أو ثور فيه ماء فغمس كفه اليمنى فغرف بها غرفة فصبها على جبهته فغسل وجهه بها . . . » .

(٢) روى الحميري في كتاب قرب الإسناد ص ١٢٩ عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي جرير الرقاشي قال قلت لأبي الحسن موسى عليها السلام كيف اتوضأ للصلاة ؟ - إلى أن قال - : « ولا تلطم وجهك بالماء لطماً . . . » .

إضافة إلى أن رسم الوجه في الماء أيضاً خلاف المتعارف فهل لا يصح أيضاً ؟ ! فلا يبقى هنا في الدور المعارض إلا رواية الحميري ، وهي بعد وحدتها ولا سيما في مثل هذه المسألة التي تعم بها البلوى ، إنما تنهى عن لطم الوجه بالماء ، فـ « لكن إغسله من أعلى وجهك إلى أسفله » قد تتحمل بيان أفضل غسله .

ثم عدم ذكر النكس في الوضوءات البيانية لا يدل على عدم جوازه ، لأنها تذكر فيما تذكر وضوء رسول الله (ص) الذي يجمع مندوبات الوضوء إلى مفروضاته ، ثم النكس طرف واحد من سائر الأطراف الثلاثة الأخرى المقابلة للبدء من الأعلى .

إذا فحجة الإطلاق في الآية غير مقيدة بحجة أخرى تصلح لتقييدها والوضوءات البيانية أكثرها خلوعاً عن البدء بالأعلى ، وهذا حجة على عدم الوجوب فتعارض رواية الحميري إن دلت على الوجوب والمرجع إطلاق الآية .

ذلك ، وليس غسل الوجه على غير هذا الوجه مشكوكاً فيه حتى يجب فيه الاحتياط سناداً إلى أن يقين الإشتغال بحاجة إلى يقين البراءة .

لأن إطلاق الحجية دون حجة على تقييدها حجة على الإطلاق فلا شك إذاً في كفاية كل وجه من غسل الوجه ، فضلاً عما يقال من وجوب التدرج من الأعلى إلى الأدنى كمرعاة هندسية دقيقة في غسله ! .

ولأن المعلوم من الآية بيان عديد الغسل والمسح بحدودهما والترتيب بينها دون الكيفية كيفما كانت، فهي راجعة - إذاً - إلى السنة القطعية وهي المعتمد لتقيد الإطلاق في الكيفية .

﴿ وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ .. ﴾

وهنا مسائل ثلاث ، الأولى : ما هي المرافق ؟ هي جمع المرفق - المرفق -

المِرْفَقِ ، ما يرفق ويستعان به كما « ويهيء لكم من أمركم مِرْفَقاً »
(١٨ : ١٦) .

فالْمِرْفَقُ من اليد - وهو ما يستعان به عند الإتكاء - إسم مكان ، إذ لا يناسب اليد لا الرفق ولا زمانه ، فهو أسفل الذراع وأسفل العضد وموصلهما فهو - إذاً - مثلث المرفق ، وقضية جمع « المرافق » وجوب غسلها كلها ، فلا يكفي أسفل الذراع ، فلو كان القصد - فقط - أسفل الذراع لكان النص « إلى المرفقين » كما المسح « إلى الكعبين » إذاً فالآية نص على وجوب غسل المرافق الثلاثة من كل يد ، بلا حاجة إلى حائطة المقدمة العلمية ، فإنها خابطة في نفسها ولا سيما أمام النص .

الثانية : هنا المرافق داخلة في حد المغسول حيث الغاية داخلة في المغمى إذا كانا من شيء واحد كأكلت الخبز إلى آخره ، دون ما إذا اختلفا كـ « ثم أتموا الصيام إلى الليل » حيث الليل الغاية هو غير النهار المغمى^(١) ولا سيما أن الجمع دليل قصده في الغسل وإلا لكان إلى المرفقين .

الثالثة : هل إن « إلى » هنا لغاية الغسل ظرفاً مستقراً متعلقاً بـ « إغسلوا » حتى تكون الآية صريحة في الأمر بالغسل من رؤوس الأصابع إلى المرافق ، حجة لإخواننا بين قائلين بفرضه وآخرين بسأحه^(٢) ؟

(١) قد أجمع علماء الإسلام على دخول الغاية هنا في المعنى إلا زفر بن الهذيل وأبو بكر بن داود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري ، ثم القائلون بالدخول بين مخصص للضاية هنا بأسفل الذراع فأسفل العضد ومجمعهما يغسلان من باب المقدمة العلمية ، وبين معمم لها إلى الثلاثة كما نقول وهو الظاهر كالصريح من « المرافق » .

(٢) إخواننا ليسوا متفقين على تعيين الإبتداء من الأصابع إلا قليل ، وإنما جعلوه سنة كما في الفقه على المذاهب الأربعة ١ : ٥٦ وفي تفسير الفخر الرازي ١١ : ١٦٠ المسألة الثالثة والثلاثون ، السنة أن يصب الماء على الكف بحيث يسيل الماء من الكف إلى المرفق فإن صب الماء على المرفق حتى سال الماء إلى الكف فقال بعضهم هذا لا يجوز لأنه تعالى قال : وأيديكم =

أم ليست للغاية حيث تعني معنى « مع » كما أولها من أول من أصحابنا دون أية حجة إلا عليه ، لكيلا تدل الآية على مذهب إخواننا ، حيث تظل جملة في الكيفية ثم السنة تدل عليها أنها من رؤوس الأصابع ؟ .

أم إنها تعني الغاية كما هي تحملاً عن هذا التأويل العليل الذي لا يروى الغليل ولا يشفي الكليل ، ولكنها غاية للمغسول ظرفاً لغواً متعلقاً بمقدر يعني « إغسلوا أيديكم » الكائنة « إلى المرافق » ولكن كيف ؟ لا تدل الآية هنا على الكيفية وكما في غسل الوجوه ومسح الرؤوس والأرجل .

ولقد تكفي إحتالة هذا التعلق رداً على وجوب البدء من رؤوس الأصابع ، ثم السنة تدل على وجوب البدء بالمرافق أم التخير بينهما أم ماذا ؟ .

ولكن الظاهر كالنص تعيين استقرار اللغو ولغو المستقر للملامح التالية :

١ الآية ليست في مقام بيان كيفية غسل الأعضاء وكما في الوجوه والرؤوس والأرجل ، فكيف تختص الأيدي بذلك البيان ؟ ! .

لذلك ترى النكس لا يوجهه إخواننا في الأرجل والعبارة نفس العبارة : « إلى الكعبين » كما هنا « إلى المرافق » ولو كانت « إلى » لغاية المسح لكان تجويز البدء من الكعبين خلاف الآية ، إذاً إخواننا محجوجون بنفس ما يحتجون به من « إلى » في غسل الأيدي بـ « إلى » في الكعبين ! .

٢ كونها لغاية الغسل هنا خلاف الفصيح والصحيح إذ إن لازمه تكرار الفعل قضية اختلاف المتعلق ، فالفصيح - إذاً - إغسلوا وجوهكم وإغسلوا أيديكم إلى المرافق » وحيث لا تكرار فقضية العطف « فاغسلوا وجوهكم إلى

= إلى المرافق ، فجعل المرافق غاية الغسل فجعله مبدء الغسل خلاف الآية فوجب ألا يجوز ، وقال جمهور الفقهاء أنه لا يخل بصحة الوضوء إلا أنه يكون تركاً للسنة .

المرافق وأيديكم إلى المرافق » ، فلا بد من كون « إلى » متعلقة بمقدر دون
إغسلوا .

٣ تعلق الظرف بأقرب الفعلين قبله أرجح وأفصح ، وضابطة التقدير في
أفعال العموم يجعلها كالمذكور، فلا ضير - إذاً - في تقديرها ، فلا رجاحة في
التعلق بالظاهر دون المقدر ، فإنها - فقط - في المقدر أحياناً ، لا المقدر لزماً
كما هنا .

٤ ثم المحتاج إلى الذكر هنا من حدّ اليد غسلاً هو المرافق دون رؤوس
الأصابع ، حيث اليد طليقة شاملة لرؤوس الأصابع إلى الأكتاف ، بفارق أن
الأصابع أقرب صدقاً ثم الأقرب فالأقرب إليها ، من الأكتاف وما والاها .

فإما أن تترك الحدود المقصودة بأسرها فالنص « وأيديكم » ؟ فتفويت
لواجب الحد ! خلاف ما بين في الوجوه والرؤوس والأرجل .

أو يُذكر الحدان « من رؤوس الأصابع إلى المرافق - أو - من المرافق إلى
رؤوس الأصابع » ولا يحمل النص إلا « إلى المرافق » والأول غير مقصود وفي
الثاني « إلى رؤوس الأصابع » من توضيح الواضح .

أو يذكر حد واحد منها للإستغناء به عن الآخر وقد ذكر ، فإن في ذكر
« المرافق » بياناً لكونها الحد الأخير ، فالبدء من رؤوس الأصابع لأقرب صدق
اليد عليها ، وقد فعل .

أو يذكر « رؤوس الأصابع » « أيديكم إلى رؤوس الأصابع » وذلك يعم
كل اليد من الكتف إلى رؤوس الأصابع .

فأفصح تعبير عن الحد هنا وأجمله هو « إلى المرافق » بياناً لغاية المغسول ،
فتعني « إغسلوا أيديكم الكائنة إلى المرافق » وأما كيف ؟ فلا بيان كما لا بيان
في كيفية الوجوه والرؤوس والأرجل ، مهما كان في « إلى المرافق » دون « من »

المرافق « لمحة ظاهرة لعدم وجوب البدء من المرافق ، ولكن « إلى المرافق » لإحتمالها الأمرين قد تحمل التخيير بينهما ، مهما عرفنا من السنة رجحان البدء بالمرافق . ولا يرد على « من المرافق » توهم أنه منها إلى الاكتاف حيث الأظهر من الأيدي هو بين المرافق إلى رؤوس الأصابع .

إذاً فصيغة « إلى المرافق » قاصدة تعني بيان الحد ، رغم أنه لو كانت الكيفية « من المرافق » لكان المتعين في مذهب الفصاحة أن يفصح بها دون « إلى المرافق » وبصيغة أخرى لو كان القصد بيان الكيفية إضافة إلى حد الغسل - كما عند الشيعة - لكان صالح التعبير « من المرافق » وأما « إلى المرافق » ففيها بيان الحد واحتمال الكيفية المردودة بما ذكرناه .

إذاً فلا كفية خاصة في غسل اليدين لزوماً ، وصالح التعبير عنه كما هو « إلى المرافق » فلا صراحة في الآية - إذاً - ولا ظهور لواجب البدء من رؤوس الأصابع ، ثم لننظر إلى أدلة خارجية - إن كانت - على أحد البدين ، أم طليق الغسل فتخييراً بين الأمرين .
قد يقال : إطلاق الآية في الكيفية هنا كما في الوجوه منصرف إلى الغالب المتعود بطبيعة الحال ؟ وقد انصرفنا عن مثل هذا الإنصراف في وجه الوجوه دون كل الوجوه ! .

أو يقال : لا نجد ولا مرة يتيمة في الوضوءات البيانية واجب البدء أو سماحه من رؤوس الأصابع ، بل هي مطبقة على المرافق ؟ أو دون بيان للكيفية (١) .

(١) الروايات في كيفية غسل اليدين مختلفة منها بعض الوضوءات البيانية المصرحة بالبدء من المرافق ، ومنها الناقلة فقط الآية « وأيديكم إلى المرافق » دون بيان للكيفية ، فهنا ثلاث صيغ ، صيغة الآية طليقة أم ظاهرة في البدء برؤوس الأصابع ، وصيغة بعض الوضوءات البيانية العكس ، وصيغة ثالثة دون بيان كما الآية فهي المرجحة ، ولو كان البدء بالمرافق واجباً للذكر في كل الوضوءات البيانية ! .

والكلام فيه نفس الكلام في الوجوه ، وقد يكون هنا أوجه إذ لا نص ينهى عن البدء برؤوس الأصابع ، وهناك رواية الحميري تنهى عن لطم الوجوه ! .

ولكن هنا نصوص مستنكرة للنكس^(١) مانعة عنه قد تفيد طليق الآية ، متأيدة بالوضوآت البيانية المشثول فيها عن الكيفية حيث أطبقت على البدء بالمرافق .

إلا أن النصوص المستنكرة للنكس هي بين مطروحة بمخالفة الآية حيث

(١) كرواية العياشي عن صفوان قال سألت أبا الحسن (ع) عن قول الله « فأغسلوا وجوهكم وأيديكم . . . » فقال قد سأل رجل أبا الحسن (ع) عن ذلك فقال ستكفيك أو كفتك سورة المائدة - إلى أن قال - : قلت : فإنه قال : « أغسلوا أيديكم إلى المرافق فكيف الغسل ؟ قال : هكذا أن يأخذ الماء بيده اليمنى فيصبه في اليسرى ثم يفضه على المرفق ثم يمسح إلى الكف قلت له : مرة واحدة ؟ فقال : كان يفعل ذلك مرتين ، قلت له : يرد الشعر ؟ قال : « إذا كان عنده آخر فعل وإلا فلا » .

ورواية الهيثم بن عروة التميمي قال سألت أبا عبدالله (ع) عن قول الله عز وجل « فأغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » فقلت : هكذا ومسحت من ظهر كفي إلى المرفق فقال : « ليس هكذا تنزيلها ، إنما هي فأغسلوا وجوهكم وأيديكم من المرافق ثم أسر يده من مرفقه إلى أصابعه » (المصدر) وفي جامع أحاديث الشيعة ٢ : ٢٩٥ - الإستغاثة لأبي القاسم علي بن أحمد الكرخي وفي مصحف أمير المؤمنين (ع) برواية الأئمة من ولده صلوات الله عليهم « من المرافق » (و - من الكعبين) حدثنا بذلك علي بن إبراهيم بن هاشم القمي عن أبيه عن الحسن بن محبوب عن علي بن رثاب عن جعفر بن محمد عن آبائه صلوات الله عليهم أن التنزيل في مصحف أمير المؤمنين (ع) في الآية « من المرافق - من الكعبين » وفي الخلاف قد ثبت عن الأئمة عليهم السلام أن « إلى » في الآية بمعنى « مع » وفي الفقيه باب صفة وضوء رسول الله (ص) ب ١٥ ح ٣ هذا وضوءه لا يقبل الله الصلاة إلا به .

أقول : لا يب أن « مرتين » غير مفروض ، فهل ان البدء بالمرفق - بعد - مفروض ؟ .

وفي بعضها أنه (ص) أفرغه على ذراعيه من المرفق إلى الكف لا يردّها إلى المرفق (الوسائل

ب ١٥ من أبواب الوضوء ح ١) .

نقول إن تنزيلها « من المرافق » وبين واحدة لا حجة فيها ولا سيما في مثل هذه المسألة العامة بها البلوى .

إذاً فلا حجة قاطعة من السنة لوجوب البدء في غسل الأيدي من المرافق مهما كان هو الأرجح الأحوط^(١) .

والإستدلال بالصحيح الحاكي وضوء رسول الله (ص) ^(٢) غير صحيح حيث الموضوعات البيانية غير مخصصة لبيان الواجب - فقط - فيها ، فقد اشتملت على مستحبات ، ولا سيما أنها لا تشتمل كلها على هذه الكيفية وإنما هي واحدة رويت بأسانيد عدة ، إذاً فلا تدل إلا على مطلق الرجاحة دون الوجوب إلا فيما هو ضروري الوجوب بدليل من كتاب أو سنة .

ذلك ، ومع أنه كان من الرافع للخلاف بين الأمة صراحة في الآية كـ « وأيديكم من رؤوس الأصابع إلى المرافق أو العكس » ولم يصرح ، فقد نتلمح جواز الأمرين في غسل الأيدي ، مهما رجحنا البدء من المرافق على ضوء بعض الموضوعات البيانية ، وهكذا يتوحد رأي الأمة إن رجعوا إلى كتاب الله كما يصح ويصلح ! .

فالعنوان بين وجوب البدء بالمرافق أو برؤوس الأصابع التخيير بينهما مع رجاحة الأول حيث لم ينقل الثاني .

وحصيلة البحث أن « أيديكم إلى المرافق » لا بد وأن تقصد الحد الذي

(١) نسب إلى السيد المرتضى وابن إدريس وجماعة من متأخري المتأخرين إستحباب الإبتداء من المرفق وجواز النكس على كراهية .

(٢) صحيحة زرارة عن الباقر (ع) قال فيها ثم غمس يده اليسرى فغرف بها ملاًها ثم وضعه على الوضوء مرفقه اليمنى وأمر كفه على ساعده حتى جرى الماء على أطراف أصابعه ثم غرف بيمينه ملاًها فوضعه على مرفقه اليسرى وأمر كفه على ساعده حتى جرى الماء على أطراف أصابعه (الوسائل ب ١٥ من أبواب الوضوء) .

يغسل ، فإن قصد الكيفية أيضاً فإن كان القصد البدء بالمرافق فالعبارة الصالحة « من المرافق » إن كان الواجب البدء بها ، أو « إلى المرافق » إن كان الواجب البدء من رؤوس الأصابع ، وإن لم يكن القصد بيان الكيفية إذ ليست واجبة على أي الحالين فصالح التعبير هو « إلى المرافق » فقد نظمنا أنها ليست مفروضة .

وترى ليس بين اليدين ترتيب حيث الآية طليقة في غسلهما ؟ الترتيب ثابت بالسنة القطعية تقدماً لليمنى على اليسرى دون خلاف .

ثم من الغريب أن الوضوءات البيانية ليس فيها أنه (ص) كيف غسل اليدين اللهم في صحيح مناو من طريق إخواننا أن النبي (ص) كان إذا بلغ المرفقين في الوضوء أدار الماء عليهما^(١) وفي تعيين البدء برؤوس الأصابع خلاف بين إخواننا^(٢) وأصحابنا والأكثريّة المطلقة من فقهاء الفريقين يجوزون البدء بالمرفقين بين من يفرضه كأكثر أصحابنا أو من يجعل البدء بالأصابع سنة كأكثر إخواننا .

ولم نجد ولا في رواية يتيمة أنه (ص) غسل اليدين من رؤوس

(١) آيات الأحكام للجصاص ٢ : ٤١٦ .

(٢) في الفقه على المذاهب الأربعة ١ : ٥٦ أن البدء بالأصابع سنة وفي تفسير الرازي ١١ : ١٦٠ المسألة الثالثة والثلاثون : السنة أن يصب الماء على الكف بحيث ينيل الماء من الكف إلى المرفق فإن صب الماء على المرفق حتى سال الماء إلى الكف فقال بعضهم هذا لا يجوز لأنه تعالى قال : « وأيديكم إلى المرافق » فجعل المرافق غاية الغسل فجعلها مبدء الغسل خلاف الآية فوجب أن لا يجوز وقال جمهور الفقهاء إنه لا يخل بصحة الوضوء إلا أنه يكون تركاً للسنة ، أقول : وهكذا في بدائع الصنائع ١ : ٢٢ .

وفي الوسائل ب ١٥ من الجواب الوضوء حسنة زارة ويكر وأمر بغسل اليدين إلى المرفقين فليس له أن يدع شيئاً من يديه إلى المرفقين إلا غسله لأن الله تعالى يقول : « فأغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » أقول : ومثلها روايات عدة تنقل لفظ الآية دون توضيح .

الأصابع ، فأكثرية الوضوءات البيانية فيها البدء بالمرفقين وقليل منها خلّو عن ذلك البدء .

﴿ وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ .. ﴾

وهنا مسألتان : الأولى : ما هو المسح ؟ والثانية : ما هو حده في الرأس ؟ فالمسح لغوياً هو إمرارك يدك على الشيء السائل أو المتلطف تريد إذهابه ، ولكن قيد اليد في الماسح والقيدان في الممسوح ، هذه الثلاثة ليست من أصل المسح ، بل هي من المقارنات والملابسات المتعددة ، فإنما المسح هو المسّ مع الإمرار ، أم بإضافة إزالة الأثر عن الممسوح أو الماسح إن كان هناك أثر ، والإستعمال الأكثرى هو الإمرار مع إزالة ثم مطلق الإمرار^(١) .

ومما يشهد لطلاق معنى المسح « فنفطق مسحاً بالسوق والآعناق » (٣٣: ٣٨) حيث لم يفرض شيء على الماسح ولا الممسوح .

ذلك ، ولكنه في الوضوء إمرار اليد على الممسوح إزالة لأثر الماء على اليد بوجه ما حيث الواقع فيه وجود الأثر على الماسح دون الممسوح لمكان « إغسلوا » واليد هي سيدة الموقف في عملية الغسل فالمسح ، ولا يُعنى من المسح بالرأس تخفيف اليد عن رطوبتها كلها ، إنما هو تخفيفها عنها لمكان « وأرجلكم » أيضاً ، حيث لها دور ثان في ذلك المسح ، إضافة إلى أن إزالة ما يصدق عليها المسح .

ثم ترى « الباء » في « برؤوسكم » هل هي زائدة ؟ وهي قيلة زائدة بائدة في أدب القرآن الرائع الحكيم ، أن تزداد الباء على غير قياس ولا رجاحة لفظية^(٢) إذا فوجود الباء في مثل « برؤوسكم » المختلف في حدها بين

(١) المعنى الأول في لسان العرب والثاني في مفردات الراغب

(٢) وعلى كونها زائدة فواجب مسح الرأس هو كله كما ذهب إليه مالك فأوجب الإستيماب وهو محجوج به « برؤوسكم » حال أن « وأرجلكم » على النصب فلا بد من فارق بين الممسوحين بعضاً وكلاً .

الامة ، والمختلف في أن لها معنى أم ليس لها معنى بين الأدباء ، إن وجودها فيها دون عناية معنى يجعل القرآن المدلّ مضلاً والبيان عمى ! .

أم هي للسببية ، إذا المسح متعدد بنفسه فلا تعني التعددية ، وليس التبويض من معاني الباء ؟ وذلك هنا خلاف الأدب ، ومن معانيها الثابتة أدبياً التبويض^(١) ، وحتى إذا كان الأصل فيها في غير التعددية السببية فهي هنا وفي « مسحاً بالسوق » غير مناسبة ، إذ يصبح الماسح - إذاً - هو الرؤوس هنا والسوق والأعناق هناك ، أن تمسح الرؤوس الأيدي ، وتمسح الأعناق يَدَ سليمان (ع) ! فإنه قضية سببية الباء ! إلا أن يقال : إن الماسح هنا أيضاً هو اليد ولكنها تمسح ما عليها من بلة الوضوء بسبب الرؤوس وذلك يعم كل الرؤوس وبعضها ، ولكنه بعد معنى غير ناضج ، ولا سيما في خصوص الآية لنص الصحيحة أن الباء للتبويض^(٢) ولأنها في تمام الحجاج على من يفتي باستيعاب المسح للرأس فلتكن حجة مقنعة أدبياً ، إذا فهو إجماع أدبي على المعنى من الباء كأصل في غير التعددية .

فواجب المسح على الرأس هو بعضه ، فهل هو بعد على مقدمه أو

(١) من معاني الباء التبويض عند سيويه وغيره من أعظم الأدباء وصرح به الشيخ الطوسي في التبيان قائلًا في هذه الآية : لأن دخول الباء في الموضع الذي يتعدى فيه الفعل بنفسه لا وجه له غير التبويض وإلا كان لغواً ، وقال الجزائري في قلائده : نص على مجيء الباء للتبويض أكثر الأعظم .

(٢) وهي صحيحة زرارة قال قلت لأبي جعفر عليهما السلام ألا تخبرني من أين علمت وقلت إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين ؟ فضحك (ع) فقال : يا زرارة قاله رسول الله (ص) ونزل به الكتاب من الله عز وجل لأن الله عز وجل قال : فإغسلوا وجوهكم فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل ثم قال : وأيديكم إلى المرافق فوصل السيدين إلى المرفقين بالوجه فعرفنا أنه ينبغي لها أن يغسل إلى المرفقين ثم فصل الكلام فقال : « وأمسحوا برؤوسكم » فعرفنا حين قال برؤوسكم أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء

الناصية ؟ بمسأه أم أكثر ؟ طولاً أو عرضاً أم يميناً وشمالاً ؟ .

ظاهر إطلاق الآية طليق المسح عليه ما صدق أنه مسح به ، ولا تنقيد
إلا بالسنة القاطعة ، وهي مختلفة في كنهه وكيفه ، ففي صحيحة الأخوين^(١)
« فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف
الأصابع فقد أجزاءه » .

فما ورد في إصبع واحدة^(٢) أو ثلاث أصابع^(٣) قد يعني هنا وهناك

(١) وهي تنمة هذه الصحيحة ثم قال : وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين « فإذا
مسح ... » أقول : وكذلك صحيحتهما الأخرى كما في الوسائل ب ٢٣ من أبواب
الوضوء .

أقول : والإجزاء يسمى المسح في الرأس هو المشهور بين أصحابنا والشافعي في الأم ، وقال
الثوري والأوزاعي والليث يجزئ مسح بعض الرأس ويمسح المقدم وهو قول أحمد وزيد بن
علي (ع) والناصر وقال أبو حنيفة يجب مسح ريع الرأس .

(٢) وهي صحيحة حماد عن بعض أصحابه عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يتوضأ وعليه
العمامة قال : يرفع العمامة بقدر ما يدخل أصبعه فيمسح على مقدم رأسه .

أقول : « قدر ما يدخل أصبعه » ليس نصاً ولا ظاهراً في قدر أصبعه ، وإنما هو بيان أقل
المسح وهنا لا أقل من إدخال أصبع واحدة حيث لا تقسم ، ثم مسح بها كلها أو بعضها .

(٣) وقد يستدل لها بصحيحة زرارة قال قال أبو جعفر عليهما السلام : « المرأة يجزئها من مسح
الرأس أن تمسح مقدمه ثلاث أصابع ولا تلقي عنها خمارها ، ولكنها مخصوصة أولاً - بالمرأة ،
وثانياً أن الإجزاء أعم من الإجزاء عن الواجب أو الراجح ، ولو أنها دلت على الوجوب فهي
معارضة لظاهر إطلاق الآية وصحيحة الآخرين وحماد فإنها بين أصبع واحد ومسماه ، وفي
الصحيح « يجزئ عن المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع وكذا الرجل » (الوسائل أبواب
الوضوء ب ٢٣ ح ٥) .

وقد أوجب الثلاث الأصابع جمع منا كالصدوق في الفقيه والشيخ في النهاية حال الإختيار
والمرتضى في مسائل الخلاف ، وآخرين من إخواننا كأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ، وقال
الثوري وزفر والشافعي يجزئه أقل من ثلاثة أصابع إلا أن زفر يعتبر ريع الرأس مداً .

راجحه أم سواه دون مفروضه ، أو هو مفروض بمخالفة إطلاق الآية ونص الصحيحة .

ذلك ، وحتى إذا لم يكن تعارض في الرواية ، فهي المقررة غير المسمى المستفاد من الآية ، ساقطة لمخالفة إطلاقها ، إذ هي غير ثابتة ، فضلاً عن أنها معارضة بما يوافق إطلاق الآية ! .

فالأقوى الإكتفاء بسماءه ، والأشبه أنه اصبع واحدة لظاهر مسمى المسح بها دون الأقل منها ، والأفضل ثلاث أصابع ، ولا يجوز إستيعاب الرأس بالمسح فضلاً عن الغسل فإنه مخالف لصريح الآية وإطباق الرواية .

وواجب المسح أن يكون على مسمى الرأس بشرة أو شعراً عليها غير الخارج بمده عن حده لمكان « برؤوسكم » .

فالمسح على العمامة وسواها من حاجب لا يُجزى ، والمروي عن النبي (ص) أنه مسح على العمامة^(١) إماماً مأول بموقف الضرورة وما أشبهه ،

(١) رواه ابن تيمية في المنتقى على ما في ص ١٨٤ ج ١ من نيل الأوطار عن المغيرة بن شعبه أن النبي (ص) توضأ فمسح بناصيته على العمامة والخفين متفق عليه (وهو في إصطلاحهم ما أخرجه أحمد ومسلم والبخاري) وقال الشوكاني في شرحه أن البخاري لم يخرج له ، وأن المنذري وابن الجوزي وهما في ذلك والمصنف تبعهما في وهما .

تري الحديث في صحيح مسلم بشرح النووي ٣ : ١٧٣ وفي سنن البيهقي ١ : ٥٨ ثم وفي ص ٦٠ و ٦١ منه أحاديث تدل على أنه (ص) كان يدخل يده تحت العمامة ويمسح مقدم رأسه ، وفي بداية المجتهد ١ : ١٣ نقل منع مالك والشافعي وأبي حنيفة عن المسح على العمامة ، وأجازه أحمد بن حنبل وأبو ثور والقاسم بن سلام ونقل حديث مسلم وقال فيه أبو عمرو بن عبد البر إنه حديث معلول ، وفي بعض طرقه أنه مسح على العمامة ولم يذكر الناصية ، أقول : وقد يعني المسح على العمامة أنه (ص) مسح على رأسه دون أن يرفع عمامته بأن أدخل أصبعه تحتها فمسحه كما مضى في صحيحة حماد .

ذلك وقد يكفي في تضعيف هذا الحديث - لودل على ذلك المسح - بعد معارضته للآية كون مغيرة بن شعبه الكذاب في طريقه ، وقد أخرج كذبه وفسقه وأكاذيبه جماعة من مصنفي

أو مطروح بمخالفة الآية .

وما يروى من أن رسول الله (ص) مسح على ناصيته^(١) لا يدل على إستيعاب الناصية ، فحتى لو مسح على مستوعب ناصيته أو كل رأسه ما كان دليلاً على فرضه لمكان التبويض المستفاد من آيته ، أو يؤول المسح على كله بما لا يعارض الآية .

ذلك ، وأما الكيفية فهل هو على الناصية فقط إقبالاً وإدباراً ، أم هو طليق في أجزاء الرأس ؟ ظاهر إطلاق الآية هو الإجزاء في أجزاء الرأس كيفما حصل ، وقد يدل عليه المروى عن النبي (ص) « أنه مسح مقدم رأسه ومؤخره »^(٢) وكذلك الصحيحة عن حفيده الصادق (ع) : « لا بأس بمسح

الفريقين : راجع هامش مسالك الأقيام في آيات الأحكام للفاضل الجواد الكاظمي ١ : ٤٥ -

٤٨ تجد تفاصيل حاله .
(١) في آيات الأحكام للجصاص (٢ : ٤١٨) بسند متصل قال أخبرني عمرو بن وهب قال سمعت المغيرة بن شعبة يقول خصلتان لا أسأل عنها أحداً بعدما شهدت من رسول الله (ص) إنا كنا معه في سفر فنزل لحاجته ثم جاء فتوضأ ومسح على ناصيته وجانبي عمامته ، وفيه روى سليمان التيمي عن بكر بن عبدالله المزني عن ابن المغيرة عن أبيه أن رسول الله (ص) مسح على الخفين ومسح على ناصيته ووضع يده على العمامة أو مسح على العمامة ، وفيه بسند متصل عن ابن عباس قال : « توضأ رسول الله (ص) فمسح رأسه مسحة واحدة بين ناصيته وقرنه » .

(٢) المصدر (٤١٩) « روى عن النبي (ص) أنه مسح مقدم رأسه ومؤخره » أقول لو عني الجمع بين المقدم والمؤخر لما تجاوز البعض حيث يقف اليمين والشمال ، وقد يعني الجمع على البديل أنه كان مسح مقدمه أحياناً ومؤخره أخرى ليدل على أن التبويض مطلق لا يختص بالناصية .

ومثله في الجملة ما رواه الشيخان وأحمد وأصحاب السنن عن عبدالله بن زيد أن رسول الله (ص) مسح رأسه بيديه فأقبل بها وأدبر يده بمقدم رأسه ثم ذهب بها إلى قفاه ثم ردها إلى المكان الذي بدء منه .

الوضوء مقبلاً ومدبراً» (١) إلا أن تعني الكيفية إقبالاً إلى الناصية أم إدباراً عنها .

ولا يعارضه قيد الرجلين في الأخرى عنه (ع)، ثم اليمين واليسار داخلان في الإطلاق كالإقبال والإدبار ، وهما لا ينفيان اليمين واليسار ، فلإنما هما عبارتان عن الأكثر المتعود مسحاً .

وحين تتعارض الروايتان (٢) في طليق أجزاء أجزاء الرأس في واجب المسح أم إختصاص الناصية ، فالمرجع هو طليق الآية ، وإن كان الأحوط خصوص الناصية مقبلاً ومدبراً ، إذ لو اختلف واجب المسح بالناصية لكان النص « بنواصيكم » .

وهل المفروض في بلة المسح أن تكون من نداوة الوضوء مطلقاً ؟ أم من الغسلة الأخيرة ؟ أم يجزي بغير نداوة الوضوء ؟ .

قاطع السنة قد تفرض أن يكون ببقية البلة من غسل اليدين (٣) ، ولا

(١) هي صحيحة حماد عن أبي عبدالله (ع) : ... وصحيحته الأخرى : « لا بأس بمسح القدمين مقبلاً ومدبراً » أقول : وإثبات إطلاق المسح في القدمين لا يفي عن الرأس ، فلا يصح الإسناد إلى هذه الثانية، ورواية يونس عن أبي الحسن (ع) الأمر في مسح الرجلين موسع ، كما فعله المرتضى في الانتصار والشيخ في النهاية والخلاف وهو ظاهر ابن بابويه ، لعدم كونها نصاً في الإنحصار ، وإن كانا ظاهرين فيه فالصحيحة الأولى أظهر منها في عدم الإنحصار ، وعل فرض التعارض فالمرجع إطلاق الكتاب .

(٢) مما يدل على الناصية بعض ما مضى عن النبي (ص) ولكنه لم يكن نصاً في خصوص الناصية ومنه ما في الدر المنثور ٣ : ٣٦٣ روى مسلم والترمذي عن المغيرة بن شعبه أن النبي (ص) توضأ فمسح بناصيته .

ومن طريق أصحابنا صحيحة محمد بن مسلم وحسنه « امسح على مقدم رأسك » وصحيحة زرارة « وتمسح ببلة يمينك ناصيتك » ولكن تعارضه حسنة الحسين بن أبي العلاء قال أبو عبدالله (ع) « امسح الرأس على مقدمه ومؤخره » والمرجع إطلاق الآية .

(٣) يدل عليه الوضوءات البيانية ولا سيما صحيحة الأئمة « ... مسح رأسه وقدميه بببل كفه =

ينافيه إطلاق الآية ، حيث المسح - وهو إزالة الأثر - قد فرض فيه هنا واقع الأثر على اليدين ، دون الرؤوس والأرجل حتى يعني المسح إزالة ما عليها من أثر ، ثم لا غاية في المسح إلا إزالة أثر عن الماسح أو الممسوح ، أو إختبارهما أم أحدهما من حيث اللمس والخشونة ، أم التعطف على الممسوح كما في سليمان حيث « طفق مسحاً بالسوق والأعناق » والأخيران لا دور لهما في حقل مسح الوضوء إطلاقاً ، وإزالة الأثر عن الممسوح في الأول أيضاً لا دور له فيه حيث الغسل كان للوجوه والأيدي بالأيدي ، فهي الماسحة إذاً حيث الممسوح هي الرؤوس والأرجل ، فليمسح - إذاً - ببقية البلل الباقية على الأيدي ، وليكن مرور المسح للماسح وهو الأيدي ، فإن حركت الممسوح دون حراك للماسح فلا مسح إذاً حيث الحراك إنما هو للماسح ، مهما تحرك الممسوح أيضاً حين يصدق المسح للماسح .

ذلك ، والبقية المتعمدة في الحالات غير الإستثنائية هي الباقية على اليدين ، وفي غيرها تؤخذ من الوجه (١) ، وإلا فالماء الجديد حين تجف كل أعضاء الغسل عند المسح حيث الضرورات تبيح المحظورات و « ما جعل عليكم في الدين من حرج » فلا يجزي الماء الجديد في الحالات العادية خلافاً

= لم يحدث لهما ماءً جديداً « وصحبة زرارة » ... ثم مسح بما بقي في يديه رأسه ورجليه ولم يعدما في الإناء « وكذلك الأخبار المستفيضة الأخرى ، مثل صحبة زرارة » ... فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات واحدة للوجه وإثنتان للذراعين وتمسح ببله يمينك ناصبتك وما بقي من بلة يمينك تمسح به ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى « (الوسائل ب ١٥ و ٣١ من أبواب الوضوء) .

(١) مما يدل عليه حسنة الحلبي عن أبي عبدالله (ع) قال : « إذا ذكرت وأنت في صلاتك أنك قد تركت شيئاً من وضوءك المقروض عليك فانصرف وأتم الذي نسيت من وضوءك وأعد صلاتك ويكفيك من مسح رأسك أن تأخذ من لحيتك بللها إذا نسيت أن تمسح رأسك فتمسح به مقدم رأسك » (الوسائل ب ٢١ من أبواب الوضوء) أقول : وفي معناها رواية مالك ابن أعين وخلف بن حماد وأبي بصير عنه (ع) .

لجمهور من فقهاء إخواننا^(١) .

ذلك ، ولكن هنا معتبرات تدل على سماح المسح بماء جديد على أية حال^(٢) . ولكنها لا إعتبار بها لبعدها عن ظاهر الآية اللاعبة إلى البلبل المتبقية ، وأنها في أنفسها لاعبة إلى التقية لمكان المنع عن البقية ، فلا مكافحة بين الخبرين ، حتى يرجع إلى إطلاق الآية - على إطلاقها - مع أنها لاعبة إلى واجب المسح بالبلبل المتبقية^(٣) .

(١) في الخلاف : قال الشافعي يستحب أن يمسح الأذنان بماء جديد وقال أبو حنيفة إنهما من الرأس يمسحان معه وذهب الزهري إلى أنها منه ويفسلان معه وذهب مالك وأحمد إلى أنها منه ولكنها يمسحان بماء جديد وذهب الشعبي والحسن البصري وإسحاق إلى أن ما أقبل منها يفسل وما أدبر يمسح مع الرأس .

(٢) كصحيحة معمر بن خلاد قال سألت أبا الحسن (ع) أيجزي الرجل أن يمسح قدميه بفضل رأسه ؟ فقال برأسه : لا ، فقلت : بماء جديد ، فقال برأسه : نعم ، وموثقة أبي بصير قال سألت أبا عبدالله (ع) عن مسح الرأس قلت : يمسح بما في يدي من الندى رأسي ؟ قال : لا بل تضع يدك في الماء ثم تمسح ، ومثلها رواية أبي عمارة الحارثي قال : سألتني جعفر بن محمد عليهما السلام أمسح رأسي ببلل يدي ؟ قال : « أخذ برأسك ماءً جديداً » (النومائل الباب ٢١ من أبواب الوضوء) وفي المغني لأبن قدامة ١ : ١٣٠ روى عبدالله بن زيد قال : « مسح النبي (ص) رأسه بماء غير فضل يديه » .

(٣) في المغني لأبن قدامة ١ : ١٣٠ ويمسح بماء جديد غير ما فضل عن ذراعيه وهو قول أبي حنيفة والشافعي والعمل عليه عند أكثر أهل العلم ، قاله الترمذي وجوزه الحسن وعروة والأوزاعي ، ثم قال : ولنا ما روى عبدالله بن زيد قال : « مسح النبي (ص) رأسه بماء غير فضل يديه » ، ولأن البلل الباقي في يده مستعمل فلا يجزي المسح به كما لو فصله في إناء ثم استعمله ، وفي بداية المجتهد لابن رشد ١ : ١١ - « أكثر العلماء أوجب تجديد الماء لمسح الرأس قياساً على سائر الأعضاء » وفي جامع الترمذي ١ : ٥٣ « من شرحه لابن العربي بعد أن ذكر رواية زيد وغيره أن النبي (ص) أخذ لرأسه ماءً جديداً » قال : « والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم رأوا أن يأخذ لرأسه ماءً جديداً » وفي أحكام القرآن للشافعي ١ : ٥٠ - « أخذ رسول الله (ص) لكل عضو ماءً جديداً » وفي الأم ١ : ٢٢ « والإختيار له أن يأخذ الماء بيديه فيمسح بهما رأسه معاً يبدأ بمقدم رأسه إلى قفاه ويردهما إلى المكان الذي بدأ منه » .

ذلك ، فالأشبه عدم أجزاء المسح إلا بالبللة الباقية على اليدين دون مزج بماء آخر وإن كان من بلة الوجه أو الذراعين لإنصراف الآية وتصريح المعتبرة ، اللهم إلا أن تحجب الندوة الباقية لحر أو سواه ، فمن يديه أو وجهه ، ثم من ماء جديد إذ « ما جعل عليكم في الدين من حرج » .

﴿ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَمِّينِ ﴾

لقد تظافر النقل عن رسول الله (ص) « أن الوضوء غسلتان ومسحتان »^(١) على ضوء آيته هذه ، وكما يروى عنه (ص) « إنها لا تتم

= أقول : هذه الروايات والآراء تحوّل حول أصلهم من غسل الرأس والرجلين وهو مخالف لنص القرآن بالمسحتين ، فالترجيح مع الروايات الشارطة في المسح أن يكون ببقية بلة الوضوء تأمل .

(١) رواه بلال ورفاعة وجريير عن رسول الله (ص) ورواه أئمة أهل البيت عليهم السلام عنه

(ص) بالإجماع في تواتر معنوي .
وفي الدر المنثور عن ابن أبي عباس وعكرمة مثله ونحوه كقول ابن عباس قال : افترض الله غسلتين ومسحتين ألا ترى أنه ذكر التيمم فجعل مكان الغسلتين مسحتين وترك المسحتين ، وعن قتادة والشعبي مثله ولأن ابن عباس هو من أحبار الأئمة المقبول بين الفريقين فإليك النقل المستفيض عنه في « أن الوضوء غسلتان ومسحتان » أو « افترض الله غسلتين ومسحتين » أو « ما أجد في كتاب الله إلا غسلتين ومسحتين » أو « أبي الناس إلا الغسل ولا أجد في كتاب الله إلا المسح » فمن طريق أصحابنا فوق حد التواتر ومن طريق إخواننا كما في كنز العمال ٩ : ٢٥٦ رقم ٢٢٠٣ و ٢٢٠٥ وفتح الغدير ٣ : ١٦ وابن كثير ٣ : ٢٥ والخازن ١ : ٤٤١ والقرطبي ٦ : ٩٢ والطبري ٦ والمغني لابن قدامة ١ : ١٣٣ .
ذلك وفي كنز العمال ٥ : ١١٦ رقم ٢٤١٥ عن أوس بن أبي أوس الثقفي أنه رأى النبي (ص) أن كظامه قوم بالطائف فتوضأ ومسح على قدميه .

وفيه أخرج سعيد بن منصور وابن أبي شيبة وابن جرير عن أنس أنه قيل له أن الحجاج خطبنا فقال : أغسلوا وجوهكم وأيديكم وأمسحوا برؤوسكم وأرجلكم وأنه ليس شيء من ابن آدم أقرب إلى الخبث من قدميه فأغسلوا بطونهم وظهورهم وعراقيبهم فقال أنس : صلّى الله وكذب الحجاج قال الله إمسحوا برؤوسكم وأرجلكم وكان أنس إذا مسح قدميه بلها ، وفيه =

صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله بغسل وجهه ويديه إلى المرفقين
وبمسح رأسه ورجله إلى الكعبين» (١) .

ذلك ا وما يحير العقول ويدير الرؤوس التأويلات الباردة في « إلى
الكعبين » لتحويلها عن نصها إلى الغسل ، وعطفاً لها إلى الوجوه والأيدي ،
وما ذلك العطف المخالف لأدب اللفظ وحذب المعنى إلا من هؤلاء الذين
يعطفون أرجلهم إلى وجوههم وأيديهم في مشيهم مكبين على وجوههم :
« أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدى أمن يمشي سوياً على صراط مستقيم » !
فلا وجه لعطف الأرجل إلى الوجوه مهما اختلفوا له الوجوه .

ويحق لنا هنا سرد الأقوال والأقوال حول ذلك العطف العطيف في سبر
وتقسيم دلالي يناسب مذهب الفصاحة ولا سيما القرآنية القمة :

قد اختلفت كلمة الفقهاء والمفسرين المسلمين في إعراب « أرجلكم »
ووجهه كالتالي :

= عن الشمي قال : نزل القرآن بالمسح وبجرت السنة بالغسل ، وفيه أخرج سعيد بن منصور
عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال : اجتمع أصحاب رسول الله (ص) على غسل القدمين ،
وأخرج ابن أبي شيبة عن الحكم مثله وعن عطاء قال : لم أر أحداً يمسح على القدمين ، وفيه
أخرج الطبراني في الأوسط عن ابن عباس إنه قال ذكر المسح على القدمين عند عمر سعد
وعبدالله بن عمر فقال عمر سعد أفق منك فقال عمر يا سعد إننا لا ننكر أن رسول الله
(ص) مسح ولكن هل مسح منذ أنزلت سورة المائدة فإنها أحكمت كل شيء وكانت آخر
سورة نزلت من القرآن إلا براءة فلم يتكلم ، وفيه أخرج البخاري ومسلم والبيهقي واللفظ
له عن جرير أنه قال ثم توفياً ومسح على الخفين قال ما يمنعني أن أمسح وقد رأيت رسول الله
(ص) قالوا إنما كان ذلك قبل نزول المائدة قال : ما أسلمت إلا بعد نزول المائدة .

- (١) الدر المنثور ٢ : ٢٦٢ ، أخرج البيهقي في سننه عن رفاعة بن رافع أن رسول الله (ص)
قال للمسيء صلته أنها لا تتم . . . ، وفيه أخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة وابن ماجه عن
ابن عباس قال : إني الناس إلا الغسل ولا أجد في كتاب الله إلا المسح .

١ النصب على المفعولية عطفاً على الظرف بأسره « وامسحوا أرجلكم »
 فيفيد واجب الإمتيعاب في مسح الرجلين إلى الكعبين وهو القوي وفاقاً لنص
 القرآن (١) ومعتبرة عدة .

٢ النصب بنزع الخافض عطفاً على المجرور تصحيحاً لتبويض مسح
 الرجلين كما فعله جماعة من أصحابنا وهو غريب في نوعه ، حيث النصب
 بنزع الخافض لا يجوز في أدنى الفصاحة إلا في أمن من اللبس وملابسة أخرى
 تحسن النصب ، وهنا اللبس باهر فغلط ذلك التوجيه ظاهر ، وأنه إنما يجوز
 فيما يصح فيه ذكر الخافض وهنا لا يصح لمكان العطف ! .

٣ الجر عطفاً على المجرور (رؤوسكم) فيفيد فائدة التبويض كالثاني ،
 وهكذا الأمر وإن اختلفوا له أحاديث (٢) فإنه خلاف القراءة المتواترة في كتب
 القرآن .

٤ الجر للإتباع والمجاورة وأصله نصب عطفاً على الوجوه فيفيد واجب
 الغسل ، وهذا أردء تأويل في المقام فإن إعراب المجاورة في نفسه غير فصيح
 وهو هنا غير صحيح للإلتباس ، ثم وأي ترجيح - إذاً - للأرجل على الرؤوس
 عطفاً للمتأخر إلى الوجوه دون المتقدم ! .

٥ النصب على المفعولية عطفاً على الوجوه فيفيد نفس الفائدة ، وهو

(١) قراءة النصب هي المتواترة المسجلة في القرآن طول التاريخ الإسلامي فهو المدار دون
 سواها ، وهو قراءة علي وعبدالله بن مسعود وابن عباس في رواية إبراهيم والضحاك ونافع
 وابن عامر والكسائي وحفص عن عاصم .

(٢) منها خبر غالب بن الهذيل قال سألت أبا جعفر عليها السلام عن قول الله عز وجل :
 « وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين » على الخفض أم على النصب ؟ قال : « بل هي
 على الخفض » (التهذيب ١ : ٢٠ والمستدرک ب ٢٣ من أبواب الوضوء ح ٣) وقره بالجر
 جماعة مثل ابن كثير وأبي عمر وهمزة وفي رواية أبي بكر عن عاصم .

الأكثر قولاً بين إخواننا (١) .

وترى كيف يجوز عطف الأرجل على الوجوه بفاصل الأيدي وفعل ثان « وامسحوا » يخالف الغسل: « فاغسلوا » وهو ردي في كلام السوقيين المجاهيل فضلاً عن كلام الله البيان ، المعجز في التبيان .

أترى لو قيل لك : ولد زيد وعمرو ومات بكر وخالد ، ثم ادعي عطف خالد إلى زيد في الولادة ، كنت تقبله في الإخبار والشهادة ؟ ! .

فكيف تجرء على كلام الله أن تعطف الأرجل إلى الوجوه وهنا فعلان مختلفان غسلًا ومسحاً ؟ تخلفاً عن أدب اللفظ والمعنى ، جرياً على فتوى الغسل خلافاً لنص القرآن والسنة ؟ ! .

ولا يعذر المعتذر من إخواننا في هذه الفتوى بأن السنة جرت على غسل الأرجل فلتفسر بها الآية ، فإنه تفسير مصاد للفسر فهو - إذاً - تغيير وليس تفسيراً .

والسنة - لو كانت - معارضة للقرآن هي معروضة عرض الحائط ! وليست إذاً سنة ، بل هي رواية مختلفة .

ثم كيف يفسر المسح في القرآن بالغسل دون عكس أن يفسر الغسل في الحديث بالمسح لو جاز التفسير بالضد ، إلا تحميلاً للرأي على القرآن وللهدى على الهدى ! .

ذلك ومن العجائب هكذا تحمیل على الآية وروايات الغسل ليست بصدد تفسير آية المسح ، ولأنها كما يأتي تحكي الغسل قبل نزول المائدة .

ثم سواءً أكانت روايات الغسل بصدد تفسير الآية أم لم تكن أم كانت بعد المائدة أو قبلها فليست الآية لتحمل ذلك التفسير الذي ليس إلا تغييراً مضاداً وتعتيراً ! .

(١) في الدر المنثور ٣ : ٢٦٢ عن علي (ع) أنه قرأ وأرجلكم قال : عاد إلى الغسل .

ولو جاز تفسير القرآن بما يضاده من الروايات لم يبق مجال للعرض على القرآن ، ولا مورد - إذا - لرد الرواية المعارضة للقرآن ، ولأصبح كتاب الله مجالاً للمعاني المتضادة التي تحملها متضادة الروايات .

ومن أغرب التوجيه هنا أن القرائتين كالأيتين في إحداهما الغسل وفي الأخرى المسح لإحتمالها للمعنيين ، فلو وردت آيتان إحداهما توجب الغسل والأخرى المسح لما جاز ترك الغسل إلى المسح لأن في الغسل زيادة فعل وقد اقتضاه الأمر بالغسل فكان يكون حينئذٍ يجب استعمالها على أعمها حكماً وأكثرهما فائدة وهو الغسل لأنه يأتي على المسح والمسح لا ينتظم الغسل» (١) .

وذلك إلحاد في فقه القرآن بقوله النقص في نصه وترجيح ما سموه سنة عليه لكماله ، واختلاق تضاد بين الآية في قراءتها المتواترة والأخرى المختلفة ، ولو كانت هنا آيتان لكانت المتأخرة نزولاً ناسخة للمتقدمة دون هكذا جمع جامع .

ومثله القبلة الغيلة إن الغسل أنظف ؟ فنقول : ولكن الله أعرف ! (٢)
وليس الوضوء - فقط - تنظيفاً حتى يشرع الأنظف بحق الأرجل ، وشرط النظافة في محل المسح يحققها قبله فلا حاجة إلى إجهاد مقابل النص فطالما « الغسل في الوضوء للتنظيف » (٣) ولكنه حسب المقرر لمواضيعه دون تعميم

(١) قاله الجصاص في آيات الأحكام ٣ : ٤٢٣ .

(٢) في بزوغ هجرتي إلى مكة المكرمة من شر الطاغوت الشاه عليه لعنة الله ، دخلت المسجد الحرام بغير ملابس الروحية الخاصة لكيلا يعرفوني فلما توضأت من زمزم اعترض علي شيخ من شيوخهم لماذا لا تغسل رجلك كما يفعله المسلمون ، قلت : إن الله أمرنا بالمسح ، قال : أليس الغسل أنظف ، قلت ولكن الله أعرف ، فقل عني ولم يلبث .

(٣) جامع أحاديث الشيعة ٢ : ٣١١ بأسناد متصلة عن أبي همام عن أبي الحسن الرضا (ع) في وضوء الفريضة في كتاب الله تعالى المسح والغسل في الوضوء للتنظيف .

له إلى مواضع المسح ، ويكأن الله يجهل ما هم يعلمون ، وهم أرعى للنظافة من خالقها والأمر بها ! .

كما القيلة الأخرى إننا لو مسحنا فقد عملنا بكتاب الله وتركنا السنة ، وإن غسلنا فقد مسحنا وزيادة وفيه جمع بين الكتاب والسنة ! .

ولكن المضاد لكتاب الله ليس سنة تتبع ، ثم الغسل هو فقط غسل وليس مسحاً وزيادة، فإن بينهما عمومياً من وجه ، ثم الزيادة على الفرض بحساب الفرض أم أي حساب آخر محذور يبطل العمل ، كالذي يزيد على ركعتي الفجر ركعة فيقول نفس القولة ، وهكذا كل زيادة على الفرض أو نقيصة عنه فإنه نقصان في الفرض بزيادته أو نقصانه .

^٦ وقيلة أخرى مختلفة على علي (ع) إن هذا من المقدم والمؤخر في الكلام فهو - إذا - « فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين وامسحوا برؤوسكم » ^(١) .

قبيلات وقبيلات هي قبيلات في التحميل على القرآن ما لا يتحمل ، شارك فيها فقهاء المذاهب مهما كانت دركات ، بين قاريء بالجر جراً للأرجل إلى الرؤوس في تبويض المسح ^(٢) ، أم جراً للمجاورة وأصله نصب عطفاً

(١) الدر المنثور ٢ : ٢٦٣ - أخرج ابن جرير عن أبي عبد الرحمن قال قرأ الحسن والحسين عليهما السلام « وأرجلكم إلى الكعبين » فسمع علي ذلك وكان يقضي بين الناس فقال : وأرجلكم هذا من المقدم والمؤخر في الكلام « أقول : إن كان له هذا الكلام فقد والله يعني التعريض بمن قدم وأخر في الكلام عطفاً للمؤخر على المقدم وجرراً للمقدم إلى المؤخر في المعنى .

هذا وفيه أخرج أبو الحسن بن صخر في الهاشميات بسند ضعيف عن ابن عباس قال : نزل بها جبريل على ابن عمي (ص) : إذا قمت إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم وامسحوا برؤوسكم « قال له أجعله بينهما .

(٢) مما اختلف لقبلة الجر ما رواه الشيخ في التهذيب عن غالب بن المهدي قال : سألت أبا

على الوجوه ، أم نصباً في ذلك العطف المتخلف عن كل الآداب العربية وسواها ، كجر الجمل بشعرة مقطوعة ، تلاعباً قاصراً أم مقصراً بكتاب الله ، إتباعاً للهوى ظن صالح الفتوى ، فأصبحت آية الوضوء ظليمة بين الفريقين ، هزيمة عما تعنيه بين الجانبين ، قضية العزيمة المذهبية في هذا البين .

ومهما كانت المذاهب الفقهية في « أرجلكم » أربعة^(١) ، فالخامسة وهي مسح الرجلين بإستيعاب العرض كما الطول إلى الكعبين ، هو المذهب المستفاد من نص الآية دون ريب .

وأما الأخبار المتعارضة عن النبي (ص) وأئمة أهل بيته المعصومين عليهم السلام فمعروضة على نص القرآن القائل بإستيعاب المسح^(٢) ،

جعفر عليها السلام عن قول الله عز وجل : « وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين »

على الخفض هي أم على النصب ؟ قال : « بل هي على الخفض » (التهذيب ١ : ٢٠) .

(١) في عمدة القاري ١ : ٦٥٧ المذاهب في وظيفة الرجلين اربعة : الأول مذهب الأئمة الأربعة من أهل السنة أنها الغسل ، الثاني مذهب الإمامية من الشيعة أنها المسح - وطبعاً هو مسماه عرضاً - الثالث مذهب الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري وأبي علي الجبائي وهو التخيير بينهما ، الرابع مذهب أهل الظاهر وهو رواية عن الحسن الجمع بين الغسل والمسح .

(٢) لقد مضت إخبار عدة عن النبي (ص) الأكثرية الساحقة منها المسح مثل خبر جابر

الأنصاري وعمر وأوس ابن أوس وابن عباس وعثمان ورجل من قيس إنه مسح رجليه ،

ومنها حديث رفاعة بن رافع قال : غسل النبي (ص) وجهه ويديه إلى المرفقين ومسح برأسه

ورجله إلى الكعبين ، وقد حسنه أبو علي الطوسي والترمذي وأبو بكر البزاز وصححه الحافظ

ابن حبان وابن حزم كما في عمدة القاري ١ : ٦٥٧ ، وفي إختلاف الحديث على هامش الأم

٧ : ٦٠ وأحكام القرآن ١ : ٥٠ كلاهما للشافعي : غسل الرجلين كمال والمسح رخصة

وكمال وأبيها شاء فعل وفي تفسير الطبري ١٠ : ٥٩ تحقيق محمود محمد شاکر وأحمد محمد

شاکر عن جابر عن أبي جعفر عليها السلام قال : « امسح على رأسك وقدميك » .

وما يدعى من تواتر النقل عن النبي (ص) أنه غسل رجليه في الوضوء (كما في آيات =

ولئن صح عن النبي (ص) أنه قال : « ويل للأعقاب من النار » (١) فهنا ويل لتعقيب الأعقاب من النار سناداً إليها في فتوى المسح دون أي رباط بينهما ، اللهم إلا شبهة عرضت تحيلاً أن الغسل مستمر بعد المائدة كما كان قبلها ! .

فالقول الفصل في فرض الرجلين مسحهما مستوعباً لمكان النصب كما فرض البعض في مسح الرأس لمكان الجر ، ولا تعني صحيحة الأخوين : « فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه » لا يعني من « شيء من قدميه » إلا الشيء الظاهر خلافاً لمن يقول بإستيعاب الغسل أم المسح للقدمين ظاهراً وباطناً .

= الأحكام للجصاص ٣ : ٤٢٣) ، إن صح عنه فهو غسل قبل الوضوء تنظيماً لمحل المسح ، وإلا فمطروح لمخالفة نص القرآن ، أم أنها كانت قبل المائدة .

فقول ابن كثير في التفسير ٣ : ٢٦ - إن من أوجب من الشيعة مسحهما فقد غسل وأصل، إنه غول كثير والله بما يعملون بصير .

ومما رواه أصحابنا وفقاً لمذهب الغسل صحيحة أيوب بن نوح قال كتبت إلى أبي الحسن عليها السلام أسأله عن المسح على القدمين فقال : الوضوء بالمسح ولا يجب فيه إلا ذلك ومن غسل فلا بأس ، وموثقة عمار عن أبي عبدالله (ع) في الرجل يتوضأ الوضوء كله إلا رجليه ثم يخوض بهما الماء خوضاً قال أجزأه ذلك ، ومضمرة زرارة في الصحيح قال قال لي : لو أنك توضأت فجعلت مسح الرجلين غسلًا ثم أضمرت أن ذلك هو المفترض لم يكن ذلك بوضوء ثم قال : « ابدأ بالمسح على الرجلين فإن بدا لك غسل فأغسل بعده ليكون آخر ذلك المفترض » أقول : واجهة التقية بينة فيها ولا سيما الأخيرة .

(١) كما في آيات الأحكام للجصاص ٢ : ٤٢٣ روى جابر وأبو هريرة وعائشة وعبدالله بن عمر وغيرهم أن النبي (ص) رأى قوماً تلوح اعقابهم لم يصبها الماء فقال : « ويل للأعقاب من النار اسبغوا الوضوء » وتوضأ النبي (ص) مرة فغسل رجليه وقال : « هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة إلا به » أقول : لا ملازمة بين أسباغ الوضوء وغسل الأعقاب ، فقد يكون غسل الأعقاب تكميلاً للوضوء دون أن يكون بدلاً عن المسح ، وكيف يمكن تخلف المسلمين عن غسل الأعقاب الواجب في الوضوء وهم يصلون ليل نهار .

وحتى لو كانت الصحيحة نصاً في تبويض ظهرهما عرضاً لكانت غير صحيحة لمخالفة القرآن ، وهنا معتبرات أخرى تجاوب مستوعب المسح (١) .

ذلك ، ولو لم يكن فرق بين المسحين لكان النصب في « أرجلكم » لغواً ضارياً في هذا البين ! .

ودعوى إجماع الإمامية على أجزاء مسمى المسح عرضاً باطلة ، فحتى لو كان - حقاً - إجماع فمخالفته لنص الكتاب ، المؤيد للمعتبة ، تجعلنا نقطع بسقوطه دون ريب ! .

ذلك ، ثم الإستيعاب الطولي في ظاهر الرجلين مما لا ريب فيه لتجاوب نص الآية ومتواتر الرواية ، ولكن إلى أين ؟ .

(١) كصحيحة البنظفي عن أبي الحسن الرضا (ع) قال سألته عن المسح على القدمين كيف هو ؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم فقلت جعلت فداك لو أن رجلاً قال باصبعين من أصابعه هكذا ؟ فقال : لا - إلا بكفيه (بكفه) كلها (الوسائل ج ١ ب ٢٤ ح ٤) ومثله قوية عبد الأعلى قال قلت لأبي عبد الله (ع) عثرت فانقطع ظفري فجعلت على أصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء ؟ فقال يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » امسح عليه ، أقول : فلو كان يكفي مسمى المسح عرضاً لم يحتج إلى حكم آية الحرج بل كان يكفي أن يمسخ على سائر أنامله فإن المفروض في المسألة انقطاع ظفره وهو الكبير دون أظفاره كلها .

ذلك وأما صحيحة زرارة « . . . ثم فصل بين الكلام فقال : وامسحوا برؤوسكم » فعرفنا حين قال : برؤوسكم - أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال : « وأرجلكم إلى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالرأس أن المسح على بعضها » فهي على فرض معارضتها للآية والمعتبرتين ساقطة ، ولكنها - أيضاً - قد تعني تبويض الرجلين أمام إستيعابها عند العامة ، ولكن التبويض مستفاد من « إلى الكعبين » دون حاجة إلى ذلك التعليل ، اللهم ألا تجاوباً مع فهم الراوي ، ولكنه (زرارة) من فضلاء الأصحاب ! .

الجواب موقوف على معرفة الكعبيين ، فالكعب هو المرتفع لما فيه مرتفع وسواه ، فهل الكعبان في الرجلين هنا هما الكعب الأعلى من كل رجل ولم يقل به أحد ! أم هما القبتان طرفي كل قدم^(١) ؟ فهي كعاب أربعة للرجلين وليست « الكعبيين » ! ؟ أم القبتان الظاهرتان دون المفصلين^(٢) ؟ أو مفصل الساق والقدم^(٣) ؟ أو ادنى الكعب ؟ أو العظم الناقئ على ظهر القدم ؟ .

كل هذه الستة كعاب لكل رجل ، فما هو المقصود بينها ؟ فهل الآية - إذاً - جملة تحتاج إلى تفسير السنة ؟ وهي أيضاً متعارضة ! وكيف يُجمل الكعبان في القرآن ولم يذكر إلا في هذه الآية وهو كتاب البيان دون حاجة - كأصل - إلى تبيان ! فإنه هو بنفسه تبيان لكل شيء؛ فهلا يكون تبيانا لنفسه ؟ !

القول الفصل هنا نجده في نفس « الكعبيين » إذ لو كان القصد إلى أعلى الكعاب لكان الفصيح الصحيح « إلى الكعاب » لتستغرق مسدسها كلها ، كما في « المرافق » ! ولو كان أحد من الكعاب الأربعة بين الأعلى والأدنى لحيء بصيغته الخاصة في جمع « الكعاب » فلأن القصد هنا هو الكعبان الأدنىان وهما العظمان الناتان فوق ظهر القدمين ، لذلك قال : « إلى الكعبيين » إعتباراً بالكعب الأول لكل رجل .

(١) ذهب إليه جمهور إخواننا إلا محمد بن الحسن ولذلك يغسلون الرجلين ظاهراً وباطناً إلى القبتين .

(٢) وهو مذهب المعظم منا وادعي عليه الإجماع .

(٣) ذهب إليه نفر من أصحابنا وزيفه آخرون منهم .

(٤) كصحيحة حماد في خصوص القدمين : لا بأس بمسح القدمين مقبلاً ومدبراً ، وصحيحة الأخرى في مطلق المسح : « لا بأس بمسح الروضء مقبلاً ومدبراً » ومثلها ما عن محمد بن عيسى عن يونس قال أخبرني من رأى أبا الحسن (ع) بمسح ظهر قدميه من أعلى القدم إلى الكعب ومن الكعب إلى أعلى القدم ويقول : الأمر في مسح الرجلين موسع من شاء مسح مقبلاً ومن شاء مسح مدبراً فإنه من الأمر الموسع إن شاء الله .

فقد جمعت « المرافق » في غسل اليدين حيث القصد كان جمع المرافق في كل يد لجمع المكلفين ، ثم ثني « الكعبان » في مسح الرجلين حيث القصد هو الكعب الأذن من كل رجل .

ومثالاً ماثلاً بين أعيننا يقرب قاطع الدلالة هنا على الكعبين الأذنين : أن هناك شارعاً فيه إشارات حمراء لوقوفات السيارات ، وأنت تأمر بوقفة سيارة عند الإشارة الأولى ، فهل يصح أن تقول ، قف عند الإشارات ، والوقوف عند الأخيره ووقوف عند الإشارات ! أو الصحيح الذي لا يرتاب فيه « قف عند الإشارة » حيث يعرف أنها الأولى ! لأنها هي إشارة ما فتصدق عليها « الإشارة » .

ثم وليس القصد من « الكعبين » هما لكل رجل فإن عبارته الصالحة - إذاً - « إلى الكعب » وقصد الجمع في الآية هو الجمع إزاء الجمع « وجوهكم » وجه كل واحد و« أيديكم » جميعاً ثم « إلى المرافق » مرافق كل مكلف فإنها أربعة لكل ، ثم « الكعبين » لكل مكلف ، فلكل رجل يقصد هنا كعب واحد .

ومهما يكن من أمر فلا يصح « إلى الكعبين » لمجموع المكلفين إلا على الإبدال ، فإنما القصد « الكعبين » لكل مكلف - لا لكل رجل - وهما الأذنيان .

فهنا « وجوهكم وأيديكم ورؤوسكم وأرجلكم » كل منها تعني الجمع أمام الجمع ، وجه كل ويداه ورأسه ورجلاه ، فكذاك « المرافق » لكل و« الكعبين » لكل ، ولو لم يقصد هنا لكل لم يصح « الكعبين » وهما مما يشهدان أن « المرافق » أيضاً لليدين لكل مكلف .

إذاً ف« الكعبين » نصر باهر لا ريبه فيه ، أنها كعبا الرجلين لكل مكلف ، فليكن الكعب الأول لكل رجل وهو النائي قبل المفصل حيث

الرجل تعم ظاهرها وباطنها فالكعب الأول فيها هو النائي على ظهرهما ، نعم لو كان النص « باطن الرجلين » فالكعب الأول هو العقب ، ولكن النص « الرجلين » الشامل لكلا الظاهر* والباطن ، والكعب الأول-بين كل الكعاب ظاهرة وباطنة-لا شك أنه النائي على ظهرهما ، فالمسح إذاً على ظهور الأرجل لا وبطونها ، فإن كعب البطن هو العقب وهو خامس الكعاب ، ولو كان القصد مسح البطون لكان الصحيح « إلى الكعاب » فلا حجة لفقهاء السنة لغسل أو مسح الرجلين ظاهراً وباطناً ، كما لا حجة لفقهاء الشيعة لمسح المسح عرضاً ظاهراً ! .

و « إلى » هنا كما في الأيدي متعلقة بالمقدر فهي - إذاً - لغاية الممسوح لا المسح ، فيجوز النكس كما عليه علماء الإسلام أجمع ، ويدل عليه معتبرة دون تعارض ، وحتى لو كان هنا تعارض فالمرجع طليق الآية .

إذاً فالحد العرضي في الرجلين يستوعب عرضهما في ظاهرهما ، والحد الطولي يستوعب ما بين رؤوس الأصابع إلى القبتين الناتيتين ، وهنا الغاية داخلية في المعنى لأنها كليهما من الرجل .

وليست الآية في مقام بيان الكعب لرجل واحد حتى يقال إن « الكعبين » تعنيانها لكل رجل ، بل هو الرجلان فالكعبان هما المرتفع الأول لكل منهما .
ومختلف الحديث في تحديد الكعبين مرجوع إلى القرآن أو يؤول^(١) .

وهل بين الرجلين ترتيب كما بين اليدين ؟ ظاهر إطلاق الآية عدم

(١) فما استدلل به على أنه هو المفصل ما في صحيحة الأخوين : فقلنا أين الكعبان قال فهنا يعني المفصل دون عظم السابق ، فقلنا هذا ما هو ، قال : « هذا عظم الساق والكعب أسفل من ذلك » أقول : والظاهر أن يعني من الراوي وإلا كان « اعني » ، وعلى أنه هو العظم النائي صحيحة البنزطي « فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم » أقول : يعني الكعب الأول على ظاهر القدم .

الترتيب ، فيجوز مسحها معاً ، أو تقديم اليمنى على اليسرى وعله ولا عكس بدليل الرواية المقيدة لتطبيق الآية^(١) ولكنها غير قطعية الصدور ومعارضة بغيرها فالمرجع هو إطلاق الآية .

وهل يجوز المسح على حائل حال الإختيار كالخفين وما أشبه ؟ كلاً ، لأنه - إذاً - مسح على غير الرجلين ، فالماسحون على الخفين سوف يجدون

(١) مما يستدل به على عدم اجزاء تقديم اليسرى على اليمنى صحيحة الحميري عن صاحب الزمان (ع) أنه كتب إليه يسأله عن المسح على الرجلين بأيها يبدأ ؟ باليمنى أو يمسخ عليهما جميعاً ؟ فأجاب (ع) : « يمسخ عليهما جميعاً فإن بدأ بإحدهما قبل الأخرى فلا يبدئه إلا باليمنى » (الوسائل الباب ٣٤ من أبواب الوضوء) ولا تعارضها صحيحة محمد بن مسلم في مسحها معاً ، فقد روى عن أبي عبدالله (ع) قال : « امسح على القدمين وابدئه بالشق الأيمن » (المصدر ٣٥) حيث المفروض فيها ما فيه بدء فلا يشمل مسحها معاً ، ثم صحيحة الحميري نص في اجزاء الجمع وهذه يدعى ظهورها فليقدم النص على الظاهر ، وعلى فرض التعارض نصاً فالمرجع إطلاق الآية .

ذلك ثم لا نجد في الوضوءات البيانية تقديم اليمنى على اليسرى ، إنما هو مسح الرجلين دون بيان لتقديم أو تأخير إحدهما على الأخرى أو جمعها ، لأن هذه المسألة مما تعم بها البلوى ، فخلو الوضوءات البيانية وغيرها عن شرط الترتيب بين الرجلين قد يدل على عدم اشتراطه ، فمثلت مسحها - إذاً - بجزئ .

ذلك ، ولم تتحقق بعد صحة سند الإحتجاج إلى الحميري ، ثم الروايات المينة للترتيب خلو عنه إطلاقاً كما رواه زرارة في الصحيح عن الباقر (ع) قال : تابع بين الوضوء كما قال الله عز وجل ، ابدأ بالوجه ثم باليدين ثم امسح الرأس والرجلين ولا تقد من شيئاً بين يدي شيء مخالف ما أمرت به فإن غسلت الذراع قبل الوجه فابدء بالوجه وأعد على الذراع وإن مسحت الرجل قبل الرأس فامسح على الرأس ثم اعد على الرجل ، ابدء بما بدء الله عز وجل به (الوسائل ٣٤ الوضوء) وموثقة أبي بصير عنه (ع) : « إن نسيت فغسلت ذراعك قبل وجهك فأعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعك بعد الوجه فإن بدأت بذراعك الأيسر قبل الأيمن فأعد غسل الأيمن ثم اغسل اليسار وإن نسيت مسح رأسك حتى تغسل رجلك فامسح رأسك ثم اغسل رجلك » أقول : اغسل رجلك في موقف التقية .

ذلك ! فكيف يصح الإفتاء ببطان المسح في تقدم اليسرى على اليمنى .

سحهم على جلود الحمير وما أشبهه^(١) ولا إن الله تبارك وتعالى أمر عباده بالطهارة وقسمها على الجوارح فجعل للوجه منه نصيباً وجعل للرأس منه نصيباً وجعل للرجلين منه نصيباً وجعل لليدين منه نصيباً فإن كانتا خفاك من هذه الأجزاء فامسح عليهما ..^(٢)

وقد يوجه المروي عن رسول الله (ص) مسحه على الخفين أو غسله الرجلين أنه كان قبل نزول المائدة ، فإن آية المائدة نص في مسح الرجلين دون غسلهما، أو مسح على الخفين ، وليس الرسول (ص) ليخالف القرآن^(٣) .

(١) في جامع أحاديث الشيعة ٢ : ٣٢٤ عن الكلبي النسابة قال دخلت بالمدينة ولست اعرف شيئاً من هذا الأمر - إلى أن قال ثم قال : أي جعفر بن محمد عليهما السلام : سل ، قلت : ما تقول في المسح على الخفين فتبسم ثم قال : « إذا كان يوم القيامة ورد الله كل شيء إلى شيئه ورد الجلد إلى الغنم فترى أصحاب المسح أين يذهب وضوءهم ... » وفيه (٣٢٤) عن الفقيه روت عائشة عن النبي (ص) أنه قال : أشد الناس حسرة يوم القيامة من رأى وضوئه على جلد غيره ، وفيه روى جعفر بن أحمد القمي في كتاب الغايات بإسناده عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال : إن الله ضمن لكل أهاب أن يردمه إلى جلده يوم القيامة وذكر مثله .

وفيه (٣٢٠) عن الجعفرينات بإسناده عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال نشد عمر بن الخطاب الناس من رأى رسول الله (ص) مسح على الخفين فقام ناس من أصحاب رسول الله (ص) فشهدوا أنهم رأوا رسول الله (ص) مسح على الخفين فقال علي بن أبي طالب (ع) سلمهم أقبل نزول المائدة أم بعدها فقالوا : لا ندري فقال علي (ع) لكفي أدري أنه لما نزلت سورة المائدة رفع المسح - يعني على الخفين - ورفع الغسل - يعني غسل الرجلين - فلئن أمسح على ظهر حماري أحب إلي من أن أمسح على الخفين ، وكما في أخرى عنه (ع) ... ولكفي أدري أن النبي (ص) ترك المسح على الخفين حين نزلت المائدة .

(١) في تفسير العياشي عن محمد بن أحمد الخراساني - رفع الحديث - قال : أتى أمير المؤمنين (ع)

رجلاً فسأله عن المسح على الخفين فأطرق في الأرض ملياً ثم رفع رأسه فقال : ...

(٣) قد سرد المغفور له الشيخ نجم الدين العسكري في كتابه (الوضوء في الكتاب والسنة) أسبأ =

وقد تواتر عنهم عليهم السلام أن « سَبَقَ الكِتَابَ الخَفِينِ » ^(١) سبقاً في سباق الحكم حيث الكتاب ينسخ السنة كما سبق المسحُ على الخفين الكتاب في زمن حكمه .

ولأن المائدة نزلت قبل زهاء شهرين من رحلته (ص) فالراوون الكثيرون عنه أنه غسل رجله أو مسح على خفيه هم بين من مات قبل المائدة ، أو قبل الإطلاع عليها ، وبين ما أول لآية المائدة زعم أنها تعني ما كان قبلها من مسح وغسل ، ثم « ولم يُعرف للنبي (ص) خَفٌ إلا خف أهداه له النجاشي وكان موضع ظهر القدمين منه مشقوقاً فمسح النبي (ص) على رجله وعليه خفاه فقال الناس أنه مسح على خفيه » ^(٢) فهم بين صالح في نقله أو قاصر أو مخطيء أو مقصر ، والرجوع - على أية حال - إلى كتاب الله ، كما والروايات الحاكية للمسح على الخفين بعد المائدة محكومة بكتاب الله ، وكأنها اختلقت تحكياً لهذه الفتوى تغافلاً عن آية المائدة أو تجاهلاً عن نصها أو نسخاً لها وعوداً بالله ، تحاملاً عليها !

كما ويحمل الروايات الواردة في المسح على النعلين على ما لا يمنع من مثني الإستيعاب ، كالنعل الذي شراكه فوق القبة فلا حاجة إلى استبطانه كواجب المسح ، وإلا فهي أيضاً معروضة على كتاب الله القائل بمثني الإستيعاب .

ذلك ، فالوضوء حسب القرآن والسنة هو غسلتان ومسحتان على

= الصحابة والتابعين وتابعي التابعين والقراء والعلماء والمحدثين القائلين بجواز المسح أو وجوبه وهم زهاء ثلاثين شخصاً ، وقد تواترت الرواية عن النبي (ص) وأئمة أهل بيته عليهم السلام أن غسل الأرجل إن كان فهو قبل المائدة و « قد سبق الكتاب المسح على الخفين » .

(١) ففي جامع أحاديث الشيعة ٢ : ٣١٩ - ٣٢٦ ينقل أربعين حديثاً بهذا المضمون عن رسول الله (ص) وأئمة أهل بيته عليهم السلام ، والمعنى أن المسح على الخفين سبق حكماً الكتاب في آية المائدة .

(٢) المصدر ٣٢٥ عن الفقيه .

التفاصيل المفصلة من ذي قبل كما يناسب موسوعة الفرقان وبقيت هنا مسائل :

الأولى : هل يشترط في المسحتين جفاف المحل ؟ أم يصح على نداوة مغلوبة ؟ أم يجزي مطلقاً وإن كانت نداوة غالبية أم لا غالبية ولا مغلوبة ؟ .

لا دليل على إشتراط جفاف المحل ، فإنما الشرط المستفاد من « فامسحوا » إزالة أثر ما من الماسح ، ولا سيما بالنسبة للرأس لكي تبقى بقية لمسح الرجلين ، فلا يجوز فيه إزالة كل الرطوبة ، وتجوز فيهما إذا لا واجب بعدهما من مسح تستبقى له رطوبة ما .

الثانية : هل يشترط في المسح ألا يتحقق به الغسل بسابغ الماء على اليد ؟ إطلاق الآية يقتضي إطلاق المسح ، تحقق به الغسل أم لا ، أم إنه - على أية حال - ليس غسلاً ، بل هو مسح مسيغ ، كما أن بعض الغسل يشبه المسح المسبيغ ، وبين الغسل والمسح عموم من وجه ، لكل وجهه الذي يخصه وإن شمل الآخر ضمناً .

الثالثة : هل تجب الموالاة العرفية بين أعضاء الوضوء ؟ ظاهر التصريح بالفاء ثم العطف على معطوفها بسائر الواوات ، هو الموالاة العرفية ، ولا فرق في ترك الموالاة بين جفاف السابق وعدمه « فإن الوضوء لا يتبعض » (١) .

(١) كما في صحيحة معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبدالله (ع) : ربما توضأت فنغد الماء فدهوت الجارية فأبطأت عليّ بالماء فيجف وضوئي ؟ فقال : « أعد » وموثقة أبي بصير قال قال أبو عبدالله (ع) : « إذا توضأت بعض وضوءك فعرضت لك حاجة حتى تتشف وضوءك فأعد وضوءك فإن الوضوء لا يتبعض » (تجدهما في الوسائل الباب ٣٣ من أبواب الوضوء) .
وفي الفقه الرضوي : إياك أن تبعض الوضوء وتابع بينه كما قال الله تعالى : « ابدأ بالوجه ثم باليدين ثم بالمسح على الرأس والقدمين فإن فرغت من بعض وضوءك وانقطع بك الماء من قبل أن تتم ثم أوتيت بالماء فأتم وضوءك إذا كان ما غسلته رطباً فإن كان قد جف فأعد الوضوء وإن جف بعض وضوءك قبل أن تتم الوضوء من غير أن ينقطع عنك الماء فامض على

فإنما يضر من الجفاف ما هو قضية الإبطاء لغير ضرورة ، وأما هو قضية الحرارة وما أشبهه دون إبطاء فلا يضر ، فالأصل هو الإبطاء غير المعذور فباطل أم سواء فصحيح ، فالجفاف في غير إبطاء أم إبطاء بضرورة لا يضر ، وبقاء الرطوبة مع الإبطاء لا ينفع .

الرابعة : ظاهر الخطاب في الآية وجوب المباشرة في أفعال الوضوء باستقلال دون أن يتولاها غيره ولا يشاركه ، اللهم إلا عند الضرورات التي تبيح المحظورات ، وذلك في نفس أفعال الوضوء ، ويجوز في سواها من معدات قريبة أو بعيدة كتحصيل الماء كما في الحديث (١) أم وصبه على الكف ، وفي صبه على أعضاء الغسل تردد أشبهه الجواز ، حيث الصب بنفسه ليس من أفعال الوضوء وإنما هو الغسل وبينهما عموم من وجه ، فقد

= ما بقي جف وضوءك أم لم يجف = أقول : « إذا كان ما غسله رطباً ، لا تؤصل بقاء الرطوبة في صحة الوضوء ، إنما هي اشارة متعمدة للموالاة ، فلا بد في الهواء المعتدل أن تبقى رطوبة الأعضاء لإستمرار الباقية ، فإن جف بعض الأعضاء نتيجة التأخير فالوضوء باطل وفي رواية حكم بن حكيم « إن الوضوء يتبع بعضه بعضاً وحسنه الحلبي » ... اتبع وضوءك بعضه بعضاً وصحيح زرارة « تابع بين الوضوء كما قال الله تعالى : « ابدأ بالوجه ثم اليدين ثم أمسح الرأس والرجلين » والمتابعة هي الملاحقة وهي الموالاة مع الترتيب المذكور في الآية .

أقول وهنا معارضة لواجب المتابعة بفرض عدم الجفاف هي صحيحة حريز قال قلت : فإن جف الأول قبل أن اغسل الذي يليه ؟ قال : « جف أو لم يجف اغسل ما بقي » قلت وكذلك غسل الجنابة ؟ قال هو بتلك المتزلة وابدء بالرأس ثم افض على سائر جسدك ، قلت وإن كان بعض يوم ؟ قال : نعم « ولكنها قابلة الحمل على عدم التأخير ، أو أنها لاكثر تقدير مطلقة تنقيد بالنصوص الأولى ، إضافة إلى تأيد الأولى بظاهر الآية .

(١) كحسنة زرارة حكى لنا أبو جعفر (ع) وضوء رسول الله (ص) « فدعا بقدر من ماء ... » وفي أخرى « فدعا بعقب من ماء » وفي ثالثة « فدعا بطشت أو نور » وحديث وضوء علي (ع) وقوله فيه لابنه الحنفية : « اتني بإناء من ماء أتوضأ للصلاة » وأشباههما ، ولا فرق بين إحضار الماء وصبه على موضع الوضوء في أصل الإستعانة فيه .

يرتمس دون صبٍ فقد غسل ولم يصب ، أو يصبُ دون غسل فقد صبٌ ولم يغسل ، فالمحظور هو الغسل بصبٍ وسواه .

ذلك ، وإن كان الصب مرجوحاً في غير ضرورة لأنه كشركة في العبادة ، وهنا صحيحة تسمح ورواية لا تسمح والأصل هو الصحة لأنه ليس محضاً في الوضوء^(١٣) .

(١) هي صحيحة أبي عبيدة الخداه وضأت أبا جعفر عليهما السلام بجمع وقد بال فناولته ماءً فاستنحى ثم صببت عليه كفاً فغسل به وجهه وكفاً غسل به ذراعه الأيمن وكفاً غسل به ذراعه الأيسر . . . ورواه الشيخ في موضع آخر بلفظ : ثم أخذ كفاً فغسل به وجهه ، وقول الراوي يلائم الأول . وروى الصدوق في المجالس بسنده عن عبد الرزاق قال : جعلت جارية لعلي بن الحسين عليهما السلام تسكب الماء عليه وهو يتوضأ فسقط الإبريق من يد الجارية على وجهه فشجه . . . وهذه صريحة في صب الغسل وإلا فكيف شج وجهه ؟ .

ثم رواية الوشا دخلت على الرضا (ع) وبين يديه إبريق يريد أن يتبهاً منه للصلاة فدنوت لأصب عليه فأبى ذلك وقال : مه يا حسين فقلت له لم تنهاني أن أصب عليك ، تكبره أن أوجر ؟ قال : توجر أنت وأوزأنا ؟ فقلت له : وكيف ذلك ؟ فقال : أما سمعت الله يقول : فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً ، وها أنا ذا إذا أتوضأ للصلاة وهي العبادة فأكره أن يشركني فيها أحد .

وفي إرشاد المفيد ودخل الرضا (ع) يوماً على المأمون فرآه يتوضأ للصلاة والغلام يصب على يده الماء فقال (ع) : لا تشرك يا أمير المؤمنين بعبادة ربك أحداً فصرف المأمون الغلام وتولى تمام وضوءه بنفسه .

وفي الفقيه كان أمير المؤمنين (ع) إذا توضأ لم يدع أحداً يصب عليه الماء فقيل له يا أمير المؤمنين لم لا تدعهم يصبون عليك الماء ؟ فقال : لا أحب أن أشرك في صلاتي أحداً وقال الله تبارك وتعالى : فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً ، وفي المغنع مرسلأ نحوه ، (جامع الأحاديث ٢ : ٢٧٢ ح ٢٠٤٢ و ٢٠٤٣) .

وفيه عن الخصال عن أبي عبدالله عن أبيه عن علي عليهم السلام قال قال رسول الله (ص) « خصلتان لا أحب أن يشاركني فيها أحد وضوئي فإنه من صلاتي وصدقتي فإنها من يدي إلى يد السائل فإنها تقع في يد الرحمن ، أقول : لا أحب دليل أنه مرجوح وكما في الصدقة فإنها تقبل إذا كانت بيد الغير .

فالإستعانة في أصل الوضوء دون عذر مطلق تبطله لأنها إشراك بعبادة الرب في تحقيقها وقد أمرنا أن نحققها بأنفسنا ، والإستعانة في غير الأصل تحضيراً للوضوء أم صباً له على أعضاء الوضوء ، هذه مرجوحة إذ ليست إشراكاً للغير في نفس الوضوء ، والوزر في حديثه يعني ترك الراجع عند عدم العذر .

ذلك هو الوضوء حسب القرآن وعلى ضوئه السنة ، فأما الغسل وموجباته وأعدارهما ؟ .

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطْهَرُوا ﴾

الجنب تأتي مفرداً كـ « فَبَصَّرَتْ بِهِ عَنْ جُنْبٍ » (٢٨ : ١١) وهـ الجار الجنب ، وجمعاً كما هنا وفي آية النساء ، فمعناها اللغوي هو البعيد إلا أن تأتي قرينة معه لعناية بُعد خاص ، وهو في مجال الصلاة البعد عن إقامتها لمانع

= ذلك ، فما أمكن أن يستقل الإنسان في عبادة ربه فليستقل وإلا فليستمد قدر الحاجة ، ثم عبادة ربه كلها تعني إلى نفس العبادة مقدماتها عبادية وسواها .

أقول : وهذه إستفادة لطيفة أن العبادة المأمور بها شخصياً لا بد أن يؤق بها بكل مقدماتها ومؤخراتها شخصياً دون إشراك لغيرك معك ، فالآية تنهى عن الإشراك بالعبادة الشامل للإشراك رياءً في العبادة وليس الصب بمجرد عبادة فإنما هو كما قلنا هو الغسل وعمل الراوي قصد أن يوضأ بنفس أعمال الوضوء ، أجل إن مقدمات الوضوء ومنها الصب مقدمات لهذه العبادة ولكن الشركة فيها ليست شركة في نفس العبادة بحيث تبطلها ، وإلا كانت كل المقدمات قريبة وبعيدة للعبادات مشروطاً فيها الإستقلال وذلك غير ميسور ، فلعل الإمام (ع) عني بالإشراك هنا كلا المحظور والمرجوح ، وفي الصحيحة إنما تقبل الإمام المرجوح تدليلاً على جوازه .

ذلك والإستعانة في العبادة وأنت تريد وجه الله ليست إشراكاً بالله فيها ، وإنما هي إشراك لغيرك معك في تحقيقها وهذا ليس مشمولاً للآية اللهم إلا توسعة للفظ الإشراك تشمل المرجوح إلى المحرم ، ثم الإستعانة في نفس العبادة أو الإستنابة فيها بجملتها غير محظورة في موارد إستثنائية فهل هي بعد إشراك بعبادة الرب وهو غير مسموح في عبادة وسواها .

الحدث الأكبر ، إذا فالجنب عبارة أخرى عن المحدثين بالحدث الأكبر ، ولا تمنع غلبة إستعمالها في حدث الجنابة المعروفة عن شمولها لكل الأحداث الكبيرة ، لأنها غلبة طارئة إعتباراً بأكثرية وجودها في الحياة اليومية فلا إنصراف هنا واقعياً ، إنما هو لغلبة الوجود ، ولا إعتبار بها في الإنصراف عن غيرها ، وليس الإنصراف عن بعض الأفراد لقلة الإستعمال أم قلة الوجود حجة إلا فيما أصبح نصاً في المنصرف إليه دون إحتمال للمنصرف عنه ، ومن إماراته أن ذكره وعدم ذكره سيان في ذلك الإنصراف .

هنا « فاطهروا » حيث الموقف هو - فقط - موقف الصلاة وتكفيها طهارة ما ، مائياً أم ترابياً ، وفي النساء « ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا . . » حيث الموقف هو دخول المسجد ، فلأن التراب - مهما كان أحد الطهورين - إنما له البدلية الإضطرارية ، لا والإختيارية ، ولا إضطرار في دخول المسجد إلا للصلاة وهي يؤق بها في خارج المسجد ، فلا يجوز دخول المسجد لصلاة وسواها بالتيمم بدلاً عن الغسل ، اللهم إلا لواجب الطواف وكما فصلناه في آية النساء .

وهنا « إن كنتم جنباً » تلحيقاً بالمحدثين الأولين بالحدث الأصغر ، هما يملقان على كل المحدثين كأصل ، الواجدين للماء ، ومن ثم غير الواجدين من المحدثين سابقاً ومنهم لاحقاً : « وإن كنتم مرضى . . » .

ذلك ولو لم تدل « وإن كنتم جنباً » على كافة الأحداث الكبيرة فهي دالة على واجب غسل الجنابة الخاصة دون سائر الغسل ، فإدلة وجوب سائر الأغسال للصلاة وأضرابها لا تلائم هذه الآية !

ثم وما هي الجنابة الموجبة للإطهارة؟ إنها لغويماً هي البعد ، وهو هنا البعد عن الطهارة الواجبة للصلاة وأضرابها من المشروطة هي بها ، فبعداً عما يشترط فيه الطهارة وقد ذكر أهم أسبابها هنا « أو لامستم النساء » كما سيأتي ،

وهي المجامعة أنزل أو لم ينزل ، والإنزال دون مجامعة مشروعاً وسواء ملحق بها .

وقد تعم - كما لمحننا - « جنباً » كافة البعيدين عن الصلاة ودخول المساجد بالأحداث الكبيرة ، إذا فغسل مس الميت والحيض والنفاس والإستحاضة الكثيرة ، هي - أيضاً - مثل غسل الجنابة كافية عن الوضوء .

ويتأيد الشمول بأن الأصل في معنى الجنب البعيد كـ « الجار الجنب » مهما كثر إستعماله في البعيد عما يشترط فيه الطهارة الكبرى بجماع أو إنزال مني ، فلا تنقيد الجنب به دون قرينة وهنا عكس القرينة حيث الظاهر تحليق الآية على الأحداث الكبيرة كما الصغيرة ، فـ « وإن كنتم جنباً » قبال المحدثين بالحدث الأصغر ، تعني كل المحدثين بالحدث الأكبر .

فالعبرة الخاصة بالجنب الخصوص هي - كاهم مصاديقها - « أو لامستم النساء » وما أشبهه، إذا فكما المجنب المصطلح من الجنب ، كذلك الحائض والنفاس والمستحاضة بالكثيرة ولإمس الميت، حيث السنة القاطعة أثبتت أنها تبعد عن الصلاة وأمثالها من المشروط بالطهارة وقد تلمح « لامستم النساء » بكونها من مصاديق الجنب ، أنها تحلق على كافة البعيدين عن الصلاة بغير الحدث الأصغر ، وهو الحدث الأكبر بصورة طليقة .

فلو عني من « جنباً » خصوص الخاص منهم لآتي بصفتهم الخاصة كـ « لامستم » كما هنا ، أو « أخرجتم المتني » ، وكان واجب الغسل للصلاة فقط الغسل عن هذه الجنابة ، فكما أن الوضوء راجع للحدث الأصغر ككل ، كذلك الغسل أيأ كان .

فالملكف قد يكون في حالة السباح لما يشترط فيه الطهارة وهو المتطهر من كل الأحداث والأخبث المانعة له ، أم في غير حالة السباح ولكنه قريب يكفيه الوضوء ، وثالثة هو في حالة بعيدة عما يشترط فيه الطهارة كالمحدث بالحدث

الأكبر ، فهو من الجنب سواء أكان من إنزال مني أو جماع أم حيض أم إستحاضة كثيرة أم نفاس فإنه جنب في كل هذه الحالات دون إختصاص بالجنابة المعروفة .

ذلك ، وقد يتأيد الشمول بأحاديث مهما عارضتها أخرى ، حيث الأولى هي الملازمة للآية دون الأخرى ، فالأشبه كفاية الغسل الواجب عن الوضوء ، وقد يلحقه المستحب بالسنة كما يأتي .

فلغوية المعنى من « جنباً » وعدم حجية الإنصراف هنا ، وكونها في آيتها ووجه الحدث الأصغر ، وأن إختصاصها بالجنب الخاص بنا في وجوب سائر الأغسال للصلاة ، والأحاديث المعممة وجوب سائر الأغسال وكفايتها عن الوضوء ، هي أدلة خمس على ما نقول والله على ما نقول وكيل .

وهنا « فاطهروا » بعد « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا .. » دليل على أمرين اثنين ، أحدهما عدم كفاية الوضوء عن الغسل في طهارة الصلاة ، وثانيهما كفاية الغسل عن الوضوء فيها^(١) ما لم يحدث بعده أو في أثناءه كما يأتي .

فلو كان الوضوء كافياً للجنب لكان « فاطهروا » لاغياً ، ولو لم يكف الغسل عن الوضوء لكان الواجب إضافته إليه بعاطف : « واطهروا » دون « فاطهروا » ولأن « اطهروا » دون تقييد - كما في مواضع الوضوء - فهي تستغرق كل البدن دون أعضاء خصوص ، فهي و « اغتسلوا » في ذلك الإستغراق مثلاً لا يختلفان اللهم إلا في الشمول للطهارة التراتبية فيها دون

(١) في صحيح حكم بن حكيم قال سألت الصادق (ع) عن غسل الجنابة فقال : افض على كفك اليمى - إلى أن قال - : قلت إن الناس يقولون : يتوضأ وضوء الصلاة قبل الغسل ؟ فضحك (ع) وقال : « أي وضوء انقى من الغسل وأبلغ » (الوسائل ب ٣٣ ح ٤ من الجنابة) .

« اغتسلوا » ثم الإغتسال : الإفتعال : والإطهّار : الإفعلال كلاهما للتكلف في تحقيق الفعل ، وهنا التكلّف كما يعني فوق البعض من البدن كمية كذلك هو فوق التطهير المتعود كيفية ، حيث تشمل إلى الطهارة عن حدث الجنابة الطهارة - أيضاً - عن خبثها مهما كانت ضمن الأولى .

ذلك ، وكل ما مضى من نية القربة وسواها للوضوء ، هي جارية في الغسل إلا ما يقتضيه الشكلية الخاصة لكل منها .

والغسل حسب ظاهر السنة بين ترتيبي وإرتماسي ، ولا ريب في إشتراط ترتيب ما في الترتيبي ، ولكن الآية طليقة في كيفية الإغتسال رسماً أو ترتيباً ، تقدماً أو تأخيراً لأي من أعضاء الغسل ومطلق الإطهّار ، فإنما ذكر فيها بعد ترتيب الإطهّار بالتراب ولم يذكر ترتيب للإطهّار بالماء ، فإن ثبت بسنة قاطعة قيدنا بها الآية ، وعمل في تعارض بين مثلث الروايات (١) فتساقط بينها ،

(١) فمنها ما يدل على طليق الغسل كصحيفة وزارة قال سألت أبا عبدالله (ع) عن غسل الجنابة ؟ فقال : تبدأ فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك ومرافقك ثم تمضمض واستنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك ليس قبله ولا بعده وضوء وكل شيء أمسسته الماء فقد انقته « (الوسائل ب ٢٥ من الجنابة ح ٥) وصحيفة أحمد بن محمد قال سألت أبا الحسن (ع) عن غسل الجنابة ؟ فقال تغسل يدك اليمى - إلى أن قال - : « ثم افض على رأسك وجسدك ولا وضوء فيه » (المصدر ب ٢٦) . وصحيفة يعقوب بن يقطين عن أبي الحسن (ع) وفيها « ثم يصب الماء على رأسه وعلى وجهه وعلى جسده كله ثم قد قضي الغسل ولا وضوء فيه » (المصدر ب ٣٤) .

٢ ومنها ما يظهر منها تقدم الرأس كموثقة وزارة قال : سألت أبا جعفر عليها السلام عن غسل الجنابة ؟ قال : « افض على رأسك ثلاث أكف وعن يمينك وعن يسارك إنما يكفيك مثل الدهن » (التهذيب ١ : ١٣٧ رقم ٣٨٤) أقول عطف يسارك على يمينك لا يدل على مزيد من واجب غسلها فلا صراحة فيه أم ولا ظهور في الترتيب ، لا سيما وأن « عن يمينك » دون « على يمينك » لا تعطف اليمين واليسار إلى الرأس فإنما « إنما يكفيك . . . » يبين قدر غسل اليمين واليسار وكان الرأس لا يكفيه الدهن .

= وصحيفة محمد بن مسلم عن أحدهما قال : سأله عن غسل الجنابة فقال : « تبدأ بكفيك فتغسلها ثم تغسل فرجك ثم تصب على رأسك ثلاثاً ثم تصب على سائر جسدك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهر » (المصدر ب ٢٦) . وفي صحيفة حكيم بن حكيم « وافض على رأسك وجسدك فاغتسل » (المصدر ب ٢٦) .

وصحيفة حريز المقطوعة الواردة في الوضوء كما تقدمت من قوله فيها « . . . وكذلك غسل الجنابة ؟ قال : هو بتلك المنزلة وأبدأ بالرأس ثم افض على سائر جسدك قلت وإن كان بعض يوم ؟ قال : « نعم » (الوسائل ب ٣٣ من الوضوء ح ٤) وموثقة سماعة وحسنة زرارة عن أبي عبدالله (ع) « من اغتسل من جنابة فلم يغسل رأسه ثم بدا له أن يغسل رأسه لم يجد بدأ من إعادة الغسل » (المصدر ب ٢٨) .

ذلك ولا نص ولا ظاهر في باب غسل الجنابة على الترتيب بين الطرفين ، ولا يصح في مسألة تعم بها البلوى كهذه الإستناد إلى الأخبار المستفيضة في كيفية غسل الميت الظاهرة في وجوب الترتيب بين الجانبين مع التصريح في بعضها أن غسل الميت كغسل الجنابة مثل ما روى عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليهما السلام أنه قال : « غسل الميت مثل غسل الجنب . . . » (المصدر ب ٣ ح ١) .

ذلك لأن المماثلة هذه قد تنقيد بغير الترتيب بين الجانبين ، المستفاد عدم إشتراطه في غسل الجنابة .

أجل هنا حسنة زرارة قال قلت : كيف يغتسل الجنب ؟ قال : « إن لم يكن أصاب كفه شيء غمسها في الماء ثم بدأ بفرجه فأنقاه بثلاث غرف ثم صب على رأسه ثلاث أكف ثم صب على منكبه الأيمن مرتين وعلى منكبه الأيسر مرتين » (الوسائل ب ٢٥ ح ٣) .

ولكنها إن كانت ظاهرة في الترتيب بين الجانبين بعطف الواو فليست أظهر من إطلاق صحيفة « ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك . . . » وهي في مقام البيان لا سيما وأن غير المطلقة تشمل على بعض المستحبات فلعل تقديم الرأس منها وغاية الأمر أن تتعارضاً فالمرجع هو إطلاق الآية سواء في ترتيب الجانبين ، أم والترتيب بين الرأس وسائر الجسد وإن كان تقديم الرأس أحوط .

وفي آيات الأحكام للجصاص ٢ : ٤٤٦ بسند متصل منه إلى ابن عباس عن خالته ميمونة قالت « وضعت للنبي (ص) غسلًا يغتسل من الجنابة فأكفأ الإناء على يده اليمنى فغسلها مرتين أو ثلاثاً ثم صب على فرجه بشماله ثم ضرب بيده الأرض فغسلها ثم تمضمض =

مجالاً للفتوى بطلاق الكيفية في غسل الجنابة لإطلاق الآية ، وإن كان الأحوط تقديم الرأس ، ثم الأحوط بعده اليمنى ثم اليسرى ، ولكن الأشبه عدم لزوم الترتيب إطلاقاً في غير الإرتماسي للتعارض الثلاثي بين الروايات ثم المرجع هو إطلاق الآية .

ذلك ولكن قد يكون الأظهر هو الترتيب بين الرأس وسائر الجسد للمعتبرة المعتبرة إياه ، والواردة في الإرتماس أنه يجزى عن غسله (١) حيث تدل على أن الغسل الأصيل هو الترتيبي منه ، والإرتماسي ليس إلا البديل ، فلو لم يشترط في الترتيبي أي ترتيب فما هو الفرق بينه وبين الإرتماسي ؟ إلا أن يقال الغسل منه تدريجي وآخر إرتماسي والثاني هو البديل عن الأول الأصيل مهما كان فيه ترتيب كراحيج أم لم يكن .

إذا ففي وجوب أصل الترتيب تردد أحوطه تقديم الرأس على سائر البدن .

وهل يكفي سائر الغسل فرضاً أو تندباً عن الوضوء ؟ « وإن كتتم جنباً

واستنشق وغسل وجهه ويديه ثم صب على رأسه وجسده ثم تنحى ناحية فغسل رجله فناولته المنديل فلم يأخذه وجعل يفيض الماء عن جسده » وهذا صريح في عدم اشتراط الترتيب في غير الإرتماس .

وفي فتح الباري في شرح صحيح البخاري ١ : ٢٩٦ عن أسامة بن زيد أن رسول الله (ص) لما أفاض من عرفة عدل إلى الشعب ففضى حاجته قال أسامة بن زيد فجعلت أصب عليه ويتوضأ فقلت يا رسول الله (ص) أتصلي ؟ فقال : « المصلُ أمامك » وفيه مثله عن المغيرة بن شعبة .

(١) كصحيحة زرارة « . . . ولو أن رجلاً ارتمس في الماء إرتماساً واحدة اجزأه ذلك وإن لم يدلك جسده » وحسنة الحلبي قال سمعت أبا عبدالله (ع) يقول : « إذا ارتمس الجنب في الماء إرتماساً واحدة اجزأه ذلك من غسله » ومثله رواية السكوني عنه (ع) وصحيحة الحلبي (الوسائل ب ٢٦ من أبواب الجنابة) ولكن الإجزاء قد لا يكون عن ترتيب خاص مفروض في غير الإرتماسي بل هو عن التدريج في الغسل الذي هو طبيعة الحال في غير الإرتماس .

فاطهروا « قد يخيل أنها تختص الطهارة الكبرى عن الجنابة الخاصة بتلك الكفاءة ، وقد تقدم عدم الإختصاص ثم نحن مع السنة في طليق الكفاءة أم سواها إذ لا إطلاق في الآية سلباً أو إيجاباً في كفاءة الطهارة الكبرى بصورة طليقة .

ومن ثم «أي وضوء أنقى من الغسل وأبلغ»^(١) وأضرابها من النصوص

(١) هو الصحيح عن حكم بن حكيم الماضي في غسل الجنابة ، وفي الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي الباقر (ع) قال : « الغسل يجزي عن الوضوء وأي وضوء أطهر من الغسل » (الوسائل ب ٣٢ من الجنابة ح ١) .

وفي الكافي وروى أنه ليس شيء من الغسل فيه وضوء إلا غسل يوم الجمعة فإن قبله وضوء .
وعن علي بن يقطين في الصحيح عن أبي الحسن الأول (ع) قال : « إذا أردت أن تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل » (المصدر) وعن عبدالله بن سليمان قال سمعت أبا عبدالله (ع) يقول : « الوضوء بعد الغسل بدعة » وعن سليمان بن خالد في الصحيح عن الباقر (ع) مثله ، وعن الحسن بن علي بن إبراهيم بن محمد عن جده إبراهيم بن محمد أن محمد بن عبد الرحمان الهمداني كتب إلى أبي الحسن الثالث (ع) يسأله عن الوضوء للصلاة في غسل الجمعة فكتب : « لا وضوء للصلاة في غسل الجمعة ولا غيره » وعن حماد بن عثمان عن رجل عن أبي عبدالله (ع) في الرجل يغتسل للجمعة أو غير ذلك أيجزيه عن الوضوء فقال (ع) : « وأي وضوء أطهر من الغسل » وعن عمار الساباطي في الموثق قال سئل أبو عبدالله (ع) عن الرجل إذا اغتسل من جنابة أو يوم جمعة أو يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك أو بعده ؟ فقال : « لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزاء الغسل والمرأة مثل ذلك إذا اغتسلت من حيض أو غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزأها الغسل » وعن محمد بن أحمد بن يحيى مرسلاً « أن الوضوء بعد الغسل بدعة » (الوسائل ب ٣٣ من أبواب الجنابة) .

أقول وقد يزيد الإجزاء الأخبار الواردة في أحكام الحائض والنفساء والمستحاضة فإنها مشتملة على الغسل خاصة إلا بعض الإستحاضات ، ونفس التقسيم بالنسبة للغسل دليل اجزأه ، ومنها صحيحة ابن سنان « المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح وتصلي الفجر . . . » .
وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج « إن كانت صفره فلتغتسل وتصل - إلى أن قال - : وإن

والعمومات قد تدل على طليق الكفاءة ، ولكنها قد تعارض بغيرها كـ « كل غسل قبله وضوء إلا غسل الجنابة »^(١) ثم « إذا قمتم . . » تشمل كافة المحدثين بمختلف الأحداث الصغرى والكبرى في فرض الوضوء ، وإنما خرج « الجنب » عن فرضه إلى الغسل فقط ، وقضيته أن على الجنب - فقط - الغسل ، وعلى غيره إن كان محدثاً بالأصغر الوضوء ، وعلى المحدث بالمحدثين كلا الغسل والوضوء .

= كان دماً ليس بصفرة فلتمسك عن الصلاة أيام قرءها ثم لتغتسل وتصل .
وفي صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف « فإن انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل وتصل . . . » .

وفي صحيحة معاوية بن عمار « فإذا جازت أيامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر - إلى قوله - : وإن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء » (الوسائل ب ١ من أبواب الإستحاضة وب ٥ من أبواب النفاس) .
أقول : وفي شرح الزرقاني المالكي على مختصر أبي الضياء في فقه مالك ١ : ١٥٥ ويجزيء الغسل من جنابة أو حيض أو نفاس عن الوضوء وإن تبين عدم جنابته أو حيضها أو نفاسها وإن كان خلاف الأولى وفي حاشية ابن قاسم العبادي على شرح المنهاج ١ : ١١٨ قال : وفي شرح العباب « أن الوضوء إنما يكون سنة في الغسل الواجب وبه صرح أبو زرعة وغيره تبعاً للمحملي ولو قيل بنديه كغيره من السنن التي ذكروها في الغسل المسنون لم يبعد » .

(١) هي صحيحة ابن عمير عن رجل عن الصادق (ع) قال : . . . (الوسائل ب ٣٥) ، وفي الفقه الرضوي (ص ٣) الوضوء في كل غسل ما خلا غسل الجنابة لأن غسل الجنابة فريضة تجزيه عن الفرض الثاني ولا يجزه سائر الغسل عن الوضوء لأن الغسل سنة والوضوء فريضة ولا تجزيه سنة عن فرض ، وغسل الجنابة والوضوء فريضتان فإذا اجتمعنا فأكبرهما يجزيه عن أصغرهما وإذا اغتسل لغير جنابة فأبدأ بالوضوء ثم اغتسل ولا يجزه الغسل عن الوضوء فإن اغتسل ونسيت الوضوء فتوضأ وأعد الصلاة . أقول : وما هو الفارق بين فرض الله في القرآن وفرضه في السنة حتى لا يقوى الغسل الواجب في السنة أن يحمل الوضوء الواجب في الكتاب ، ثم قد يعني من الجنابة في الحديثين ما عني منه في القرآن أنها كل الأحداث الكبيرة - إذاً - فالغسل الذي لا يجزي عن الوضوء هو الغسل غير الواجب وهنا تديصح القول أن السنة لا تحمل الفريضة .

فمختلف الحديث حول كفاءة كل غسل عن الوضوء وإختصاصها بغسل الجنابة معروض على الآية ، بل وإن لم تكن في الآية دلالة فتساقط الخبرين لا حكم بعده إلا أصالة عدم الإجزاء في غير غسل الجنابة .

ذلك ولكن الأظهر هو طليق الأجزاء في الأغسال الثابتة واجبة ومندوبة ، حيث الروايات الدالة عليه أكثر عدداً وأوفر دلالة وأصح سنداً في مختلف أبواب الجنابة والحيض والنفاس والإستحاضة الكثيرة ، وقد تقدم شمول الجنب لكافة المحدثين بالأحداث الكبيرة ، فتكفي « إن كنتم جنباً » مرجعاً لمختلف الحديث عن الكفاءة وعدمها في سائر الغسل .

والظاهر من الآية « إذا قمتم . . » هم المحدثون بالحدث الأصغر فقط لمقابلتهم بـ « وإن كنتم جنباً » مما يدل على أن الأولين هم من غير الجنب ، فهم - إذاً - غير من عليهم الغسل ، وذكر الجنب إعتباراً بأن الجنابة هي الشاملة للأحداث الكبرى كلها

ويؤيده أنه لو عني من الخطاب كل المحدثين إلا الجنب فكيف فرض عليهم كلهم - فقط - الوضوء ، وفرضهم الجمع بينه وبين الغسل المفروض عليهم .

إذاً فالخطاب هنا يختص بالمحدثين بالحدث الأصغر ، ثم « إن كنتم جنباً » تعم كل الأحداث الكبيرة ، فالترجيح - إذاً - للأرجح عدداً وعدداً سنداً ودلالة ولا سيما مع عموم الجنب لكل الأحداث الكبيرة ، فالأقوى هو الإجزاء وإن كان الأحوط ضم الوضوء ولا سيما في الأغسال المستحبة .

فرع : هل يكفي غسل الجنابة عن الوضوء وإن أحدث ضمن الغسل ؟
قد يقال : لا يكفي وعليه إعادة الغسل حيث « إن كنتم جنباً » تعم كينونة الجنابة والحدث الأصغر قبل الغسل فهو يكفي عنها ، وأما الأصغر كما الأكبر

ضمن الغسل فغير مشمولين لـ « فاطهروا » أجزاء . ويؤيده روايات (١٦) .

إذا فالوضوء هنا ثابت بموجبه ضمن الغسل ، والغسل ثابت بموجبه ضمنه ، وأما ثبوت الغسل من جديد بالحدث الأصغر ضمنه فلا دليل عليه إلا ما يخيّل إلى الناظر في الظاهر من إطلاق « فاطهروا » بعد « إن جنباً » حيث تشمل ما إذا أحدث بالأصغر ضمنه كما شملت « إن كنتم جنباً » ما كان محدثاً بالأصغر معه .

فالأشبه كفاية الغسل بإتمامه عن الجنابة دون الحدث الأصغر ، لأن الأصغر لا يوجب الغسل حتى يعاد ، وإنما يوجب الوضوء - إذا - فعليه إتمام الغسل ثم يتوضأ بعده ، وكفاية الغسل عن الوضوء لم تثبت إلا عما كان أحدث قبله فالحدث الضمني لا يرفع ببعض الغسل كما لا يرفع به الحدث الأكبر وكما أن بعض الغسل لا يرفع الحدث الأصغر السابق عليه ، كذلك الحدث ضمنه . ولا كفاءة للغسل عن الوضوء هنا إذا جدد ولا سيما غسل الجنابة حيث إن تجديد الغسل كأصله بحاجة إلى أمر ولا أمر هنا إلا بالإستمرار . وإن كان الأظهر الأشبه الكفاية .

فرع آخر : هل يجب غسل الجمعة ، ولولا وجوبه فهل يكفي عن الوضوء كسائر الأغسال الواجبة ، أم والمستحبة كما هو الأظهر فيما يثبت من الأغسال ؟ ..

هنا روايات في وجوبه وفسق تاركه ، وإعادة الصلاة على من تركه إن

(١) كما رواه في المدارك من كتاب عرض المجالس للصدوق عن الصادق (ع) قال : « لا بأس بتبعض الغسل تغسل يديك وفرجك ورأسك وتؤخر غسل جسدك إلى وقت الصلاة ثم تغسل جسدك إذا أردت ذلك فإن أحدثت حدثاً من بول أو غائط أو ريح أو مني بعدما غسلت رأسك من قبل أن تغسل جسدك فأعد الغسل من أوله » (الوسائل ب ٢٨ ح ٤ من أبواب الجنابة) وعن الفقه الرضوي ما يقرب منه .

كان الوقت باقياً^(١) ولا ينافيها أنها سنة وليس فريضة^(٢) حيث يُعنى من السنة وجاه الفريضة ما سنه رسول الله (ص) وليس في الكتاب فرضه فالظاهر - إذاً - وجوبه ولا سيما على من يحضر صلاة الجمعة ، وقد تستثنى النساء - فقط - في السفر عند قلة الماء .

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ

(١) ففي المرسل المحكي عن كتاب العروس عن أبي عبدالله (ع) « لا يترك غسل الجمعة إلا فاسق ومن فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت » (المستدرک ١ : ١٥٢) وموثقة عمار عن الصادق (ع) عن الرجل ينسى الغسل يوم الجمعة حتى صل ؟ قال : « إن كان في وقت فعلية أن يغتسل ويعيد الصلاة وإن مضى الوقت فقد جازت صلاته » (الوسائل أبواب الأغسال المسنونة ب ٨ ح ١) وعن الباقر (ع) لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه سنة . . . والغسل واجب يوم الجمعة وفي الدعائم ٢١٨ وروينا عن أبي جعفر عليها السلام أنه قال : « ولا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه من السنة » وعن نافع بن عمر سمعت رسول الله (ص) يقول : من جاء إلى الجمعة فليغتسل (جامع الأحاديث ٣ : ١١) وفيه عن الحسين بن خالد قال سألت الأول (ع) كيف صار غسل يوم الجمعة واجباً فقال : « إن الله تبارك وتعالى أتم صلاة الفريضة بصلاة النافلة وأتم صيام الفريضة بصيام النافلة وأتم وضوء الفريضة بغسل يوم الجمعة ما كان في ذلك من سهو أو تقصير أو نقصان » وفيه عن عبد الله بن المغيرة عنه = (ع) قال سألته عن الغسل يوم الجمعة فقال : « واجب على كل ذكر وأثنى من عبد أو حر » وفيه قال النبي (ص) « الغسل يوم الجمعة واجب على كل مسلم » وفيه عن فقه الرضا (ع) « وأعلم أن غسل الجمعة سنة واجبة لا تدعها في السفر ولا في الحضر » .

(٢) ففي صحيحة ابن يقطين قال سألت أبا الحسن (ع) عن الغسل في الجمعة والأضحى والفسطر ؟ قال : « سنة وليس بفريضة » (التهذيب ١ : ١١٢ رقم ٢٩٥) أقول : ليس فريضة مشترك المعنى في هذه الثلاثة وسنة مختلفة المعنى بدليل الأخبار الدالة على وجوب الجمعة ، ومثلها في أنه سنة خبر الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) وغسل الجمعة سنة وغسل اليدين وغسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الإحرام وأول ليلة من شهر رمضان وليلة سبع عشرة وليلة تسع عشرة وليلة إحدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان هذه الأغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله « أقول : ففي غسل الحيض « ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن » حيث التطهر غسل أو تيمم ، ثم =

لَا مَسْتَمُ الْنِسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ . . ﴿

هنا صورتان أغليبتان من عاذر استعمال الماء : « وإن كنتم مرضى أو على سفر » بدليل « فلم تجدوا ماء » المفرعة على « إن كنتم » فالأول مثال لعذر داخلي والثاني لعذر خارجي ، ثم « فلم تجدوا » تعمم العذر إلى كل داخلي وكل خارجي بكل أبعادهما العاذرة .

ومن ثم صورتان أغليبتان للحدثين ، فللأصغر : « أو جاء أحد منكم من الغائط » وللأكبر « أو لامستم النساء » ، فهذه الأربع هي ظروف لتطلب الماء ، في الأوليان عدم الوجدان هو الأكثر، وفي الأخيرتان إذا لم يوجد الماء ، بياناً شاملاً لـ « فلم تجدوا ماء »^(١) .

إذا « فلم تجدوا ماء » تعم الوجدان واقعياً أو صحياً أو مالياً أمّا هو من وجدان يشترط في واجب الطهارة المائية ، وهو متعلق كجزء شرط بشرطه « وإن كنتم » فيشمل الأربعة دون إستثناء .

فقد يجد الماء واقعياً ولا يجده صحياً كالمرضى الذي يضره إستعمال الماء

سائر الأغسال الواجبة غير مذكورة هنا في عداد الفريضة إذ لم تذكر في القرآن فلا تدل « سنة » هنا على أكثر من أنه ليس فريضة ، ولا تعني السنة الإستحباب إلا بقريضة وهي هنا غير موجودة .

(١) في تفسير العياشي عن زرارة عن أبي جعفر عليها السلام قال : فرض الله الغسل على الوجه والذراعين والمسح على الرأس والقدمين فلما جاء حال السفر والمرض والضرورة وضع الله الغسل وأثبت الغسل مسحاً فقال : « وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء - إلى قوله - أيديكم منه » .

وفيه عن العلل مرفوعة محمد بن أحمد بن يحيى قال غسل الجمعة واجب على الرجال والنساء في السفر والحضر إلا أنه رخص للنساء في السفر لقلّة الماء ، وعن أبي جعفر عليها السلام في حديث الأحكام المختصة بالنساء قال : « وليس عليها غسل الجمعة في السفر ولا يجوز لها تركه في الحضر » وعنه قال : لا بد من غسل يوم الجمعة في الحضر والسفر فمن نسي فليقضه =

لوضوء أو غسل أو يخاف أن يمرض باستعماله خوفاً عقلاً نياً يعتني به العقلاء ، فهو وإن كان خارجاً عن «كتم مرضي» ولكنه داخل في «لم تجدوا ماء ..» كما أنه عسر نفسي أو حرج أن يستعمل الماء على تخوف ، أو يقال «كتم مرضي» ليس إلا كمصداق جلي من مصاديق العذر ومنه خوف الضرر فإنه عسر أو حرج ، أم يجده واقعياً وصحياً ولا يجده شرعياً كمن لا يملكه ولا يملك ان يشتريه وهو موجود عند غيره .

إذا فطلق الوجدان بكل أبعاده شرط لواجب الطهارة المائية ، وعدم الوجدان واقعياً أو صحياً^(١) أو شرعياً أو وقتياً أما هو ؟ هو شرط سقوط المائية إلى الترابية .

وترى كيف يعطف المحدثان بالعاذرين ولا صلة بينهما ؟ الجواب أن العاذرين هنا هما المحدثان، سابقاً والمحدثان هما اللذان أحدثا لاحقاً ، والنتيجة أن المحدث سابقاً ولا يجد ماء، أو المحدث لاحقاً ولا يجد ماء يتيمم صعيداً طيباً ، وذلك تحليق على كافة المحدثين وكافة العاذرين وما أشمله نصاً لمن عليه التيمم .

وهنا الأولان هما المحدثان المعذوران في الأكثر ، كمصداقين أكثرين للعذر، والآخران غير المرضى أو المسافرين عذرهم أحياني ، والنتيجة أن كل الأعدار عن استعمال الماء أكثرياً أو أحيانياً تسقط الطهارة المائية إلى الترابية .

ولأن العذر الوحيد هو «لم تجدوا ماء» فقد يحد المرض والسفر هنا بما لا يجد فيه ماء أي وجدان كان دون حرج ولا عسر فإنهما يستثنيان كافة التكاليف غير المتبنية لا عسراً ولا حرجاً .

من الغد ، وفيه رواية زرارة أنه تجب الجمعة على جميع الناس قوله (ع) : والغسل فيها واجب .

(١) الدر المنثور ٣ : ٢٦٣ - أخرج عبد بن حميد عن عطاء قال احتلم رجل على عهد رسول الله (ص) وهو مجذوم فغسلوه فمات فقال رسول الله (ص) «قتلوه قاتلهم الله ضيعوه ضيعهم الله» .

وهنا « أو جاء أحد منكم من الغائط » تذكر أهم الأحداث الصغيرة وأعمها ، فلا يذهب أحدٌ إلى الغائط وهو المنخفض من الأرض إلا لقضاء حاجة من بول أو غائط ، أم ولأقل تقدير إخراج ريح ، فقد يجد الإنسان حاجة إلى الذهاب إلى الغائط لما يجد في بطنه من ضغط ، وهو لا بد - إن لم يكن غائطاً أو بؤلاً - أن يكون ريحاً ، فقد شمل النص هذه الثلاثة من الأحداث الصغرى ، ثم حدث النوم مستفاد من آية أخرى هي : « إذ يغشيكم النعاس أمنة منه وينزل عليكم من السماء ماءً ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان » (٨ : ١١) فتغشية النعاس - إذاً - حدث يزول بالماء .

ثم « أو لامستم النساء » تكنية أدبية عن الجماع قبلاً أو دبراً أنزل أو لم ينزل ، ويلحق به خروج المنى بأي سبب كان ، فإنه حسب قاطع السنة من أسباب الجنابة فتشملة « إن كنتم جنبا » فلأن الأصل في جنابة الجنس هو الحاصل من عمل الجنس أمنى أو لم يُمن ، لذلك يُذكر هو تأشيراً لأصالته في حقل هذه الجنابة .

وهنا « لامستم » دون « لمستم » كناية كالصراحة عن الجماع - فقط - فإنه هو محقق الملامسة ، فإن لمس المرأة أو لمست المرأة لم تصدق « لامستم » ففرق بين لمستم وتلامستم ولامستم ، حيث تعني الأخيرة بداية الفاعلية من الرجال والتجاوب فيها من النساء والمفاعلة بين الرجال والنساء هي أصرح كناية للجماع ، وإنما كفي عنه ، لأن « الله ستير يحب السترفلم يسم كما تسمون »^(١) .

وحتى لو عني من « لامستم » كلا اللبس والجماع ، جمعاً بين الحداثين

(١) في الكافي بإسناده عن الحلبي عن أبي عبدالله (ع) قال سألته عن قول الله عز وجل « أو لامستم النساء » قال : هو الجماع ولكن الله ستير ...

الأصغر والأكبر ، فاللفظ لا يتحملها حيث الحكمان المختلفان لا يتحملها إطلاقاً واحداً ، إضافة إلى أن اللمس ليس ملامسة حتى تشمله « لامستم » بغض النظر عن محذور الجمع ، ولم يرو عن النبي (ص) ناقضية اللمس ، والرواية في عدمها متظافرة عنه ^(١) ، فكيف يُحمل النبي (ص) بيان ناقضيته - لو كانت - وهي من المسائل التي تعم بها البلوى ، والإعتقاد على دلالة الآية لناقضية اللمس اعتماد على ما لا يدل ، فكيف يُعنى بناقضية لمس النساء للوضوء ولا حجة لها من الكتاب ولا السنة إلا تخييل طليق « لامستم » أن تشمل « لمستم » ! .

فلا لمس النساء ناقض للوضوء ولا ملامستهن في غير جماع يوجب الغسل أو الوضوء .

وحين يكنى بـ « تمسوهن » في « وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن » (٣ : ٢٣٧) وسواها ^(٢) عن الجماع حال أنه غير المفاعلة ، فبأن يُعنى من

(١) في آيات الأحكام للجصاص ٢ : ٤٥٠ - قال علي وابن عباس وأبو موسى والحسن وعبيدة والشعبي هي كناية عن الجماع وكانوا لا يوجبون الوضوء لمن مس إمرأته ، وقال عمرو عبد الله بن مسعود المراد اللمس باليد وكانوا يوجبون الوضوء بمس المرأة ولا يريان للجنب أن يتيمم . . . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثوري والأوزاعي لا وضوء على من مس امرأة لشهوة مسها أو لغير شهوة ، وقال مالك : إن مسها لشهوة تلذذاً فعليه الوضوء . . .

أقول : « لامستم » هنا من موجبات الغسل لا الوضوء ، فهذا القول ساقط من جهتين . وفيه روي عن عائشة من طرق مختلفة بأن النبي (ص) كان يقبل بعض نساءه ثم يصلي ولا يتوضأ ، كما روي أنه كان يقبل بعض نساءه وهو صائم ، وقد روي الأمران في حديث واحد « أقول : ولأن المسألة مما تعم بها البلوى ولم يرد عن النبي (ص) فيها ولورد إلا عدم نقض مس النساء للوضوء فضلاً عن إيجاب الغسل ، فالقول بناقضيته مقطوع البطلان .

(٢) كـ « لا جناح عليكم إن طلقتموهن ما لم تمسوهن » (٢ : ٢٣٦) و « إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن » (٣٣ : ٤٩) .

« لامستم » أولى وأحرى في أدب الفصاحة القمة ! ولأنها مفاعلة بادئة من الرجال مع النساء وهي كالصريحة في الوقاع وصرح مما نقول، مثل رأيتها أو نمت معها أو تحممت بها أماذا من كتابات لا تقل عن تصريحات .

ولأن الفقهاء هنا بين قولين هما عناية اللمس أو الجماع من لامستم ، والجماع متفق عليه ومجرد اللمس مختلف فيه ، والنص « لامستم » دون « لمستم » فلا حجة للقول بأن مجرد اللمس من موجبات الجنابة أو الوضوء وإنما يذكر هنا « لامستم النساء » دون سائر أسباب الجنابة أو « صرتم جنباً » بياناً لأبرز وأصلح أسبابها اللاتقة بالمؤمن ، ولقد حلق « إن كنتم جنباً » على كل ألوان الجنابة جنابة وسواها من الأحداث الكبيرة ، وقررت السنة للجنابة الجنسية سببين اثنين ثانيهما خروج المنى بأي سبب كان ، ومن أولها كل جماع مع أي إنسان أو بهيمة .

ولأن ملامسة النساء توجب الجنابة فكما أن الرجل الملامس إياهن يجنب كذلك المرأة الملامسة إياه تجنب حيث الفعل مشترك لا يمكن أن يكون حدثاً لأحد الشريكين دون الآخر، وكما في كل فعل مشترك بين اثنين حيث النتيجة أيضاً مشتركة كشركة الفعل ، ذلك ، إضافة إلى أن « فلم تجدوا » تعم كليهما إعتباراً بأن الملامسة فعلها وأن « الذين آمنوا » يعمها مع سائر المحدثين ، ومن ثم فذلك مصداق لـ « جنباً » وقد أثبتت السنة حصول الجنابة لهما .

وإنما لم يكتب لحكم التيمم بمثل القول : « فإن لم تجدوا ماء » دون هذا التفصيل الطويل ؟ لأنه لم يكن ليفيد كل أبعاد العذر عن الطهارة المائية ، إذ كان الظاهر من « فإن لم تجدوا ماء » عدم وجود الماء ، وأما سائر الأعذار مع وجود الماء وإمكانية الطهارة المائية فلا ، فقد دلت « إن كنتم مرضى أو على سفر » على عذر نفسي كالمرض وعذر خارجي كالسفر ، ثم دل بـ « فلم تجدوا ماء » المفرغة عليها على تحليق العذر لكل عذر نفسي وخارجي أياً كان ، ثم وذكر المحدثين بنموذجين اثنين له بعدان إثنان : التدليل على أن واجب

الوضوء والغسل ليس إلا على المحدثين ، وأنه لا يختص بمن كان محدثاً إذا قام إلى الصلاة ، بل ومن يحدث عند ذلك القيام، إذاً فلذلك التقسيم الشائبي الرباعي فائدته التامة أنه إن لم يكن لكان النص مجملاً تفلت عنه فروع استدركت به والله العالم .

﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً . . ﴾ .

« فلم تجدوا » لا تعني - فقط - عدم وجود الماء أو عدم وجدانه ، فمهما ناسبت « أو على سفر » عدم وجدانه ، لا يتناسبه « كتمم مرضى » إذ ليس لزامه عدم وجدانه ، فهنا يعمم « لم تجدوا » من عدم الوجدان واقعياً إلى عدمه صحياً ، فهو عدم الوجدان نفسياً أو خارجياً .

ثم « أو جاء . . أو لامستم » تعميم آخر لعدم الوجدان من الواقعي والصحي إلى الشرعي والزمني حيث تجد الماء ولكن الوقت لا يسع التطهر به ، أم يسعه ولكنه لا يجعل لك التطهر به .

ومن ثم تعميم آخر إلى ما تجده واقعياً وصحياً^(١) وزمنياً وشرعياً ، ما لا

(١) ومما يدل عليه صحيحة داود بن سرحان عن الصادق (ع) في الرجل تصيبه الجنابة وبه

جروح أو قروح أو يخاف على نفسه البرد؟ فقال: « لا يغتسل ويتيمم » (التهذيب ١ :

١٨٥ رقم ٥٣١) ومثلها صحيحة محمد بن مسلم كما في الكافي ٣ : ٦٨ والتهذيب ١ :

١٨٥ ، وصحيحة البيهقي كما في الوسائل ب ٥ ح ٧ .

ولا يهفى إلى ما يعارضها كما تعارض الآية والآيات النافية للحرج والعسر كصحيحة

عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله (ع) أنه سئل عن رجل كان في أرض باردة فتخوف إن

هو اغتسل أن يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع؟ قال: يغتسل وإن أصابه ما أصابه ،

قال: « وذكر أنه كان وجعاً شديداً الوجع فأصابته جنابة وهو في مكان بارد وكانت ليلة شديدة

الريح باردة فدعوت الغلظة فقلت لهم إحملوني فأغسلوني فقالوا أنا نخاف عليك فقلت ليس

بذ فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا علي الماء فغسلوني » (التهذيب ١ : ١٩٨) .

أقول : وهذا خلاف الضرورة كتاباً وسنة !

تجده يسراً دون حرج وعسر بدنياً أو حالياً أو مالياً ، حيث التكليف المعسر والمُحرج فيما ليس موضوعه كأصل حَرَجاً عسيراً ، إنه مرفوع حسب القرآن والسنة ، وكما في نفس الآية : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » .

إذا « فلم تجدوا ماء » تعم كافة الأعذار عن الطهارة المائية دون إبقاء ، حيث الوجدان هنا هو من التُّوجد لا الوجود كـ « أسكنوهم من حيث سكنتم من وجدكم » (٦٥ : ٦) وهو السعة دون عسر ولا حرج ولا أي مَرَج غير مكلف به أو هو محرم ، فهو - إذاً - التمكن من إستعمال الماء بكل أبعاده المسموحة غير المحرمة ولا المعسرة ولا المحرجة ، وأخصر منها وأجمل وأجمع « فلم تجدوا . . » بملابساتها في آيتها وعناية اللغة إياها وجداً دون وجود .

ثم ولا يعني عدم الوجدان واقعياً عدم وجود الماء أصلاً فإنه موجود على أية حال ، أم هو عنده ولا يصل إليه^(١) أو يصل ولكنه يفسد من جهة أخرى^(٢) أماذا من محذور ، فأبي محذور نفسي أو خارجي محذور شرعياً أو عقلياً أم هو عسر أو حرج ، إنه يحظر عن الطهارة المائية، أم هي غير مفروضة عندها وإن لم تكن مفروضة .

ولأن عدم الوجدان هنا - ككل - هو عدم التمكن من الطهارة المائية فلا بد - إذاً - من إحرازه ، ولا يحرز عدم التمكن إلا بالتحري والمحاولة

(١) سأل الحلبي أبا عبدالله (ع) عن الرجل يمر بالركية وليس معه دلو؟ قال : « ليس عليه أن يدخل الركبة لأن رب الماء هو رب الأرض فليتميم » (الفقيه ص ٣٤ رقم ٥) .

(٢) كما رواه عبدالله بن أبي يعفور وعنسة بن مصعب جميعاً عن أبي عبدالله (ع) قال : « إذا أتيت البئر وأنت جنب فلم تجد دلواً ولا شيئاً تعترف به فتييم بالصعيد فإن رب الماء هو رب الصعيد ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم » (التهذيب ١ : ١٨٥ رقم ٥٣٥) .

المستطاعة ، كما وهما المستفادان من أصل الوجدان ، مهما تخلف واختلف وجدان عن وجدان كما « وجدك ضالاً فهدى » (٩٣ : ٧) « وما وجدنا لأكثرهم من عهد » (٧ : ١٠٢) فإنها تعنيان أصل الوجود دون تحرّ عنه فإنه تعالى بكل شيء محيط ، وهو قرينة على سلب التحري ، ولولاه لكان الوجدان مضمناً معنى التحري للحصول على المطلوب .

ومن أصله « قال معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده » (١٢ : ٧٩) « أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً » (٧ : ٤٤) و « إني لأجد ريح يوسف » (١٢ : ٩٤) « أو أجد على النار هدىً » (٢٠ : ١٠) « ولن أجد من دونه ملتحداً » (٧٢ : ٢٢) « ثم لا تجد لك علينا نصيراً » (١٧ : ٧٦) .

وعلى آية حال فلا مجال لنكران شريطة التحري في وجدان الطهارة المائية حسب المعقول والمشروع والمستطاع ، حيث الوجدان يعم الوجد والوجود تحرياً فيهما ، فحين يوجد الماء ولا يتحرى عنه ، أم هو معذور ولا يتحرى عن رفع العذر فلا يصدق عدم الوجدان .

ذلك ، ومن وجدان الماء أن تجد ثلجاً تذيبه أو تمسح به مواضع الغسل غسلًا ، ومنه أن تحفر أية حفرة أو أن تحفر أية حفرة للحصول على الماء ، أو أن تنزّل عاذرة المرض أو السفر أم أية عاذرة عن استعمال الماء الموجود أو الذي تحصل عليه بأية محاولة مستطاعة ، حيث إن وجوب ذي المقدمة يقتضي وجوب مقدماتها المستطاعة غير المعسرة ولا المحرجة .

كما ومن عدم وجدانه ألا تجد مبرراً أو موجباً لإستعمال الماء وهو عندك

(١) كما في صحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله (ع) أنه قال في رجل أصابته جنابة في السفر وليس معه إلاماء قليل ويخاف إن هو اغتسل أن يعطش ؟ قال : « إن خاف عطشاً فلا يهريق منه قطرة وليتيم بالصعيد فإن الصعيد أحب إلي » (الكافي ٣ : ٦٥ رقم ١) .

كمرض ، أو عطش تحتاج فيه - أو غيرك - إلى شربه ، أم عدم إباحة إذ لا تملكه أماذا من عدم الوجدان صحياً أو شرعياً أو إمكانية أخرى دون من ولا أذى .

فحين تجد الماء عند غيرك ولا يعطيك قدر طهارتك إلا بالتماس ، وبلا عوض إلا تخاذلك بسؤالك ، فأنت - إذاً - غير واجد للماء ، إذ لا يرضى الله لمؤمن هواناً ، ف « الله العزة ولرسوله وللمؤمنين » .

وأما حين تجده هكذا بفارق أنه يبيعه ما تحتاجه بمال تملكه وتملك إعطائه دون عسر ولا حرج ، فأنت - إذاً - واجد للماء ، إذا لم تكن المعاملة خارجة عن عرف العقلاء الدينين^(١) ولا سفهاً وهدراً للمال وإن كانت عنده سعة وإلا لم يكن في وجوده إذا كان خلاف وجدانه شرعياً وعقلاًياً .

(١) مما يدل على واجب الشراء صحيحة صفوان قال سألت أبا الحسن (ع) عن رجل احتاج إلى الوضوء للصلاة وهو لا يقدر على الماء فوجد يقدر ما يتوضأ به درهم أو بألف درهم وهو واجد لها يشتري ويتوضأ أو يتيمم؟ قال : لا بل يشتري قد أصابني مثل ذلك فأشترت وتوضأت وما يسوء في ذلك مال كثير (الوسائل ب ٢٦ من التيمم ح ١) .

ذلك ولكنه بطبيعة الحال محدد بقدر جدته وإستطاعته كما في خبر الحسين بن أبي طلحة قال : سألت عبداً صالحاً عن قول الله عز وجل : « أو لامستم النساء فلم تجدوا . . . » ما حد ذلك ! قال : فإن لم تجدوا بشراء وبغير شراء ، قلت : إن وجد وضوء بمائة ألف أو بألف وكم بلغ؟ قال : ذلك على قدر جدته (المصدر ح ٢) أقول : على قدر جدته مستفاد من قوله تعالى : « فإن لم تجدوا ماء . . . » ولكن الجدة كما يجب أن تكون واقعية في إمكانية شراء الماء كذلك أن تكون عقلانية دون إسراف ولا تبذير فحين نعيش بمواجيعهم بحاجة إلى لقمة خبز كيف يسمع لنا أن نشترى وضوء بألف أم تزيد؟ أجل له أن يشتري بأي مقدار بقية على حياته أو أية نفس محترمة ، ولكنه يشتري لوضوءه وضوء لا يسوي إلا درهماً أو أقل بألف أم تزيد ، هذا إسراف أو تبذير وهو تشجيع لمن يستغل أمثال هذه الظروف ، فالحق أن المسلم لا يجد ماء إذا كان بأضعاف سعره مهما استطاعه ، حيث المؤمن لا يستطيع أن يتنزل في ماله هكذا وعنده مواجيعهم بحاجة إلى معشاراته مما يبذله لوضوءه .

وترى هل يشترط في وجدان الماء أن يكون بقدر سؤل الطهارة الواجبة تماماً ، أم وكذلك بعضاً ، أن يجد قدر غسل بعض البدن غسلًا ، ثم ماذا ؟ .

هنا « ماء » تعني قدر المأمور باستعماله في طهارته ، والأ فلا وجدان لماء « فتيّموا » إذا « صعيداً طيباً » وهكذا الأمر إن كان عليه غسل وعنده ماء يكفيه - فقط - للوضوء (١) حيث الوضوء لا يكفي عن الغسل ! .

أم ترى إذا لم يجد ماء قبل آخر الوقت وأنه أو عله يجده في آخره ، فهل هو - إذا - غير واجد لماء فله أو عليه التيمم ؟ .

« لم تجدوا ماء » تحلّق على طول وقت الصلاة دون أوله أما قبل الآخر أياً كان ، حيث الفرض إقام الصلاة ضمن الوقت المحدد لها (٢) وما غلوة سهم أو سهمين في سهلة أو حزونة (٣) بالتي تحدد المستطاع من الطلب ، فلا أصل

(١) وما يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في رجل أجنب في سفر ومعه ماء قليل قدر ما يتوضأ به ؟ قال : « يتيمم ولا يتوضأ » (الوسائل ب ٢٤ ح ٤) .

(٢) مما يدل عليه حسنة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال : « إذا لم يجد المسافر الماء فيطلب ما دام في الوقت فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيّم وليصل في آخر الوقت فإذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل » (التهذيب ١ : ١٩٢ رقم ٥٥٥) .

وفي الطبعة الأولى منه « فليمسك ما دام . . . » أقول : ولا ينافيه خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليهم السلام أنه سئل عن رجل يكون وسط الزحام يوم الجمعة أو يوم هرة لا يستطيع الخروج من المسجد من كثرة الناس ؟ قال : يتيمم ويصلي معهم ويعيد إذا انصرف » (التهذيب ١ : ١٨٥ رقم ٥٣٤) لأن وقت الجمعة مضيق وقد أمر مع ذلك بالإعادة .

(٣) هي خبر السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليهم السلام قال : « يطلب الماء في السفر إن كانت حزونة فغلوة وإن كانت سهلة فغلوتين لا يطلب أكثر من ذلك » (الوسائل ب ١ ح ٢ من أبواب التيمم) .

أقول : لا يصح تحليق هذا الخبر على كافة المسافرين غير الواجدين الماء ، اللهم إلا من يرجو =

ها فيما تستطيع الطلب في أكثر منهما ، أو لا تستطيع في أقل منهما ، ثم ولا أصل لروايتها سنداً وحجة أخرى كما وهي معارضة بحسنة أخرى إضافة إلى الآية ، فلترجع إلى « فلم تجدوا . . » الطليقة في عدم الوجدان والوجدان حسب المرسوم في شرعة الله ، فإن « لم تجدوا » نص في الإطلاق فلا تقبل أي تقيد .

فمهما كان الأفضل تقديم الصلاة للأول فالأول من وقتها ، ولكنه إذا لم يجد شروطها المفروضة ومنها الطهارة المائية آخرها بغية الحصول على مفروض الطهارة .

إذا فليصبر حتى يضيق الوقت فيصلي بطهارة مائة أم ترايبية ، فإذا قدمها وهو يرجو وجدان الماء قبل انقضاء الوقت فلا تصح صلاته ، اللهم إلا إذا لم يجده حتى آخر الوقت ، إلا أن صلاة كهذه خلو عن الأمر بها فخلو عن النية الصالحة ، فالأشبه - إذا - بطلانها ، اللهم إلا إذا صلاها به رجاء صحتها لعدم وجدان الماء طول الوقت فالأشبه صحتها على تردد .

وأما إذا صلاها بطهارة ترايبية وهو يطمئن بالقرائن الصالحة أنه لا يجد ماء حتى آخر وقتها ، ثم وجده بعدما صلاها ، فقد يجب عليه إعادتها بالطهارة المائية^(١) لأنه كان في الحق واجده مهما لم يعلم به ، ومهما لم يكن قبل

« وجدانه في المسافة المقررة ، فمن لا يرجو وإن في عشرة أضعافها فليس عليه الطلب فيها ، ومن يرجو الحصول عليه في أكثر من هذه المسافة وواسع الوقت فعليه أن يطلبه دون عسر ولا حرج ، فلا مجال للعمل بهذه الرواية ابداً ، إلا أن تعني قدر المستطاع في المتعود منه فلا يتحدد الطلب به .

(١) هنا روايات متهافتة في وجوب الإعادة وعدمها ومن الثانية موثقة أبي بصير قال سألت أبا عبدالله (ع) عن رجل تيمم وصل ثم بلغ الماء قبل أن يخرج الوقت ؟ قال : « ليس عليه إعادة الصلاة » (الوسائل ب ١٤ ح ١١ من أبواب التيمم) وصحيفة زرارة قال قلت لأبي جعفر عليها السلام فإن أصاب الماء وقد صلى بتيمم وهو في وقت ؟ قال : « تمت صلاته ولا

علمه واجده ولكنه الآن واجده والوقت باق ، وإذا كان في الصلاة بطهارة ترابية مسموحة ، فوجد الماء ضمنها والوقت واسع للطهارة والصلاة، بطلت صلاته لأنه واجده والوقت باق ، فهو- إذا- مصلي بغير طهور ، حيث الطهارة الترابية لا دور لها مع وجدان الماء سواء أكنت قبل الصلاة أم فيها أم بعدها ، ما دام بإمكانك الطهارة المائية والصلاة في وقتها .

ذلك ، لأن « فلم تجدوا » ناظرة إلى عدم الإمكانية الواقعية المستطاعة طول وقت الصلاة ، علمها أو لم يعلمها ما هو مستطاع له بالفعل ، وجواز البدار بالتييمم قبل آخر الوقت لمن لا يرجوا أن يجد ماء لا ينافي بطلان صلاته إن وجدته ، ولكن الأشبه عند الثقة الكاملة بعدم وجدان الماء حتى آخر الوقت هو صحة الصلاة ، فإنها كانت- إذا- مأموراً بها وهو دليل الصحة .

وأما إذا كان واجداً للماء ولم يعلم به مع تحريمه عنه حتى مضى وقت الصلاة فهو- إذا- غير واجد له ، حيث العلم به من شروط وجدانه في إمكانية استعماله ، وما لم يعلم به مع التحريم لا يستطيع أن يستعمله فيها . يجب .

فالمضابطة الثابتة هنا وجدان الماء ضمن الوقت المحدد للصلاة بكل أبعاد وجدانه ، واقعياً وعلمياً وصحياً وشرعياً وممكنة عقلية دون عسراً وخرج ، وإلا فهو ممن « لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً . . . » .

= اعادة عليه « (المصدر ب ١٤ ح ٩) .

ومن الأولى صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (ع) قال سمعته يقول : « إذا لم تجد ماء وأردت التيمم فأخر التيمم إلى آخر الوقت فإن فاتك الماء لم تفتك الأرض » (المصدر ب ٢٤ ح ١) وحسنه زرارة عن أحدهما : « إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتمم وليصل في آخر الوقت فإذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل » (المصدر ب ١٤ ح ٣) أقول : وهذه المانعة موافقة للآية ، وقد لا تنقيد بالرجاء فقد لا يرجو ثم يجد ماء قبل تمام الوقت قدر ما يتطهر ويصلي فيه .

فالواجد لمقدمات وجدان الماء واجد له ، وغير الواجد لها غير واجد له ، فمن له أن يحصل على ماءٍ بمال مقدور أو بمحاولة مقدورة فهو واجده ، ومن هو معذور عن استعماله وهو بمتناوله ، هذا غير واجد له .

ذلك ، وقد سأل النبي (ص) عبد الله بن مسعود الماء ووجهه علياً (ع) في طلبه « مما يبرهن على واجب التحري عنه حين لا تجده وهو القائل : « التراب ظهور المسلم ما لم يجد الماء (١) .

وهل إن « ماء » تشمل إضافة إلى فعليته ما يتحول ماءً وإن كان بالغسل والمسح كالثلج والبرد والبخار ؟ طبعاً نعم حيث القصد أن يكون الوضوء بماءٍ مهما صار ماءً حينه أو كان ماءً قبله .

وواجب المسح بالبلبة الباقية - وهي هنا منفية - مخصوص بإمكانيته ، فجواز الوضوء بالماء الجامد وما أشبهه مخصوص بحالة الضرورة ، ولكن الغسل يعمها إلى غيرها فإنه يحصل بمس الماء الجامد كما الماء ، والروايات المانعة مخصوصة بما لا يجد ماءً لغسل المني (٢) .

(١) آيات الأحكام للجصاص ٣ : ٤٦١ ، وأما حديث عبدالله بن مسعود وسؤال النبي (ص) إياه الماء وأن النبي (ص) وجهه علياً (ع) في طلب الماء ... وقال (ص) : التراب

(٢) وكما عن محمد بن مسلم قال سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يجنب في السفر لا يجد إلا الثلج ؟ قال : « يغتسل بالثلج أو ماء النهر » (جامع الأحاديث ٣ : ٤٤) وفيه عن معاوية بن شريح قال سألت رجلاً أبا عبد الله (ع) وأنا عنده فقال : يصيبنا السدم والثلج ونريد أن نتوضأ ولا نجد إلا ماءً جامداً فكيف أتوضأ ، أدلك به جلدي ؟ قال : « نعم » وفيه عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام : سألته عن الرجل يجنب أو على غير وضوء لا يكون معه ماءً وهو يصيب ثلجاً وصعيداً أيهما أفضل ؟ أيتيمم أم مسح بالثلج وجهه ؟ قال : « الثلج إذا بل رأسه وجسده أفضل فإن لم يقدر على أن يغتسل به فليتيمم » .

(٣) كما في جامع الأحاديث ٣ : ٤٥ عن الخليلي عن أبي عبدالله (ع) قال : سألت عن الرجل =

وهل يجوز التيمم قبيل وقت الصلاة لمن يتأكد من عدم وجدان الماء حتى آخر الوقت ؟ إن الطهارتين المائية والترابية هما منتظمتان في سلكٍ واحد مع رعاية الترتب ، فكما يستفاد من « إذا قمتم . . » جواز الوضوء والغسل قبيل وقت الصلاة ، فكذلك التيمم ، بفارق التأكد من « لم تجدوا ماءً » وأنه إذا وجدته ضمن الوقت فعليه الإعادة .

وإذا كانت عليه طهارتان عن حدث وعن خبث ولا يكفي ما عنده من ماءٍ إلا لأحدهما فهل تقدم إزالة الخبث فيتيمم للصلاة ، أم تقدم إزالة الحدث ؟ الظاهر هو الأول إذ لا مندوحة له وللثاني مندوحة وكما في صحيحة (١) وأن « أو جاء أحد منكم من الغائط . . فلم تجدوا » تشمل هذه الصورة أنه لم يجد ماءً لأنه جاء من الغائط حيث أزال الخبث .

ذلك وكضابطة ما دام على المكلف واجب مائي لا بديل عنه أم هو أقوى فهو غير واجد ماءً لطهارته ، فإذا كان عنده ماءً وبمراه حيوان عطشان يموت

= يجنب في الأرض فلا يجد إلا ماء جامداً ولا يخلص إلى الصعيد ، قال : « يصلي بالمسح ثم لا يعود إلى تلك الأرض التي يوق فيها دينه » أقول : النبي راجع إلى عدم إمكانية إزالة خبث الجنابة ما أمكن ألا يدخل في مثل هذه الأرض .

(١) هي صحيحة الحذاء « والخائض ترى الطهر وهي في السفر وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلاة ؟ قال : إذا كان معها بقدر ما يغسل فرجها فيغسله ثم تيمم وتصلي » (الكافي ٣ : ٨٢ رقم ٣) أقول : لغسلها تعني إزالة الخبث والحدث كليهما ، و« بقدر ما يغسل فرجها » أعم من أن يكفي لغسلها كأقله أم لا ، ثم إنها حين يفرض عليها غسل فرجها ليست ممن تجدد الماء فتدخل في نطاق الآية ، اللهم إلا أن يقال هذا على فرض تقدم رفع الخبث على رفع الحدث وإلا فهو واجد ، ولكن التقدم هنا ظاهر لا لاهمية رفع الخبث على رفع الحدث ، وإنما لأن للغسل مندوحة وليس لرفع الخبث مندوحة ، وحتى إذا ترددنا فيقين الإشتغال بالطهارة عن الخبث باقٍ إذا رفع لحدث ، وأما إذا رفع الخبث فلا وجدان - إذا - للماء ، ففضية الاحتياط لأقل تقدير هو تقديم رفع الخبث .

عطشاً فلا يجوز له الطهارة تركاً لواجب تروية الحيوان أو إنجاءه عن الموت .

وترى إذا كان واجداً للماء ثم أتلفه لغير واجب ، فهل عليه التيمم بعد وقد كان واجداً ؟ طبعاً نعم ، حيث « فلم تجدوا » نعم عدم الوجدان تقصيراً إلى عدمه قصوراً ، فهو عاص في إتلاف الماء وليس عليه إلا التحري عنه إن أمكن وإلا إنتقل فرضه إلى التيمم دون ريب ، وإذا كان طاهراً عن خبث أو حدث وأزالها دون حاجة أو ضرورة وهو يعلم ألا يجد بعد ماء فقد عصى حيث المفروض الطهارة للصلاة قبل الوقت أو بعده ، فالحفاظ عليها واجب إن لم يجد بعد ماء .

تذييل : لأن « فتيمموا » تفريع كجزاء شرط له « إن كنتم مرضى .. » فقد تلمح « إن كنتم مرضى » بجواز أو وجوب صرف الماء حالة المرض للمريض ثم « فلم تجدوا ماءً » للمرضى حيث يصرف فيه ماء ، أو للمريض حيث يضره الماء « فتيمموا .. » .

وكذلك « على سفر » لحاجة السفر إلى ماء أكثر من سواهم حيث يصرفونه في سؤلهم حالته ، فحين يكون عندهم ماء صرفوه لسؤلهم ، أم هم بحاجة بعد حيث يخافون ضرورة الحاجة ويخافون ألا يجدوا بعد ماء « فتيمموا » مها كان عندكم ماء حيث تحتاجون إليه ، فقد يكون المرض عذرين : صرفاً لحالته وضرراً لاستعمال الماء ، أم هو عذر واحد .

ثم « أو جاء أحد منكم من الغائط » حيث أنتم بحاجة إلى صرف ماء لإزالة خبث « فتيمموا » فإنها تلمح صراحة بتقديم إزالة الخبث على إزالة الحدث ، ولأن الثاني له مندوحة .

ومن ثم « أو لامستم النساء » حيث تحتاجون إلى ماء لإزالة خبث الجنابة « فلم تجدوا ماءً » حيث صرفتم الماء في إزالة الخبث أو لم يكن وليس عندكم ماء « فتيمموا .. » .

وعدم الوجود في الطهارة المائية قد يجرمها كمرض واغتصاب ماء ومنة وما أشبه ، أم لا يجرمها ولا يفرضها كما إذا كانت عسراً دون أي ضرر ولا منع شرعي .

فاشتراء الماء بعشرات أضعاف سعره محرم لأنه إسراف وإيكال للمال بالباطل « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » تمنع عن الأكل بالإيكال كما عن سائر الأكل بالباطل .

فلا سماح إذا للوضوء به وحاش الله أن يأمرنا بالسرف وإن يسمح به لنا في أمر العبادة ، ولا سيما السرف الذي هو في نفس الوقت إيكال للمال بالباطل ، حيث البايع الماء لظهارة شرعية بثمن زائد عما يسوى ضايع في إيمانه ، مايع بالنسبة لإهل الإيمان ، ففي اشتراء الماء منه إسراف وإيكال للمال بالباطل وحرمان لمن يستحق ذلك المال ، فهو ثالوث من العصيان ولا يسمح الله في طريق العبادة بالعصيان أي كان .

مركز حياكة الكمبيوتر علوم إسلامي

﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾ .

التيمم لغوياً هو القصد الحاد كما تقتضيه صيغة التفعّل ، تكلفاً في ذلك القصد ، وذلك في أبعاد عدة منها التحري عنه ، كما منها تكلف مواجهته أن يسمح به يديه ووجهه ، فكما يجب التحري عن الماء كذلك الصعيد ، ولو لم يقصد فيه التحري لقال يَمُّوا دون تيمموا ، ثم والعمل الواقعي في تقصد الصعيد معه معني من « تيمموا » لا سيما اعتباراً بـ « منه » القاصدة الضرب على الصعيد، والصعيد هنا يقابل الغائط ، حيث الغائط : المنخفض من الأرض هو - بطبيعة الحال - محل الغائط ، ومستوي الأرض معرض للقذارات والنجاسات ، ولكن الصعيد المرتفع منها بعيد عن كل ذلك ، أو يقال مقابلة الصعيد للغائط تفيد أنه غير الغائط ، حيث الصعيد طيب بطبيعة الحال ، فالمنخفض من الأرض إذا كان من جنس وجه الأرض وكان طيباً فحكمه حكمه .

إذا فلا يعني الصعيد خصوص المرتفع من الأرض مهما كان نجساً قدرأ ،
 إنما يعني المتعود نظافته ، ولكي يستغرق النص تلك النظافة المعنية قيد هنا
 بـ « طيباً » وهو ما تستطيه الطباع المؤمنة للمسح على وجوههم وبأيديهم ،
 فـ « طيباً » هي أخص من « طاهراً » فقد يكون طاهراً عن النجاسة غير طاهر
 عن القذارة المستخبثة أم هو طاهر فيهما ولكنه لا يملكه فلا يستطيه المؤمن
 لإيمانه^(١) فهو غير طيب لا يفرض أن يتيمم ، وأما إذا كان نجساً أو متنجساً
 ولكنه غير قدر حسب الظاهر فهو أيضاً ليس بمستطاب المؤمن .

إذا فكما الواجد لصعيد نجس أو متنجس أو ما لا يملكه هنا فاقد
 للظهورين ، كذلك الواجد لصعيد طاهر ولكنه قدر تستقذره وتستخبثه
 الطباع إنسانياً أو إيمانياً ، فالأرض كلها طهور وكما يتظافر عن النبي (ص)
 قوله : « جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً »^(٢) وطبعاً شرط كونها طيبة ،

مكتبة جامعة العلوم الإسلامية

(١) وما يدل عليه ما عن أبي عبدالله (ع) قال : « نهى أمير المؤمنين (ع) أن يتيمم الرجل
 بتراب من أثر الطريق » عنه (ع) أيضاً قال : « لا وضوء من موطأ » (جامع الأحاديث ٣ :
 ٦٠) .

(٢) عن الكافي أنه روى عن أبان بن عثمان عن ذكره عن أبي عبدالله (ع) قال : « إن الله
 تبارك وتعالى أعطى محمداً (ص) شرايع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى - إلى أن قال - .
 وجعل له الأرض مسجداً وطهوراً » (الوسائل أبواب التيمم ب ٧ ح ١) وعن الفقيه قال قال
 النبي (ص) : « أعطيت خمسا لم يعطها أحد قبلي جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً . . . »
 (المصدر ح ٤) وفي صحيحة ابن سنان قال سمعت أبا عبدالله (ع) يقول : « إذا لم يجد
 الرجل طهوراً وكان جنباً فليمسح من الأرض وليصل . . . » (التهذيب ١ : ١٩٧
 رقم ٥٧٢) ومثلها صحيحة الحلبي (الكافي ٣ : ٦٣ رقم ٣) وفي ثالثة : « إن رب الماء هو
 رب الأرض » (المصدر رقم ح ٣) وفي جامع أحاديث الشيعة ٣ : ٥٣ عن الباقر (ع)
 قال : « إن أبا ذر وسلمان خرجا في طلب رسول الله (ص) - إلى أن قال - : وأعطاني في أمي
 خمس خصال لم يعطها نبياً كان قبلي . . . وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً أينما كنت أتيمم
 من تربتها وأصلي عليها ، وفيه عن أبي أمامة قال قال رسول الله (ص) جعلت لأمي الأرض =

لا - فقط - طاهرة مهبا كانت قدرة .

وهل الصعيد يختص بالتراب ، وكما في بعض ما يروى عن النبي (ص)
إضافة التراب « جعلت لي الأرض مسجداً وتراها طهوراً » (١) ؟

= مسجداً وطهوراً وأي رجل من امتي أراد الصلاة فلم يجد ماءً ووجد الأرض فقد جعلت له
مسجداً وطهوراً ، وفيه مثله عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله (ص) . . . « جعلت
لأمتك الأرض كلها مسجداً وطهوراً » .

أقول : ذكر ترابها قليل بين المتواترة القائلة « جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً » والجمع كما
قلناه أن التراب أفضل اجزاء الأرض مسجداً وطهوراً ، راجع للإطلاع على تفصيل الروايات
إلى جامع الأحاديث ٣ : ٥٣ - ٦١ .

ومن طريق اخواننا ما أخرجه الجصاص في آيات الأحكام ٣ : ٤٧٣ أنه قال : « جعلت لي
الأرض مسجداً وطهوراً » وفيه أيضاً روى عمرو بن دينار عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة
أن أعراباً أتوا النبي (ص) فقالوا يا رسول الله (ص) إنا نكون في هذه الرمال لا نقدر على
الماء ثلاثة اشهر أو أربعة اشهر وفينا النساء والحائض والجنب فقال (ص) : « عليكم
بأرضكم » وفيه قال النبي (ص) « يحشر الناس عراة حفاة في صعيد واحد » وليس يعني
تراباً واحداً .

(١) هذا مروى عنه (ص) من طرق اخواننا أخرجه ابن ماجة بلفظ ومسلم بلفظ ترى كلها في
٣ : ٣٤٩ من فيض القدير ، وأخرجه البيهقي ١ : ٢١٣ و ٢١٤ بعدة طرق بالفاظ متقاربة
مثل « جعلت الأرض لنا مسجداً وجعل تربتها لنا طهوراً » ، أو جعل ترابها لنا طهوراً وغيرها ، وقد
افق السيد المرتضى بهذا الحديث وهو لا يعمل بخبر الواحد إلا مع القرائن القطيعة على
صدوره ، كما أرسله المحقق في الاعتبار ص ١٠٣ ، ولكنه لا يدل على كون « ترابها » مقطوع
الصدور فعلاً لأنه القدر المتيقن من طهورية الأرض الثابتة قطعاً .

ومثله في العلل عن جابر بن عبد الله عن النبي (ص) بسند جليل رواها من اخواننا ، ذلك ومن
طريق اصحابنا صحيح جميل بن دراج ومحمد بن حمران انها سألا أبا عبد الله (ع) عن إمام
قوم اصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل ابتوضاً بعضهم ويصلي بهم ؟
فقال (ع) : « لا ولكن يتيمم الجنب ويصلي بهم فإن الله عز وجل جعل التراب طهوراً كما
جعل الماء طهوراً » (الكافي ٣ : ٦٦ رقم ٣) .

= وخبر معاوية بن ميسرة « إن رب الماء هو رب التراب » (التهذيب ١ : ١٩٥ رقم ٥٦٤)

وقد يرجح خصوص التراب ، لأنه الذي يتعلق منه علوق على اليد ،
لكان « منه » حيث تعني بعضاً من التيمم به ، وهو لا يصلح إلا في التراب ،
ولكنه قد يقال : إن « منه » لا تعني التبعض حتى تعني علوقاً قضيته كونه
نراباً ، ولذلك لم تأت في آية النساء .

فقد تعني الإبتداء أو السببية أن ينشأ المسح من التيمم أو يتسبب عنه ،
فهو إذاً ليس مجرد قصد الصعيد ، بل ومساس اليد في تيممه حتى يصدق
« منه » .

ولكن عدم إتيانها في النساء لا يدل على أنها هنا لاغية ، فقد تجوز هنا
عناية النسخ ، أن العلوق لم يكن شرطاً قبل المائدة فاشترطته بعد ، وقد يتأيد
بصححة^(١) .

كما وهو قضية المسح أن يكون على اليد شيء يمسخ بالوجوه والأيدي ،
كما في الرؤوس والأرجل ، ولكن بينهما فارق مفروض الماء في الوضوء وليس

= وصححة رفاة عن أبي عبدالله (ع) قال : إذا كانت الأرض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء
فأنظر اجف موضع تجده فتيمم منه فإن ذلك توسيع من الله عز وجل ، قال : « فإن كان ثلج
فلينظر ليد سرجه فليتيمم من غباره أو شيء مغبر وإن كان في حال لا يجد إلا الطين فلا بأس
أن يتيمم به » (التهذيب ١ : ١٨٩ رقم ٥٤٦) .

(١) هي صححة زرارة عن الباقر (ع) في حديث طويل قال فيه ، ثم قال : فلم نجدوا ماءً
فتيمموا صعيداً طيباً فأمسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ، فلما أن وضع الوضوء عمدن لم يجد
الماء أثبت بعض الغسل مسحاً لأنه قال : « بوجوهكم ، ثم وصل بها وأيديكم منه ، أي من
ذلك التيمم لأنه علم أن ذلك أجمع لم يمر على الوجه لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض
الكف ولا يعلق ببعضها . . . » .

أقول : ويقابلها ما في آيات الأحكام للجصاص ٣ : ٤٧٤ ، روى ابن عمر أن النبي (ص)
« ضرب يده على الحائط فتيمم » وروى « أنه نفض يديه حين وضعهما على التراب وأنه
نفضهما » ولو كان العلوق شرطاً فلماذا ينفذ يديه منه ، ولماذا يتيمم على الحائط وليس ينتقل
منه علوق ؟ .

هنا مفروض التراب في التيمم ، ثم الصعيد ليس ليختص بالتراب لمكان توصيفه أحياناً بزلق وجُرُزُ « وإنا لجاعلون ما عليها صعيداً جرزاً » (١٨ : ٨) « ويرسل عليها حساباً من السماء فتصبح صعيداً زلقاً » (١٨ : ٤٠) والجرز والزلق بمعنى الآ نبات عليها ، فطلاق الصعيد ما عليه نبات فهو أيضاً من الصعيد ولا غبار عليه . .

ولو عني هنا خصوص التراب لجاء بلفظة دون الصعيد المتردد بينه وبين وجه الأرض كلها ، إذاً فهو مطلق وجه الأرض مستوية ومرتفعة ، ثم والمنخفضة التي هي مثل سائر الأرض ، فالمعادن تحت الأرضية غير الظاهرة على وجه الأرض خارجة عن الصعيد في غير المشابهة ، وأما الظاهرة خليطة وخليصة فهي من الصعيد .

ثم العلق ليس فقط من التراب بل ومن الطين ، وكذلك أجزاء أخرى من الأرض تعلق كالخصي الناعمة وتراب الخشب والورق وما أشبه من ناعم يعلق ، والمسح إنما يقتضي كون شيء على المسح أو المسوح إن كان ذلك الشيء مذكوراً قبل كما في مسح الرؤوس والأرجل حيث سبقه غسل الوجوه والأيدي ، و « منه » غير متمحضة في التبويض .

إلا أن المرجع الصالح لضمير الغالب هنا هو الأقرب الأصلح : « صعيداً » دون التيمم البعيد في مكانه والبعيد في تأويله إلى التيمم به ، اللهم إلا أن أصل الكلام إذا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم من « صعيداً طيباً » الدالة على واجب المسح ، ضرباً على الصعيد أولاً ليعلق باليد ، ثم مسحاً بالوجوه والأيدي لينتقل العلق إليهما ، ولكن الأصل في الكلام هنا « فتيمموا » وإس صعيداً إلا مفعولاً على هامشه .

ومهما صدق الصعيد ، كأصل على صعيد زلق أو جرز ، ولكنه هنا بقرينة « منه » يعني صعيداً غير زلق ، الذي فيه علق يعلق باليد حتى

تمسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ، وقد يؤيده أن « الصعيد » قد تعني إضافة إلى الصاعد المرتفع من الأرض ، المستقر ، ما هو طبعه الصعود ، فهو ما فيه علوق يصعد كالتراب وما أشبهه .

ذلك كله ، ولكن لم تحصل بعدُ صراحةً أو ظهور في العلوق حتى يثبت نسخ الآية آية النساء والإحتياط أحسن ، وذلك الأحسن أحوط ، أو عله أشبه ، ولكن الإفتاء باشتراط التراب ولا سيما الذي فيه علوق إفتاء دون أي دليل .

واستحباب نفض التراب بعد ضرب اليدين عليه - كما في بعض الأخبار - لا يدل على مزيد من تخفيف علوقه دون إزالته كله ، فإنها - إذاً - تنافي ظاهر الآية .

ذلك كله ، ولكن « صعيداً طيباً » الشاملة لوجه الأرض كله شرط طيبه ، ظاهرة في طليق الأرض ، فلو عني التراب الجيء بلفظه قضيته بيان البلاغ في القمة القرآنية ، أم ولأقل تقدير « الصعيد » معرفاً حتى تلمح بذلك الإختصاص ، فـ « صعيداً » منكرأ تؤكد أنها تعني طليق الأرض دون إختصاص بوجه خاص .

إذا فـ « منه » قد تعني « فامسحوا منه » بعضاً من الماسح للصعيد دون كله ، أم وإذا كان عليه علوق فامسحوا منه ، أم ليكن المسح من مسح الصعيد واقعاً ونية ، دون استقلال عنه فإنه عمل واحد بنية واحدة ، وترى مع هذه الاحتمالات الصالحة كيف تصح عناية التراب - فقط - من الصعيد ، وعناية العلوق من « منه » ؟ ! .

ومختلف الحديث عن الرسول (ص) قد يعني أفضلية التراب وإجزاء غيره ، وكون التراب طهوراً في بعض حديثه لا ينفي كون غيره من الأرض أيضاً طهوراً ، ولا دور لـ « منه » إلا العلوق إن كان وهو الأرجح ، أم نفس

المسح الصادر من الصعيد حيث تعني « من » كلا المعنيين تبعيضاً ونشوءً ، ومن البعيد جداً أن تكون آية المائدة ناسخة لآية النساء في خصوص العُلوق ، لا سيما وأن الطهارة غير المائة توسعة في باب الطهارة والإختصاص بالتراب ضيقٌ ، والأحوط على آية حال هو تقديم التراب ، ثم ما فيه علوق مثل التراب ، ومن ثم ما لا علوق فيه وهو قليلٌ ، لا سيما وأن الغبار عالق على كل شيءٍ إلا القليل .

وحصيلة البحث أن طليق الصعيد وجاء الغائط ، إضافة إلى تنكرها دليل أنها تعني الأرض كلها ، والألجئء بلفظ التراب الصريح في صعيد التراب ، فعدم الدليل في فاصح الدليل على إختصاص الصعيد بالتراب دليل على عدم إختصاصه بالتراب ، اللهم إلا رجاحة له مستفادة من أحاديث التراب .

ذلك ، ولأن الظاهر من « من » الإبتداد أو النشوء . وأن محور الكلام هو « تيمموا » فليكن الضمير راجعاً إلى واقع التيمم حيث يراد منه بعد القصد ضرب اليدين بباطنها على الصعيد إذاً فـ « منه » يعني ليكن المسح من عمل التيمم دون مجرد القصد أو النظر إلى الصعيد .

ثم والفاء في « فامسحوا » تفرّع على « فتيمموا » دون « صعيداً طيباً » ، فتدل على تفرّع ذلك المسح على عمل التيمم دون نفس الصعيد .

﴿ فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ .. ﴾ .

لأن التيمم ليس إلا بديلاً عن الوضوء فلأقل تقدير لا تزيد أعضائه عن أعضاء الوضوء بل ويقل كمسح الرأس والرجلين المستثنين ، وقسم من الوجه واليدين ، فوجه التيمم هو بعض الوجه في الوضوء ، وكذلك يدها لكان الباء ، فالأيدي التي تغسل في الوضوء تمسح البعض منها في التيمم ، وقد قررت السنة انها ظهر الكفين ، فكما لا يصح القول باستيعاب الوجه في

مسح التيمم فكذلك اليدين ، فموضع مسحها أقل من موضع غسلها ، فلا مجال للقول بوجوب مسح اليدين إلى المرفقين فضلاً عن الإبطين .

وقد حدد مسح الوجه في السنة بالناصية ومسح اليدين بظاهرهما إلى الزندين ، في معتبرة ، وبكل الوجه واليدين إلى المرفقين في أخرى ، والترجيح للأولى لمكان الباء « بوجوهكم » وعطف « أيديكم » عليها ، حيث تحكم بالتبعيض في الوجوه والأيدي^(١) .

وللتيمم أعضاء ثلاثة ، الأول باطن اليدين المستفاد من « تيمموا » فإنه تقصّد صعيد طيب ضرباً بهما عليه حتى يصدق « فامسحوا .. منه » حيث تعني نشوء المسح من التيمم فليكن ضرباً على الصعيد، والثاني الوجه فإنه أول ما فرع على تيمموا ، والثالث اليدين لعطفها على الوجوه .

فالأخبار الدالة على هذين الحدين توافق ظاهر الآية فترجح على الأخرى المحددة مواضع أخرى كالتيمم بوجوهكم وأيديكم .

والظاهر من « وجوهكم وأيديكم » دون فصل أن مسحها بنفس الضربة الأولى فلا حاجة إلى ضربة أخرى لا للوضوء ولا للغسل ، وهذا هو المرجع لمختلف الأخبار^(٢) .

(١) ففي صحيحة زرارة المطولة المعروفة . . . ثم قال « فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم » فلما أن وضع الرضوء عمن لم يجده الماء أثبت بعض الغسل مسحاً لأنه قال : « بوجوهكم » (التهذيب ١ : ٦١ رقم ١٦٨ وفيه (بعوض الغسل) .

(٢) هنا أخبار كثيرة وهي في مقام البيان تذكر مرة واحدة للتيمم إطلاقاً وهي موافقة لظاهر الآية وهنا أخبار أخرى فيها ضربتان مطلقاً كصحيحة إسماعيل بن همام الكندي عن الرضا (ع) قال : « التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين » (الوسائل ب ١٢ ح ٣) أو هما فقط للغسل كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليهما السلام قال قلت له : كيف التيمم ؟ فقال : « هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيدك مرتين ثم تنفضها نفضة للوجه ومرة لليدين . . . » (المصدر ح ٤) .

ثم الترتيب بين الوجه واليدين هنا هو نفس الترتيب هناك في غسلها والكلام هنا نفس الكلام هناك .

﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (٦) .

هنا ينفي الحرج مستأصلاً دون إختصاص بما هنا من الطهور ، بل « وما جعل عليكم في الدين من حرج » (٢٢ : ٧٨) .

وترى « يطهركم » هذه هي في حقل الأبحاث ، فما هي الطهارة في الأحداث؟ إهي طهارة الأرواح حيث تدينست بالأحداث ؟ وكيف تدينس أرواح المؤمنين ولا سيما المعصومين عليهم السلام بموجبات الأحداث المسموحة أو المفروضة ! أم أية صلة بما يحدثه البدن صغيراً أو كبيراً من المسموح بتدينس الأرواح ! ثم لا صلة لغسل الأبدان بغسل الأرواح ! .

إن الأحداث ليست مما تدينس الأرواح ، وإنما الأبدان هي التي تتأثر بها فتتطهر بماء أم صعيد ، وهذه الطهارات الثلاث تطهر الأبدان عن أحداثها دون إية صلة بالأرواح .

ثم الحرج المنفي هنا قد لا ينفي العسر ، فهل الطهارة المعسرة مفروضة إذ لا حرج فيها ؟ آيات نفي العسر إلى نفي الحرج تضم العسر إلى الحرج ، أم توسع نطاق الحرج ، فالحرج المواجه للعسر هو غاية العسر التي لا تبقى معها حول ولا قوة ، وهو كما هنا تشمل كل مراتب العسر ، مقابلة لليسر أم مقابلة لخصوص الحرج ، فالعسر والحرج منفيان في حقل الطهارات الثلاث كما هما منفيان في سائر التكاليف إلا التي كانت موضوعاتها معسرة أو محرجة

= ذلك وليس في أخبار ضربة للوجه وضربة لليدين إلا هكذا للغسل فلا مستند للقول بوجود ضربة أولى لمسح الوجه وضربة أخرى لمسح اليدين ، والضربتان في الصحيحة محمولتان على الإستحباب .

كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقتال في سبيل الله حيث تستدعي تكريس كل الطاقات من النفس والنفيس في هذه السبيل .

وهنا فروع بخصوص نفي الحرج في الطهارة وعموم أحكام الآية :

الأولى : لا تيمم إلا بدلاً عن واجب الغسل والوضوء فإنها مجال الحرج سلباً وإيجاباً ، وأما دخول المساجد جنباً بتيمم فلا ، لصلاة وسواها من واجب فضلاً عما سواه ، وكما في آية النساء « ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا » حيث اقتصت سماح دخول المساجد بالإغتسال ، وليست بدلية التيمم عن الطهارة المائية إلا إضطرارية ولا إضطرار لدخول المساجد اللهم إلا للطواف عند ضيق وقته ، وهنا أيضاً الأحوط الجمع بين الطواف لآخر وقته والإستنابة فيه كذلك .

أجل قد ينوب التيمم عن الوضوء في غير الواجب كما فيه مثل التيمم لصلاة الليل أو النوم على طهارة وما أشبه ، ولكنه ليس مما يستجر بدليته عن الطهارة الكبرى في غير الواجب كالدخول في المساجد ، بل ولا لواجب الصلاة فإنها يؤتى بها في غير هامها كانت فيها أفضل .

الثانية : يجوز إحداث الحدث الصغير أو الكبير عند الحاجة إن لم يجد ماءً لواجب الطهارة المائية ، حيث إن احتباس الحدث حرج أو عسرهما منفيان بأياتهما ومنها هنا وإن اقتص بنفي الحرج ، أو قد يعم العسر فإنه أيضاً على هامش الحرج ، والصلاة باحتباس الحدث حدث في الصلاة روحياً فكيف يسمح به ، وهناك بديل عن الطهارة المائية ، وحتى إذا لا بديل ففاقد الطهورين أفضل من واجدهما في صلاة رديئة هكذا باحتباس الأحداث .

ولكن لا يجوز إحداث حدث - وإن قبل وقت الواجب - دونما حاجة لا يُعسر أو يتحرج في تركها ، فإن أحدث أثم ثم عليه ما على سائر الفاقدين الماء .

الثالثة : لا تجزي الطهارة المائية بغير الماء لمكان « ماء » غير الشامل لغير ماء^(١) فالقول بالإجزاء - إذاً - هرطقة هراء ونص القرآن منه براء ، والرواية القائلة بالأجزاء مختلفة في عراء^(٢) .

الرابعة : الطهارة الترابية محددة بوجودان الماء وإذا فلا طهارة لأي أمر مشروط بها ، وما لم يجد الماء فتلك الطهارة لها فاعليتها فيما تشرط فيه

(١) السنة القطعية متواترة على عدم الاجزاء ومنها ما رواه أبو بصير عن الصادق (ع) الرجل يكون معه اللبن أتوضأ منه للصلاة ؟ قال : « لا إنما هو الماء والصعيد » (التهذيب ١ : ١٨٨ والإستبصار ١ : ١٤) .

(٢) مثل ما رواه أبو زيد عن النبي (ص) أنه قال لابن مسعود ليلة الجن هل معك ماء يا ابن مسعود ، فقال : لا إلا نبيذ التمر في إداوة ، فقال : « غمرة طيبة وماء طهور فأخذه وتوضأ به » (أخرجه أبو داود ١ : ٥٤ والترمذي ١ : ١٤٧ وابن ماجه ١٣٥ عن أبي فزارة عن أبي زيد عن عبدالله بن مسعود مع اختلاف يسير لفظياً ، ولكن ليس في لفظ واحد منهما « التمر » وليس في نقل أبي داود « فتوضأ منه أو فأخذه فتوضأ به » كما في غير نقلة . ذلك ولكن أبو زيد مجهول كما قاله الترمذي بعد نقل حديثه ، كما وأبو يوسف من أصحاب أبي حنيفة لم يصح حديثه وقد سئل عبدالله بن مسعود هل كنت مع رسول الله (ص) ليلة الجن ؟ فقال : ما كان معه أحد منا وددت أني كنت معه (سألته علقمة بن قيس الكوفي النخعي وكان من أصحابه وأخرج قصته مفصلاً مسلم في صحيحه ٤ : ١٦٩ - ١٧١ من شرح النووي) .

ذلك ، ثم ليلة الجن كانت بمكة وآيتا التيمم مدينتان ، فلو كان الوضوء بغير ماء مسموحاً قبل الأيتين فهما صريحتان في عدم سماحه .

وقد يحتمل ماء النبيذ ما ترك فيه قليل التمر تطيباً لرائحته وكما روى عن الصادق (ع) أنه قال : إن أهل المدينة شكوا إلى رسول الله (ص) تغير الماء وفساد طبائعهم فأمرهم أن ينبذوا فكان الرجل يأمر خادمه أن ينبذ فيعمد إلى الكف من التمر فيقذف به في الشن فمنه شربه ومنه طهوره ، قيل : وكف كان عسلد التمر الذي في الكف ؟ فقال : ما حل الكف ؟ ربما كان واحدة وربما كان ثنتين ، قيل : وكف كان يسع الشن ؟ فقال : « ما بين الأربعين إلى الثمانين إلى فوق ذلك بأرطال مكيال العراق » (التهذيب ١ : ٢٢٠ رقم ٦٢٩ والإستبصار ١ : ١٦ رقم ٢٩ والكافي باب النبيذ) .

وينقضها الحدث كما ينقض الطهارة المائية .

ذلك ومن عدم وجدان الماء ألا يجد وقتاً يسع الصلاة بتمامها قدر الواجب منها ، ومنه أن يتعمد الحدث دونما عسر أو حرج في إبقاءه وهو يعلم أنه لا يجد ماءً ، فهل عليه الطهارة المائية بما دون خوف التلف ؟ وقاعدة نفى العسر والحرج تحلّق على كافة الموارد ! فحكمه حكم سائر الفاقدين الطهارة المائية بفارق أنه آثم بتعمد الحدث .

الخامسة : لأن الطهارة الترابية لها البدلية الطليقة عن المائية المفروضة ،

فإن أحدث التيمم عن الأكبر بحدث أصغر كفاه الوضوء إن أمكن ، وإلا يتيمم بدلاً عن الوضوء ، وهذا قضية البدلية في كل من التيمم بدلاً عن الغسل أو الوضوء ، فلكل حكم المبدل عنه ما لم يجد ماءً ، والقول بأن التيمم لا يرفع الحدث ، وإنما يبيح المشروط بالطهارة ما لم يجد ماءً ، فالجناية - إذا - باقية والإستباحة زالت بالحدث الأصغر فلا بد من إعادة التيمم بدلاً عن الغسل ، مردود أولاً بأنه إزالة للحدث ما لم يجد ماءً ، وحتى إذا كان - فقط - للإستباحة فهي أيضاً باقية ما لم يجد ماءً ، وللحدث الأصغر حكمه وهو الوضوء إن وجد ماءً يكفيه ، أو التيمم بدلاً عنه إن لم يجد ، فاستباحة التيمم بدلاً عن الغسل باقية وإن كانت الصلاة مشروطة باستباحة أخرى هي الطهارة الصغرى المنقوضة بالحدث الأصغر .

السادسة : إذا كان بعض أعضاء الوضوء أو الغسل معذوراً أو محظوراً عن إيصال الماء إليه فهل تسقط الطهارة المائية حيث الأمر بالغسل يشمل كل أعضاءه ؟ أم هي ثابتة ما تصدق الطهارة وضوءاً أم غسلًا ، حيث الأمر بغسل المعذور حرج أو عسرهما مرفوعان بالقرآن ، نقول : وما لا يدرك كله لا يترك كله ، وقد يعرف هذا واشباهه من كتاب الله (١) .

(١) هنا رواية عبد الأعلى مولى آل سام قلت لأبي عبدالله (ع) عثرت فانقطع ظفري فجمعت =

ذلك ، إذا لم تشمل الجبيرة عضواً بكامله حيث لا يصدق وضوء أم غسل ، والأحوط إذا الجمع بين الطهارة المائية والتيمم بدلاً عنها (١) وحيث الأمر بالغسلتين والمسحتين غير متمحض في وحدة المطلوب ، بل والظاهر عدمها ككل إلا بدليل ، وإذا لا دليل على الوحدة هنا فالأشبه وجوب وضوء قدر الإمكان ، والأحوط ضم التيمم أيضاً .

السابعة : ما هو حكم فاقد الطهورين حتى آخر وقت الفريضة ؟ فهل يتركها إذ « لا صلاة إلا بطهور » ثم يقضيها بعد ؟ أم يصلّيها وجوباً أو استحباباً إذ « لا تترك الصلاة بحال » ؟ أم يجمع بين الأمرين رعاية للأمرين ؟ .

قد تَحَلَّق ضابطة « لا تترك » على كافة الموارد ، وتختص « لا صلاة إلا بطهور » بصورة إمكانية طهور لمكان الأمرين بالصلاة والطهور ولم تعلم وحدة الأمر فملازمة أصلية بينهما فالظاهر تعدد المطلوب ، ثم رعاية لظاهر الإشتراط

مركز تحقيق كالمؤثر علوم إسلامي

= على أصح مرارة فكيف اصنع بالوضوء ؟ فقال : يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله ، ما جعل عليكم في الدين من حرج ، « امسح عليه » (تفسير العياشي ٣٠٢ رقم ٦٦ والإستبصار ١ : ٧٧ رقم ٢٤٠ والتهذيب ١ : ٣٦٣ رقم ١٠٩٧ والكافي باب الجبائر ٣ : ٢١) .

وفي صحيح ابن الحجاج عن أبي الحسن (ع) عن الكسير تكون عليه الجبائر أو تكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وعند غسل الجنابة وغسل الجمعة ؟ فقال : يغسل ما وصل إليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ويعبث بجراحته (الوسائل ب ٣٩ من أبواب الوضوء ح ١) وصحيح الحلبي عن أبي عبدالله (ع) أنه سئل عن الرجل تكون به القرحة في ذراعه أو نحو ذلك من مواضع الوضوء فيعصبها بالخرقة ويتوضأ ويمسح عليها إذا توضأ ؟ فقال (ع) : إن كان يؤذيه الماء فليمسح على القرحة وإن كان لا يؤذيه الماء فلينزع القرحة ثم ليغسلها ، قال : وسألته عن الجرح كيف اصنع به ؟ قال : « اغسل ما حوله » (المصدر ح ٢) .

(١) هنا إطلاق النصوص بتقيد بما تصدق الطهارة المائية فإذا كانت على عضو بتمامه جبيرة فقد شك صدق الطهارة فالحكم هو الجمع بين الطهارتين .

الطلاق بطهور تجمع بين الصلاة وقضاءها والطواف وقضائه أما أشبه من مشروط بطهور على الأحوط ، والأشبه عدم وجوب القضاء ، حيث القضاء مخصوص بما ترك ولو أنه لم تفرض عليه الصلاة أداءً فلا ترك حتى يجب القضاء .

ذلك ولو كان حكم فاقد الطهورين ترك المشروط بالطهارة عن بكرته لورد به نص كما ورد في الحائض والنفساء ، لمكان الأهمية القمة لفرض الصلاة ، فهي بين مفروضة ومفروضة ، ولو كانت الطهارة عن الحدث شرطاً لأصل الصلاة فهي مفروضة لولاها ، وإلا فمفروضة على أية حال ، والقول برجاحتها حينئذٍ قول بسقوط الشرطية عند فقدها فليست - إذاً - إلا مفروضة .

والقول إن عدم النهي عن صلاة فاقد الطهورين لشذوذ واقعه في ذلك الزمن حيث كانوا يعيشون التراب على أية حال ؟ إنه مردود بأن شرعة الإسلام لا تختص بتلك الفترة ، فلو كانت صلاة فاقد الطهورين منهيّاً عنها لكان المفروض ذكره في كتاب أو سنة وإذ لا ذكر له فالمعلوم بقاءها على فرضها على أية حال إلا للحائض والنفساء حسب النص ثم الأمر بالصلاة والأمر بالطهارة لها أمران اثنان وما لم تحرز وحدة المطلوب أنه الصلاة بطهارة ، لم يسقط الأمر بالصلاة لفقد الطهارة لها .

ذلك ، وفي رجعة أخرى إلى الآية نتلمح منها أن الصلاة لا تترك بحال ، ف : « إذا قمتم . . » تمحور الصلاة في حقل الآية كأصل أصيل ليس عنه بديل ، ثم الطهارات الثلاث هي تقدمات حسب الإمكانيات ، فليست الصلاة لتترك إذا تركت هذه المقدمات ، وما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ، تنفي الحرج في الصلاة وفي هذه المقدمات وسواها ، فلا حرج في تحصيل هذه الطهارات ، ثم لا حرج علينا إذا لم تحصل أن نترك الصلاة وهي عمود الدين وعماد اليقين .

فإذا كان للوضوء بديل من تيمم وغسل ، وللغسل بديل من تيمم فلا بديل هنا عن الصلاة فكيف ترك - إذا - دون بديل ؟ ! .

ولأن الطهارة الحاصلة بالصلاة هي أصل الطهارات ، وما الطهارة عن خبث أو حدث إلا قسماً ضئيلاً قليلاً بجنب طهارة الصلاة ، إذا فلا تترك الصلاة بحال لترك هذه الطهارات .

ثم « . . . ولكن يريد ليظهمكم . . . » قد تدل على أن الحدث خلاف الطهارة المرغوبة في الصلاة كما الخبث ، فالطهارة فيما تشرط فيه اثنتان : عن خبث وعن حدث .

ذلك فهل الحدث حدث في طهارة القلب والروح معنوياً ؟ وهو يعم المعصومين المطهرين عن كل رجس ! ، إنه قذارة غير معنوية تشمل الجسم كما الخبث ، إن بقيت على المكلف في الحالات العادية لم يكن محظوراً مهما كان الكون على الطهارة محبوراً .

إذا « ولكن يريد ليظهمكم » تعني الطهارة غير القلبية ، فهي طهارة قلبية مهما عمت ما عن الخبث إلى ما هو عن الحدث .

فكما يشترط في الصلاة طهارة الثوب والبدن عن الخبث ، حال أنه غير محظور في سائر الحالات ، كذلك الطهارة عن الحدث ، طهارتان مشروطتان للعروج إلى معراج الصلاة ، تشيران - بأحرى - إلى واجب الطهارة القلبية التي هي أوجب من الطهارة القلبية .

فالفقه الأكبر يحكم بطهارة القلب لعروج ذلك المعراج ، والفقهاء الأصغر يحكم بطهارة القلب ، فشرط الصلاة فيهما كلتا الطهارتين .

ذلك ، ولكن « يظهمكم » هي أعم من الطهارة عن الحدثين وطهارة القلب والأعمال حيث المذكور في آية الطهارات هذه هو مربع الواجبات وفي

قمتها الصلاة ، والثلاث الأخرى هي له تقدمات ، فالطهارة الحاصلة بالصلاة هي أم الطهارات وعمودها وعمادها ، كما وأن الصلاة هي عمود الدين بين العبادات .

فلأن الطهارة المعرفية والحاصلة بالعبودية درجات فالكل بحاجة إليها مهما كان أول العابدين والعارفين .

« ولكن يريد ليظهركم » بطهارة الصلاة بالطهارات المشروطة فيها وبسائر الطهارات ظاهرة وباطنة « وليتم نعمته عليكم » في سلب كل القذارات وإيجاب كل الطهارات التي هي قضية كمال الدين وتمام النعمة المحلقة على كافة المصالح الإيمانية .

وترى كيف تنوب الطهارة السرابية عن المائية ؟ إنها تكفي حيث الأصل في الطهارة المائية - مع النظافة - الإشارة إلى واجب الطهارة الروحية لعروج ذلك المعراج .

فغسل الوجه إشارة إلى غسله عن الذنوب نظرة ولفظة واتجاهاً بكل الوجوه ، وغسل اليدين إشارة إلى واجب غسلها عن فاعليتهما المحظورة إلى المحبورة ، ومسح الرأس إشارة إلى واجب مسحه عن كل الغباريات العالقة بالعقل والفكر ، ومسح الرجلين إشارة إلى واجب مسحهما عن المشي إلى غير مرضات الله . ومسح الوجه واليدين بالصعيد الطيب إشارة إلى واجب مسحهما حيث هما أهم الأعضاء العاملة في هذا البين .

لذلك كان الحسن بن علي عليهما السلام إذا توضأ تغير لونه وارتعدت فرائضه فقليل له في ذلك فقال : حق لمن وقف بين يدي ذي العرش أن يصفر لونه وترتعد مفاصله (١) .

(١) جامع الأحاديث ٢ : ٢٧٤ ح ٢٠٤٩ وفيه عن عدة الداعي كان أمير المؤمنين (ع) إذا أخذ =

فـ « لیتم نعمته علیکم » نعم « لیطهرکم » وسواها من النعم التي تشملها عموم السلب والإيجاب في كلمة التوحيد : « لا إله إلا الله » فـ « لا إله » تطهير عن كافة الأرجاس ، و « إلا الله » طهارة بعد ذلك التطهير ، فمثلها مثل آية التطهير « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهرکم تطهيراً » فالطهارة الثانية هي فوق الطهارة الحاصلة عن أصل التطهير .

كذلك الصلاة وأضرابها من العبادات تطهرنا عن أرجاس ، ثم بعدها طهارة فوق طهارة كلما ازداد المصلي معرفة وعبودية ومواصلة للصلاة ولكل الصلوات لله ؛ ذلك :

﴿ وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ (٧) .

وترى ما هي « نعمة الله عليكم وميثاقه » التي تحلقت على كل النعم ، وهي مادة إتمام النعمة ؟ .

« نعمة الله » هي القرآن ونبيه المنذر به : « واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله وإعلموا أن الله بكل شيء عليم » (٢ : ٢٣١) . وهي نعمة التوحيد : « يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله » (٣ : ٣٥) كما وهي نعمة الوحدة : « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً » (٣ : ١٠٣) وهي - ككل - أصيل الرسالة

= في الوضوء تغير وجهه من خيفة الله تعالى : « وفيه كان علي بن الحسين عليهما السلام إذا احضر للوضوء اصفر لونه فيقال له : ما هذا الذي يعتورك عند الوضوء ؟ فيقول : ما تدرون بين يدي من اقوم .

القرآنية : « ن . والقلم وما يسطرون . ما أنت بنعمة ربك بمجنون »
(٦٨ : ٢) .

ذلك ، وهي نعمة استمرارية هذه الرسالة السامية كما مضت في آية إكمال الدين وإتمام النعمة ، فنعمة الرسالة القرآنية غير المستمرة بمن يحملها من المعصومين والعلماء الربانيين روحياً وزمناً ، هي نعمة غير تامة ، ويوم الغدير هو يوم إتمام النعمة الرسالية ، إستمرارية لها كما يحق ويرضى الله فـ « رضيت لكم الإسلام ديناً » .

ومن « ميثاقه الذي واثقكم به » بعد ميثاق التوحيد والرسالة القرآنية ، هو الميثاق لإمرة الولاية ^(١) وكما يروى متظافراً في خطبته الغدير قول الرسول (ص) : « ألت أولى بكم من أنفسكم ؟ قالوا : بلى ، قال : فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه . . . » .

ومن جملة هؤلاء الذين قالوا « سمعنا واطعنا » الخليفان الأولان حيث يروى عنهما قولهما « بخ بخ لك يا علي أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة » وقد ذكر حديث التهئة إخواننا عن ستين مصدراً من مصادرهم ^(٢)

(١) مجمع البيان عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليهما السلام أن الميثاق ما بين لهم في حجة الوداع من تحريم المحرمات وكيفية الطهارة وفرض الولاية وغير ذلك .

وفي تهذيب الأحكام في الدعاء بعد صلاة الغدير المسند إلى الصادق (ع) وليكن من قولكم إذا التقيتم أن تقولوا : « الحمد لله الذي أكرمنا بهذا اليوم وجعلنا من المؤمنين بعهدتنا وميثاقه الذي واثقنا به من ولاية امره والقوام بقسطه » .

(٢) لقد روى حديث التهئة فيمن رواه الحافظ أبو بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة بإسناده عن البراء بن عازب وأحمد بن حنبل في مسنده ٤ : ٢٨١ عنه . والشيباني بالإسناد عنه وأبو يعلى عنه ومحمد بن جرير الطبري في تفسيره ٣ : ٤٢٨ بالإسناد عن ابن عباس والبراء بن عازب ومحمد بن علي ، والحافظ أحمد بن عقدة الكوفي في كتاب الولاية بالإسناد عن سعد بن أبي وقاص والحافظ أبو عبدالله المرزباني عن أبي سعيد الخدري والدارقطني وابن بطة عن =

عما يستأصل كل الشكوك عن إعترافهم لعلي (ع) بإمرة المؤمنين ثم أصبحا
هما من أول الناقضين ! .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ

البراء بن عازب والباقلاني في التمهيد في أصول الدين ١٧١ والحركوشي في شرف المصطفى
عنه وابن مردويه في تفسيره عن أبي سعيد الخدري والثعلبي في تفسيره وابن السمان الرازي
عن ابن عازب والبيهقي عنه والخطيب البغدادي بسندين صحيحين عن أبي هريرة
٢٣٢ - ٢٣٣ وابن المغازلي في المناقب وأحمد العاصمي في زين الفقى وأبو سعد السمعاني في
فضائل الصحابة عن ابن عازب والغزالي في سر العالمين ٩ والشهرستاني في الملل والنحل
والخوارزمي الحنفي في مناقبه ٩٤ وابن الجوزي عن ابن عازب والرازي في تفسيره ٣٥ :
٦٣٦ وابن الأثير في النهاية ٤ : ٢٤٦ والنظري في الخصائص العلوية عن أبي هريرة وابن
الأثير عن ابن عازب والكنجي في كفاية الطالب ١٦ وابن الجوزي وعمربن محمد الملا في
وسيلة المتعبدين عن ابن عازب والطبري في الرياض النضرة عنه والحموي في فرائد
السمطين عن أبي هريرة وولي الدين الخطيب في مشكاة المصابيح ٥٥٧ عنه وابن كثير في
البداية والنهاية : ٢٠٩ - ٢١٠ عنه والمقرئزي في المخطوط ٣ : ٢٢٣ عنه وابن الصباغ المالكي
في الفصول المهمة عنه والأذري في بديع المعاني ٧٥ والميبدي في شرح الديوان والسيوطي في
جمع الجوامع عن ابن أبي شيبة والسهمودي في وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى ٣ : ١٧٣ عن
البراء وزيد والقسطلاني في المواهب اللدنية ٣ : ١٣ والسيد عبد الوهاب الحسيني والعسقلاني
في الصواعق المحرقة ٣٦ والسيد علي بن شهاب الدين الهمداني في مسودة القربى بلفظ البراء
والقادري المدني في الصراط السوي في مناقب آل النبي عن ابن عازب والمنائوي في فيض
القدر ٦ : ٢١٨ وباكثير المكي في وسيلة المآل في عد مناقب الآل عن ابن عازب والزرقاني في
شرح المواهب ٧ : ١٣ عن سعد والسهاريتوري في مرافض الروافض والبدخشاني في مفتاح
النجا ونزل الأبرار بما صح في أهل البيت الأطهار عن البراء وصدر العالم في معارج العلى في
مناقب المرتضى عنه والدهلوي والصنعاني في الروضة الندية شرح التحفة العلوية عنه
واللكهنوي في مرآة المؤمنين في مناقب أهل بيت سيد المرسلين ومحمد بن محبوب العالم في تفسير
شاهي عن ابن سعيد الخدري وأحمد زيني دحلان في الفتوحات الإسلامية ٣ : ٣٠٦
والشتيطي في حياة علي بن أبي طالب ٢٨ عن ابن عازب .

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَنَّا أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ
 لِلتَّقْوَىٰ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾
 وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ
 عَظِيمٌ ﴿٩﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ
 الْجَحِيمِ ﴿١٠﴾ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ
 إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ
 عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾
 * وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ
 اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ
 وَءَاتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَءَامَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ
 اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا لَّا كُفْرَانَ عَنْكُمْ سِيعَاتِكُمْ وَءَلَا دِخْلَنَكُمْ
 جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ
 مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ السَّبِيلِ ﴿١٢﴾ فِيمَا نَقَضْتُمُ مِيثَاقَهُمْ
 لَعْنَتُهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن

مَوَاضِعِهِ ۚ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ۚ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ
 عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ ۚ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ ۚ
 إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٤﴾ وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيُّ
 أَخَذْنَا مِيثَقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ۚ فَاعْرَبْنَاهَا بَيْنَهُمْ
 الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ۚ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ
 بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿١٥﴾ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ
 رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ
 وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ
 مُبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ
 وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ ۚ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى
 صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾

... من هنا تبدأ دروس في إستعراض مواقف سلبية لأهل الكتاب
 وجاه الشريعة الجديدة ، نقضاً لمواثيق لهم ، وما حل بهم من عقاب قضية
 ذلك النقض ، لتصبح للكتلة المؤمنة تذكرة ماثلة من عمق التاريخ ومن واقع
 أهل الكتاب قبلهم ومعهم ، وليكشف الله لهم عن سنته التي لا تتبدل ،

ويكشف عن حقيقة أهل الكتاب في رفضهم للكتاب ، وجعلهم إياه قراطيس يبدونها ويخفون كثيراً منها ، وليبطل كيدهم وميدهم في الصف الإسلامي السامي ، إحباطاً لمؤامراتهم ومناوراتهم المبيتة ، التي يلبسونها ثوب التمسك بشرعتهم وهم في الحق أول ناقض لها وناقص إياها نقضاً لما عاهدوا الله عليه ! .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّيْنًا لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ءَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾^{١٣٥}

لقد أسلفنا في آية النساء (١٣٥) بحثاً فصلاً حول « قوامين لله شهداء بالقسط » فلا نعيد اللُّهم إلا في تلحيق الآية « لا يجرمنكم . . . » .

إن الشهادة بالقسط قوامية لله طليقة تخلُّق على كافة حقوقها دون أن تصد عنها « شنان قوم على الأعداء » في شهادة بالقسط وسواها ، كما أن القوامية بالقسط شهادة لله - هناك - ليست لتصد عنها أنها « على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » فهنا الصاد « شنان قوم » وهناك إتباع الهوى ، ولكلٍ حسبَ ظرفه وقضيته قيود في الآيتين وكما عكس « قوامين لله شهداء بالقسط » هنا بـ « قوامين بالقسط شهداء لله » بنفس القضية ، فإتباع الهوى يهوي بالإنسان إلى ترك الشهادة بالحق ، أم إلى الشهادة بغير الحق رعاية لقرابة وما أشبهه فـ « كونوا قوامين بالقسط شهداء لله . . فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا . . » .

ثم « شنان قوم » يبعث على النعمة من قوم عدوٍ لكم أو أنتم عدو لهم حيث الإضافة تتحمل كونها إضافة إلى فاعل أو مفعول ، فـ « كونوا قوامين لله شهداء بالقسط . . » .

ولقد كانت هذه العدالة بالنسبة لمن ظلم قمة في ضبط النفس والسماحة يرفعهم الله إليها بالمنهج المتميز التربوي الإسلامي .

صحيح أنه « من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » ولكنها ليست لتعني من الإعتداء بالمثل الظلم في الشهادة حتى وإن ظلموا هم إياكم في شهادة ، فإنما الإعتداء بالمثل فيما يجوز في أصله أحياناً ، والشهادة الزور لا يبررها أي مبرر على الإطلاق .

فالعدل في الشهادة وسواها هو الأساس في شرعة الله ، والإعتداء بالمثل عدل ، ولكنها الشهادة بغير حق ليس من العدل حتى في ظروف الشنآن .

ففي الظروف الشائنة التي كانت الجاهلية وسواها تظلم دون سبب هنا يأمر الله تعالى بالعدل في ظرف الشنآن ، قياماً لله في الشهادة بالقسط وهو فوق العدل ! .

فحين نطل من هذه القمة السامقة على الجاهلية الساحقة في كل دورها وعصورها - بما فيها من الجاهلية المتحصرة - ندرك المدى المتطاوّل بين المنهج الرباني ، وسائر المناهج المتحللة عن وحي السماء ! .

وحيث نجد وصايا وهتافات للعدل حتى في رعاية الحيوان ، لا نجدها إلا في عالم المثل والتخيّلات ، فمهما كانت الألفاظ بارقة ، ولكنها عن معانيها فارغة ، ولا نجد الواقعية الخلقية السامقة فردية وجماعية إلا في هذا النظام الرباني القرآني ! .

قد يهتف ألوف من الهاتفين بالعدل وما أشبهه ، ولكن لا تعدوا أهتافهم الأسماع إلى القلوب وإلى الواقع ، حيث الهاتف هارف خارف لكونه فارغ القلب والقالب عما يهتف به ، ولا تصدر هتافهم عن مصدر رباني ، فلا سلطان لهتافاتهم على القلوب والضمائر .

فالوصايا الربانية من الربانيين وحيّاً وسواها تحمل مع الشعار الشعور ومع الشعور الشعار ، ومعهما تطبيق الموصي ما به يوصي ، والتضحية في سبيل تحقيق الوصية بكافة المحاولات الممكنة الصالحة .

أجل « إعدلوا » ولماذا ؟ لـ .. ولأنه « أقرب للتقوى » .. فترى ترك العدل قريب للتقوى حتى يصبح فعله « أقرب للتقوى » ؟ .

قد تكون « أقرب للتقوى » مجازةً مع تاركي العدل ، أنه لو كان ترك العدل قريباً للتقوى وليس به ، فلا ريب أن العدل أقرب للتقوى ، والتقوى سجية عاقلة عادلة لا ينكرها أحد .

أم إن « أقرب للتقوى » تختص بحقل الشهادة بحق الشائنين بالمؤمنين وعليهم منهم شنآن ، فمهما خيّل إلى المؤمن أن الشهادة بغير حق في حقهم قريب للتقوى نقمة منهم ، ولكن « إعدلوا هو أقرب للتقوى » .

فسنة العدالة كأصل في الحياة تقي الإنسان العادل عما لا يصلح أو هو فاسد ، والإعتداء بالمثل في مجالاته المسموحة هو من العدل ، فالعدل - إذا - طليق يخلق إسلامياً على كافة المجالات والجلوات دوغماً إستثناء .

ووجه ثالث هو أتم وأعم وأوجه أن « التقوى » هي الوقاية عن الشر والضر ، ففي ظرف الشنآن « إعدلوا » في الشهادة و« إعدلوا » في الإعتداء بالمثل ، فهو أقرب للتقوى عن الإعتداء والشنآن حيث يقي العدل - لأقل تقدير - عن مزيد الإعتداء والشنآن ، أم وينقصهما أو يزيلهما ف « إُدفع بالتّي هي أحسن السيئة - فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » .

ثم في سائر الظروف فالعدل ناجح على أية حال ، فإنه يقي العادل عن كثير من الشر والضر ، ولكن الظلم - رغم ما يجيّل إلى الظالمين - لا يقي عما يرام من بؤس وتطاول ، وحتى إن وقى فهي وقاية ظاهرة ما دامت القوة القاهرة ، فإذا ذهبت أو قلت فالإنتقام على الدرب أشد مما ظلم .

إذا ف « إعدلوا هو أقرب للتقوى » أقرب للوقاية المعنية من خلاف العدل مع عدو أو سواء ، وهنا « للتقوى » دون « إلى التقوى » مما يؤيد هذا الوجه ، ثم :

« واتقوا الله » على أية حال ، حال وقاية أنفسكم وذويكم وما ترغبون ، وسائر الحال في سائر المجال ، حيث الأصل في الحيوية الإيمانية هو تقوى الله ، لا فقط أن تقوا أنفسكم بمختلف المحاولات ، ولا بد أن تقوا أنفسكم ناراً أوقدها الله ، لا فقط أضراراً في هذه الحياة الفانية : « قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة » .

فتقوى الله هي الميزة البارزة كالأعلام لرعييل الإيمان ، لا تتبدل في مختلف الظروف والملابسات ، أمام الصديق والعدو ، والعاقل والظالم ، وأياً كانت واجهتك .

ذلك ، ولأن الجرم هو قطف الثمرة قبل إيناعها ، ف « لا يجرمنكم » تعني لا يقطعنكم شئان قوم عن ثمرة الإيمان وهي العدل « على ألا تعدلوا » فإن أصعب ظروف العدل هو الذي يكون أمام العدو الضاري ، فأكثر شيء مسموح معه هو الإعتداء بالمثل عدلاً .

﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴾ ٩ .

هنا تقابل بين أصحاب النعيم وأصحاب الجحيم ، هناك بنعيم الإيمان وعمل الصالحات ف « لهم مغفرة » عن الخطيئات « وأجر عظيم » على الصالحات ، وهنا جحيم بجحيم الطالحات كفرأ وتكذيباً بآيات الله وأعمالاً طالحة دون ذلك هي قضية الكفر والتكذيب .

ذلك ، ومن لطيف الوفق بين الجحيم والعقاب أن كلا منهما يذكر (٣٦) مرة بمختلف صيغهما في الذكر الحكيم ، لمحة أن الجحيم هي العقاب وما سواها كأنه لا عقاب ! .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَن يَسْطُورُوا

إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ
الْمُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾ .

فأهم النعم الغالية الربانية هي كف أيدي أئيمة متطاولة قصدت قتل
الرسول (ص) إذ كان في قتله قتلهم ولما تكمل هذه الرسالة السامية (١) ،

(١) الدر الثور : ٢ : ٣٦٥ عن جابر بن عبدالله أن النبي (ص) نزل منزلاً ففرق الناس في
العضاة يستظلون تحتها فعلق النبي (ص) سلاحه بشجرة فجاء إعرابي إلى سيفه فأخذه فسأله
ثم أقبل على النبي (ص) فقال : من يمنعك مني ؟ قال : الله ، قال الأعرابي مرتين أو
ثلاثاً : من يمنعك مني والنبي (ص) يقول : الله ، فقال الأعرابي السيف فدعا النبي
(ص) أصحابه فأخبرهم بصنيع الأعرابي وهو جالس إلى جنبه لم يعاقبه ، قال معمر وكان
قتادة يذكر نحو هذا ويذكر أن قوماً من العرب أرادوا أن يفتكوا بالنبي (ص) فأرسلوا هذا
الأعرابي ويتأول « اذكروا نعمة الله عليكم إذ هم قوم أن يسطوا عليكم أيديهم » .

وفيه أخرج الحاكم وصححه عن جابر قال قاتل رسول الله (ص) محارب خصفة بنخل فأرأوا
من المسلمين غرة فجاء رجل منهم يقال له غورث بن الحارث قام على رأس رسول الله
(ص) وقال من يمنعك ؟ قال : الله فوق السيف من يده فأخذه النبي (ص) وقال : من
يمنعك ؟ قال : كن خير آخذ ، قال (ص) تشهد أن لا إله إلا الله وإني رسول الله ؟ قال :
« أعمدك أن لا أقاتلك ولا أكون مع قوم يقاتلونك فخل سبيله فجاء إلى قومه فقال جئتكم
من عند خير الناس فلما حضرت الصلاة صلى رسول الله (ص) صلاة الخوف فكان الناس
طائفتين طائفة بإزاء العدو وطائفة تصلي مع رسول الله (ص) فانصرفوا فكانوا موضع اولئك
الذين بإزاء عدوهم وجاء اولئك فصل بهم رسول الله (ص) ركعتين فكان للناس ركعتين
وكان للنبي (ص) أربع ركعات » .

وفيه أخرج أبو نعيم في الدلائل من طريق عطاء والضحاك عن ابن عباس قال : إن
عمرو بن أمية الضمري حين انصرف من بئر معونة لقي رجلين كلابيين معها أمان من
رسول الله (ص) فقتلها ولم يعلم أن معها أماناً من رسول الله (ص) فذهب رسول الله
(ص) إلى بني النضير ومعه أبو بكر وعمر وعلي فتلقاها بنو النضير فقالوا مرحباً يا أبا القاسم
لماذا جئت ؟ قال : « رجل من أصحابي قتل رجلين من بني كلاب معها أمان مني طلب مني
ديتهما فأريد أن تعينوني قالوا نعم أقعد حتى نجمع لك فقعد تحت الحصن وأبو بكر وعمر
وعلي وقد تأمر بنوا النضير أن يطرحوا عليه حجراً فجاء جبرئيل فأخبره بما هموا به فقام بمن =

وكما منها الذود عنهم أنفسهم في معارك المهالك كبدرو وما أشبه .

وهنا « قوم » لا تعني شخصاً أو أشخاصاً خصوصاً ، بل تعني كافة المحاولات من أيِّ كانت لقتله قبل أن يأتي أجله المحتوم ، فد « قوم » تعم المشركين واليهود في قتال أو إغتيال دون قتال ، وكما تعني الذين بسطوا أيديهم إلى المؤمنين .

فقد تعني الآية من « نعمة الله عليكم » كل كفُّ للأيدي المتطاولة على المؤمنين وعلى الرسول (ص) بوجه خاص ، فإن بسط الأيدي إلى الرسول بسطٌ إليهم ، كما أن بسطها إليهم بسط إلى الرسول (ص) فإنها كتلة واحدة لا تنقسم ولا تنفصم .

« واتقوا الله » كما وقاكم حيث كف أيديهم عنكم « وعلى الله فليتوكل المؤمنون » فقد تأمروا على الرسول (ص) ليلة المبيت فكف أيديهم عنه ، وكانوا متآمرين على المؤمنين طيلة العهد المكي فكف أيديهم عنهم ، ومن ثم في العهد المدني في مواجهات شخصية ، أو جماعية في حروب ، فالكفُّ الرحمانى كفُّ عنه (ص) وعنهم بفضلهم ورحمته .

ومن أهم البسط والكف شخصياً هو ليلة المبيت ، ومن أهمها جماعياً يوم الحديبية إذ هموا أن يغدروا بالرسول والمؤمنين فيأخذوهم على غِرَّة ، فأوقعهم الله أسرى في أيدي المؤمنين ، كذلك يوم بدر وما أشبه ، وليس بطاقتهم ومحاولاتهم فحسب حيث لا تكف عنهم كافة آية كافية إلا بما يكف الله .

وترى بسط الأيدي يختص ببسطها لقتلهم ؟ ولا تختص الأيدي - فقط - ببسطها في قتل ، بل ويعم كل بسط إلى بساط المؤمنين وإيمانهم ، فتكأ بهم في

= معه وأنزل الله هذه الآية ، وفيه عن ابن عباس قال : « إن قوماً من اليهود صنعوا لرسول الله (ص) ولأصحابه طعاماً ليقتلوه فأوحى الله إليهم بشأنهم فلم يأت الطعام وأمر أصحابه فلم يأتوه » .

قضايا الإيمان نفساً وعرضاً وأرضاً وحالاً ومالاً وأي منال ينال من ساحة الإيمان وساحته .

فقد نرى أن دوائر السوء المحلقة منهم على المؤمنين كانت ذابلة زائلة ما داموا على شرائط الإيمان وقضاياه .

﴿ وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾ ١٢ .

« ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل » على كامل الإيمان تحقيقاً لقضاياه وصبراً على رزاياه ، وصموداً على بلاياه : « وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله .. » (٢ : ٨٣) « ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق » (٧ : ١٦٩) « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتموه » (٣ : ١٨٧) .

ذلك « وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً » و « نقيباً » هي منقطة النظير في القرآن كله ، فمن هم النقباء في بني إسرائيل ثم سواهم ؟ .

النقيب من النقب : الثقب ، ف « نقيباً » هنا بمناسبة الرسالة هو الذي يُنقب بوحى الرسول وينقب المرسل إليهم ويرقبهم باحثاً عنهم وفاحصاً عن أحوالهم وأعمالهم كوسيط بينهم وبين الرسول كما الرسول وسيط بينهم وبين الله ، ولأن بني إسرائيل كانوا اثني عشر أسباطاً أمماً ف « اثني عشر نقيباً » يناسب أن كلا كلّف بنقابة جمعه الذي هو منهم ، نقباء رقباء ، حفاظاً على من تحت نقابتهم ، وإخباراً للرسول عنهم ما يجب على الرسول أن يطلع عليه منهم ، ولا تعني تلك النقابة إستمرارية حياة النقباء حياتهم أولاء الأسباط الإثني عشر ، بل هي ما داموا فيهم كما الرسل ، ثم تبقى آثار الدعوات

الرسالية وعلى ضوءها النقاية بين الأمة ، وكما في الأمة الأخيرة الإسلامية حيث أدى الرسول (ص) رسالته وأدى النقباء نقاباتهم ، ثم بقيت السنة الرسالية والنقاية - على ضوء القرآن-محوراً لها في الرد والقبول قضية اختلافها واختلاطها فيما بينهم .

ذلك وقد يروى عن رسولنا الأعظم (ص) أن خلفاءه اثني عشر كعدة بني إسرائيل يعني نقبايهم ^(١) وقد تعنيهم « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً » (٢ : ١٤٣) « وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول عليكم شهيداً وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير » (٢٢ : ٧٨) .

ولأن النقيب فعيل يتحمل الفاعل والمفعول فقد تعني « نقيباً » هنا كلاً الناقب والمنقوب ، فما لم يُنقب الإنسان بصالح الحال والقال والأعمال لا يصلح أن يبعث ناقباً عن هذه في الأمة ، فقد إختارهم موسى على علم بأحوالهم المرضية فارتضاهم لنقب أحوال أمته ، وهكذا الأمر في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذ لا يحق القيام بهما إلا لمن هو مؤتمر بما يأمر ومنتبه عما ينهى .

(١) الدر المنثور ٢ : ٢٦٧ - أخرج أحمد والحاكم عن ابن مسعود أنه سئل كم يملك هذه الأمة من خليفة ؟ فقال : سألتها رسول الله (ص) فقال : إثنا عشر كعدة بني إسرائيل ، وفيه أخرج ابن أبي حاتم عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) : لو صدقتني وأمن بي واتبعني عشرة من اليهود لأسلم كل يهودي كان ، قال كعب اثني عشر وتصديق ذلك في المائة « وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً » وفيه أخرج ابن أبي حاتم عن الربيع بن أنس أن موسى (ع) قال للنقباء الأثني عشر سيروا اليوم فحدثوني حديثهم وما أمرهم ولا تخافوا أن الله معكم منا أقمتم الصلاة ...

ولأن الفعل مبالغ في فعله فلا بد للنقباء أن يكونوا منقويين بهامة ودقة بالغة حتى يصلحوا أن يكونوا ناقين بهامة ودقة .

فلا تعني النقابة هنا - فقط - التجسس عن أحوالهم ، بل هي الرقابة والتحسس عنهم إصلاحاً لهم عما يفسدون بنفسه كوكيل عن الرسول ، أم بما يجبر به الرسول ليكون هو الكفيل في ذلك الإصلاح .

ومن الفوارق بين نقباء بني إسرائيل ونقباء الأمة الإسلامية أن هؤلاء الأكارم نقباء الأمة في غياب الرسول (ص) اللهم إلا علي (ع) في شطر من النقابة الوزارية في حياة الرسول (ص) .

وترى الخطابات التالية : « إني معكم .. أقمتم .. » تخص هؤلاء النقباء ؟ ولا شاهد على الإختصاص ، ثم وليست « إني معكم » على ضوء تحقيق هذه الفرائض لتختص بجماعة خصوص أياً كانوا ! .

أم تخص بني إسرائيل ؟ وهذه الكتابات عامة ، ثم النقباء أحوج منهم في : « إني معكم » ! .

فهم إذاً جمع النقباء مع بني إسرائيل ، وإنما الفارق في تحقيق الميثاق ونقضه ، حيث حققه النقباء ونقضه الأكثرية الساحقة من بني إسرائيل ، فليس من الممكن أن يصبح بعث الله للنقابة على أمة تعيساً في بعثه ، نحيساً في أمرته وفحصه ! .

« وقال الله إني معكم » معية خاصة رحيمية إضافة إلى المعية الرحمانية الشاملة لكل خلق : « .. وهو معكم أينما كنتم .. » (٥٧ : ٤) .

فهنا المعية المشروطة بالشروط التالية للتالين ، الحاضرة للنقباء هي معية التوفيق الرباني في خوض المعارك الرسالية ضد الأعداء ، والتصبر على جهالات الأمة ، والصمود في الدعوة ، والتجاح فيها بعون الله وإنه وعد عظيم ، فمن

كان الله معه فلا شيء ضده أم هو هباء منثور لا وجود له أمامه ولا أثر ، إذاً فلن يضل عن سواء السبيل ، فإن هذه المعية الربانية تهديه كما هي تكفيه ، فإن قربه من الله يُظْمِنُه ويُسَعِدُه ، مضمونة له الحياة السعيدة .

« إني معكم لأن أقمتم الصلاة » دون « قمتم إلى الصلاة » لإقام الصلاة تعني معنى زائداً على القيام إليها ، أن تقام في كل متطلباتها ظاهرياً وباطنياً ، فردياً وجماعياً، كما هي مسرودة في الكتاب والسنة ، أن تصبح الصلاة صلوات متواصلات بالله ناهية عن الفحشاء والمنكر حيث تقام لذكر الله وهو المنفعة المنبذة عن كل فحشاء ومنكر .

وقد يعني تقديم إقام الصلاة وإيتاء الزكوة على الإيمان بالرسول وتعزيرهم ، أن الأولين كانا لهم أسهل قبولاً مهما لم يؤمنوا تماماً ، أم إن القصد من « رسلي » هم غير من هم كانوا به مؤمنين كموسى (ع) فليؤمنوا بالسيح ومحمد عليهما السلام ، وليؤمنوا بمن قبل هؤلاء الرسل ، أم إن القصد كمال الإيمان برسولهم وأصل الإيمان بكماله بسائر الرسل .

ثم الوجه في تأخير « وأقرضتم الله قرضاً حسناً » أنه قضية إقام الصلاة وإيتاء الزكوة والإيمان بالرسول ، أن يقطعوا عن أنفسهم الله ما يصح ويمكن قطعه ، قطعاً لأنفسهم ونفائسهم في سبيل الله ، الشامل لكامل الجهاد بكل أبعاده في هذه السبيل .

فليس إقراض الله قرضاً حسناً ليختص بقرض المال ، بل وبأحرى قرض النفس والحال ، أن يقطع الإنسان كافة علاقاته في الله ، وينقطع كلياً إلى الله ، فلا ينحو إلى سواء على أية حال، وذلك هو القرض الحسن مهما كان درجات .

« وآتيتم الزكوة » وهي زكاة كل شيء يمكن أن يزكى علماً وفهماً وتعقلاً ومالاً وحالاً على أية حال ، وهي من المال هو الزائد عن حاجيات الحياة

الضرورية ، فلا تختص بالزكوة المخصوصة المعروفة في كمها وعديد الأموال
المزكاة .

فحين تؤتى الزكاة إيتاءً وافياً كافياً لحاجيات المحاوِج فلا يُفضى المجتمع
الإسلامي إلى تَرَفٍ في طَرَفٍ وإلى شظفٍ في طرف ، إختلالاً في التوازن
الإقتصادي فاختلالاً في الحياة الجماعية بأسرها .

« وأمنتهم برسلي » في مثلث الزمان ، ولا سيما الموعد في كتابات السماء
الرسول الأعظم محمد (ص) . . فهو إيمان بكل الرسل في مثلث الزمان
الرسالي ، « وعززتموهم » تعزير التعزيز ، شخصياً في عقيدة الإيمان ،
وجماعياً في التعريف بهم أمام الجماهير ، وفي كل ما يتطلبه التعزيز فإنه لغوياً
هو الرد ، فله مصداقان متعاكسان مشتركان في الرد ، فقد يرد عن المعز ما
يضر به ويؤذيه ، فهو المراد هنا من تعزير الرسل ، أو يرد المعزَّر عن القبيح
وهو التعزير في التأديب أن يعزَّر المتخلف رداً عن تخلفه .

إذا فليس هو التوقير فإنه ناحية إيجابية والتعزير تنحو الناحية السلبية
ولذلك جمع بينهما في « تعزروه وتوقروه » (٤٨ : ٩) .

فقضية الإيمان برسول الله ليست هي مجرد عقيدة باطنية ، أم وطقوس
عملية ، بل وهنا زاوية ثالثة هي تعزير الرسل دفاعاً عنهم في مضطرب
الدعوات والدعايات .

فدين الله منهج مثلثة الجهات في كل الحياة ، والزاوية الثالثة هي العباد
لبقاءها وحماية لعمودها .

« وأقرضتم الله قرضاً حسناً » وهو القطع لله إلى الله وإلى عباد الله ما
بالإمكان قرضه من مال أو حال .

لئن طبقت هذه الست من قضايا الإيمان - وهي رؤوس زوايا الإيمان -

إذا ف «إني معكم» و «لا كفرن عنكم سيأتكم ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار . . .» كما إني معكم أنتم الرقباء بعد تطبيقكم هذه الشروط .

فهنا جزاء متقدم «إني معكم» وآخر مؤخر «لا كفرن» وبينهما شروط ستة ، أو «إني معكم» تختص بالنقباء قضية نقابتهم ومن قضاياها تحقيق الشروط الستة ، ثم الجزاء المؤخر يختص بسائر بني إسرائيل إن حققوا تلك الشروط .

أو «إني معكم» تعني المعية الرحيمية للنقباء والذين يحققون شرائط الإيمان - الستة ، وتعني الرحمانية وهي معية العلم والقدرة للفريقين إيماناً وكفراً .

«فمن كفر بعد ذلك منكم» وهم بنو إسرائيل دون نقباءهم «فقد ضل سواء السبيل» حيث توفرت عليهم الحجة الرسولية بالرسول والرسالية بالنقباء .

﴿ فَبِمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ ١٣ .

«فبما نقضهم» بني إسرائيل دون نقباءهم ، فإن بعث الله لا ينقض ميثاقه ، وأخذ هذا الميثاق كان - فقط - على بني إسرائيل إذ قولوا بنقباءهم .

ودور «ما» هنا عله دور التأكيد والإبهام لفرض الإكبار لميثاقهم والتحقيق لنقضهم إياه ، أم هي موصولة صلته «نقضهم ميثاقهم» فبالذي نقضوا من ميثاقهم ، أم موصوفة وصفها الجملة ، فلا تبقى دون معنى على أية حال .

«فبما نقضهم ميثاقهم» في المواد الست «لعناهم» تبيعداً عن ساحتنا الربوبية حيث لن تشملهم «إني معكم» في حقلها الرحيمي الخاص

بالمؤمنين ، ومن مصاديق ذلك اللعن مسخ جماعة منهم قردة خاسئين كأصحاب السبت « فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين » (٢ : ٦٥) : « ومن » لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير « (٥ : ٦٠) فالقردة من اليهود والخنازير من النصارى .

ومنها صمُّ آذانهم وعمى أبصارهم : « أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم » (٤٧ : ٢٣) أما أشبه من لعن لعنوا به أكثر اليهود وقسم من النصارى بما نقضوا من موثيق الله .

« وجعلنا قلوبهم قاسية » لما قست عن ذكر الله والإيفاء بميثاق الله ، فهذه القسوة الربانية المسيرة هي ختم على قلوبهم بقسوتها المخيرة ، فلا يصح تأويل « جعلنا قلوبهم قاسية » ب : أخبرنا بقساوة قلوبهم، فإن عبارته الصالحة نفس عبارته، دون « جعلنا » الذي يعبر عن جعل رباني بقساوة القلوب ، زيفاً بزيف : « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » ، ومن قضايا هذه القساوة المزدوجة : « يحرفون الكلم عن مواضعه » ولا سيما كلم البشارات المحمدية تحريفاً لها لفظياً بكل أبعاده ، ومعنوياً قصداً إلى تجميدها عن دلالتها على الرسول محمد (ص) ، فالمواضع اللفظية والمعنوية هي مجالات مختلف التحريفات والتجديفات الإسرائيلية ، يعيشونها طوال تاريخهم النحس النجس .

« ونسوا حظاً مما ذكروا به » ومما ذكروا به ذكرى الرسالة المحمدية (ص) وهي لهم حظوة أمام المشركين حيث كانوا يستفتحون عليهم ، وحظوة لهم فإن فيها تكملة الرسالة الإسرائيلية ، فقد نسوا ذلك الحظ الرفيع الحظيظ حيث نزلوه إلى الحضيض . « ولا تزال تطلع على » عملية أو قولة أو طوية ونية « خائنة منهم » بحق الحق في شرعة الله ، فلهم مواقف خيانية متواترة لا تزال ، أم « خائنة » مبالغة خائن : كثير الخيانة .

فرغم أن الدولة الإسلامية مكنت لهم الحياة الرغيدة ، لكنهم كانوا في المدينة - ولا يزالون - عقارب وحيات وثماناً وذؤباناً تضمردوماً كل كيد

وخيانة ، فإن أعوزتهم القدرة على التنكيل الظاهر بالمسلمين نصبوا لهم الشباك وأقاموا لهم المصائد وتآمروا عليهم مع كل عدو لهم شرس .

وقد تتحمل « خائنة منهم » احتمالات عدة كالتالية :

تقديراً لموصوف بإثبات الصفة المعروفة به ، كالفعله الخائنة والنية الخائنة والقولة الخائنة والنظرة الخائنة وكل محاولة خائنة يميلها النص بحذف الموصوف وإثبات الصفة ، مما يجعلهم كأنهم في كيانهم « خائنة » .
 أم إن « خائنة » مبالغة في الخيانة للموصوف الأول ، أو الثلاثة الأخرى ، والجمع أجهل ، فإن خيانتهم في نقض الميثاق مبالغة ، ودون إختصاص بناحية دون أخرى ، فإنهم « خائنة » بكل كيانهم .

« إلا قليلاً منهم » الثابتين على ميثاق الله « فاعف عنهم » لا عفواً عن بكرته حيث لا يعفى عن هذه الخيانات في شرعة الله ، فالعفو عنها خيانة بشرعة الله ، ثم ليس العفو عن العصيان أياً كان بيد الرسول (ص) إلا ما كان ظلماً بحقه شخصياً وبشروطه ، وأما الظلم رسولياً ورسالياً فليس للرسول أن يعفو عنه لأنه حق جماهيري لا يختص بمحمد (ص) بل هو حق الرسول والرسالة الربانية الذي لا يعفى عنه .

إنما « أعف عنهم » عفواً ظاهراً ألا تجابهم بقسوة متجاهرة عاجلة ، نظيرة المجابهة الأجلة أم توبة لهم نصوحاً ، وذلك العفو المؤقت لامح في آيات ك « أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير » (٤٢ : ٣٤) حيث يعف عن كثير وجاء الإيقاع بما كسبوا ليس إلا تأجيلاً لكثير بعد تعجيل القليل .

« فاعف عنهم » هكذا « واصفح » عنهم كأنك لم ترهم ولم تسمعهم ما نقضوا من ميثاقهم « إن الله يحب المحسنين » .

وترى العفو هنا والصفح عن هؤلاء الخونة إحسان؟ وهما إسائة بحق الحق ! إنه إحسان بحقهم إمهالاً لهم عليهم يثوبون ، ولا سيما حين يرون ألا

قسوة في هذه الرسالة الجديدة تجاههم على قوتها وضعفهم ، ثم وهو إحسان بحق الحق فإنه يظهر ويتبلور أكثر مما إذا كانت القسوة عاجلة ، فإمهال الخائن إحسان ما لم يكن فيه إهمال بحق الحق .

إذاً فليست الآية منسوخة بأخرى في غير المائدة هي « اقتلوا المشركين »^(١) حيث المائدة ناسخة غير منسوخة ، وهم بعد ليسوا بمشركين حتى تشملهم آيتهم هذه .

وقد تعني « فاعف عنهم واصفح » هؤلاء القلة غير الناقضة للميثاق ، فاعف عن سيئاتهم واصفح ؟ ولكن العفو عن السيئة كيفما كانت ليس من شأن الرسول ، اللهم إلا أن يعني عاملهم معاملة المعفو فإن الله عاف عنهم .

ذلك ، فهذه من سمات اليهود اللعينة التي لا تفارقهم ، لعنة بادية على سيماهم ، بادئة في أولاهم إلى آخرهم - إلا من هدى الله وهم قليل - .

لعنة تنضح بها جبلتتهم الطريدة من الهوى ، المليئة من الردى ، وقسوة تبدو في ملامحهم الناضبة من بشاشة الرحمة ، المائلة من حشاشة الزحمة ، الناعمة في الملئس عند الكيد والوقيعه .

هذا وقد ذكرت اللعنة بمختلف صيغها كعديد الكراهية (١٣) مرة مما يساعد على المعنى من الكراهية أنها هي التي تستجر اللعنة ، خلافاً للمصطلح المختلق أن الكراهية هي ما دون الحرمة ، وقد ذكرت كلما ذكرت في موقف غليظ الحرمة تكليفاً، والإستحالة واقعاً. ومن الأولى : « كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً » (١٧ : ٣٨) والمذكور من ذي قبل هو من أكبر المحرمات وأكبر الواجبات ، فـ « سيئه » المكروه هو من المحرمات الكبيرة اللعينة .

﴿ وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِي أَخَذْنَا مِيثَقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا تَمَا ذُكِرُوا بِهِ

(١) نور الثقلين ١ : ٦٠١ عن تفسير القمي قال منسوخة بقوله : « وأقتلوا المشركين ... » .

فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿١٤﴾ .

« الذين قالوا إنا نصارى » صنفان ، منهم من وقف على القول تاركاً للحال والفعال اللذين هما قضية كونهم نصارى للمسيح (ع) ، ومنهم من نصره في مثلثة الأقوال والأفعال والأحوال ، فالأولون « أخذنا ميثاقهم » كما أخذنا ميثاق بني إسرائيل « فنسوا حظاً مما ذكروا به » كما هم أولاء نسوا ، ولا سيما البشارات المحمدية التي يعرفونها عن مواضعها .

ولماذا « نسوا حظاً » دون « طرفاً أو بعضاً » مع أن كل الوحي حظ ؟ علته للإشارة إلى أن موضع نسيانهم في حقل وحي الكتاب هو أهم ما في الكتاب من صالح التوحيد وعصمة الرسالة وصالح المعاد ، وأضرابها في مهام الفروع ، ومن الحظ المنسي البشارات المحمدية (ص) .

وذلك النسيان هو نسيان التناسي المعمد حيث تتلوه « ما ذكروا به » فلم يكن نسياناً وعصياناً لم يُغَرَّ بينهم العداوة والبغضاء ، ثم تكفي نسبة النسيان إليهم أنه فعلهم بإختيار .

« فأغرينا . . . » كما « ألقينا » بين اليهود : « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفاها الله ويسعون في الأرض فساداً والله لا يحب المفسدين » (٥ : ٦٤) .

هذان نصان لا جَوْلَ عنهما في إغراء العداوة بين النصارى الناسين حظاً مما ذكروا به ، وإلقاءها بين اليهود الملعونين بما قالوا وما فعلوا وافتعلوا .
فالإغراء هو الإلهاج من غرى : لهج ولصق ، وأصله من الغراء وهو ما يلصق به : « لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في

المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلاً» (٣٣ : ٦١) .

إذا فإغراء العداوة بين النصارى المتخلفين هو إلصاقها بهم ، فهم إذاً لصقُ العداة فيما بينهم وكانوا هم طول تاريخهم متعادين مع بعضهم البعض ، لا تهدأ فورتهم ضد بعض ، ولا ثورتهم على بعض .

والإلقاء لغوياً هو طرح الشيء حيث تلقاه أي تراه، وعرفياً هو إسم لكل طرح ، وهنا في إغراء العداوة بين النصارى وإلقاءها بين اليهود - الذين نسوا حظاً مما ذكروا به - ما يدل على بقاء لليهود والنصارى إلى يوم القيامة ، فليس كما يقال إن أهل الكتاب يؤمنون زمن المهدي القائم من آل محمد عليهم السلام .

ولكن السيطرة العالمية لهذه الدولة المباركة تُضعف سواعدهم فهم - إذاً - من أهل الذمة في دولة الإسلام . فالْمُؤْمِنُونَ منهم يؤمنون والكافرون منهم لا يستطيعون أي سلب أو إيجاب ضد الدولة الإسلامية .

وأقل الإيمان هناك من أهل الكتاب - كما فصلنا البحث عنه عند « وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيداً » (٤ : ١٥٩) - أن يؤمنوا كلهم أن المسيح ليس إلهاً ولا ابن الله ، ولا أنه صلب ، إزاحة لكافة العالم الشركية في هذا البين، وكما تدل عليها آيات بينات ، فالصالحون من أهل الكتاب يؤمنون بهذه الرسالة الأخيرة ، أم ولأقل تقدير لا يعارضونها، ويستسلمون لحق الرسالة الكتابية عندهم ، ومن ثم هم قد يؤمنون زمن المهدي (ع) .

« أما أنهم سيذكرون ذلك الحظ »^(١) في هذه الدولة الكريمة إعتراً

(١) نور الثقلين ١ : ٦٠١ في الكافي عن أبي عبدالله (ع) عمل ضوه هذه الآية « أما أنهم وسيخرج مع القائم منا عصابة منهم . . . » .

بالرسالة الإسلامية ، المحرفة عندهم بشائرها ، وإن لم يدخلوا في ظل الإسلام بالتمام .

ولقد نرى من العداوة المفرطة بينهم طول تاريخهم حروباً طاحنة حتى إنتهت إلى حروب عالمية بينهم أنفسهم مما تهددهم بالفناء والدمار .

ولقد سال من دماءهم على أيدي بعضهم البعض ما لم يسأل في حروبهم مع غيرهم في التاريخ ، سواء أكان لخلافات مذهبية أو على السلطات الزمنية أو الروحية ، أو الخلافات السياسية والإقتصادية والاجتماعية .

ذلك ، وإغراء العداوة والبغضاء وإلقاءها ليس يختص بالهود والنصارى لأنهم هود ونصارى ، بل هو بما نسوا حظاً عما ذكروا به ، فكذلك المسلمون إذا نسوا ما نسوه وكما نرى بينهم حروباً مهما كانت أقل بكثير منهم أولاء حيث نسوا حظاً أقل منهم .

ولكي يتذكروا بأهم حظ نسوه يخبرهم الله بواقعه الذي يعيشونه مخاطباً أهل الكتاب كلهم :

﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ١٥ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ١٦ ﴾ .

« يا أهل الكتاب » والكتاب مفرداً يلمح أولاً أن التوراة والإنجيل يحملان شرعة واحدة فلا مزيد في الإنجيل إلا أنظمة خلقية عالية تحتاجها اليهود القساة العصاة ، ونزراً من تحليل ما حرم عليهم عقوبة وإبتلاء .
وثانياً أن كتب السماء كرسالات السماء هي سلسلة واحدة بين الله والمرسل إليهم ، وحدة في العمق والإتجاه مهما اختلفت فيها طقوس عملية قضية الإبتلاء والإكتمال ، ومن ثم فالكتاب جنس يشمل كل كتاب .

« قد جاءكم رسولنا » جاءكم أولاً لأنكم أهل الكتاب ، عارفون لغة الكتاب وطبيعته ، فأنتم أحرى بتصديقه من الأميين الذين لا يعرفون وحي الكتاب .

وهنا « رسولنا » دون « رسولي » أو « الرسول » أو « محمد » تعبير قاصد إلى أمرين هامين يتبينان كيان هذه الرسالة الأخيرة ، ولذلك لم تأت هذه الصيغة إلا لرسولنا (ص) (١) .

فجمعية الصيغة تعني جمعية الصفات ، فهذه الرسالة الأخيرة هي حصيلة الجمعية الربانية في صفاته الحسنى ، فهي تحمل بلاغاً جامعاً لجمعية الربانية الإلهية المنبثقة في سائر الرسائل وزيادة هي قضية خلودها .

ثم أفراد الرسول في هذه الجمعية يلمح بأنه هو الرسول فقط ، فسائر الرسل هم يعبدون الطريق لهذه الرسالة السامية ، كما و « رسوله » أيضاً تختصه دون سواه ، ووحيه أمام سائر النبيين كأنه الوحي لا سواه حين يقرون بسائر الوحي ، حيث أتت بصيغة الوصية وجاء وحيه (ص) : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه .. » (٤٢ : ١٣) .

إذا ف « قد جاءكم رسولنا » قد تعني : قد جاءكم كل الرسائل الربانية بمجيء هذا الرسول .

« بين لكم كثيراً مما تخفون من الكتاب » بياناً سلبياً لما حرّفتكم من كتابات الوحي، حيث السلب مقدم على الإيجاب في سلك الهداية وسائر التطهير . و « ما تخفون » يعم إخفاء أصل من الكتاب أم معنى منه ، فقد أخفى النصراني توحيد الحق وحق التوحيد بسائر الكرامات الربانية والرسالية والأحكامية ، وأخفى اليهود - كمزيد - شطراً من أحكام التوراة مصلحية

(١) لقد جاء « رسولنا » هنا وفي (٥ : ١٩ و ٩٢ و ٦٤ : ١٢) ثم لم تأت لغيره .

الحفاظ على مصالحهم المادية أو الروحية ! ، وكما أخفوا جميعاً يداً واحدة البشارات المحمدية في التوراة والإنجيل ، تحريفاً لفظياً أو تأويلًا معنوياً إخفاء هذه الرسالة السامية .

فهو بقرآنه المبين وبرهانه المتين يبين كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ، ويعف عن كثير مما كنتم تخفون من الكتاب ، أو ومن ذنوبكم إذا آمنتكم بهذه الرسالة، فإن الإيمان الصالح كفارة عما سلف قبل الإيمان .

فالعفو هنا يعم العفو عن ذنوب إن آمنوا إلى جانب عدم البيان لقسم من إخفاءهم من الكتاب .

فالبشارات المخفية غير المبينة في هذه الرسالة نصاً تبين بمثل « الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل » (٧ : ١٥٧) و« يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » (٢ : ١٤٦) فهما وأمثالها كصورة عامة .

ومن الخاصة « ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كزراع أخرج شطأه فآزره » (٤٨ : ٢٩) .

ومما أخفوه غير البشارات في شؤون التوحيد والنبوة والمعاد والأحكام ، نجد في القرآن بياناً له تصريحاً أو تلويحاً ، فالقرآن مهيم على ما بين يديه من كتاب ، يبين تحريفه ويبين واجب الشريعة والديانة الربانية بأصولها وشطر شطير من فروعها (١) .

(١) الدر المنثور ٢ : ٢٦٨ - أخرج ابن المنذر عن ابن جريح قال لما أخبر الأعرور سمويل بن صوريا الذي صدق النبي (ص) على الرجم أنه في كتابهم وقال : لكننا كنا نخفيه فنزلت « يا أهل الكتاب . . . » وفيه أخرج ابن جرير عن عكرمة قال إن نبي الله (ص) أتاه اليهود يسألونه عن الرجم فقال : أيكم أعلم ؟ فأشاروا إلى ابن صوريا فنأشده بالذي أنزل التوراة على موسى والذي رفع الطور بالمواثيق التي أخذت عليهم هل تجدون الرجم في كتابكم ؟ فقال : أنه لما كثر فينا جلدنا مائة وحلقنا الرؤوس فحكم عليهم بالرجم فأنزل الله « يا أهل الكتاب . . . » .

ذلك « ويعف عن كثير » عفواً بيانياً صراحاً ، لا عفواً عن ذنب الإخفاء فإنه ليس له أي عفو من هذا القبيل لا جليل ولا قليل ، فبدلاً من أن يبين كل ما أخفوه، يبين كثيراً منه صراحاً وكثيراً بسائر التلميح ككل الآيات التي تبين حقائق لا تتبدل فطرياً أو عقلياً أو واقعياً أو علمياً حفاظاً على بيانه الرسالي عن تطويل دون طائل ، ومن فضح أهل الكتاب بكل ما أخفوه، فقد تكفيهم حجة بيان كثير مما أخفوه ، ثم تبيان غيره بتلميح ليعرفوا تصرفاتهم الخيانية في كتب الوحي فيرجعوا - ضرورياً - عن غيهم إلى هذا النور المبين .

أترى تضاداً بين « كثيراً » هنا و « أكثر » في أخرى « إن هذا القرآن يقص على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون » (٢٧ : ٧٦) .

كلاً لأمر شتى ، منها التبيين هنا والقص هناك وهذا أعم من ذاك ، ومنها أن الذي هم فيه يختلفون كثيران إثنان والمبين منها أكثر مما عفي عنه تبييناً .

أم وترى تضاداً بين بيان الكثير الأكثر وطلاق التبيين لما اختلفوا فيه في ثالثة : « وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » (١٦ : ٦٤) ؟ .

كلا ثم كلاً ! حيث الذي اختلفوا فيه هنا غير ما هناك ، فهنا المختلف فيه بين المشركين وهو مادة الإشراف مهما شمل مواداً لأهل الكتاب، وهناك مختلفات أهل الكتاب ، وقد بين القرآن أكثر الذي هم فيه يختلفون صراحاً ، ثم الكثير معروف من تبين حقائق ناصعة مسرودة في الذكر الحكيم ، فالمبين الأول يتبنى أهم المختلفات المختلفات من إخفاء الكتاب في مثل التحريف لفظياً بزيادة أو نقصان ، والتحريف معنوياً بتفسير خلاف المقصود ، والثاني يتبنى سائر ما أخفوه .

« قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين » وقضية العطف هنا أن المعنى من

« نور » غير المعني من الكتاب ، فهو « رسولنا » النور ، كما وتدل عليه « سراجاً منيراً » (٣٣ : ٤٦) مهما كان القرآن معه نوراً « وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً » (٤ : ١٧٤) ولكنه مع القرآن نور كما القرآن معه نور « نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء » فهما كالظرف والمجرور إذا إجتمعا إفتقرا وإذا إفتقرا إجتمعا .

فلا أصدق تعبيراً عن قرآن محمد ومحمد القرآن من « نور » نور تشرق به كينونته فتشفت وتخفت وترفت ويشرق به كل شيء أمامه ، وهكذا نجد وفقاً بين عديد ذكر النور والقرآن في القرآن وهو (٦٨) مرة ! .

ثم إن « رسولنا » هو « نور » كما أن « كتاب مبين » نور ، نور في عقليته ، نور في حاله ومقاله وفعاله ، نور في إتجاهاته وتوجيهاته ، فلذلك مثل به في آية النور : « مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجه كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء » فأين هو مثل نوره ؟ : « في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال . رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله . . » (٢٤ : ٣٧) .

ذلك ، وقد تعني « نور » هنا كلا النورين ، كما « كتاب مبين » قد تعني كلا الكتابين وهكذا « وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين » (٣٦ : ٦٩) فالرسول هنا قرآن مبين ، مما يؤكد كون القرآن الرسول مع القرآن الكتاب ، وكون النور القرآن مع الرسول ، فرقدان لا يتفارقان فيما يحويه القرآن إلا في خلود القرآن حاضراً دون الرسول .

« نور وكتاب مبين » وما يبينه ذلك الكتاب النور أن ما جاء به هو نور رسالي من خالق النور وباعثها ، كما ويبين كل شرائع الدين دون إبقاء .

ومن مواصفات « كتاب مبين » :

« يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام .. » وهي سبيل الإسلام الذي قضيته السلام ، وكما أن « نور » تشمل الرسول النور والكتاب النور وكذلك الكتاب ، كذلك « به » تعني بالرسول وبالكتاب ، فالرسول يهدي بالكتاب والكتاب بالرسول ، وكلاهما « بإذنه » .

وهنا « من اتبع رضوانه » تحلّق على كل من يتحرى عن الحق وإن كان لما يصل إليه، فأولى مراحل إتباع رضوان الله التبع عنه معرفياً ثم عقيدياً وعملياً ، فهي عبارة أخرى عن « هدى للمتقين » .

ثم « سبيل السلام » هي السبيل إلى الله في عديدها ومديدها في مختلف شؤون الحياة ، ولأنها لا تخلوا عن ظلمات آفاقية وأنفسية ، قصوراً أو تقصيراً تتحمل الإنحراف أو الوقفة على حِدِّ ما ، لذلك « ويخرجهم من الظلمات إلى النور » نور واحد ليست فيها ظلمات هذه السبيل ، ثم « ويهديهم إلى صراط مستقيم » هو آخر المطاف للسالكين إلى الله ، فإنه نور مطلق مطبق لا ظلم فيه مهما كان هو أيضاً درجات ، كما هدى القرآن هنا في درجات « يهدي به الله .. ويخرجهم .. ويهديهم إلى صراط مستقيم » زوايا ثلاث من هدى النور القرآن بإذن الرحيم الرحمن « فبأي آلاء ربكما تكذبان » .

ثم هدى القرآن درجات ، أولها طبيعة الهدى الدلالية « هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان » وثانيتها واقع الهدى تحرياً عنها فوصولاً إلى القرآن فد « هدى للمتقين » وثالثتها واقعها المتكامل لمن اهتدى بالقرآن فهو هنا « يهدي به الله من اتبع رضوانه » المسرود فيه ، مبيناً لسنة الرسول (ص) « يهدي .. سبيل السلام » ثم وهذه الأخيرة أيضاً مثلثة الدرجات متتابعة تلو بعض ولصق بعض :

« يهدي .. ١ سبيل السلام و ٢ يخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ٣ ويهديهم إلى صراط مستقيم » وهنا في هذا المثلث « بإذنه » هي سيدة الموقف

صلة لها ، فلولا إذنه تكويننا استحال الهدى ، ولولاه تشريعاً لم تصلح الدلالة إليها ، فكما الرسول يهدي بالقرآن بإذن الله ، كذلك - وبأحرى - غيره ، فلا يسمح لأي كان أن يهدي بالقرآن إلا على ضوء العلم والعمل بالقرآن ، أن يصبح هو بنفسه كأنه القرآن ثم يهدي به :

١ فسبل السلام أولاً هي سبل الله « السلام » سلام من الله مسكوب في هذه السبل ، سلام يخلق على الحيوية الإيمانية كلها من سلام الفطرة والسجية والاسقلية وسلام الصدر والقلب واللب والفؤاد ، سلام في حياة فردية وأخرى جمية ، سلام في القول والحال والفعال ، وسلام في كل شيء يبدء من هدي القرآن علماً وعملاً صالحاً فالهدي إلى سبل السلام بحاجة إلى اتباع رضوان الله وهو الجهاد المعني من : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين » (٢٩ : ٦٩) .

ومن السلام الأتي ذكره في القرآن « دار السلام » (٦ : ١٢٧) « ومحتيهم فيها سلام » (١٠ : ١٠) و « ادخلوها بسلام آمنين » (١٥ : ٤٦) والحياة السلام في الأولى هي حياة السلام في الأخرى ، والجامع للسلام ككل هو « الإسلام » إسلام الوجه لله بكل الوجوه .

ومن المؤسف جداً أن القرآن البيان التبيين الهادي إلى سبل السلام أصبح متروكاً بين الأمة الإسلامية ، فقد تركه أهل السنة إذ تركوا قرينه المبين له : الثقل الأصغر ، فآل إلى تركه نفسه ، وتركه الشيعة مها خيّل إليهم أنهم تمسكوا بأهل البيت إذ تركوا الثقل الأكبر الذي هو مصدرهم فآل إلى ترك القرآن ، ويكأنهم أجمعوا على رفض القرآن ، والنتيجة أن العلوم الإسلامية انقطعت عن القرآن ، فقد نظمت بأيدي ائمة وأخرى جاهلة تنظيماً بحيث كأنه لا حاجة لها إلى القرآن ، فبإمكان المتعلم علوم الدين أن يتعلمها جميعاً ويتضلع فيها وهو لم يرجع إلى القرآن في أصل ولا فرع ، فلم يبق للقرآن إلا التلاوة والاستخارة والإهداء إلى أرواح الأموات ، وأرواح الأحياء منها

خالية : « وقال الرسول يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً » .

٢ ثم « ومخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه » إذن تشريعي حيث يهتدي بهدي الرسول ف « ذكر بالقرآن من يخاف وعيد » وإذن تكويني في ذلك الإهداء وصولاً إلى حق النور ، ففي سبيل السلام ظلمات تُظلم على السالك سلوكه المسبب ، وهنا اليد الرحيمة تأخذ بأيدي هؤلاء السالكين سبب السلام فتصبح السبل كلها نوراً موصلًا إلى سليم السلام .

٣ ومرحلة ثالثة « ويهديهم إلى صراط مستقيم » والصراط ما يتلعب السالك أو يتلعبه السالك فلا ينحرف عنه قبد شعرة أو ينحرف وهو الصراط الذي نستدعي هديه في صلواتنا ليل نهار .

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ

الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ

أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ

بِحَيْثُ وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ

مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ وَقَالَتِ الْيَهُودُ

وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ

بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ

وَيُعَذِّبُ مِنَ بَسَاءِ^{١٧} وَ اللَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا
 بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ
 رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا
 مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ^{١٩} فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ^{٢٠} وَاللَّهُ عَلَى
 كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢١﴾ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ
 أذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ
 مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿٢٢﴾
 يَنْقُومِ^{٢٣} أَدْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ
 وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ ﴿٢٤﴾
 قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَنْدْخُلُهَا
 حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ ﴿٢٥﴾
 قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنِعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا أَدْخُلُوا
 عَلَيْهِمُ الْبَابَ^{٢٦} فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ
 فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧﴾ قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنَ

نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَتِلَا
 إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ ﴿٢٤﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا
 نَفْسِي وَأَنحِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٥﴾
 قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ
 فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٦﴾

﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ
 اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمُّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ
 مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
 قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ .

المسيحية انقسمت طوال قرونها في فكرة « الله » إلى مذاهب أربعة :
 مثلثين وثنوية وموحدتين في ألوهية المسيح وموحدتين الله في الألوهية ، وهذه
 الآية تتحدث عن الفرقة الثالثة المؤهلة للمسيح وحده ، وهي بلورة الثالث
 والثنوية .

فقد اعتبروه مثلثة الأقانيم ، جواهر ثلاثة هي ثلاثة في واحد وواحد في
 ثلاثة ، ثم استأصلوا ألوهة أقنوم الأب حيث تنزل إلى الناسوت في قوسه
 النزولي فأصبح هو الإبن تجافياً عن كيانه ككل، وألوهة روح القدس الوسيط
 حيث لا يحتاج الإبن الذي هو صورة أخرى للأب إلى الوسيط فقالوا « إن الله
 هو المسيح ابن مريم » و « إن الله ثالث ثلاثة » (٥ : ٧٣) فالأول الأب

والشأن الروح تجافياً عن الوهتها فاختصرا في الإبن فهو- إذا- الله ، وهما عبارتان عن تخيُّلة واحدة عن المسيح (ع) أنه هو حقاً « الإله » تحولاً للإله الأب إلى الإله الابن ، ثم لا أب ولا إبن بل هو الله ليس معه إله ، وهذا هو المعنى من « إن الله هو المسيح » قوساً نزولياً لله ، دون « المسيح هو الله » قوساً صعودياً للمسيح، فقد قالوا بالحلول والتحول أن الله أصبح هو المسيح ، وقد تشبهها : « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه » دون « هواه إلهه » حيث نزل الله إلى حيث هواه ، فاعتبر الله هواه فعبدها كما الله .

ذلك وكما خيل إلى جماعة منهم الوهة مريم على هامش الوهة المسيح ، فقد تصرح الكنيسة الكاثوليكية « كما أن المسيح لم يبق بشراً كذلك أمه لم تبق من النساء بل انقلبت (وينوسة) : إلهة » .

لذلك تراهم كثيراً يحذفون أسماء الله مثل « يهوه » من كتب المزامير ويثبتون مكانها اسم مريم ، كقوله : « إحمداً الله يا أولاد » فالكاثوليك لأجل إظهار عبوديتهم لمريم طووا هذا من الزبور وبدلوه إلى « إحمداً مريم يا أولاد » .

وهذه الكنيسة كلما صلي فيها مرة واحدة بالصلاة الربانية : « أبانا الذي في السماء . . » يصلي فيها بالصلاة المريمية عشرون مرة^(١) .

(١) عن الأب عبد الأحد داود الأشوري العراقي في كتابه الإنجيل والصلب .

ويقول جرجس صال الإنجليزي في كتابه مقالة في الإسلام عندما يذكر بدع النصارى ، من ذلك بدعة كان أصحابها يقولون بالوهية العذراء مريم ويعبدونها كأنما هي الله ويقربون لها اقراصاً مضمورة من الرقاق يقال لها : (كَلْبِرُس) وبها سمي أصحاب هذه البدعة (كَلْبِرِين) وهذه المقالة بالوهية المسيح (ع) كان يقول بها بعض أساقفة المجمع النيقاوي حيث كانوا يزعمون أن مع الله الأب إلهين هما عيسى ومريم ومن هذا كانوا يُدعون المريميين وكان بعضهم يذهب إلى أنها تجردت عن الطبيعة البشرية وتألمت وليس هذا يبعد عن مذهب قوم من نصارى عصرنا قد فسدت عقيدتهم حتى صاروا يدعونها تكملة الثالث كأنما الثالث

ذلك وكما يصرح القرآن بهذه الخرافة : « وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله .. » (٥ : ١١٦) ؟ .
والقول بالوَهة المسيح (ع) كفر بالله نكراناً لألوهته أو إشراكاً فيها ،
ولكنهم تحطّوا بالإشراك بالله إلى توحيد المسيح في الألوهة .

ذلك ، ورداً على ألوهة المسيح (ع) حاسماً : « قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم ، كما اختلقوا خرافة صلبه وموته على الصليب ، فهل إن الله يُهلك بصلب وسواه ؟ أم إن ولده الأصيل ونائبه الفصيل يُصلب ثم الله لا ينجيه ، أم إذا أراد هو إهلاكه فمن ذا الذي ينجيه ؟ ! » .

فلأن إهلاك المسيح وأمه ومن في الأرض جميعاً ، إمكانيةً وواقعيةً معلوم لدى الكل ، فهذه الإمكانية والواقعية تسلبان عن المسيح وعن أيِّ كان الألوهة بأسرها ، وحيدةً كما زعموها أم سواها على سواء .

ذلك « والله ملك السماوات والأرض وما بينهما » مسيحاً وأمه وسواهما ، فكما له خلق ما خلق كذلك له إهلاكه « يخلق ما يشاء والله على كل شيء

= ناقص لولاها وقد أنكر القرآن هذا الشطط لما فيه من الشرك ثم اتخذ محمد ذريعة للطعن في عقيدة التثليث (ص ٦٧ - ٦٨ وهذا الكتاب الفه جرجس صال رداً على الإسلام ونقله هاشم العربي إلى العربية) .

ويذكر ابيغان (الفلستين في كتابه : الشامل في المرطقات) بدعة عربية يسميها (الكليرين) من (كليرس) قرص خبز من طحين الشعير كانت تتعاطاها بعض نساء العرب النصراري فيقدمن تلك الأقراص قرابين عبادة لام المسيح على مثال ما كانت تقدمه نساء العرب الجاهليات للإلهة (اللات) .

والمجمع المسكوني الثالث عام ٤٣١ يلقب مريم أم الله ا .

أقول : وسوف نأتي على قول فصل حول التثليث على ضوء الآية « أن الله ثالث ثلاثة » - « ولا تقولوا ثلاثة » .

قدير « ذلك ، وعلى فرض وحدة المسيح مع الله ، أنه بروحه إله ويجسمه بشر ، وكونه مسيحاً صليبياً ليس إلا بكيانه البشري ، ولأن الجسم أياً كان ، في المسيح وأمه ومن في الأرض جميعاً أو في السماوات ، إنه في معرض الهلاك ، إذا فالوهة المسيح في معرض الهلاك ولا يبقى إلا الله غير الهالك ولا الحالك .

وهنا « ابن مريم » تثبت لكونه بشراً حيث ولد من بشر ، ثم « أمه » لأنها مثلان في البشرية ، ثم « من في الأرض جميعاً » بل والسماوات - حيث الكون المخلوق كله أمثال في الحاجة الذاتية إلى الله ، فكما أنه كائن بأمر الله ، كذلك هو هالك بأمر الله ، فلا إله - إذاً - إلا الله .

ذلك ! ولا نجد شرعة ربانية ابتليت بخرافات كهذه وابتلاآت كالشرعة المسيحية ، التي كانت عقيدة ناصعة ناصحة للمنحرفين عن حق التوحيد ، المنحرفين عن التوحيد الحق .

فقد دخلت فيها التحريفات المنكرة من قبيل التدخلات الوثنية من سلطاتها المسيطرة عليها ردحاً بدائياً من زمنها ، فمزجت الوثنية بالتوحيد فأصبحت اللاهوتية المسيحية متناقضة واضحة وضغ الشمس في رابعة النهار .

فحين يقال لهم لا تجتمع الألوهة والبشرية عقلياً ، أم إن الثالث يختلف عن التوحيد ، والواحد واحد وليس ثلاثاً ، يقولون : هذه عقيدة الإيمان ، فكما جاء العقل خرج الإيمان ، فذلك فوق العقل كما الإيمان هو فوق العقل .

فيقال لهم : إذا كان الإيمان مخالفاً للعقل فهو إيمان خلاف العقل ، فليصبح كل المجانين وضعفاء العقول من المؤمنين المسيحيين ! والعقلاء محرومون ، حيث الإيمان المسيحي بحاجة إلى التخلي عن العقل لأنه يناحر

اللاهوت العقائدي ، فالتحلي باللاهوت العقائدي المسيحي لزامه التخلي عن العقل !

وأما طنطنة «فوق العقل» فللعقل فوق لا يعرفه مهما عرف أنه كائن كوجود الله وحقيقة صفاته وأفعاله ، وأما الذي يعرفه عارفاً كذبه واستحالته كتوحيد التثليث فليس هو فوق العقل ، بل هو تحته محكوماً ومردوداً به ، ثم المعروف بالعقل هو في مستوى العقل ، فالعقلية السليمة مميزة على أية حال ، إحقاقاً وإبطالاً ، مهما اختلف إحقاقه فيما يعيه بين ما يحيط به علماً أما لا يحيط .

وهل يعرف الحق إيماناً وسواه إلا بالعقل وهم يطردونه من حقن اللاهوت ترسباً على وثنية الثالوث والإتحاد ! .

وقد يأتيكم القول الفصل حول خرافاتهم اللاهوتية على ضوء الآية « إن الله ثالث ثلاثة » (٥: ٧٣) هنا وقالت النصارى المسيح ابن الله «(٣٠)» في التوبة ، استعراضاً عقلياً ونقلياً للاهوت المسيحي الذي هو نسخة عن الوثنيات العتيقة « يضاهاثون قول الذين كفروا من قبل .. » ! .

ذلك ، فارتقاء العبد إلى درجة المعبود فضلاً عن الفناء فيه وصورته هو المعبود ، كتنازل المعبود إلى نازلة العبد ، هما مستحيلان ذاتياً وشرفياً .

فبينونة التباين الكلي بين كيان العبد والمعبود من ناحية ، وإستحالة التغير للمعبود وتحول العبد إلى المعبود من أخرى ، ثم إستحالة تحول اللامحدود إلى المحدود والمحدود إلى اللامحدود تجافياً وسواه من ثالثة وما أشبه ، هذه من براهين قاطعة تُحيل قوسي الصعود والتزول ، فكمال العبد في سلوكه إلى الله هو كماله في العبودية لا أن يتحول معبوداً ، بل يتحول عبداً أكثر مما كان حيث يعرف فقره أكثر وغناه تعالى أكثر ، وما تطلب العبد تحوله إلى كيان المعبود ،

أم وصوله إليه حيلة معرفية عليه ، إلا تغلباً عليه^(١) .

والصوفية العارمة قد تدعي قوس الصعود صعوداً إلى درجة المعبود أو تحولاً إليه ، فناءً فيه بقاءً به ، وأخرى قوس النزول أن الله تنزل من لاهوت الألوهية فتجسد كعبد من عبده كما زعموه في المسيح : أن الله هو المسيح ابن مريم ، كالذي إتخذ إلهه هواه ، إعتباراً لهواه أنه الله ، تنزيراً للإله إلى هواه فعبودية لها كما يُعبد الله .

ذلك ، وكل إشراك بالله هو تنزيل لله إلى كيان ما سواه ، أو ترفيع لما سواه إلى درجة الإله ، توحيداً بين الخالق والمخلوق ، ومن ذلك خرافة وحدة حقيقة الوجود مهما تظاهرت بمظهر الفلسفة الإسلامية ، حيث العقلية الإسلامية ونصوص الكتاب والسنة منها براء ، فإنه خرافة في عراء .

والنصوص الإسلامية كلمة واحدة في توحيد الله ومبايئته خلقه في كفاة الشؤون الواقعية ذاتية وصفاتية وأفعالية ، فلا تجلّي ولا تخلي ولا وكالة ولا نيابة ولا خلافة ولا ما أشبه في هذا البين ، اللهم إلا عبودية من قممها الرسالة والنبوة والإمامة .

ولا نعني من وجود ربنا معنى نفهمه كما نفهم من وجودنا ، وإنما هو أنه ليس بمعدوم ، وهو أعم من المفهوم وغير المفهوم ، فنحن نعلم أن الله ليس بمعدوم ولا بموجود كوجوداتنا، فإنه خارج عن الحدين حدّ الإبطال وحد التشبيه ، وأما ما هو ذاته وإنيته فالعقول تائهة حائرة في معرفته .

وليس الحوار هنا لغوياً حتى يستند إلى إشتراك لغة الوجود معنوياً بين الله وخلقته ، بل هو بحث عقلي في حقه وحاقه ، ولا يقبل العقل أية وحدة بين

(١) راجع كتابنا « حوار بين الإلهيين والماديين » ص ٣٨٣ - ٣٩٩ وكتابنا « عقائدنا » ص ١٢٧ -

الله وخلقه ، اللّهم إلا في لفظة الوجود وما أشبه من مشاركات لفظية ، فهو باين عن خلقه وخلقه باين عنه ، ونفس حدوث الخلق أياً كان يُجمل مجانسته فضلاً عن وحدته مع الخالق ، فالمعني من وجود الله غير المعني من وجود الخلق قضية التباين بينهما .

وليس مناقض وجود الخلق العدم المطلق حيث ينتج خروجه تعالى عن الوجود ، بل هو عدم الخلق المناسب لكلا العدم المطلق ووجود غير الخلق ، وليس لشيء واحد الا نقيض واحد وهو هنا عدم الخلق الجامع بينهما ، غير المطبق في العدم ، فنحن بين الاحتمالات التالية من معني وجود الله وسواه :

١ : لا نفهم من الوجودين أي معنى ؟

٢ : نعني من « الخلق موجود » الحقيقة الخارجية ومن « الله موجود » اللأ حقيقة الخارجية ؟ .

٣ : لا نعني من « الله موجود » أي معنى إيجابي أو سلبي ؟ .

٤ : نعني من الوجود في كلنا القضيتين معنى وحقيقة واحدة جنسية لا شخصية ؟ .

٥ : نعني حقيقة واحدة شخصية ؟

٦ : نعني حقيقة ذات مصدر واحد ؟

٧ : نعني حقيقة متحدة في السلسلة ..

٨ : نعني من وجود الخلق كما نعنيه حقيقة خارجية محدودة حادثة ، ومن وجود الخالق الحقيقة الخارجية المجردة الأزلية اللأ محدودة المناقضة للحقيقة الخلق ، ثم لا نفهم من هذه الحقيقة إلا سلب العدم .

فقد نعني هذا الأخير ، دون السبعة الأولى بكل دركاتها ! .

ذلك ، وهو « مع كل شيء لا بمقارنة ، وغير كل شيء لا بمزايلة »
 (الخطبة ٢٥ / ١) « سبق في العلو فلا شيء أعلى منه ، وقرب في الدنو فلا
 شيء أقرب منه ، فلا استعلاءه ببعده عن شيء من خلقه ، ولا قربه ساواهم
 في المكان به » (٤٩ / ١٠٦) « لم يحلل في الأشياء فيقال هو فيها كائن ،
 ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن » (٣ / ١٢٠) . فهو « البائن لا يتراخي
 مسافة . . بان الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها ، وبانت الأشياء منه بالخضوع
 له والرجوع إليه » (١٥٠ / ٢٦٧) .

« لم يقرب من الأشياء بالتصاق ولم يبعد عنهم بافتراق »
 (١٦١ / ٢٨٩) .

« قريب من الأشياء غير ملامس ، بعيد منها غير مباین »
 (١٧٧ / ٣٢٠) .

« ليس في الأشياء بوالج ، ولا عنها بخارج » (١٨٤ / ٣٤٣) .

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاءُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ
 بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ
 السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾ (١٨) .

إنه لم يكتف اليهود بالبنوة العزيرية ولا النصارى بالبنوة اليسوعية ، فقد
 تخطوا هذه الهرطقة الحمقاء إلى بنوتهم أنفسهم لله بأي تأويل عليل وتحليل
 كليل (١) فادعاء اليهود أنهم شعب الله المختار وأخصائه وأوليائه هي ادعاء
 لبنوتهم تشریفاً من الله ، كما إدعاء النصارى أن المسيح إفتداهم من لعنة
 الناموس إذ صار لعنة لأجلهم ، هي إدعاء لتشریف فوق الأول حيث قدم -

(١) الدر المنثور ٢ : ٢٩٩ عن ابن عباس قال اتى رسول الله (ص) ابن أبي ويحري بن عمر
 ووشاس بن عدي فكلّمهم وكلموه ودعاهم إلى الله وحذرهم نقمته فقالوا : ما نخوفنا يا محمد
 ونحن أبناء الله وأحباءه كقول النصارى فأنزل الله فيهم « وقالت اليهود والنصارى . . . » .

كما يزعمون - إنه ضحية عن عصاة أمته .
 وهذه البنوة المدعاة ذريعة إلى تحللهم عن العذاب ، أصلها أنهم أحبائه
 حيث يحبهم أكثر ممن سواهم من البشر ، ولأنهم شعب الله المختار ، ومن
 الجواب الحاسم نقضياً « قل فلم يعذبكم بذنوبكم » كما عذبكم مراراً وتكراراً
 في تخلفات عدة عن شرعته ، أن جعل منكم القردة والخنازير وما أشبهه ، ثم
 يعذب عصياتكم بعد الموت كما في تصريحات كتابية متكررة ، فقد نقض
 دعواكم ، فليستم أنتم برآء من عذابه يوم القيامة حين يعذبكم هنا بذنوبكم
 ثم « بل أنتم بشر ممن خلق » من البشر : جواب حلي سناداً إلى بشريتهم كسائر
 البشر ، فليست هنا ولادة إلهية في أي من بنودها الأربعة ، لأنها بحاجة إلى
 ميزة ذاتية أو صفاتية أو أفعالية عن سائر البشر ، فالأوليان منفيتان دون
 ريب ، والميزة الأفعالية عقيدية وعملية ليست إلا صالح العقائد والأعمال ،
 فلا ميزة لكم لأنكم هود أو نصارى عن سواكم ، ثم الله : « يغفر لمن
 يشاء » منهم وسواهم « ويعذب من يشاء » منهم وسواهم ، دوغما تمييز بنوة أو
 محبة .

فلا قرابة ولا أية نسبة بين الله وخلقه تعفوهم عن عذاب مستحق ،
 وتمنحهم الثواب غير المستحق ، إذ « ليس بأمانيتكم ولا أمانى أهل الكتاب من
 يعمل سوءاً يجز به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً » (٤ : ١٢٣)
 فليست المآسي إلا بالمعاصي ، ولا المثوبات إلا بترك المعاصي .

ذلك ! وهو سبحانه وتعالى طليق في ملكه لا يتحدد في تصرفاته بمثل هذه
 الدعاوي الخاوية الغاوية « لله ملك السماوات والأرض وما بينهما » في الأولى
 دون إبقاء « وإليه المصير » في الأخرى دون إبقاء ، أم له الملك في الدارين
 وإليه المصير في الدارين .

هناك ثالث من البنوة الإلهية المدعاة بحق المسيح ، أولها بنوة المسيح لله
 تحوُّلاً لذات الله إلى ذات المسيح ، فليس هنا إلا واحد هو المسيح وثانيها ولادته

عن الله كسائر الولادات، فهنا الوالد والولد اثنان باقيان ، وثالثها الولادة التشريعية كما يقولها فرقة ثالثة منهم بحق المسيح (ع) لأنه أول العابدين لله تعالى .

ومن أغرب ما نسمعه من الكنائس اللاهوتية صيغة « توحيد التثليث » وأنها هي السائغة في حق التوحيد ، ما لم يكن يفهمه البدائيون العرب ، فذلك إرتقاء في مراقي التوحيد يؤمن به ولا يعقل لأنه فوق العقول ! ، ومن أوضح الضروريات العقلية إستحالة إجتماع وإرتفاع النقيضين مهما كانت في حقل اللاهوت أم سواء ، حيث المستحيل الذاتي مستحيل أينما كان ولأي كان .

ذلك والوحدة بين الله وأي من خلقه مرفوضة باستحالة حتى في مفهوم الوجود ، فضلاً عن الحقيقية الخارجية بالمجانسة أو وحدة المصدر فضلاً عن الوحدة الشخصية في شخص واحد أم في تسلسل الوجودين دون تجاف ذاتي وصفاتي وأفعالي .

ذلك كله للمناقضة بين المجرد والمادي الطليقين في التجرد والمادية ، فكما الوجود والعدم متناقضان ، كذلك التجرد والمادية بما هما صفتان لوجودين . فالتجرد يعني اللأمادية ، والمادية تعني اللأنجرد ، وخلو الوجود عنهما واجتماعهما فيه مستحيلان على سواء .

فلأن الله المجرد عن كافة الشؤون المادية غير محدود بصورة مطلقة فلا مكان له أيّاً كان ، مفهومأ وواقعاً مهما اختلف المكانان ، حيث المحدود ليس ليحوى اللأ محدود إلا بانقلاب أحدهما إلى الآخر .

وبأحرى من إستحالة الوحدة في الكيان المفهومي هو الكيان الحقيقي الخارجي ، فلاهما من مصدر واحد حيث الله ليس صادراً حتى يتحد في المصدر مع الصادر منه ، ولا تجانس بينهما أبداً حتى تصح الوحدة فيها ، وإن

في شيء منها لمكان التجرد الطليق لله، ولا مكان لله حتى يدخل في تسلسل الوجود ، فكل هذه الوحدات مستحيلة فضلاً عن الوحدة الشخصية ، بانقلاب الخالق خلقاً ، أو انقلاب الخلق خالقاً في قوسي النزول الإلهي والصعود الخلفي ، فإن قضية كل تجافيه عن كونه وكيانه ، وليس ذلك من الوحدة حيث إن غير المتجافي هو الباقي ، أم بقاءهما فكيف يصبحان واحداً وهو من وحدة النقيضين الذين ليس ليحمله أحدهما الآخر فضلاً أن يصبح هو الآخر ! .

وهنا رابعة يدعونها لأنفسهم لأنهم هود أو نصارى تشریفاً بواسطة اليهود والتنصر ، فهذه الرابعة لا تملك امراً إلا البرائة عن عذاب الله إكراماً لذلك الإختصاص .

والقرآن يرد على هذه المزعمة الخاوية بحق عزيز والمسيح ، وبحق الهود والنصارى أنفسهم : « قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين » (٦٢ : ٦) حيث كانوا ولا يزالون يدعون إختصاصهم بالله ، فلهم خصيصة القرب إلى الله ما لا يشاركهم فيها سائر الشعوب ، فليس ليعاملهم معاملته مع سائر الشعوب ، فلا يستهين بهم ولا يمس من كرامتهم كمن سواهم من المعاقبين بذنوبهم .

وكذلك النصارى حيث حرروا أنفسهم في ترك واجبات وفعل محرمات بادعاء « أن المسيح إفتدانا من لعنة الناموس إذ صلب لأجلنا » فقد تحمل شخصياً بصلبه ولعنه فيه كل لعنات الناموس ، فهم إذاً برآء من عذاب الله مهما كثرت خطيئاتهم ! ومهما اختلفت جذور إدعائهم في عفوهم عن عذاب الله ، ولكنهم متفقون في ذلك العفو المدعى وكأنهم من أبناء الله وأخصائه بأي سبب كان .

فالقرآن ينادي أن عباد الله بجنب الله هم على حد سواء إلا من يتقربون بمعرفته وعبادته إليه فلهم الزلفى وهم حسنى الدار ، أو من يتقربون عنه

بالتجاهل عنه وعصيانه فعليهم سوء الدار فـ « ليس بأمانيكُم ولا أمانِ أهلِ الكتاب من يعمل سوءً يجز به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً » (٤ : ١٢٣) .

ذلك ، فلئن سأل سائل كيف أصبح « فلم يعذبكم بذنوبكم » جواباً ناقضاً لدعواهم ، وهم ناكرون عذاب الأخرى ، ومؤولون عذاب الدنيا بأنه ابتلاء الأولياء كما كان لمحمد (ص) وأصحابه .

فالجواب انهم مقرون بعذاب ما يوم الأخرى حيث قالوا « لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة » (٢ : ٨٠) وقد جعل بأسهم بينهم يوم الدنيا حيث أغريت العداوة والبغضاء بين النصارى وألقيت بين اليهود - المتخلفين منهم ، وجعل من اليهود قردة ومن النصارى خنازير .

وما ابتلاء الرسول (ص) والذين معه إلا بأعداءهم دون أنفسهم مع بغض البعض ، ولئن يتلى المسلمون بعذابات طول تاريخهم فهي بما كسبت أيديهم .

ومن ذا الذي لا يميز بلية العذاب عن سائر البليات التي هي من قضايا الإيمان ، فالذي يقتل في سبيل الله بليته من أفضى قضايا الإيمان بالله ، وأما الذي يجعل قرداً أو خنزيراً بإرادة الله دون سواء ، والحروب الطاحنة بين المسلمين أنفسهم وما أشبه ، هذه صور مختلفة من بلية العذاب وهي في الآخرة أنكى وأشجى .

﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرَّسْلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (١٩) .

« .. يبين لكم » - « كثيراً مما كنتم تحفون من الكتاب » سلباً لحرافات وانحرافات و « يبين لكم » قصاً عليكم « أكثر الذي هم فيه يختلفون »

« يبين لكم » ما تختص به هذه الشريعة الأخيرة ، فقد بيّنت لكم « يبين لكم » أن هذا الرسول يبين كل شيء تحتاج إليه الأمة الرسالية إلى يوم الدين : « ولقد جئناكم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون » (٧ : ٥٢) - « هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » (٧ : ٢٠٣) « وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين » (١٠ : ٥٧) . « ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » (١٢ : ١١١) .

ذلك وبصورة عامة « وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » (١٦ : ٦٤) .

فتبين القرآن - وعلى ضوءه السنة - يخلق على السلبيات المفروضة في الشريعة الأخيرة « لتبين الذي اختلفوا فيه » والإيجابيات المؤاتية لشرعة الخلود : « وهدى ورحمة » وهنا « يبين لكم » تعمهما .

« يبين لكم على فترة من الرسل » التي بعدتكم بطبيعة حال الفترة الرسولية عن طبيعة الرسل والرسالات الإلهية : « أرسله على حين فترة من الرسل وإختلاف من الملل وانقطاع من السبل ودروس من الحكمة وطموس من أعلام الهدى والبيئات »^(١) .

(١) نور الثقلين ١ : ٦٠٢ في الكافي بسند عن عبد العظيم بن عبدالله قال سمعت أبا الحسن

(ع) يخطب بهذه الخطبة : الحمد لله العالم بما هو كائن - إلى أن قال - : وأن محمداً (ص)

عده ورسوله المصطفى ووليه المرتضى وبعثه بالهدى أرسله . .

أقول : والروايات في سني تلك الفترة مختلفة بين / ٥٠٠ سنة و ٦٠٠ سنة ، كما هي مختلفة

في أن فيها رسلاً أم لا والمصدقة من الأخيرة ، تصدقها آية الفترة أن هذه السنين كانت خلواً

من الرسل ، مهما كان فيها أوصياء غير معصومين وعلماء .

وإليكم بعضاً من هذه الأحاديث ففي نور الثقلين ١ : ٦٠٢ عن تفسير القمي سألت نافع بن

الأزرق أبا جعفر محمد بن علي عليهما السلام فقال : أخبرني كم بين عيسى ومحمد عليهما

فتعالوا الآن معي لنقضي فترة في الحصول على المعني من « فترة من الرسل » إذ لم تأت في القرآن إلا في هذه المرة اليتيمة .

فالفتور لغوياً هو سكون بعد جدّة ولين بعد شدة ، وضعف بعد قوة ، ففترة من الرسل تعني إنقطاعاً في سلسلة الوحي بإنقطاع الرسل لردح من الزمن ، إذ لا يوجد رسول فاتر في رسالته ، وفترة الرسالة هي سكونها بعد حراكها بانقطاع رسلها الداعية ، فحين تنقطع الرسالة بدعائها الرسل ، لفتور القوة الدعائية ، ولا سيما بين الألداء من الأقوام ، فعند ذلك الطامة الكبرى وكما يروى عن الإمام علي أمير المؤمنين من خطبة له : « أرسله على حين فترة

= السلام من سنة ! فقال : أخبرك بقولي أو بقولك ؟ قال : أخبرني بالقولين جميعاً ، قال : أما بقولي فخمسمائة وأما بقولك فستمائة ، وفيه عنه عن بشير النبال عن أبي عبد الله (ع) قال بينا رسول الله (ص) جالساً إذ جاءته امرأة فرحب بها وأخذ بيدها وأقعدها ثم قال : ابنة نبي ضيعة قومه خالد بن سنان دعاهم فأبوا أن يؤمنوا ، وفيه عن كمال الدين وتمام النعمة عن الصادقين مثله وفيه فصافحها وأدناها وبسط لها رداءه ثم أجلسها إلى جنبه ثم قال : « هذه ابنة نبي ضيعة قومه خالد بن سنان العبي و كان اسمها بحياة بنت خالد بن سنان » أقول : أخذ بيدها فصافحها ، مما يطرد الروايتين مع أنها خلاف نص آية الفترة ، وفيه عن كمال الدين عن أبي عبد الله (ع) عن النبي (ص) يقول في حديث : وأوصى عيسى إلى شمعون بن حمون الصفا وأوصى شمعون إلى يحيى بن زكريا وأوصى يحيى بن زكريا إلى منذر وأوصى منذر إلى سليمة وأوصى سليمة إلى بردة ثم قال رسول الله (ص) : ودفعها إليّ بردة وأنا ادفعها إليك يا علي .

أقول : ومما يجير العقول قول الصدوق بعد ذكر هذه الأحاديث في كمال الدين : يعني الفترة أنه لم يكن بينها رسول ولا نبي ولا وحي ظاهر مشهور كمن كان قبله وعلى ذلك دل الكتاب المنزل أن الله عز وجل بعث محمداً (ص) على حين فترة من الأنبياء والأوصياء ولكن قد كان بينه وبين عيسى عليها السلام انبياء وأئمة مستورون خائفون منهم خالد بن سنان العبي نبي لا يدفعه دافع ولا ينكره منكر لتواطئ الأخبار بذلك عن الخاص والعام وشهرتهم عندهم وكان بين مبعثه ومبعث نبينا (ص) خمسون سنة ، أقول : لا معنى لحفاء الرسول والنبي حيث الإجهار من لزامات الرسالة ، ثم الفترة تقتضي انقطاع الرسالة جاهرة وخافية .

من الرسل وطول هجعة من الأمم وإعترام من الفتن وإنتشار من الأمور وتلفظ من الحروب ، والدنيا كاسفة النور ، ظاهرة الغرور ، على حين إصفرار من ورقها ، وإياس من ثمرها ، وإغورار من ماءها ، قد درست منار الهدى ، وظهرت أعلام الردى ، فهي متجهة لأهلها ، عابسة في وجه طالبها ، ثمرها الفتنة وطعامها الجيفة ودثارها السيف .. (١) .

« بعثه والناس ضلّال في حيرة وخابطون في فتنة قد استهوتهم الأهواء ، واستنزلتهم الكبرياء ، واستخفتهم الجاهلية الجهلاء ، حيارى في زلزال من الأمر وبلاء من الجهل فبالغ صلى الله عليه وآله في النصيحة ، ومضى على الطريقة ودعا إلى الحكمة والموعظة الحسنة (٢) .

(١) نهج البلاغة باب الخطب ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) أقول : وهنا خطب أخرى كالتالية : « إلى أن بعث الله سبحانه محمداً رسول الله (ص) لإنجاز عاقبة وقام نبوته ، مأخوذاً على النبيين ميثاقه ، مشهوراً سماته ، كريماً ميلاده ، وأهل الأرض يومئذ ملل متفرقة ، وأهواء متشعبة ، وطرائق متشعبة ، بين مشبه الله بخلقه ، أو ملحد في السمة ، أو مشير إلى غيره ، فهدهم به من الضلالة ، وأنقذهم بمكانة من الجهالة ... » (الخطبة ١/٣٢) .

« أرسله بالدين المشهور ، والعلم المأثور ، والكتاب المسطور ، والنور الساطع ، والضياء السامع ، والأمر الصادع ، إزاحة للشبهات ، وإحتجاجاً بالبينات ، وتحذيراً بالآيات ، وتحويلاً بالمثلات ، والناس في فتن انجذب فيها جبل الدين ، وتزعزعت سوارى اليقين ، واختلف النجر ، وتشتت الأمر ، وضاق المخرج ، وعمي المصدر ، فالهدى خامل ، والعصى شامل ، عصي الرحمن ونصر الشيطان ، وتحذل الإيمان فانبهارت دعائمه ، وتنكرت معالمه ، ودرست سبله ، وعفت شركه ، أطاعوا الشيطان فسلكوا مسالكه ، ووردوا مناهله ، بهم سارت أعلامه وقام لسوائه ، في فتن داستهم بأخفافها ، ووطئتهم بأظلافها ، وقامت على سنابكها فهم فيها تائهون حائرون جاهلون مفتونون ، في خير دار وشر جيران ، نومهم سهود ، وكحلهم دموع ، بأرض عالمها ملجم ، وجاهلها مكرم ، (٣ : ٣٦) -

« ان الله بعث محمداً (ص) نذيراً للعالمين ، وأميناً على التنزيل ، وأنتم معشر العرب على شردين وفي شر دار ، منيخون بين حجارة تحشن ، وحيات صم ، تشربون الكدير وتأكلون الجئيب ، وتسفكون دماءكم ، وتقطمون أرحامكم ، الأصنام فيكم منصوبة ، والأثام بكم =

ولئن سأل سائل هلا تكون « فترة من الرسل » خلواً عن حجة الرسالة نقضاً لبالغ الحجة فإعذاراً للمعتذرين وحجة للناس على الله رب العالمين ، فإنهم : « رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيماً » (٤ : ١٦٥) فلا بد من حجة رسولية أو رسالية بين المكلفين لئلا يكون للناس على الله حجة .

والجواب أن « فترة من الرسل » لا تعني خلواً من حجج الرسالات فإن صيغتها « فترة من الرسالات » دون « الرسل » فلا تعني « فترة من الرسل » إلا فترة من إبتعات الرسل وحججهم باقية ، مهما صعب الوصول إليها للتحريف والتجديف في كتابات الرسل ، والمؤمنون الصالحون علماء وسواهم يهتدون بهدي الله إلى الوحي الأصيل كيفما كان التحريف .
فما مثل العائشين في « فترة من الرسل » إلا كمثل العائشين بعد خاتم

= معصوية « (٣٦ ، ٧٣) -

« أرسله لإنفاذ أمره وإنهاء عذره وتقديم نذره » (١٨١ ، ١ ، ١٣٦) .

« وطال الأبد بهم ليستكملوا الخزي ويستوجبوا الغيبر ، حتى إذا انخلوق الأجل واستراح قوم إلى الفتن ، وأشالوا عن لجاج حربهم ، لم يمنوا على الله بالصبر ، ولم يستعظموا بذل أنفسهم في الحق ، حتى إذا وافق وارد القضاء إنقطاع مدة البلاء ، حملوا بصائرهم على أسيافهم ، ودانوا لربهم بأمر واعظهم » (١٤٨ ، ٢٦٣) -

« أرسله بحجة كافية ، وموعظة شافية ، ودعوة متلافية ، أظهر به الشرائع المجهولة ، وقمع به البدع المدخولة ، وبين به الأحكام المفصلة » (١٥٩ ، ٢٨٦) -

« بعثه حين لا تمكم قائم ، ولا منار ساطع ، ولا منهج واضح » (١٩٤ ، ٣٨٥) -

« ثم إن الله سبحانه بعث محمداً (ص) بالحق حين دنى من الدنيا الإنقطاع ، وأقبل من الآخرة الإطلاع ، وأظلمت بهجتها بعد إشراق ، وقامت بأهلها على ساق ، وخشُن منها مهاد ، وازف منها قياد ، في إنقطاع من مدتها ، وإقتراب من أشراتها ، وتصرم من أهلها ، وإنفصام من حلقتها ، وإنتشار من سببها ، وغفاء من أعلامها ، وتكشّف من عورتها ، وقصر من طولها ، جعله الله بلاغاً لرسالته ، وكرامة لأمته ، وربيعاً لأهل زمانه ، ورفعة لأعوانه ، وشرافاً لأنصاره » (١٩٦ ، ٣٩٠) .

الرسول (ص) إلى يوم الدين ، والفارق ليس في أصل الحججة المحلقة على كل الأدوار ، إنما هو في وضوح الحججة للوصول إلى الحججة في الآخرين ، وصعوبتها في الأولين وسهولتها في الآخرين .

فالناقد البصير زمن الفترة الرسولية بإمكانه التخلص عن كل دخيل دجيل وإن صعب ، فأفضل الأعمال أحزها ، ثم المتخلف عن شرعة الله في هذه الفترة ليس ليحاسب كما المتخلف عنها في زمن الرسول أو الرسالة الباهرة بحججها .

ذلك ، فقد كان الطريق للوصول إلى حجة الوحي مفتوحاً زمن الفترة للذين يتطرقون إليه ، لا سيما وأن الراسخين في العلم من أهل الكتاب يعلمون الأصيل من وحي الكتاب عن الدخيل : « لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك . . . » (٤ : ١٦٢) فالعوام منهم المهتدون المؤمنون عليهم الإقتداء بهؤلاء الراسخين في العلم منهم ، ثم العوام الآخرون مصيرهم مصير هؤلاء الذين يحرفون الكتاب أم هم راضون ، إذا فالحجة الرسالية لم تفتري في زمن الفترة الرسولية ، وإحدى الحججتين كافية لقطع العذر ، ولكن الرحمة تقتضي ألا يكتفى في الحججة البالغة بما هي غارقة في لجة التحريف ، فليُنزل بعد هذه المحرفات كتاب يبقى وحيّاً أصيلاً دون أي دخيل ، مناراً للعالمين إلى يوم الدين .

ذلك ، وبصورة عامة إن سيرة الرسالة سائرة على مدار زمن التكليف دوئماً تجاف عنها وإن لحظة واحدة ، فقد « اصطفى سبحانه من ولد آدم أنبياء أخذ على الوحي ميثاقهم ، وعلى تبليغ الرسالة أمانتهم ، لما بدّل أكثر خلقه عهد الله إليهم ، فجهلوا حقه ، واتخذوا الأنداد معه ، واجتالتهم الشياطين عن معرفته ، واقتطعتهم عن عبادته ، فبعث فيهم رسله ، وواتر إليهم أنبياءه ، ليستأدوهم ميثاق فطرته ، ويذكروهم منسي نعمته ، ويحتجوا عليهم بالتبليغ ، ويشيروا لهم دفائن العقول ، ويروهم الآيات المقدرة ، من سقف فوقهم مرفوع ، ومهاد تحتهم موضوع ، ومعاش تحييههم ، وآجال تُفنيهم ،

وأوصاب تُهرمهم ، وأحداث تتابع عليهم .

ولم يُخل سبحانه خلقه من نبي مرسل ، أو كتاب منزل ، أو حجة لازمة ، أو محجة قائمة ، رسل لا تقصر بهم قلة عددهم ، ولا كثرة المكذبين لهم ، من سابق سمي له من بعده ، أو غابر عرفه من قبله ، على ذلك نسلت القرون ، ومضت الدهور ، وسلفت الآباء وخلفت الأبناء» (١) .

ذلك ، « وليقيم الحجة به (آدم) على عباده ، ولم يُخلهم بعد أن قبضه ، مما يؤكد حجة ربوبيته ، ويصل بينهم وبين معرفته ، بل تعاهدهم بالحجج على ألسن الخيرة من أنبياءه ، ومتحملي ودائع رسالاته قرناً فقرناً ، حتى تمت بنينا محمد (ص) حجته ، وبلغ المقطع عُذره ونُذره » (الخطبة ٨٩ / ٣ / ١٧٤) .

وهكذا « فاستودعتهم في أفضل مستودع ، وأقرهم في خير مستقر ، تناسختهم كرائم الأصلاب إلى مطهرات الأرحام ، كلما مضى منهم سلف قام منهم بدين الله خلف ، حتى أفضت كرامة الله سبحانه إلى محمد (ص) . . أرسله على حين فترة من الرسل ، وهفوة عن العمل ، وغباوة من الأمم . . » (الخطبة ٩٢ / ١٨٥) .

فقد « بعث الله رسله بما خصهم به من وحيه ، وجعلهم حجة له على خلقه ، لثلا تجب الحجة لهم بترك الإعدار إليهم ، فدعاهم بلسان الصدق إلى سبيل الحق -

ألا إن الله كشف الخلق كشفة ، لا أنه جهل ما أخفوه من مصون أسرارهم ، ومكنون ضمائرهم ، ولكن ليلوهم أيهم أحسن عملاً ، فيكون الثواب جزاءً والعقاب بواءً » (الخطبة ١٤٢ / ٢٥٥) .

« وبعث إلى الجن والإنس رسله ، ليكشفوا لهم عن غطاءها : - الدنيا -
وليحذروهم من ضرائها ، وليضربوا لهم أمثالها ، وليبصروهم عيوبها ،
وليهجّموا عليهم بمعتبر من تصرف مصاحها وأسقامها ، وحلالها وحرامها ،
وما أعد الله للمطيعين منهم والعصاة ، من جنة ونار ، وكرامة وهوان »
(الخطبة ١٨١ / ٣٣٠) ..

« فيا حسرة على كل ذي غفلة أن يكون عُمره عليه حجة »
(الخطبة ٦٢ / ١١٨) « فقد أنذر الله إليكم بحجج مسفرة ظاهرة ، وكتب
بارزة العذر واضحة » (الخطبة ٧٩ / ١٣٤) .

« اللهم بلى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة ، إما ظاهراً مشهوراً ، أو
خائفاً مغموراً ، لئلا تبطل حجج الله وبيئاته ، وكم ذا وأين أولئك ؟ أولئك
الأقلون عدداً ، والأعظمون عند الله قدراً ، يحفظ الله بهم حججه وبيئاته حتى
يودعوها نظرائهم ، ويزرعوها في قلوب أشباههم » (١٤٧ ح / ٥٩٥) .

أجل « .. قد جاءكم .. أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير » فمن مهام
الأهداف في هذه الرسالة الأخيرة هو قطع الأعدار عن بكرتها عن « أن تقولوا
ما جاءنا من بشير ولا نذير » فقد قضت علينا الفترة الرسالية وحرفت كتب
السماء عن جهات أشراعها ، فلا هي معصومة تصلح الرجوع إليها والإعتماد
عليها ، ولا « جاءنا » بعد الرسل والكتب السالفة « من بشير ولا نذير »
معصوم يعتمد عليه مهما كان العلماء كثرة ، ولكنهم كانوا منحرفين بالحوارف
ومنحرفين بالحوارف إلا القليل من الضعفاء في مسرح الدعوة .

فلقد ضعفت الدعوة والدعاية وابتعدت الحجة زمن الفترة لحد كادت أن
تكون حجة الضالين بالغة-ولن تبلغ- فابتعث الله ذلك الرسول العظيم بهذه
الرسالة العظيمة قطعاً لكل الأعدار والحجج منذ بزوغها إلى يوم الدين .

فلولا هذه الرسالة واستمر زمن الفترة لكانت الحجة على الله - وعوداً

بالله - واقعة ، ولضلل المكلفون عن بكرتهم إلا القليل القليل من الأوحدي ذوي البصائر والنهي .

« فقد جاءكم بشير ونذير » وذلك البشير النذير الأخير هو المهيمن بكتابه على كل بشير سالف ونذير بكتاباتهم ، لولاه لانقصت أعلام الهدى عن بكرتها وانظمت .

« والله على كل شيء قدير » ومن أهم الأشياء التي تحتاج إلى قمة عالية من القدرة ابتعث رسول يقطع كافة الأعذار في كافة الحقول لكافة الأمم عن بكرتها ، إذ خلصهم بأسرهم عن أسرهم .

وهنا « أن تقولوا » لا تخاطب - فقط - أهل الكتاب ، بل وبأحرى غيرهم من عامة المكلفين ، فلولا ذلك البشير النذير الأخير لفضي على بشارة الوحي ونذارته عن بكرتها ، حيث الكتب السالفة محرقة فلا تصلح لدعوة صالحة ، فليس لتحرري الحق أن يتحراه عن سابقه ، ولا حاضره ، ثم المكلفون منذ الفترة إلى يوم الدين تبقى لهم هذه الحججة العاذرة ثابتة صادقة : « ما جاءنا من نذير » .

ذلك وكما أن هذه الرسالة بين العرب تقطع أعذارهم : « ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على الذي أحسن وتفصيلاً لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بقاء ربهم يؤمنون . وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون . أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين . أو تقولوا لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة فمن أظلم ممن كذب بآيات الله وصدف عنها سنجزي الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون » (٦ : ١٥٤ - ١٥٧) .

فهذه الرسالة السامية هي قاطعة الأعذار في الطول التاريخي والعرض الجغرافي .

في هذه الرسالة تتجاوب براهين الرسالة العامة والخاصة ، فقد كتب الله على نفسه الرحمة ، ولا سيما رحمة الهداية الروحية على ضوء الوحي ، ومن الرحمة الربانية في حقل الشريعة أن تكون وحيدة تجمع كافة المكلفين ، فما هي هذه الشريعة الوحيدة الصالحة ببراهينها وواقعها لإسعادهم عن بكرتهم .

الخطوة الأولى لسائر الرسائل - لولا القرآن - فاشلة ، إذ لم تبق من حجج الرسل باقية واقية تصلح للإحتجاج بها ، فإن آياتهم الرسولية انقرضت معهم ، ثم وآياتهم الرسالية وهي كتبهم أصبحت - ومنذ أمد بعيد - محرفة عن جهات أشراعها ، ولا نجد إلا القرآن العظيم الجامع في نفسه الحجة الرسولية والرسالية ، المهيمنة لما سبقه من رسل ورسالات .

و « يبين لكم » وما أشبهه ككل نعم تبين كلُّها يحق تبينه من الحق من ظاهر أو باطن دوغما استثناء ، فالقبيلة الغائلة الصوفية أن وراء الشريعة حقيقة لا تُنال إلا بطقوس خاصة أخرى غير قشور الشريعة ، هذه ازراء بالله تعالى كأنه قصرٌ في مادة الإرسال ، وإزراء بالرسول (ص) كأنه قاصر في ذلك البلاغ .

فإن كان ما يقولونه هو من الباطن حقاً لكان المشرع أحق بإعلانه كما يعلنون ، وإن لم يكن هو الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فأن يؤفكون .
كلاً ، إن الباطن الحق كله مطوى في الظواهر الدينية ، كلما أقيمت كالمرسوم في شريعة الله ظهرت تلك الحقائق قدرها والله من وراء القصد .

وفي رجعة أخرى إلى الآية انتباهات تالية :

في إختصاص الخطاب هنا بأهل الكتاب لمحة باختصاصهم أكثر من سواهم بتلك النعمة الرسولية حيث « يبين لكم على فترة من الرسل » فإنهم هم المبتلون ببلية التحريف والإختلاف قاصرين ومقصرين ، فهذه لهم بشرى سارة أن يجيئهم هذا الرسول الذي يبين لهم - كما للعالمين - كل شيء .

ثم « من الرسل » جمعاً محلياً باللام تستغرق فترة منهم كلهم إلا الذي جاء أخيراً ، فلتكن فترة متصلة بمجيئه ، دون فترة أو فترات سابقة منفصلة عنه ، كما وأن « فترة » منكرة تشير إلى وحدة هذه الفترة .

ثم هنا « فترة من الرسل » تدل - فقط - على فترة رسولية ، لا ورسالية حيث الفترتان هما قاضيتان على حجة بالغة إلهية في تلك الفترة . .

فما لا يريه شك ضرورة حجة بالغة إلهية رسولية أو رسالية في كل أدوار التكليف ، والجمع أبلغ لإنضمام الداعية المعصومة إلى مادة الدعوة الرسالية المعصومة .

فحينما « أرسلنا رسلنا تترأ كلما جاء أمة رسوها كذبوه . . » (٤٤) ثم أرسلنا موسى وأخاه هارون (٤٥) . . وجعلنا ابن مريم وأمه آية . . (٥٠) وذلك بعد طوفان نوع (ع) حينذاك - وهو الردح العظيم من الزمن الرسولي والرسالي - كانت الأمم تعيش الحجتين البالغتين .

ثم في « فترة من الرسل » عاش المكلفون حجة رسالية محرّفة كان بالإمكان الحصول على أصيل الوحي فيها من الدخيل .

ومن ثم في زمن الرسول محمد (ص) وعترته المعصومين عليهم السلام عاشوا الحجتين كما السابقين قبل الفترة ، وفي زمن الغيبة الكبرى يعيشون الحجة الرسالية البالغة غير المحرفة وهي القرآن العظيم .

وطالما أصل التكليف في أية شرعة إبتلاء ، فالذين عاشوا أكثر من شرعة واحدة كان لهم إبتلاء ثان هو النقلة إلى شرعة أخرى ، والعائشون الفترة الرسولية بين المسيح ومحمد عليهما السلام هم ثان هو إبتلاء هم بشرعة محرّفة ، وهكذا نجد مختلف الإبتلاءات إضافة إلى أصل كل شرعة ، مهما اختلفت ألوان هذه الإبتلاءات .

ولكنها الحجة البالغة الإلهية القاطعة للأعداء عاشت كافة المكلفين ، مهما

زادت بإضافة الحججة الرسولية ، أم نقصت بتحرف الحججة الرسالية ، ولكن أصل الحججة الممكن الوصول إليها محفوظ على مدارات الزمن الرسالي بأسرها دونما إستثناء ، مهما كان في الرسالة الأخيرة « إنفاذ أمره ، وإنهاء عذره وتقديم نذره » (الخطبة ٨١ / ١ / ١٢٦) ف « أوصيكم بتقوى الله الذي أعذر بما أنذر ، واحتج بما نهج وحذرکم عدواً نفذ في الصدور خفياً » (٨٨١ / ٢ / ١٤٥) .

وهنا « أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير » قطع لعذر عدم القوة في البشارة والنذارة لمكان الفترة الرسولية والتحرف الرسالي في هذه الفترة ، فبقاء هذه الفترة هو إبقاء لقاصر الحججة البالغة مهما كان قاطعاً للأعذار ردها من الزمن ، فأما أن تستمر هذه الفترة أكثر مما استمرت أم وإلى يوم الدين فقد كان لذلك العذر من مكان ، ولكن « فقد جاءكم بشير ونذير » رسولي إلى مادة مديدة من تلك البشارة والإنذار هي القرآن العظيم .

ذلك ، وكما يقول الله تعالى عن فترة الإختلاف والإختلاق : « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه فهدى الله الذي آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » (٢ : ٢١٣) .

فالمختلفون المختلفون والذين اتبعوهم تقليداً أعمى هم ، المقصرون ، والقاصرون هم القاصرون على أية حال مهما اختلف المجال ، ثم « الذين آمنوا » مهديون يهدي الله لما اختلف المقصرون فيه من الحق .

فرغم التحريفات المتنوعة في كتابات الوحي السالفة ، فهناك في ميدان الإيمان دور دائر للهدى الربانية ، حيث المؤمن ينظر بنور الله والله ضامن هداه .

إذا فمهما كان الوصول إلى الهدى في زمن الفترة الرسولية والتحريفات الرسالية ، صعباً مستصعباً ، فالحجة البالغة الرسالية فيها باقية مهما كانت صعبة الوصول وشديدة الحصول ، فالإبتلات الربانية ضروب في مختلف الشرايع والمكلفين والأدوار الرسالية ، ولكلٍ قدرٌ سعيه ووعيه .

إذاً فلا يعني دور الفترة إنقطاع الحججة عن بكرتها حتى تكون للناس على الله حجة حيث الغرقى فيها كثيرة في اللجة .

فالضرورة القائمة على مدار زمن التكليف هي ضرورة وجود الحججة الرسالية سواء أكانت معها رسل أم لا ، وضرورة تواتر الرسل قبل الرسالة الأخيرة ، إنما هي للحفاظ على صالح الرسالة المعصومة غير المنحرفة ، فقد عاشت البشرية أدواراً أربعة غير خالية عن حجة ربانية ، ففي تواتر الرسل وتلاحقهم حفاظ على سليم الدعوة الرسولية والرسالية ، لمكان التبيين لكل التحريفات الكتابية بمنطق الوحي .

ثم في زمن الفترة الرسولية عن بكرتها والفترة الرسالية الظاهرة بتحرف كتب السماء ، كان الله مع هؤلاء الذين آمنوا « فهدى الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » .

ومن ثم في زمن الرسالة الإسلامية ، المنقسمة إلى أدوار ثلاثة ، تجدد العصمة الرسالية المتمثلة في القرآن خالدة على مدار الزمن الإسلامي إلى يوم الدين ، مهما اختلفت صور القيادة الرسولية ، عصمة زمن الرسول (ص) وسائر المعصومين عليهم السلام ، وتالية تلو العصمة زمن الغيبة الكبرى ، حيث المدار الأصيل في كل هذه الأدوار الثلاثة هو الثقل الأكبر : القرآن العظيم .

فأين فترة الحججة الربانية عن بكرتها في أي دور من أدوار زمن التكليف ؟ .

وترى حكمة الإبتلاء في تبدل الشرائع كيف لا تستمر إلى يوم الدين ؟
لأن للإبتلاء صوراً عدة ، منها تبدل الشرائع وله حدٌ ما هو التبدل إلى
شريعة كاملة كافلة لكل الحاجات إلى يوم الدين وهي شرعة القرآن العظيم ،
ففيها ما في الشرائع وزيادة ، ثم فيها ابتلاآت أخرى من أهمها بلية الغيبة
الكبرى ، حيث لا تقل عن بليات تبدل الشرائع بالحجج الرسولية لحاضري
الرسل .

فقد ابتليت الأمم الرسالية - إضافة إلى مشترك الإبتلاء في نفس الرسالة -
بابتلاآت ثلاث متميزة في شكلياتها ، متحدة في أصولها ، فقد ابتليت شطراً
باختلاف الشرائع ، وردحاً بفترة من الرسل ، والأخير هو الإبتلاء بالغيبة
الكبرى بطول أمدتها ، فقد انقضى دور الإبتلاء بعدد الشرائع وفترة الرسل
فابتليت الأمة الأخيرة بالغيبة الكبرى ، ولا تقل عما قبلها من نوعي الإبتلاء ،
اللهم إلا من ابتلاء الفترة الرسولية .

ذلك ، مهما كان البعض لهم ابتلاء واحد كأصل الشرعة فيمن لم يعيشوا
إلا شرعة واحدة رسولاً ورسالة ، أم وثانياً لمن عاشوا أكثر من شرعة رسولاً
ورسالة، أم وثالثاً فيمن عاشوا إلى ذلك زمن الفترة أو زمن الغيبة الكبرى .

﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ لِقَوْمِهِ يَسْقُومَ أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ
أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَءَاتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ ﴾ ٢٠ .

تذكيرات بأنعم النعم الربانية لبني إسرائيل تلحيقاً بذكرى لثيمة من
واجبها الكافرة اللعينية نكراناً صارخاً للرب تبارك وتعالى : « إذهب أنت
وربك فقاتلا .. » ! .

وهنا نعمتان : القيادة الروحية : « إذ جعل فيكم أنبياء » وأخرى زمنية
« وجعلكم ملوكاً » تكملان بزاوية ثالثة من مثلث النعمة البارعة : « وآتاكم
ما لم يؤت أحداً من العالمين » من وفرة القيادتين بالطائل الزمني لهما مع طائل

الكمية والكيفية وما معها من نعم خاصة منقطة النظير بين العالمين ،
« العالمين » هنا هو عالمي زمن القيادتين الإسرائيليتين منذ آدم عليه
السلام ، حيث القيادة المحمدية (ص) هي أعظم القيادات على الإطلاق في
كل الحقول والحلقات .

فمن ملوك بني إسرائيل روحياً رسالياً وزمنياً يوسف وداود وسليمان عليهم
السلام ، ومنهم زمنياً طالوت ، ومنهم روحياً سائر رسلهم مهما كانت لهم
سلطات زمنية جزئية .

فـ « جعل فيكم أنبياء » جعلٌ خاص للنبوات الإسرائيلية مهما شملت
قيادات زمنية ، و« جعلكم ملوكاً » تعم كافة السلطات الإسرائيلية بدرجاتها
ومختلف ظروفها ، فكل شخص يملك نفسه ولا يُملك هو مَلِكٌ ، وإذا ملك
غيره فهو أملك حتى يملك طليق الملك على كافة الناس أم ومن سواهم .

فقد تعني « ملوكاً » هنا جمع المَلِكِ والمالِك ، أم إن المَلِكِ أعم من المالِك
مهما اشتهر في المَلِكِ الخاص .

وهنا « جعلكم ملوكاً » دون « جعل فيكم » دليل شمول المَلِكِ للمرسوم
المعروف وغيره ، حيث أخرجهم الله من أسر السلطة الفرعونية فملكوا
أنفسهم بعد ما كانوا مملوكين لا دور لهم ولا كور ، وأصل المملوكية هو
الحرية الشخصية ، ومن ثم أن يملك الحر ما سواه ومن سواه ، روحياً أو
زمنياً أم كليهما .

إذا فقد تعني « جعلكم ملوكاً » مثلث المَلِكِ ، شخصياً أم جماعياً ، روحياً
أو زمنياً^(١) .

(١) الدر المنثور ٢ : ٢٦٩ عن النبي (ص) قال : كانت بنو إسرائيل إذا كان لأحدهم خادم
ودابة وإمرأة كتب مَلِكاً ، وفيه عن زيد بن أسلم قال قال رسول الله (ص) : من كان له
بيت وخادم فهو ملك .

ذلك ، وقد تسمى القيادة الروحية ملوكية كما « فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً » ثم « جعل فيكم أنبياء » تشمل ملوكهم الخصوص كيوسف وسليمان ، فهي قرينة قاطعة على أن ليس المعني من « جعلكم ملوكاً » الملوكية المرسومة الزمنية ، فكيف يصح خطابهم ككلٍ بـ « جعلكم ملوكاً » والملوك الرسميون فيهم منذ يعقوب إلى المسيح عليهم السلام لم يكونوا إلا نذراً قليلاً والأنبياء كثير، فلو عني الملوك الرسميون لكان حق التعبير « وملوكاً » عطفاً على « وجعل فيكم أنبياء » ، دون « جعلكم ملوكاً » الشاملة لهم كلهم .

هذا ، فأنعم النعم الروحية لهم تبذل السلطة الخائفة الفرعونية عليهم بالسلطة الرسالية ، وتبدلهم عن تلك العبودية والرقية الذليلة بأن ملكوا أنفسهم ، حيث السلطة العادلة لا تستعبد الشعوب وتستخدمهم بل هي المستخدمة لهم وتجعلهم أحراراً في مسير الصلاح ومصير الإصلاح ، فالشعب الفاقد للحرية الصالحة تحت القيادة الصالحة هو أفقر شعب وأفقره ، والذي يملك الأمرين هو أغنى شعب وأعمره وأبهره ، ومالك أحدهما هو عوان بينهما ، والمحور الأصيل بين هذه الأمرين هو الحرية الصالحة والقيادة المصلحة حيث تصلح لصالح هذه الحرية .

ذلك ، وقد ينعم المكلفون كافة بأرقى النعم المحلقة على كافة حيوياتهم زمن صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه وسهل مخرجه .

أجل « وجعلكم ملوكاً » بعد أن « اتخذتهم الفراعنة عبيداً فساموهم سوء العذاب ، وجرعوهم المرار ، فلم تبرح الحال بهم في ذلك الهلكة وقهر الغلبة »^(١) .

بنو إسرائيل هنا يذكرون ببارع النعم الربانية عليهم حتى يلينوا لأمر الله

(١) نهج البلاغة الخطبة ٣٦٩/٣/٩٠ .

دخولاً في الأرض المقدسة التي لهم فيها سيادة أخرى رجوعاً إلى عاصمة الرسالة الإسرائيلية .

وقد يخلق هذان الجعلان منذ يعقوب حتى الزمن الأخير من الرسالة الإسرائيلية ، أم يخصان منذ يعقوب حتى موسى عليهما السلام فأضيق دائرة بكثير .

إن السلطة الروحية والسلطة الزمنية والحرية الشخصية والجماعية هي من الهمم الناعمة التي اختص بها بنو إسرائيل بين العالمين ، أن جعل من اللأشياء لهم كل شيء ، ومن كل ذل وهو ان تحت نير الذل الفرعوني « إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً .. » !

إذا فأحرى بهم أن يطيعوا أمر الله فيما يرجع إلى عودهم إلى عاصمة الرسالة الإسرائيلية : الأرض المقدسة التي كتب الله لهم ، ولكن إسرائيل هي إسرائيل ، المعبولة على جيلة الجبن والتمحل والأريحية والنكوص على الأعقاب والإرتداد على الأدبار وإساءة الأدب مع الرسل ومع الله تعالى .

﴿ يَنْقُومِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ ﴾ ٢١ .

« الأرض المقدسة » ما جاءت في القرآن إلا هذه المرة بنفس الصيغة ، وهي القدس المبارك ، ولا نعرف من قدسيتها وبركتها إلا ما عرفنا الله « إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله » (١٧ : ١) - « وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها » (٧ : ١٣٧) والبركة العظمى هي الروحية المتمثلة في الأنبياء الذين بعثوا فيها ودفنوا ، إذا فهي المباركة بقدسية العاصمة الرسالية ومنطلقها إلى ما حولها من القرى ، وكما في مكة المكرمة - وهي أعلى من القدس - « لتنلر أم القرى ومن حولها » .

تلك « الأرض المقدسة التي كتب الله لكم » أنتم ، وهي محتلة بأيدي

الوثنيين ، وهذه الكتابة كتابة تشريعية وأخرى تكوينية شرط المحاولة المستطاعة ، لا تكوينية طليقة وإلا لما احتلت رغم كتابة الله ف « ادخلوا . . ولا ترتدوا على أدباركم » خوفاً من المحتلين « فتنقلبوا خاسرين » حاسرين عن إيمانكم تشككاً في أمر الله وإرتداداً عنه ، أو وعن بغيتكم المكتوبة لكم ، وكما انقلبوا تائهين في التيه أربعين سنة والآية تحتمل المعنيين ، والإرتداد على الأدبار منه - وهو أهمه - الأرتداد عن الدين شكاً بعد اليقين ، فتكونوا كالمقهقر الراجع والمتقاعس الناكص .

فكتابة دخول الأرض المقدسة تكوينياً هي مشروطة بتحقيق الكتابة الشرعية ، فلما تخلفوا عن دخولها كما أمروا تخلف عنهم الدخول وهذا هو المعنى من البدء في دخولهم^(١) هؤلاء ثم القضاء لدخول أبناءهم وذريتهم فإنه من المكتوب^(٢) كما « ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم في الأرض » (٢٨ : ٦) وقد عرفهم موسى من شرط تحقيق هذه الإراءة الربانية : « قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون » (٧ : ١٢٩) - « وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا

(١) نور الثقلين ١ : ٦٠٦ عن تفسير العياشي عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله انه سئل عن قول الله « ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم » قال : « كتبها لهم ثم محابها ثم كتبها لأبناءهم فدخلوها بحور الله ما يشاء وعنده أم الكتاب » أقول : الكتابة المحبوة هي مجموعة التشريعية والتكوينية إذ لم يقوموا بشرائطها ثم أثبتنا للقائمين بشروطها ، والكتابة هي للأمة الإسرائيلية ولم يكن التحريم إلا لردح من الزمن ثم أحلت ، سواء للذين بقوا من المخاطبين أولاً أم غيرهم .

(٢) في سفر تكوين المخلوقات للتورات ١٢ : ٧ - أنه لما مر إبراهيم بأرض الكنعانيين ظهر له الرب « وقال لنسلك أعطى هذه الأرض » .

فيها وتمت كلمة ربك الحسنی على بني إسرائيل بما صبروا « (٧ : ١٣٧) والكلمة الحسنی هي : « .. أدخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم .. » تحقيقاً حقيقاً لذلك الدخول بشرطه الصالح الفالح .

ثم وهذه الوراثة والكتابة لهم بعد شرط الله فيهما شرط بقاء شرعة الله هذه التوراتية-فليست لهم بعد نسخها كما نسخت بالقرآن والله وعد أهل القرآن بدخول القدس مرتين عند إفسادهم العالمين ، بعد المرة الأولى بداية الإسلام ، فهم - إذاً - لا يملكون الأرض المقدسة على مدار الزمن إلا في رده الرسالة الإسرائيلية ، وشرط شروط مسرودة .

﴿ قَالُوا يَسْمُوسَىٰ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ ﴾ ٢٢ .

نراهم هنا يخافون من جبارين ظالمين في الأرض المقدسة ولا يخافون من التخلف عن أمر الجبارالعدل الحكيم ، بل ويحبلون طاعتهم له : « وإنا لن ندخلها » اللهم إلا إذا خرج منها جبارون دون محاربة ، وهذه الأريحية الحمقاء كانت منهم غباءً وبلاءً فأدخلتم في التيه أربعين عاماً .

ذلك ، وقد فسر لهم رجلان من الذين أنعم الله عليهما أمر الدخول الإمر في حسابهم :

﴿ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَسِيلُونَ وَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ ٢٣ .

هنا « يخافون » تحتل إلى خوفهم من الله خوفهم من جبارين فيها قضية حذف المتعلق فلو كان - فقط - الله لذكر ، أم الجبارين لذكروا ، ثم سابق ذكر جبارين يدخلهم في نطاق خوفهم ، ولاحق ذكر « أنعم الله » يضيف إلى خوفهم خوف الله ، فقد امتاز هذان الرجلان من الذين يخافون الجبارين أن

كانوا يخافون الله ويرجون ألا يخافوا إلا الله ، فأنعم الله عليهما من بينهم أن حصر اخوفهما بالله .

فجعلها لا يخافان مع الله أحداً ، ف « من خاف الله أخاف الله منه كل شيء ومن لم يخف الله أخافه الله من كل شيء » وقد يعني « يخافون » الخوف من العمالقة الجبارين ولكنها يمتازان عن سواهم أن « أنعم الله عليهما » بخوف من الله يتغلب على خوفهما منهم ، أم أصبحا لا يخافان هؤلاء ، فإنما يخافان الله .

وقد يصحُّ عدُّهما من النقباء الإثني عشر من بني إسرائيل السابق ذكرهم ، فإذا قد تعني « من الذين يخافون » هؤلاء النقباء الخائفين الله دون سواه ، « أنعم الله عليهما » من بينهم بنعمة خاصة ، أو أنعم الله عليهما معهم حيث الكل « يخافون » الله لا سواه .

ذلك ، و « أنعم الله عليهما » صفة لها بعد صفة ، فهما رغم أنها « من الذين يخافون » قد « أنعم الله عليهما » فقلَّ خوفهم عن الجبارين أم زال ، ولم يكونوا من القائلين الغائلين « إننا لن ندخلها .. » بل هما من الذين يخافون ككل ، ولكنه خوف تغلبت عليه نعمة الله .

وهنا أقل محتد روعي للرجلين أنها من الصالحين الكُمَّل ، وقد يحتمل كونهم من الشهداء أو الصديقين (١) أو النبيين حيث هم من المنعم عليهم : « ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً » (٤ : ٦٩) .

ولكن « رجلاً » و « من الذين يخافون » قد تبعدا عنهم عن منصب

(١) مما قد يصدق أنها كانا من الصديقين من خلفاء موسى (ع) ما في نور الثقلين ١ : ٦٠٦ عن تفسير العياشي عن أبي جعفر عليها السلام « قال رجلاً » أحدهما يوشع بن نون ووكلاً بن ياختا (كالب بن يافنا) وهما ابن عمد .

النبوة ، ثم ولا نعرف نبياً مع موسى غير هارون ، فهما على أية حال كانا في قمة من قمم الإيمان والتكلمان على الله في مثل ذلك الموقف الحرج المَرَج ، بذلك الأمر الرشيد الجريء الإمر : « أدخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون » : إذا دخلتم باب البلدة المقدسة إنهمزوا فلا يبقى منهم نافع نار ولا ساكن دار .

وذلك درس يخلق على كافة الأمثال لهذه الهجمة المؤمنة المتوكلية بأمر الله ، فصاحب الحق وقد احتل مركزه والله يأمره أن يأخذ حقه ، إنه بطبيعة الحال يتأكد نجاحه في مثل هذه الهجمة القوية ، فلو أنهم لا ينجحون لاستحال على الله أمرهم بالدخول في الأرض المقدسة وقد كتبها الله لهم : ضابطة ثابتة في علم القلوب وتكتيك الحروب : أقدموا واقتحموا ، فمتى دخلتم على القوم في عقر دورهم انكسرت قلوبهم وضعفت معنوياتهم قدر ما تقوى قلوبكم وتعلو معنوياتكم ، فهم يشعرون بهزيمة عظيمة تفشل بها طاقاتهم مهما كانوا جبارين « وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين » .

ذلك ولمجرد الهجمة المفاجئة وإن كانت بدائية ظالمة ، لها دورها في الغلبة ، فضلاً عما هي دفاعية لإسترجاع حق مغتصب ومن مؤمنين بالله وهي بأمر الله .

وإذا كانت الحروب النارية هكذا قضية انحلال الشخصية والتصميم من المهاجمين ، فماذا ترى الحروب الباردة في حقول الحجاج اللجاج ، فلا ريبة في تغلب صاحب الحق على صاحب الباطل ، ولا سيما حين يقدم المبطل في عرض دعواه فيهاجمه المحق في أسود نقطة من نَقَط باطله ، فيتهدر المبطل عن بكرة أبيه .

ففرق بين أن يأمر الله بالدفاع أو الجهاد دون ضمان للغلبة حيث الحرب سبحانه ، وبين أن يأمر بالدخول في الأرض المقدسة المحتلة وقد كتبها الله لهم .

ففي مثلث « كتب الله .. ادخلوا .. وعلى الله فتوكلوا » يكون النجاح مضموناً دون ريب ، فلا يكفي الدخول إلا بأمر الله وكتابة النجاح فيه ، ثم لا تكفي الكتابة والدخول إلا بالتوكل على الله ، فقد « جعل التوكل مفتاح الإيمان والإيمان قفل التوكل ، وحقيقة التوكل الإيثار وأصل الإيثار تقديم الشيء بحقه ، ولا ينفك المتوكل في توكله من إثبات أحد الإيثارين فإن أثر معلول التوكل وهو الكون حجب به ، وإن أثر علة التوكل وهو البارئ سبحانه بقي معه » (١) .

﴿ قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّا لَنُذْخِلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقِيلًا إِنَّا هَاهُنَا قَائِمُونَ ﴾ ٢٤ .

وذلك أسوأ تعبير عن التقدير اللطيف الخبير أن « فاذهب أنت وربك » كأنه - فقط - ربه لا وربهم ، ثم وهو بحاجة إلى مناصرة في مقاتلة الجبارين ، مما يدل صارخة أنهم لما يؤمنوا بالله وحتى قدر إيمان المشركين به ، المعترفين بأنه رب السماوات والأرض وله الملك ! ولأنهم كانوا من المشبهة المجسمة كما هو صريح آيات اختلفوها في التورات كـ « إن إسرائيل صارع الله فصرعه فأخذ بركة النبوة لنفسه عوضاً عن العيص ثم خلص الله بهذه المعاوضة » أو « إن الله كان يمشي في الجنة قائلاً : يا آدم يا حوا أين أنتما حيث لا أراكما » أما ذا من تجسيم جسيم حسيم لساحة الربوبية المقدسة ! .

ويا له من تخاذل أمام الجبارين عن نصر الحق وتوهين الباطل ، وتجاهل أمام الله ، فدخولاً في التيه .

وهكذا يكون دور المتخاذلين هوداً أو نصارى أو مسلمين دون إختصاص

(١) مصباح الشريعة قال الصادق (ع) في كلام طويل وقال عز وجل « وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين » جعل ...

بطائفة دون أخرى وكما خاطب علي أمير المؤمنين (ع) أصحاب هؤلاء اليهود قائلاً :

« أيها الناس لو لم تتخاذلوا عن نصر الحق ولم تنهوا عن توهين الباطل لم يطمع فيكم من ليس مثلكم ولم يقو من قوي عليكم لكنكم تهتم متناه بني إسرائيل ولعمري ليضعفن لكم التيه من بعدي أضعافاً خلفتم الحق وراء ظهوركم وقطعتم الأذن ووصلتم الأبعد » (١) .

فنفس المهجوم على العدو ولا سيما بطمانية الإيمان وأمر الله وضمائه للغلبة ، ذلك مظهر من مظاهر القوة القاهرة للداخل المهاجم ، فيهابه المهاجم عليه مهما كان أقوى منه ، فإنه يزدادك قوة وينقصه عن قوته ، فالضربة الأولى هي القاضية على المضروب ، سادة عليه كل الدروب للفرار عن النكسة ، أو القرار للتغلب .

وهكذا يكون دور الحجاج أن الغلبة الأولى قاضية وإن لم تكن حقة فضلاً عن الحاقة .

فعل المحاور المحق أن يقدم في حوارهِ أسمى الضربات حتى يربح أقصاها ، ومن تلتيكات الحوار الناجحة أن تصغي إلى محاورك فتعرف كل ما عنده من حجة ، ثم تبتدر في الإجابة عنه أضعف نقطة فتركز عليها بضربة قاسية قاضية ، وبذلك تنجح على مدار الحوار .

فشكلية الحوار هي قد تكون أهم من مادتها ، والجمع بينهما كأحسنها وأقواهما أجمع وأقوى في النضال ، وكما تعرفنا إلى كل صنوف الجدال على أضواء القرآن في سرده محاورات الله وأنبيائه .

ذلك الجهل الكافر والتخلف العاهر من بني إسرائيل ونحن نقول يا

(١) نور الثقلين ١ : ٦٠٩ عن نهج البلاغة للسيد الشريف الرضي عنه عليه السلام .

رسول الهدى محمد (ص) : لا نقول كما قالت بنو إسرائيل .. « والذي بعثك بالحق لو ضربت أكبادها إلى برك الغماد لاتبعناك » (١) .

وهكذا يخرج الجبناء فيتوقحون ويفزعون من الخطر أمامهم فيرفسون بأرجلهم كالحمر المستنفرة فرت من قبورة ، بل يريد كل امريء منهم أن يخدمه الله ورسوله وهم في أريحيتهم عاثون .

وهذه هي نهاية المطاف بموسى في رسالته المليئة بالعقبات والعقوبات والنكرانات وإحتمال كل الرذالات والإنحرافات والإلتواءات من بني إسرائيل ، نكوصاً عن الأرض المقدسة ، وإرتداداً إلى أدبار الجاهلية والوخزة الفرعونية ، فماذا يصنع - إذاً - هؤلاء وقد وصل النكران إلى ذلك الحد القاحل الجاهل ؟ .

ماذا ؟ إلا أن يلتجئ إلى ربه داعياً ملتمساً أن يفرق بينه وبينهم وقد فعل :

﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴾ ٢٥ .

دعوة مليئة بالالام والأسقام مع الإستسلام ، دعوة الفراق بينه وبين

(١) الدر المنثور ٣ : ٢٧١ - أخرج أحمد والنسائي وابن حبان عن انس أن رسول الله (ص) لما سار إلى بدر استشار المسلمين فأشار عليه عمر ثم استشارهم فقالت الأنصار يا معشر الأنصار إياكم يريد رسول الله (ص) قالوا « لا نقول كما قالت بنو إسرائيل لموسى إذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون ، والذي بعثك بالحق لو ضربت أكبادها ... » .
وفيه عن ابن مسعود قال لقد شهدت من المقداد مشهداً لأن أكون أنا صاحبه أحب إلي مما عدل به آق رسول الله (ص) وهو يدعو على المشركين قال والله يا رسول الله (ص) لا نقول كما قالت بنو إسرائيل ... ولكن نقاتل عن يمينك وعن يسارك ومن بين يديك ومن خلفك فرأيت وجه رسول الله (ص) يشرق لذلك وسر بذلك .

هؤلاء اللئام ، فإلى مَنْ يشكو حاله إلّا إلى الله الملك العَلَام ، يشكو به وحزنه ونجواه إلى الله حيث يعلم من الله ما لا يعلمون ، إنه لا تربط بهم بعد ذلك النكول الكافر أية رابطة صالحة ، لا نسب ولا تاريخ ولا جهد سابق ، فإنما الرباط فيما بين كان الدعوة إلى الله وقد فشلت وشلّت ، متقطعاً عنهم من كل وشائج الأرض حين تنقطع العقيدة الصالحة ، فما هي الجدوى - إذاً - في كونه معهم ولم يعمل فيهم طائل الزمن الرسالي إلّا بعداً ، اللهم إلّا قلة قليلة منهم .

وترى ماذا عنى موسى (ع) من « لا أملك إلّا نفسي وأخي » ؟ وهناك معه رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ومعهما سائر النقباء وسواهم من الذين يخافون ، وقد أدوا رسالة موسى في هذه الحالة المحرجة ؟ .

فهل نتوسع في « أخي » أنها جنس الأخ ، شاملة لإخوته في الإيمان إلى أخيه هارون في النسب والرسالة ؟ وصالح التعبير عن هذه الجمعية « إخوتي » ! .

أم « لا أملك » في نفاذ الدعوة الرسالية على ضوء الولاية المطلقة الشرعية إلّا نفسي وإلا أخي ؟ فكذلك الأمر ! حيث نفذت في الذين يخافون وأنعم الله عليهم : « ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » (٧ : ١٥٩) وذلك في زمن موسى (ع) حيث يتلوها « ... وأوحينا إلى موسى .. » .

أم « لا أملك » أنا « إلّا نفسي » في تطبيق أمرك « و » لا يملك كذلك « أخي » ؟ فكذلك الأمر ! إضافة إلى أن صالح التعبير - إذاً - « إني وأخي لا نملك إلّا أنفسنا » ! مع أنها ملكا أمر الولاية الشرعية وقد أثرت فيمن أثرت .

« إني لا أملك إلّا نفسي وأخي » قد تعني ملك تطبيق الرسالة في هؤلاء الفاسقين ، فله ملك الرسالة الأصلية ولأخيه ملك الرسالة الفرعية - وهو

الولاية المطلقة الشرعية الرسولية - تحت ملكته الرسالية ، ثم « لا أملك » هنا نسبة أمام هؤلاء الفاسقين ، وأما ملك هذه الرسالة بالنسبة للمؤمنين القلة معه فهو أمر واقع لا مردّ له كما في نص الآية « رجالان من الذين يخافون .. » فقد يعني بقوله أني وأخي نفضنا أيدينا عن بلاغ الرسالة كما أمرنا ، وهنا « لا أملك » مضارعة تعني حاله ومستقبله دون ماضيه حيث أثرت دعوته مهما كانت في قلة قليلة ، فلأن الرسالة لا تعني بدورها إلا تحقيقها وقد تحققت في هؤلاء القلة ، ثم تجمدت أمام هؤلاء الكثرة الفاسقة فلا طائل - إذا - تحت تبقية الرسول وقد نفض يديه عن الوحي بلاغاً وإبلاغاً ، ثم لا يرى لإستمراية بلاغه بينهم إلا مزيداً لفسقهم أو كفرهم ، وهكذا تكون أدوار الحياة الرسولية أن الرسول حين ينفذ يديه عن كامل الوحي الرسولي بلاغاً وإبلاغاً ثم لا يرى بعد فترة تأثيراً في دعوته ، أن بقاءه بعد فهم ليس تحت طائل ، إذا يصح دعائه : « فافرق بيننا » أنا وأخي كرسولين ، وسائر المؤمنين نقباء وسواهم كأعضاء هذه الرسالة ، « فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين » ، إذ كلت الدعوة وما أثرت إلا نكوصاً ونكولاً ، وما خلفت فيهم إلا نكالاً ، فلا تعني « فافرق » طلباً لفرقه عن أصل الرسالة أم عن دعوتها ، بل هو تطلب لموته أما أشبه بما يخلصه عن هذه الورطة ، ولكن الله - حسب المفهوم من آيات لم يستجب دعائه في موته إن كان هو المطلوب ، بل حول إستجابته إلى تحريم الأرض المقدسة عليهم كأصل ، وتحريم سائر البلاد عليهم كفرع فلقد راعى موسى الأدب الرسالي فلم يترك الحوزة الرسالية خلافاً لـ « ذا النون إذ ذهب مغاضباً .. » بل التجاء إلى الدعاء : « فافرق » دون تعيين لمصداق له تأديباً ، فإستجابته الله في فرق صالح بينه وأخيه ، وبين القوم الفاسقين في « إنها محرمة عليهم » لا وعليهما ، فقد كانا يزوران القدس خلال هذه الأربعين .

فالطلب في دعائه هو فرق ما ينجيه من ذلك الفرق وقد نجاه الله بفرق صالح دونما موت أو عزل له عن الرسالة أم دعوتها ، ونفس ذلك التيه فيه ما

فيه من فرق فيه لهم فرق يرجعهم عما كانوا فيه من طيش ، عذاب فارق بينهم وبينها، ومن ثم فارق الموت بعد دخولهم في الأرض المقدسة ، كما فرق بينها وبين جمع منهم ماتوا في التيه .

﴿ قَالَ فَإِنهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴾ ٢٦ .

هل « قال » الله إجابة لدعوته « فإنها محرمة عليهم . . » وهذا فراق بينهم وبين الأرض المقدسة دونه وإياهم وقد تطلب « فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين » ؟ ، علّ الفاء في « فإنها » إشارة إلى تحريمها عليهم عقوبة وهي كفاية في الحكمة التربوية ، وأما « فافرق » فلا تصلح الفراق بين رسول ومرسل إليهم إلا بموتهم أو موته ، وهل مات موسى (ع) في التيه ^(١) بعدما عاش معهم رديحاً فيه فخلفه يوشع بن نون في رسالته ^(٢) إذ مات خليفته الأولى هارون قبله ، وقد يروى أن قبر موسى قذفة حجر من الأرض المقدسة ^(٣) ؟ ذلك لا تناسب الآيات التالية ولا سيما « أدخلوا مصرأ . . » . وترى ما هي وأين هي أرض التيه ؟ إنها بطبيعة حال خروجهم عن مصر

(١) نور الثقلين ١ : ٦٠٨ في الكافي عن أبي عبدالله (ع) قال قال رسول الله (ص) مات داود النبي (ع) يوم السبت مفاجئاً فأظلمت بأجنحتها ومات موسى عليه السلام في التيه فصاح صائح من السماء مات موسى وأي نفس لا تموت ؟ .

(٢) المصدر في كتاب كمال الدين وتمام النعمة بأسناده إلى أبي حمزة عن أبي جعفر عليها السلام حديثاً طويلاً يقول فيه : أن الله تبارك وتعالى أرسل يوشع بن نون إلى بني إسرائيل من بعد موسى بنبوته بدوؤها في البرية التي تاه فيها بنو إسرائيل .

(٣) الدر المنثور ٢ : ٢٧٢ - أخرج عبد بن حميد عن الحسن قال لما استسقى موسى لقومه أوحى الله إليه أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً فقال لهم موسى ردوا معشر الحمير فأوحى الله إليهم قلت لعبادي معشر الحمير وإني قد حرمت عليكم الأرض المقدسة قال يا رب فاجعل قبوري منها قذفة حجر فقال رسول الله (ص) : « لو رأيتم قبر موسى لرأيتموه من الأرض المقدسة قذفة بحجر » .

تجاه الأرض المقدسة هي بينها وقد تاهوا فيها ، ونحن تائهون في تعایشهم أربعين التيه اللهم إلا ما بينه الله لنا من ماءهم فيه وغذاءهم وتظليل الغمام عليهم : « وقطعناهم إثنتي عشرة أسباطاً أمماً وأوحينا إلى موسى إذا استسقاء قومه أن يضرب بعصاك الحجر فانجست منه إثنتا عشرة عيناً قد علم كل أناس مشربهم وظللنا عليهم الغمام وأنزلنا عليهم المن والسلوى كلوا من طيبات ما زرقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » (٧ : ١٦٠) - « وإذا استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه إثنتا عشرة عيناً قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين ، وإذا قلت يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثاءها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير إهبطوا مصرأ فإن لكم ما سألتم .. » (٣ : ٦١) .

فهكذا يدخلون مصرأ وعلها الأرض المقدسة التي كتب الله لهم : « وإذا قيل لهم أسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وأدخلوا الباب سجداً نغفر لكم خطاياكم سنزيد المحسنين ، فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم فأرسلنا عليهم رجزاً من السماء بما كانوا يظلمون » (٧ : ١٦٢) .

ذلك ، وقد تلمح « فلا تأس على القوم الفاسقين » أنه أسى على يبههم أربعين سنة . إذ ما كان يخلد بخلده أن الله يستجيبه هكذا ، فإنما فرقاً بينه وبينهم ، لا جمعاً في تيه العذاب ، اللهم إلا ردحاً منه قليلاً يسقي قومه بما ضرب عصاه الحجر وما أشبه .

ولأن موسى وهارون والنقباء الإثني عشر ومعهم المؤمنون كانوا مع القوم في التيه فقد يبرز هذا السؤال ، كيف يستجيب الله دعاء موسى على نفسه كما على قومه ؟ .

والجواب أن تيه الأربعين كان عليهم عذاباً لم يسأله موسى ، ولم يكن له عذاباً إذ لم يكن دخول الأرض المقدسة محرماً إلا عليهم « فإنها محرمة عليهم » ثم الله سهل على رعييل الإيمان ما لم يسهل على الفاسقين ، ومنه لموسى (ع) تظليل الغمام وانفجار العيون بما ضرب موسى عصاه، وإنزال المن والسلوى ، آيات ثلاث ربانية كانت لصالح الرسالة الموسوية علمهم يؤمنون .

فأما دعاءه « فافرق . . » فقد فرق الله بينه وبينهم بموته دون عزله عن الرسالة فإنه عضل ، ولا فرقه عنهم حياً فإنه إنعزال لا يجوز في سنة الرسالة مهما كان المرسل إليهم عزّل عن الإيمان وعُضّل ، ومن الفرق هو فارق العذاب لهم في التيه دونه وهارون والمؤمنين معها .

والقول إن الله فرق بينهم وبين القوم فور دعاءه قبل التيه ، تيه في القول حيث كان انبجاس العيون وتظليل الغمام وما أشبهه ، آيات ربانية بيد موسى (ع) وهم في التيه ، إذ لا حاجة إلى ذلك الإستسقاء الجمعي وتظليله إلا في التيه .

فلقد تاهوا في تلك التيهاء لا يهتدون من أي إلى أي ، وقد لا تعني « فإنها محرمة عليهم » حرمة تعبدية إذ هم لم يكونوا يتعبدون بسلب ولا إيجاب ، بل هي محرمة عليهم حتى إن لم يكن فيها جبارون حيث أتاهم الله عنها فظلوا في التيه إذ ضلوا عن الأرض المقدسة فيه والله أعلم بما في التيه ومن فيه ، بسالبه ومنفيه .

هذا ما يقوله القرآن عن سبب التيه في التيه ، وإليكم نصاً من التوراة نائهاً في سبب التيه : « فقال الرب لموسى وهارون من أجل أنكما لم تؤمنا بي حتى تقدساني أمام أعين بني إسرائيل لذلك لا تدخلان هذه الجماعة إلى الأرض التي أعطيتهم إياها . هذا ماء مريبة حيث خاصم بنو إسرائيل الرب فتقدس فيهم » (سفر الإعداد ٢٠ : ١٢ - ١٣) .

ذلك ، ولم يسبق هذا النص المزري بحق الرسولين الكريمين إلا قصة إخراج الماء من الحجر بأمر الله حيث ^{١٠} « قال لهم إسمعوا أيها المردة . أمن هذه الصخرة نخرج لكم ماء . ^{١١} ورفع موسى يده وضرب الصخرة بعصاه مرتين فخرج ماء غزير . فشربت الجماعة ومواشيها . فقال الرب . . . » .

وحصيلة المعنى من دعاءه (ع) بإستجابته أن الله حرم عليهم الأرض المقدسة أربعين سنة ، وليس على موسى وهارون وسائر المؤمنين ، فقد يلمح أنهما مع هؤلاء كان لهم الدخول إلى الأرض المقدسة خلال الأربعين على أية حال حتى إذا دخلوا مصرأ .

إذا فلم يكن موت موسى (ع) في التيه ، ولم تكن إستجابة دعاءه في الفرق بينه وبينهم إلا بفارق عذاب التيه حيث قال « فإنها محرمة عليهم » دون « عليكم » .

وهكذا تكون أدعية الصالحين ، غير جازمة فيما يطلبون ، وإنما حسب المصلحة الربانية ، ولم يكن لحاضر موسى من العقدة إلا « لا أملك إلا نفسي وأخي » وبناء عليه « فافرق بيننا وبين القوم الظالمين » وقد فرق بينهما وبينهم بما فرق .

فمنا في « فافرق . . » المتفرعة على « إني لا أملك . . » إحتتمالات عدة :

^١ « فافرق » بعزلي عن هذه الرسالة ؟ وتطلب العزل عضل من رسول معصوم وفرية جهل على الله تعالى كأنه جهل صلاحية هذه الرسالة فليعزله عنها حين لا يملكها ! .

^٢ « فافرق » بتركي حوزة المسؤولية في هذه الرسالة ، إنعزالاً عن هؤلاء المرسل إليهم إلى عزلة خالية عن الدعوة ؟ وتطلب الإنعزال لا يناسب « عذراً أو نذراً » في الرسائل كلها ، ولقد ظلم ذا النون « إذ ذهب مغاضباً . . » حيث ترك حوزة الدعوة دونما إستئذان من الله ! .

٣ « فافرق » بموتي حيث تم الوحي الرسالي وطم الإنذار فلا طائل بعدُ تحت هذه الرسالة ؟ ولا طائل تحت هذا الطلب ممن يعلم مدى صالح الدعوة الرسولية !

٤ « فافرق » بموتهم ؟ وهكذا الأمر ! وعلّ فيهم من يؤثر فيه كرور الدعوة .

٥ « فافرق » بفارق العذاب الذي هو قضية ذلك التخلف المتواتر المتواصل منهم فلا تشملني وأخي والمؤمنين بذلك العذاب .

٦ « فافرق » كما تراه صالحاً ؟ وهذا هو الأدب الرسولي السامي المرجو من مثل موسى (ع) .

« قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة » وليس قضية خصوص هذه الحرمة أن يمنعوا عن بلاد أخرى غيرها ، ولكن « يتيهون في الأرض أربعين سنة » أتاهاهم عن غيرها كما عنها ، والتيه عذاب اليم أياً كان ، ولا سيما في غير بلد وهم في الصحراء وليس لهم إلا طعام واحد وجو واحد ، كلما يحاولون الوصول إلى مصر لا يستطيعون فإن « يتيهون » إخبار عن واقع لا مرد له .
حول التيه وما ورد فيه :

أتراهم وهم في التيه ما حاولوا أن يدخلوا الأرض المقدسة أم غيرها من البلاد ولماذا وهم حائرون باثرون من تيه التيه ؟ .

«إنها محرمة عليهم» تعني حرمة واقعية إلى حرمة شرعية فلذلك لم يستطيعوا أن يدخلوها ، ثم « يتيهون في الأرض » نبأ عن واقع حرمانهم عن الدخول في أية بلدة إلا أربعين التيه ، وقد ورد فيه من الآثار والأخبار ما فيه ما فيه ، اللهم إلا ما يوافق الواقع المعقول المقبول ، الذي يتلقاه المؤمن العاقل بالقبول^(١) .

(١) بحار الأنوار ١٣ : ١٧٦ عن أبي جعفر عليها السلام قال : لما انتهى بهم إلى الأرض =

المقدسة قال لهم : « ادخلوا الأرض المقدسة » قالوا : « اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون ، قال رب ... » فلما أبوا أن يدخلوها حرمها الله عليهم فتأهروا في أربعة قراسخ أربعين سنة « يتيهون في الأرض ... » قال (ع) : وكانوا إذا أمسوا نادى مناديتهم : أمسيت الرحيل فيرتحلون بالحداء والرجز حتى إذا أسحروا أمر الله الأرض فدارت بهم فيصبحون في منزلهم الذي ارتحلوا منه فيقولون : قد أخطاتم الطريق ، فمكثوا بهذا أربعين سنة ونزل عليهم المن والسلوى حتى هلكوا جميعاً إلا رجلين : يوشع بن نون وكالب بن يوفنا وإبناهما وكانوا يتيهون في نحو من أربعة قراسخ فإذا أرادوا أن يرتحلوا ثبت ثيابهم عليهم وخفاهم ... » .

وفيه (١٨٠) عن أبي جعفر عليهما السلام ... وكانوا ستمائة ألف ... وعن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام عن قوله : « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة ... » قال : « كتبها لهم ثم محاهما » وعن أبي عبدالله (ع) إن بني إسرائيل قال لهم « ادخلوا الأرض المقدسة » فلم يدخلوها حتى حرمها عليهم وعمل أبناءهم وإنما دخلها أبناء الأبناء .

وعن إسماعيل الجعفي عن أبي عبدالله (ع) قال قلت له : أصلحك الله : « ادخلوا الأرض المقدسة ... » أكان كتبها لهم ؟ قال : « أي والله لقد كتبها لهم ثم بدا له لا يدخلوها » وعنه (ع) قال : « كتبها لهم ثم محاهما ثم كتبها لإبناهم فدخلوها والله يحومها يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ، وعنه (ع) فحرمها الله عليهم أربعين سنة ويتهم فكان إذا كان العشاء أخذوا في الرحيل ونادوا الرحيل الرحيل الوحي الوحي ، فلم يزالوا كذلك حتى تغيب الشفق حتى إذا ارتحلوا واستوت بهم الأرض قال الله للأرض : ديري بهم فلم يزالوا كذلك حتى إذا أسحروا وقارب الصبح قالوا : إن هذا الماء قد أتيتموه فأنزلوا فإذا أصبحوا إذا أبنتهم ومنازلهم التي كانوا فيها بالأمس فيقول بعضهم لبعض يا قوم قد ضللتكم وأخطاتم الطريق فلم يزالوا كذلك حتى أذن الله لهم فدخلوها وقد كان كتبها لهم » .

وفيه عنه (ع) يقول : نعم الأرض الشام وبش القوم أهلها وبش البلاد مصر أما إنها سجن من سخط الله عليه ولم يكن دخول بني إسرائيل مصر إلا من سخط ومعصية منهم لله لأن الله قال : « ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم » يعني الشام فأبوا أن يدخلوها فتأهروا في الأرض أربعين سنة في مصر وفيها فيها ثم دخلوها بعد أربعين سنة ، قال : « وما كان خروجهم من مصر ودخولهم الشام إلا من بعد توبتهم ورضى الله عنهم » .

وفيه عنه (ع) في الآية قال : « كان في علمه أنهم سيعصون ويتيهون أربعين سنة ثم يدخلونها بعد تحريمه إياها عليهم » .

وَأَنْتَ عَلَيْهِمْ نَبَأٌ

أَبْنَىٰ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ
يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ۗ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ
الْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ

يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۗ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٨﴾
إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ
النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ
قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٣٠﴾ فَبَعَثَ اللَّهُ
غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوْءَةَ أَخِيهِ
قَالَ يَبْوَيْلَتِي أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ
فَأُورِي سَوْءَةَ أَحِيٍّ فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴿٣١﴾ مِنْ أَجْلِ
ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ
نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا
وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۗ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ

رُسَلْنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنْ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ
 لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
 وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ
 أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ
 لَهُمْ نَجْزِيٌّ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾
 إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدَرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ
 اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٤﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ
 وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ
 تُفْلِحُونَ ﴿٣٥﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ
 جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ
 مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٣٦﴾ يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوكَ
 مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِمُخْرِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ ﴿٣٧﴾
 وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا
 مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ

وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٢٧﴾
 أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ
 يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨﴾

ندرس في ذلك العرض العريض من السورة الأخيرة للشرعة القرآنية أحكاماً تشريعية سياسية قيادية تتبني الحياة الإنسانية السليمة المطمئنة ، تتعلق بحماية الأنفس والأموال والعقول والعقائد والأعراض ، وهي النواميس الخمسة التي تتمحورها كل شرعة من الدين .

ولأن النواميس الحيوية تتمحور ناموس النفس والحياة - مهما تقدمها ناموس العقيدة بينها أنفسها - نراه رأس الزاوية في ذلك الخمس ، عرضاً لأولى مرحلة عجيبة من جريمة القتل الظالمة النكراء ، مخلفة عن الحسد القاحل القاتل إذ يحمل أحد إبني آدم صفي الله أن يرتكبها بحق أخيه التقي البريء ، ثم يرتبك نادماً أسفاً ، وهنا تتقدم مهمة ناموس الحياة وصيانتها في قصة إبني آدم كاشفة عن طبيعة الجريمة وبواعثها في النفس البشرية الحاسدة الكاسدة ، كما تكشف عن بشاعة هذه الجريمة في نفسها ، وفجورها ، وضرورة الوقوف في وجهها ، وفرض العقاب الصارم على فاعليها ، ومقاومة البواعث والدوافع الكوارث التي تبعث النفس للإقدام عليها ، وليعتبر سائر بني آدم مما حصل لإبني آدم ، ويأخذوه متراساً عن كل بأس ونبراساً ينير الدرب لمن يدق باب الصلاح والإصلاح .

وقد ينبهنا عظيم قتل النفس البريئة أحاديث حجة مثلما يرويه الإمام الصادق (ع) عن رسول الله (ص) أنه وقف بمنى حتى قضى مناسكها في

حجة الوداع - إلى أن قال - فقال : أي يوم أعظم حرمة ؟ فقالوا : هذا اليوم ، فقال : أي شهر أعظم حرمة ؟ فقالوا : هذا الشهر ، قال : فأبي بلد أعظم حرمة ؟ قالوا : هذا البلد ، قال : فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا إلى يوم تلقونه فيسألکم عن أعمالکم ، ألا هل بلغت ؟ قالوا : بلى ، قال : اللهم أشهد ألا من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها فإنه لا يحبل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبته نفسه ولا تظلموا أنفسكم ولا ترجعوا بعدي كفاراً^(١) .

﴿ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَمَ تَقْبَلُ مِنَ الْآخِرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴾ (٢٧) .

النبا هو خبر ذو فائدة عظيمة ، وهذه التلاوة المباركة تحمل عظيم الفائدة وجسيم العائدة لبني آدم ككل ، درساً عن إبنی آدم الأولین وآخرین منهم إلى يوم الدين .

مركز تحقيق كتاب مير علوم رسولي

فليساهما إبنی رجل إسرائيل سمي بآدم ، زعم الإستحياء من « من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل . . . » فإنه علم لأبي البشر الأول ، لا يعني في سائر القرآن الـ (٢٥) مرة إلا إياه لا سواه ، ولئن سمي غيره بإسمه فيؤق في يتيمة قرآنية كما يزعم ههنا ، فواجب الفصاحة والبلاغة القرآنية القمة قرن قرينة صارحة تحوله عن مساهم الأصيل إلى بديل .

ثم وقصة الغراب غريبة عن الجيل الإسرائيلي المتحضر الغارق في دماء الأبرياء طول خطوطها وخيوطها ، ألا تعرف كيف يوارى سواة القتل ، حتى يبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يوارى سواة أخيه ! .

(١) وسائل الشيعة ١٩ : ٣ القمي عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي أسامة زيد الشمام عن أبي عبدالله (ع) أن رسول الله (ص) وقف . . .

وإنها لا تناسج إلا نسج البيئة البدائية الأولى لبني آدم الأول الأولين - إذ لم يروا قتيلاً حتى يعرفوا مواراته .

ثم و « من أجل ذلك . . » لا تحمل حكم القتل في أصله حتى تُحرم عنه قبل التورات سائر الشرائع السابقة عليها ، بل هي قول فصل في أولى شرعة تفصيلية مترامية الأطراف ، تبين المسؤولية الكبرى أمام الأنفس ، ومدى الأهمية الجماعية في قتل نفس أو إحياءها ، ضابطة صارمة في الشرعة التوراتية المحلقة على ما شرع قبلها ، كاملة كافلة لصيانة النفوس المحترمة المحرمة عن سخاء الضياع بأيدي قتلها الضياع . .

ذلك مهما ذكر حكم القتل فيما بعدها كأصل « وكتبنا فيها أن النفس بالنفس . . . » ولكنها ليست كتابة منحصرة تحصرها عما قبل التورات من كتاب .

ثم و « بالحق » هنا لها دور المطاردة للمختلقات الزور المتخلفات عن الحق الواقع ، من مختلقات الروايات والإسرائيليات التوراتية وسواها كما وفي نص التورات إفراط وتفريط في عرض القصة ، بعيدين عن وجه الحق وواجهته^(١) .

(١) في الإصحاح الرابع من سفر التكوين يقول : « وعرف آدم حواء امراته فحبلت وولدت قايين . وقالت أقتنيت رجلاً من عند الرب^٢ ثم عادت فولدت أخاه هايل . وكان هايل راعياً للغنم وكان قايين عاملاً في الأرض^٣ وحدث من بعد أيام أن قايين قدم من أثمار الأرض قرباناً للرب^٤ وقدم هايل أيضاً من أبقار غنمه ومن سماتها فنظر الرب إلى هايل وقربانه^٥ ولكن إلى قايين وقربان لم ينظر . فاغتاظ قايين جداً وسقط وجهه^٦ فقال الرب لقايين لماذا اغتظت ولماذا سقط وجهك^٧ إن أحسنت افلا رفع . وإن لم تحسن فعند الباب خطيئة رابضة وإليك إشتياقها وأنت تسود عليها^٨ وكلم قايين هايل أخاه وحدث إذ كانا في الحقل أن قايين قام على هايل أخيه وقتله^٩ فقال الرب لقايين أين هايل أخوك فقال لا أعلم أحارس أنا لأخي^{١٠} فقال ماذا فعلت . صوت دم أخيك صارخ إليّ من الأرض^{١١} فالآن =

ف « اتل عليهم بالحق - نبأ ابني آدم بالحق » خالصاً دون شوب الباطل - : « إذ قربا قرباناً » وهذه هي طبيعة الحال في تقريب قربان لله تحقيق قضية الحال أو تبينها أو تفوق الحال - طبعاً - في صراع مبارات بين ابني آدم ، إن في زواج بين اثنتين مختلفتي الجمال^(١) ، أم في مبارات إستباق لأخذ وصية

= ملعون انت من الأرض التي فتحت فاهها لتقبل دم أخيك من يدك^{١٢} متى عملت الأرض لا تعود تعطيك قوتها . تائهاً وهارياً تكون في الأرض^{١٣} فقال قايين للرب ذنبي أعظم من أن يُجتمَل^{١٤} أنك قد طردتني اليوم عن وجه الأرض ومن وجهك اختفي وأكون تائهاً وهارياً في الأرض فيكون كل من وجدني يقتلني^{١٥} فقال له الرب لذلك كل من قتل قايين فسبه يُتقم منه . وجعل الرب لقايين علامة لكي لا يقتله كل من وجده^{١٦} فخرج قايين من لذن الرب وسكن في أرض نودشة في عدن .

أنظر إلى هذه الآيات - مقايساً لها بآياتها من القرآن - واقض العجب من رب يساكن خلقه في أرضه ويجهل ما يحصل عليها حتى يسأل ! ثم هو يلعن قايين فيختفي عن وجه الرب ويلعن أرض الجريمة ، ولا يسمح لأحد أن يقتل قايين المجرم إلا ويستقم منه سبعة أضعاف ! قتلاً له سبعة أضعاف ! أماذا !!!

(١) نور الثقلين ١ : ٦١٢ في كتاب كمال الدين ونظام النعمة بإسناده إلى محمد بن الفضل عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر (ع) أنه قال : لما أكل آدم من الشجرة اهبط إلى الأرض فولد له هابيل وأخته توأم وولد له قاييل وأخته توأم ثم إن آدم أمر قاييل وهابيل أن يقربا قرباناً وكان هابيل صاحب غنم وكان قاييل صاحب زرع فقرب هابيل كبشاً وقرب قاييل من زرعه ما لم ينق وكان كبش هابيل من أفضل غنمه وكان زرع قاييل غير نقي فتقبل قربان هابيل ولم يتقبل قربان قاييل وهو قول الله عز وجل « واتل عليهم . . . » وكان القريبان إذا قبل تأكله النار فعمد قاييل فبني لها بيتاً وهو أول من بني للنار البيوت وقال : لأعبدن هذه النار حتى يتقبل قرباني ثم إن عدو الله إبليس قال لقاييل أنه قد تقبل قربان هابيل ولم يتقبل قربانك وإن تركته يكون له عقب يفتخرون على عقبك فقتله قاييل فلما رجع إلى آدم (ع) قال له : يا قاييل أين هابيل ؟ فقال : ما أدري وما بعثني راعياً له فانطلق آدم فوجد هابيل مقتولاً فقال : لعنت من أرض كما قبلت دم هابيل فبكى آدم (ع) على هابيل أربعين ليلة ثم إن آدم (ع) سأل ربه عز وجل أن يهب له ولداً فولد له غلام فسماه هبة الله لأن الله عز وجل وهبه له فأحبه آدم (ع) حباً شديداً فلما انقضت نبوة آدم واستكمل أيامه أوحى الله إليه

= أنه قد انقضت نبوتك واستكمت أيامك فاجعل العلم الذي عندك والإيمان والإسم الأكبر وميراث العلم وآثار النبوة في العقب من ذريتك عند ابنتك هبة الله . . .
وفي البحار ١٣ : ٢٢٦ بابن عيسى عن البيزنطي قال سألت الرضا (ع) عن الناس كيف تناسلوا من (ع) آدم (ع) ؟ فقال : حملت حواء هاويل وأختاً له في بطن ثم حملت في البطن الثاني قابيل وأختاً له في بطن فزوج هاويل التي مع قابيل وتزوج قابيل التي مع هاويل ثم حدث التحريم بعد ذلك (قرب الإسناد ١٦١) .

وفيه ٢٢٥ ج : عن الثمالي قال سمعت علي بن الحسين عليهما السلام - وذكر قصة تناسل الذرية من آدم إلى أن قال - : فأول بطن ولدت حواء هاويل ومعه جارية يقال لها أقليبا - قال : وولدت في البطن الثاني قابيل ومعه جارية يقال لها لوزا وكانت لوزا أجمل بنات آدم - قال : فلما ادركوا خاف عليهم آدم الفتنة فدعاهم إليه وقال : أريد أن أتكحك يا هاويل لوزاء وأتكحك يا قابيل اقليبا - قال قابيل : ما ارضى بهذا أتتكحني اخت هاويل القبيحة وتكحك هاويل اختي الجميلة ؟ قال آدم ؟ فأنا أفرع بينكما فإن خرج سهمك يا قابيل على لوزاء وخرج سهمك يا هاويل على اقليبا زوجت كل واحد منكما التي خرج سهمه عليها - قال : فرضياً بذلك فاقترعا - قال : فخرج سهم هاويل على لوزاء اخت قابيل وخرج سهم قابيل على اقليبا اخت هاويل - قال : فزوجهما على ما خرج لهما من عند الله - قال : ثم حرم الله نكاح الأخوات بعد ذلك - قال : فقال له القرشي : فاولداهما ؟ قال : نعم - قال : فقال القرشي : فهذا افعال المجوس اليوم ؟ قال فقال علي بن الحسين عليهما السلام : أن المجوس إنما فعلوا ذلك بعد التحريم من الله ثم قال الله (ع) : لا تنكر هذا ليس الله قد خلق زوجة آدم منه ثم أحلها له فكان ذلك شريعة من شرايعهم ثم أنزل الله التحريم بعد ذلك ، أقول : ذلك الزواج موافق للقرآن في آيات .

وهنا أحاديث أخرى تعارض ما دل على أن التناسل من الزواج بين الأخوة والأخوات كما في البحار ١١ : ٢٢٠ بسند متصل عن زرارة قال سئل أبو عبدالله (ع) كيف بدأ النسل من ذرية آدم (ع) فإن عندنا أناساً يقولون : أن الله تبارك وتعالى أوحى إلى آدم (ع) أن يزوج بناته من بنيه وأن هذه الخلق كلهم أصله من الأخوة والأخوات قال أبو عبدالله (ع) سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً يقول من يقول هذا أن الله عز وجل جعل أصل صفوة خلقه وأحبابه وأنبياءه ورسله والمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات من حرام ولم يكن له من القدرة ما يخلقهم من الحلال وقد أخذ ميثاقهم على الحلال والطهر الطيب والله لقد تبينت أن =

الوراثة والخلافة من آدم بجدارة روحية^(١) أماهيم من نظرات الحال الخفية في

= بعض البهائم تنكرت له أخته فلما نزا عليها ونزل كشف له عنها وعلم أنها اخته اخرج غرموله ثم قبض عليه بأسنانه ثم قلق ثم خر ميتاً ، قال زرارة ثم سئل (ع) عن خلق حواء وقيل له أن أناساً عندنا يقولون أن الله عز وجل خلق حواء من ضلع آدم الأيسر الأقصى ؟ قال : سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً يقول من يقول هذا أن الله تبارك وتعالى لم يكن له من القدرة ما يخلق لأدم زوجة من غير ضلعه وجعل لتكلم من أهل التشنيع سبيلاً إلى الكلام يقول : أن آدم كان ينكح بعضه بعضاً إذا كانت من ضلعه ما لهوآء حكم الله بيننا وبينهم ! ثم قال : أن الله تبارك وتعالى لما خلق آدم من طين امر الملائكة فسجدوا له وألقى عليه السبات ثم ابتدع له خلقاً ثم جعلها في موضع النقرة التي بين ركبتيه وذلك لكي تكون المرأة تبعاً للرجل فأقبلت تتحرك فانتبه لتحركها فلما انتبه نوديت تنحي عنه فلما نظر إليها نظر إلى خلق حسن يشبه صورته غير أنها انثى فكلمها بلغته فقال لها : من أنت ؟ فقالت : خلق خلقتني الله كما ترى ، فقال آدم عند ذلك يا رب من هذا الخلق الحسن الذي قد آسنني قربه والنظر إليه ؟ فقال : الله هذه أمي حواء أفتحب أن تكون معك فتؤنسك وتحدثك وتأمر لأمرك ؟ قال : نعم يا رب ولك بذلك الشكر والحمد ما بقيت ، فقال تبارك وتعالى فأخطبها إلي فإنها أمي وقد تصلح أيضاً للشهوة ، وألقى الله عليه الشهوة وقد علم قبل ذلك المعرفة فقال : يا رب فإني أخطبها إليك فما رضاك لذلك ؟ قال : رضاي أن تعلمها معالم ديني فقال : ذلك لك يا رب إن شئت ذلك فقال عز وجل : قد شئت ذلك وقد زوجتكما فضمهما إليك فقال : اقبلي فقالت : بل انت فأقبل إلي فأمر الله عز وجل لأدم أن يقوم إليها فقام إليها ولولا ذلك لكن النساء من يذهبن إلى الرجال حين خطبن على انفسهن فهذه قصة حواء .

(١) البار ١١ : ٢٢٦ كتاب المختصر للحسن بن سليمان نقلاً من كتاب الشفاء والجللاء بإسناده

عن معاوية بن عمار قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن آدم أبي البشر أكان زوج ابته من ابنه فقال : معاذ الله والله لو فعل ذلك آدم (ع) لما رغب عنه رسول الله (ص) وما كان آدم إلا على دين رسول الله (ص) ! فقلت : وهذا الخلق من ولد من هم ولم يكن إلا آدم وحواء ؟ لأن الله تعالى يقول : « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالاً كثيراً ونساءً » فأخبرنا أن هذا الخلق من آدم وحواء فقال (ع) صدق الله وبلغت رسله وأنا على ذلكم من الشاهدين فقلت ففسر لي يا ابن رسول الله (ص) فقال : أن الله تبارك وتعالى لما اهبط آدم وحواء إلى الأرض وجمع بينهما ولدت حواء بتاً فسمها عناقاً فكانت أول من بنى على وجه الأرض فسلط الله عليها ذئباً كالقبيل ونسراً =

تلك المجال؟ لا يشير النص إلى أيٍّ من هذه أو تلك ، حيث الهامة المقصودة في ذلك العرض لا تعني شيئاً من هذه أو تلك ، بل هي بيان الحال عن طبيعة الإنسان وسجيته لو خلي وطبعه ، ومدى هتك الحسد وقتله إلى حتفه ، وصدى القتل المجرمة الحاسدة ، والمسئولية الكبرى الجماعية ، ومحتد التقوى بين النفوس المحترمة ، وخطر الطغوى بين الناس النسناس ، التي تتهدم بها حيوية الناس من الأساس ، في كافة النواميس الإنسانية الخمسة .

وتراهما « قريبا قرباناً » واحداً كما يجئ من ظاهر الإفراد في النص ؟ أن اشتركا في تقريبه وهما في النية مختلفان ؟ ولا يُعرف تقبُّل ظاهر يصدقانه معاً لأحدهما وعدمه للآخر ! إنه لأقل تقدير إثنان ، والقربان مصدر لا يثنى أو يجمع ، فالقربان هنا - إذاً - إثنان مهما اختلفا شكلياً وفي مادته غنياً وزرعاً أم اتحداً ، ثم وفي لفظ الإفراد إيحاءً إلى وحدة الإتجاه - رغم اختلاف النية - في القربان .

وبطبيعة الحال كان التقبل لأحدهما دون الآخر محسوساً لهما لا يُنكر ، إذ لم يكن الآخر ليصدق ردهً وتقبُّل الأول بمجرد الإيحاء الخبر ، ولم يكُ يوحى

« كالحمار فقتلها ثم ولد له أثر عناق قابيل ابن آدم فلما ادرك قابيل ما يدرك الرجل اظهر الله عز وجل جنيته من ولد الجان يقال لها جهانة في صورة أنثى فلما رآها قابيل ومعها فأوحى الله إلى آدم أن زوج جهانة من قابيل فزوجها من قابيل ثم ولد لآدم هاويل فلما ادرك هاويل ما يدرك الرجل اهبط الله إلى آدم حوراء واسمها ترك الحوراء فلما رآها هاويل ومعها فأوحى الله إلى آدم أن زوج تركاً من هاويل ففعل ذلك فكانت ترك الحوراء زوجة هاويل ثم أوحى الله عز وجل إلى آدم : سبق علمي أن لا أترك الأرض من عالم يعرف به ديني وأن أخرج ذلك من ذريتك فانظر إلى إسمي الأعظم وإلى ميراث النبوة وما علمتك من الأسماء ولا في العقوبة إذ أن « جزاء سيئة سيئة مثلها » بل المشابهة فقط في الشرف فكما أن قتل مؤمن لإيمانه قتل للإيمان ككل ، كذلك قتل إنسان لأنه إنسان قتل للإنسانية شرفياً كما أن تكذيب رسول لأنه رسول تكذيب للرسالات كلها ، وتصدق رسول لأنه رسول تصديق للرسول كلهم كذلك القتل والإحياء ، فلا يشهر القتل إلا عمده القاصد دون الخطاء .

إلى الآخر إذ لم يك تقياً ، أم ولا إلى الأول إذ لم يثبت وحيه النبوءة ، وعلى ثبوته لم يكن الآخر ليصدق وحيه ولا نبأه ، فليكن خارقة محسوسة في المتقبل علامة النجاح ، .

إذا فكأنه كان « قرباناً تأكله النار » علامة النجاح ، والآخر لم تأكله النار علامة السقوط ، كـ « الذين قالوا إن الله عهد إلينا أن لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين » (٣ : ١٨٣) ! ولأن « قرباناً تأكله النار » كان علامة للرسالة ، فكان الخلاف بين ابني آدم حول وراثة النبوة عن آدم ، أم وقصة الزواج ، ونسكت عما سكت الله عنه .

ترى وما هي ردة الفعل من المردود قربانه ؟ أيجاول في إصلاح نفسه فتقبل قربانه كما تقبل من الآخر ، أم يكظم غيظه دون إصلاح ولا إفساد ؟ كلاً ! بل هي قولة بغيضة ثم فعلة شديذة حضيضة : « قال لأقتلنك . . » حسياً لمادة التفاضل وحياة التعاضل ، وهذه ثالثة ثلاثة مما يحتمل في مسرح السقوط ، وما أجهلها وأرذلها ! ثم وما أعضلها حالاً واستقبالاً ؟ .

هنا « فتقبل » بصيغة المجهول توحى بغيب القبول من علام الغيوب ، وأنه هو المتقبل دون حمل أو فرض من أحدهما وتركه من الآخر ، فلا جريرة - إذا - له توجب الحفيظة عليه وتهديده بالقتل ، إذ لم تكن له يد فيه إلا يد التقوى ، التي هي رصيد القبول من أيّ كان ، دون يد الطغوى التي هي رصيد الأفول والذبول .

فخاطر القتل هو أبعد ما يرد على النفس وأرذوه في هذا المجال : « تقرب القربان » .

وعلى أية حال « قال لأقتلنك . . » حتماً لا مرد له ، أو وحتى إذا عكس الأمر ؟ كأنه نعم ، أم إلا إذا عكس الأمر ، وليس الله ليعكس أمر التقوى

والطغوى فوضى جزاف ، إذا « لأقتلنك » ! حتماً لا مرداً له .

ترى وما هو جواب الآخر ، هل هو ردٌ بالمثل « وأنا لأقتلنك » أو « لأقاتلنك » ؟ كلا ! حيث النابى للقتل لا يستحق القتل ولا القتال ، ولا غير المتقبل قربانه إذ لم يرتد به بعد عن الدين .

بل هو كلمة إصلاحية صالحة ، تبيناً للموقف المعادي لكى يهتدي إلى هداة ، أم يكف عن أذاه : « قال إنما يتقبل الله من المتقين » توجيهاً رقيقاً رقيقاً للمتهدد بالقتل أن يتقى الله كما هو إتقاه ، وهدايةً إلى الطريق المؤدية إلى القبول .

فما ذنبى إذ تُقبل منى تقوى ولم يتقبل منك طغوى ، فهل ترجو تقبلاً منى معاً على سواء ؟ أم رداً علينا على سواء ؟ وهما تسوية ظالمة والله منها براء ! أم ترجو تقبلاً منك رغم طغواك ، ورداً على رغم تقواي ، وهذا تقديم للمفضل على الفاضل وما أظلمه !

قل لي صراحاً ماذا تريد منى لأعطيك إياه إن قدرت ورضى الله بديلاً عن قتلى ؟ .

نرى الطاغية لا يجير جواباً لأنه منغمر في طغواه ، فائر مرجل غيظه إذ سقطت مناه ، فهو مصمم على مغزاه وأن يرمى مرماء ، والمتقى يشرح متواصلاً واجهته الصالحة أمام التهديدة الكالحة الطالحة .

ف « إنما يتقبل الله من المتقين » ضابطة صارمة لا تستثنى طول خط الحياة بكل خيوطها ، فتقريب القربان أم أية عبادة أم أي تقريب كان لن يجد مجالاً لتقبله إلا بالتقوى الصالحة له وقدرها « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » فلا مجازفة في تقبل الأعمال - كما فيها - عند الله ، وكل شيء عنده بمقدار .

ضابطة ثابتة تجعل الأعمال الناتجة عن غير تقوى حابطة مهما أبرقت

وأرعدت في ظواهر الحال ، وهنالك تتخربط الحسابات الخابطة عند
النسئاس ، الذين « ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون
صنعاً » (١٨ : ١٠٤) (١) .

(١) نور الثقلين ١ : ٦١٤ في كتاب معاني الأخبار بسند متصل عن الصادق (ع) قال : إن من
اتبع هواه وأعجب برأيه كان كرجل سمعت غناء العامة تعظمه وتصفه فأحببت لقاءه من حيث
لا يعرفني لأنظر مقداره ومحل فرأيت أنه قد أحدق به كثير من غناء العامة فوقف منتبذاً عنهم
متخسباً بلثام انظر إليه وإليه واليهم فيما زال يراوغيهم حتى خالف طريقهم وفارقهم ولم يفر فتفرق
القوم لحوانجهم وتبعته أفتني أثره فلم يلبث أن مر بخباز فتغفله فأخذ من دكانه رغيفين
مسارقة فتعجبت منه ثم قلت في نفسي لعله معاملة ، ثم مر بعده بصاحب رمان فما زال به
حتى تغفله فأخذ من عنده رمانتين مسارقة فتعجبت منه ثم قلت في نفسي لعله معاملة ثم
أقول : وما حاجته إذا إلى المسارقة ؟ ثم لم أزل أتبعه حتى مر بمريض فوضع الرغيفين
والرمانتين بين يديه ومضى وتبعته حتى استقر في بقعة من الصحراء فقلت له يا عبدالله لقد
سمعت بك خيراً وأحببت لقاءك فلقيتك ولكني رأيت منك ما شغل قلبي وإني سألتك عنه
ليزول به شغل قلبي ، قال : وما هو ؟ قلت : رأيتك مررت بخباز وسرقت منه رغيفين ثم
بصاحب الرمان وسرقت منه رمانتين ، قال : فقال لي قبل كل شيء حدثني من أنت ؟ قلت
رجل من ولد آدم من أمة محمد (ص) قال : أين بلذك ؟ قلت : المدينة ، قال لملك
جعفر بن محمد ابن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات الله عليهم ؟ قلت : بل -
فقال لي : فما يتفعلك شرف اصلك مع جهلك بما شرفت به وتركتك علم جدك وأبيك لتلا
تنكر ما يجب أن يُحمد ويُمدح ويُمدح فاعله ، قلت : وما هو ؟ قال : القرآن كتاب الله !
قلت : وما الذي جهلتُ منه ؟ قال : قول الله عز وجل « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها
ومن جاء بالسيئة فلا يجزي إلا مثلها » وإني لما سرقت الرغيفين كانت سيئين ولما سرقت
الرمانتين كانت سيئين فهذه أربع سيئات ، فلما تصدقت بكل واحد منها كان لي بها أربعين
حسنة ، فانتقص من أربعين حسنة ، أربع بأربع ، بقي لي ست وثلاثون حسنة ، قلت
ثكلتك امك انت الجاهل بكتاب الله أما سمعت الله يقول : إنما يتقبل الله من المتقين ، إنك
لما سرقت الرغيفين كانت سيئين ولما سرقت الرمانتين كانت أيضاً سيئين ، فلما دفعتهما إلى
غير صاحبهما بغير أمر صاحبهما كنت إنما أضفت أربع سيئات إلى أربع سيئات ولم تضيف
أربعين حسنة إلى أربع سيئات ، فجعل يلاحظني فانصرف وتركته . . .

ولأنه « لا يقبل عمل مع تقوى وكيف يقبل ما يتقبل »^(١) ف « إن الله لا يقبل عمل عبد حتى يرضى عنه »^(٢) .

وهل إن تقبل عمل يقدم لله منوط بالتقوى المطلقة في كل الأعمال ، فلا يتقبل عمل صالح بشروطه من غير العدول في كل الأعمال ؟ وهذا خلاف الضرورة كتاباً وسنة ! .

أم التقوى مشروطة في نفس العمل المتقبل إيماناً ونية وفي نفس العمل ، مهما كان العامل لا يتقي في سواه ، بل ولا في مقدمات نفس العمل ، وهذا هو القدر المتيقن من الآية ، فإن متعلق التقبل هو القربان المقرب لله ، دون سائر الأعمال أو مقدمات هذا القربان ، فلتكن التقوى التي هي شريطة تقبل العمل ، هي التي في نفس العمل بنيته والإيمان الدافع له ، مهما كان التقبل أوفر ممن يتقي في سواه من عمل أو مقدمات لما قرره .

فالآتي بعمل صالح دون نية صالحة ، أم عمل غير صالح بنية صالحة ، لا يتقبل منه ذلك العمل ، لأنه غير متقٍ فيه ، حيث التقوى تخلق على ظاهر العمل وباطنه ، ونفس « يتقبل » اللأمح إلى تكلف القبول ، مما يدل على أن العمل لا يقبل إلا بشروط صالحة دونما فوضى جزاف .

وهنا الأخ المهدد بالقتل لا يُجابه اخاه بخشونة ، بل بكل ليونة ، فلا يقول إنك غير متقٍ فلم يتقبل منك ، أو إنني متقٍ فتقبل مني ، بل كضابطة سارية المفعول كيفما كان انطباقها : قال إنما يتقبل الله من المتقين « والتقبل وعدمه هما من فعل الله ، وليس منا إلا ظرف التقبل وعدمه ، فهل أنا مجرم إذ حصلت على ظرف التقبل ، فأستحق أن أقتل ؟ ! .

(١) الدر المنثور ٣ : ٢٧٤ - اخرج ابن أبي الدنيا في كتاب التقوى عن علي بن أبي طالب (ع) قال : ...

(٢) المصدر اخرج ابن أبي شيبة عن الحسن قال قال رسول الله (ص) : ...

أتري من تقواه ألا ييسط يد الدفاع عن نفسه إلى من ييسط إليه يد القتل؟ والدفاع عن النفس وعمادونها حق طبيعي لكل ذي نفس، كأصل من أصول الشرعة الأحكامية!

النص هنا « ما أنا بياسط يدي إليك لأقتلك » لا « لا أدافع عن نفسي » فهناك يدان تُبسطان إلى من يريد القتل، يدُ القتل وهي أئيمة كيدِ القاتل المتطاول، وهذا التقي ينفىها، ثم يد الدفاع حسب الضرورة والمستطاع ولا ينفىها، فعله إغتاله^(١) فيد الدفاع - إذاً - غير مبسوطه قضية المفاجأة، أم قاتله، فيد الدفاع مبسوطه ولكنه أعتيل ولم ينفعه الدفاع.

ثم « ما أنا بياسط » دون « لا أبسط » تنفي محاولة القتل من التقي على أية حال، لمكان الدوام المستفاد من صيغة الفاعل، فـ « ما أنا بياسط يدي إليك لأقتلك » هذا - ثم يبين ظاهرة تقواه مع من يريد قتله بطغواه :

﴿ لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾ (٢٨)

اللهم إلا باستحقاق القتل، وأما أنه صمم على قتلي أمن سواي، أم

(١) في تفسير العياشي عن هشام بن سالم عن حبيب السجستاني عن أبي جعفر (ع) قال : لما قرب ابن آدم القربان فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال : تقبل من هابيل ولم يتقبل من قابيل ، دخله من ذلك حسد شديد وبنى على هابيل ، ولم يزل يرصده ويتبع خلوته حتى ظفر به متنجساً من آدم فوثب عليه وقتله فكان من قصتها ما قد أنبأ الله في كتابه مما كان بينها من المحاوراة قبل أن يقتله - الحديث . . .

أقول : واللامح منه أن قتله كان غيلة مفاجئة ، فلم يمكن من نفسه ولم يجد ظرفاً للدفاع عن نفسه .

وفي البحار ١١ : ٢١٨ في قصة هابيل وقابيل - إلى أن قال - فقال قابيل : لاعتشت يا هابيل في الدنيا وقد تقبل قربانك ولم يتقبل قرباني وتريد أن تأخذ اخوتي الحسناء وأخذ اختك الغبيحة فقال له هابيل ما حكاها الله فشده بحجر فقتله روي ذلك عن أبي جعفر (ع) .

بسط يده للقتل إلى أم إلى من سواي ، لأنني سقطت في محنة إلهية كما سقطت ، أماذا من دوافع غير عادلة فـ « ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك » فإنها - إذا - يد قاتلة متطاولة دون أي سبب ، إلا أن مقاتله صمم على قتله ، أم بسطت إليه يده ليقتله ، وشيءٌ منها لا يبرر بسط اليد القاتلة ، اللهم إلا بسطاً للدفاع إذا هو بسطها للقتل أما دونه ، فلم يكن من المقتول - إذا - إفراط الظلم بيد قاتله ، ولا تفريط الإنظام بيد غير دافعة ، والنص إنما ينفي اليد المفرطة ، دونما تصريحه ولا إشارة إلى يد مفرطة .

ولماذا « ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك » ؟ لـ « إني أخاف الله رب العالمين » وبسط اليد إلى نفس غير مستحقة للقتل بقصد القتل محرم في شرعة الله ، لا ابتداءً ، ولا دفاعاً ، فإن قُتل المهاجم بضربة الدفاع قدرَ الضرورة لم يكن قتل عمداً وفيه دية الخطأ ، وأما قتله عن تقصُّد لأنه مهاجم فهو قتل عمداً يتطلب القود .

فلا مبرر لقتل المهاجم عمداً ، فضلاً عن ينويه ، اللهم إلا مهدور الدم بسبب آخر فمسموح قتله حسب الضوابط المقررة ، وإن لم يهاجم ، والنفس المحترمة لا تُقتل بسبب تقصُّد القتل أو هجمته ، اللهم إلا فلتة الدفاع القاتل من غير تقصُّد فقتل خطأ .

وفي الدفاع نفسه - أيضاً - لا تقابل إلا بالمثل حسب الضابطة المقررة « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » (٢ : ١٩٤) فالضارب بما لا يقتل حسب العادة لا يُضرب إلا بمثله ، دون زيادة فضلاً عما يقتل ، فإن قتل بضربة زائدة فمسؤول عن الزيادة ، أم بضربة قاتلة فقتل شبه عمداً مهما لم يقصده ! .

ولقد ارتسم هنا نموذج بارع من الوداعة والسلام والتقوى في هذه المواجهة الخطيرة ، في أشد المواقف ، إستجاشة للضمير الإنساني ، وحامساً

للمعتدى عليه ضد المعتدي وعمل توصيف الله برب العالمين تلميحاً أن ما هباه الرب لا يسمح لغيره أن يسترجه .

وقد كان في هذا القول اللين ما يفتأ الحقد المكين ، ويهدء الحسد الدفين ، ويسكن الشر ماسحاً على الأعصاب المهتاجة المحتاجة إلى التليين ، حيث يرد صاحبها إلى حنان الأخوة واللين ، وبشاشة الإيمان الأمين ، وذلك في الشطر الأول من إجابته ، وفي الشطر الثاني إخافة وإنذار من سوء العاقبة وأجل الجزاء للظالمين :

إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ (٢٩)

ذلك التبشير وهذا الإنذار كانا كافيين لأخيه أن يصداه عن بغيه فلا يمد في غيئه ولكن لا حياة لمن تنادي !

أترأه بعدد يريد لأخيه أن يقتله فيبوء بإثمه إلى إثمه فيكون - إذاً - من أصحاب النار ؟

وذلك بعيد كل البعد عن ساحة العلم والتقى اللذين عرفناهما من هذا التقى ! .

« إنني أريد » ليس مطلقاً وعلى أية حال ، إنما هو على فرض القتل حين يهاجم وتكلم يد الدفاع ، فالقاتل - إذاً - مسؤول عن تعمده هنا وفي الأخرى ، وقد أراد الله للقاتل ظملاً أن يكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين ، وأراد أيضاً أن يبوء بإثمه نفسه قتلاً وسواه ، وبإثم المقتول فيما دون القتل من إثم إن كان ، فيما دون حق الناس ، فيصبح المقتول ظملاً - وهو تقى - خالصاً عن ذنوبه ، يتحملها القاتل إلى ذنوبه (١) .

(١) الوسائل ١٩ : ٧ صحبة عبد الرحمن بن أسلم قال قال أبو جعفر (ع) من قتل مؤمناً

فقد أراد ما أراده الله لا سواه ، إن حصل قتل لا على أية حال « وذلك جزاء الظالمين » كضابطة تستثني عن أخرى هي « لا تزر وازرة وزر أخرى » فالنفس القاتلة ظلماً تزر وزر المقتولة ظلماً ، إستثناء من الضابطة العامة ، وقد تزر الوازرة الأولى مثل ما تزره كل وازرة أخرى فـ « لا تُقتل نفس ظلماً إلاّ كان على ابن آدم الأول كفل من دمها لأنه أول من سن القتل » (١) .

أو يقال إن القاتل صدّ على المقتول باب المغفرة لسيئاته والمزيد لحسناته فليُجبر بحمله من إثم المقتول جزاءً وفاقاً فليست قاعدة الوازرة هنا مستثناة .

أترى ذلك التقي النقي في حساب الله كان آثماً حتى يبوء أخوه إثمه إلى إثمه ؟ وهب ان الله هكذا يريد إن وقعت واقعة ، فما لالأخ المؤمن أن يريد لأخيه هكذا حمل ، وإنما يحق له أن يترجى نجاته من كل إثم ، أسفاً على أن يهوي إلى هواته ! .

علّه اعتبر نفسه آثماً تواضعاً لربه ، فلا يحسب طاعاته لائقة بجنابه، ولكنه إذا ليس إثمياً يزره قاتله إلى إثمه ، بل هو طاعة فان حسنات الأبرار سيئات المقربين ! ، أم يعني من « إثمى » قتله كشخصه مهما أريد منه كل آثام القتل ظلماً كآخرين ، و « إثمك » هو الذي جعله لا يتقبل قربانه ، فـ « إثمى » هنا من إضافة المصدر إلى مفعوله : الإثم الواقع عليّ من قتلك إياي، كما هو في

متعمداً اثبت الله على قاتله جميع الذنوب وبريء المقتول منها وذلك قول الله عز وجل « إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك . . . » ورواه البرقي في المحاسن مثله .

(١) الدر المنثور ٢ : ٢٧٦ - أخرج أحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجد وابن جرير وابن المنذر عن ابن مسعود قال قال رسول الله (ص) : وأخرج مثله في المعنى الطبراني عن ابن عمر عنه (ص) .

وفي نور الثقلين ١ : ٦١١ في الخصال عن جميد همدان قال قال أمير المؤمنين (ع) أن في التابوت الأسفل من النار اثني عشر سنة من الأولين وستة من الآخرين ثم سمي السنة من الأولين ابن آدم الذي قتل أخاه وفرعون وهامان - الحديث .

الوجه العام من إضافة المصدر إلى فاعله ، فهو - إذا - مجمع الإضافتين حيث يجمع الإثمين .

ثم « إنى أريد » ليس إلا على فرض وقوع القتل من أخيه عمداً ، حين لا يؤثر فيه عظمته ، « أريد » بعدم بسط يدي إليك لأقتلك ، إضافة إلى « إنى أخاف الله رب العالمين » - « أن تبوء » كما قرر الله وقدر « بإثمي » : قتلي « وإثمك » الذي لم يتقبل به قربانك « فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين » ومن شروط الإيمان عقيدة الجزاء العدل وإرادته للعاملين عدلاً أو ظلماً ، كما أراد الله .

وقد تعتبر هذه العظات دفاعية إيجابية حفاظاً على نفسه وسلبية حفاظاً على أخيه كيلا يقترب إثمه ، ثم دافع عن نفسه بيده بعد دفاعه بزهانه ! وهكذا يواجه المهتد بالقتل وسواه . أن يوجه إلى الحق تبعيداً عن باطله ، ثم إذا لزم الأمر دفاعاً باليد وكما فعله هايل .

﴿ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (٣٠) .

ذلك القتل العضال ، على مرونة القتل في ذلك المجال العجال ، كان صعباً على النفس الإنسانية بعد هذه العظة البالغة التي طامنت عن جدته في هذبه ، فكان بحاجة إلى تطويع ، ويا لها من نفس نجسة تطويع لصاحبها قتل أخيه التقى دونما ذنب إلا تقاه ، وهو لا ينوي قتله رغم طغاه .

والتطويع تدريج لواقع ذلك الأمر المريع ، يتطلب ردها من الزمن لكي يصمم التصميم الأخير ، حيث الموانع عن هذه الجريمة النكراء - في ظاهر الحال - كانت أكثر من الدوافع لها .

إذا فتحقيقها بحاجة إلى زمن تتدرج فيه النفس الامارة بالسوء لإيقاع الواقعة النكراء ، فسولت له نفسه وقربت عليه البعيد وسهلت له الصعب

حتى أتاه طوعاً دون تصعّب ، بعدما كان قتله صعباً عليه كأصله وبما سمع من أخيه .

وأخيراً « فقتله » وأغلب الظن أنه كان غيلة وحيلة ، دون تفريط في الدفاع خلافاً لما تسربت في كتبنا من إسرئيليات ، مهما لم يحصل دفاع لمكان الغيلة أم حصل ، فإنما النص ينفي بسط يده إليه ليقتله ، لاترك بسطها حتى للدفاع ، فإنه حق ثابت لا مرد له على أية حال .

« فقتله فأصبح من الخاسرين » خسر نفسه حيث أوردتها ورد الهلاك فأرداها ، وخسر أخاه التقي الرقيق الرفيق فبقي بلا شقيق ، وخسر دنياه إذ لا تنهنا للقاتل حياة ، وخسر عقباه إذ بآء بإثمه إلى إثمه ، كما وخسر جوه الذي يعيشه ، فسوأة الجريمة في صورتها الحسنية ، حيث باتت الجثة لحماً يسري فيه العفن ، ويظهر لأبيه فيعرف الجريمة من فورها ، تلك السوأة مما لا تطيقها النفوس ، فبرز حينذاك عجزه عن مواراة السوأة .

﴿ قَبَعْتُ اللَّهَ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوَاءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوَاءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴾ (٣١)

كيف أنا القوي القادر على قتل أخي هكذا غوي إذ عجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سواة أخي التي ارتكبتها ، فارتبكت فيها ؟ .

غراب يُبعث لِيبحث في الأرض ، نخباً فيها فنخباً لموارات شيء كأخيه الغراب ؟ أم لمجرد أن يريه كيف يواري سواة أخيه ؟ ظاهر « كيف » تمام الكيفية ، فليوار الغراب غراباً أماذا ، حتى تتم رؤية الكيفية فيواري سواة أخيه « فأصبح من النادمين » ، أمن النادمين عما عجز عنه ؟ والندامة تقتضي القدرة في مجالتها ، فلا معنى للندم على غير المستطاع ! .

أم هو ندم التوبة عما اقترف من جريمة إذ تبين عجزه عما يقدر عليه

لغراب وقد قتل أخاه غلباً عليه لكيلا يراه وهو الناجح ولكنه الساقط ؟ .
وصيغتها الصالحة « من التائبين » ! ثم ولا صلة بين عجزه عن مواراته وندامة
التوبة عن قتل الموارى !

والندامة - أيضاً - بمجرد ما ليست توبة ، والتوبة غير مقبولة إلا بشروطها
وهي هنا مفقودة لسابق النص « فتكون من أصحاب النار » و « إنما التوبة على
الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب . . . » (٤ : ١٧) وقد
عمل السوء بغير جهالة ، بل بكل عناد ومعرفة بكيان المقتول ، فقد قتله
لإيمانه وتقواه « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فيها وغضب الله
عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً » (٤ : ٩٣) فلم يك إذاً ممن يتوب الله عليه
إن كان ندمه توبة ، وقد خرج عن الإيمان بقتله المؤمن متعمداً (١) .

عنه « فأصبح من النادمين » عن فعلته زعم القدرة الغالبة وهو يراه
أضعف من غراب وأجهل ، فلم يحصل - إذاً - بقتل أخيه على مكانة وقوة
غالبة بخلاف زعمه ، وذلك الندم غير المصحوب بتوبة ، أم بتوبة غير
مقبولة ، إنه عذاب فوق عذاب الأخرى، وما أمر الظالمين إلا في تباب ، وهنا
يبرز له أن قتل أخيه كان عن جهل منه متعمداً فليندم على ما فعل ، وهكذا

(١) الرسائل ١٩ : ١٠ عن أبي جعفر (ع) في حديث طويل قال : لما أذن الله لنبه في الخروج
من مكة إلى المدينة أنزل عليه الحدود وقسمة الفرائض وأخبره بالمعاصي التي أوجب الله عليها
وبها النار لمن عمل بها وأنزل في بيان المقاتل « ومن يقتل مؤمناً متعمداً . . . » ولا يلعب الله
مؤمناً قال الله عز وجل « إن الله لعن الكافرين وأعد لهم سعيراً . خالدين فيها لا يجدون ولياً
ولا نصيراً » .

وفيه ١٩ : ١٩ عن أبي عبدالله (ع) قال : سئل عن المؤمن يقتل المؤمن متعمداً هل له
توبة ؟ فقال : إن كان قتله لإيمان فلا توبة له وإن كان قتله لغضب أو لسبب من أمر الدنيا
فإن توبته أن يقاذ منه وإن لم يكن علم به انطلق إلى أولياء المقتول فأقر عندهم بقتل صاحبهم
فإن عفوا عنه فلم يقتلوه اعطاهم الدية واعتق نسمة وصام شهرين متتابعين وأطعم ستين
مسكيناً توبة إلى الله عز وجل .

يرتبط ندمه بجهله وعجزه تعليماً من غراب .

وهنا يلتقط السياق الآثار العميقة التي تركها في النفس رواية ذلك النبأ بهذا التسلسل ، ليجعل منها ركيزة شعورية للشرعة التي فرضت لتلافي الجريمة في نفس المجرم أو القصاص العدل إن هو أقدم عليها بعد علم بالأم القصاص التي تنتظره^(١) .

﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴾ (٣٢) .

وهنا « من قتل نفساً بغير نفس . . » وكذلك « إن النفس بالنفس » تتقيدان بآية البقرة : « الحر بالحر والعبد بالعبد والأثني بالأثني » فلا يقتل

مركز تحقيق كتاب موير علوم إسلامي

(١) الوسائل ١٩ : ٤ بسند صحيح عن أبي جعفر (ع) قال قال رسول الله (ص) أول ما

يحكم الله يوم القيامة الدماء فيوقف ابناً آدم فيفصل بينها ثم الذين يلونها من أصحاب الدماء حتى لا يبقى منهم أحد ثم الناس بعد ذلك حتى يأتي المقتول بقاتله فيتشخب في دمه وجهه فيقول : هذا قتلي فيقول : أنت قتلتني ؟ فلا يستطيع أن يكتم الله حديثاً .

وفيه ص ٥ عن أبي جعفر (ع) قال : ما من نفس تقتل برة ولا فاجرة إلا وهي تُحشر يوم القيامة متعلقة بقائلة بيده اليمنى ورأسه بيده اليسرى وأوداجه تشخب دماً يقول : يا رب سل هذا فيم قتلي ، فإن كان قتله في طاعة الله أثيب القاتل الجنة وأذهب بالمقتول إلى النار وإن كان في طاعة فلان قيل له أقتله كما قتلتك ثم يفعل الله فيها بعد مشيئة .

وفيه عن أبي عبدالله (ع) قال : لا يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دماً حراماً . قال : ولا يوقف قاتل المؤمن متعمداً للتوبة .

وفيه (ع) قال رسول الله (ص) لا يفرنكم رحب الذراعين بالدم فإن له عند الله قاتلاً لا يموت .

قالوا يا رسول الله (ص) وما قاتل لا يموت ؟ فقال : النار .

الحرب بالعبد ولا الذكر بالأنثى ، ومهما كانت آية البقرة مدنية أولى وهاتان مدينتان في المائة وهي آخر ما نزلت ، فلأنهما تحكيان حكماً سابقاً توراتياً فأية البقرة تنسخها تقييداً .

ثم « فكأنما قتل الناس جميعاً » ليس تشبيهاً في الواقعية مهما كانت بعض النفوس قتلها كقتل الناس جميعاً ، إذ لو عني الفرض: لو لم تكن نفس إلا هذه لكان قتلها قتل الناس جميعاً ، فإنه يجري في النفس المستحقة للقتل أيضاً ، ولا في الحد إذ لا يمكن في القصاص، ولا يصح في الدية ولا في العقوبة إذ إن « جزاء سيئة سيئة مثلها » بل المشابهة فقط في الشرف، فكما أن قتل مؤمن لإيمانه قتل للإيمان ككل ، كذلك قتل إنسان لأنه إنسان قتل للإنسانية شرفياً كما أن تكذيب رسول لأنه رسول تكذيب للرسالات كلها ، وتصديق رسول لأنه رسول تصديق للرسول كلهم ، كذلك القتل والإحياء ، فلا يشمل القتل إلا عمد القاصد دون الخطأ .

و « أجل » في الأصل هو الجناية التي يخاف منها أجلاً ثم استعملت في التعليل ، وهي هنا تعنيها ، أن هذه الجناية العاجلة ، المخيفة عاجلاً وأجلاً ، سببت هذه الكتابة على بني إسرائيل القساة البغاة « ثم إن كثيراً منهم بعد ذلك لمسرفون » لا ينتهون عن تلك الجريمة النكراء حتى بحق النبيين !

ف « من أجل ذلك » البعيد البعيد عن ساحة الإنسانية ، المتخلف عن حيويتها السليمة ، المخلف دماراً وبواراً ، « ومن أجل ذلك » الإعتداء الأثيم الظلم على المسالمين المظلومين ، الذين لا يريدون في الأرض بغياً ولا فساداً .

و « من أجل » أن العظة - مهما كانت بالغة - والتحذير البالغ ، لا يجديان نفعاً في نفوس شريرة مطبوعة على التخلف العارم ، وأن المسالمة والدعة لا تكفان عن الإعتداء حين يتعمق الشر ويتحمق في النفوس النحسة .

« من أجل ذلك » كله وما شابه جعلنا جريمة قتل النفس الواحدة كبيرة

سورة المائدة / آية ٣١ ٣٠٣

كقتل الناس جميعاً ، كما أن إحياءها هو إحياء الناس جميعاً ، في عظم العقاب والثواب ، مهما كان القود واحداً بواحد في عاجل العقاب .

وليس المكتوب على بني إسرائيل - دون من قبلهم - بيان أصل الجريمة وعقابها ، بل هو بيان بُعدها ، ولكي يتعدوا هم عنها وهم أعدى الأقسام طول التاريخ الرسالي ! « ثم إن كثيراً منهم بعد ذلك » العرض العريض « في الأرض لسرفون » ! .

ولأن « نفس أو فساد » هنا مطلق تعم كل نفس وفساد في الأرض ، فقتل رجل بأنثى مسموح ؟ رغم أن « أن الأنثى بالأنثى » ! (٣ : ١٧٨) .

أو أن « فساد في الأرض » تعم كل عصيان فيها ، وقتل العاصي بأي عصيان خلاف الضرورة من الأديان ! أم عصيان متجاوز إلى غير العاصي أي كان ؟ ثم آية المحاربة تنسخه إلى « يسعون في الأرض فساداً » ؟ وقتل العاصي بأي عصيان خلاف الضرورة في آية شرعية إسرائيلية وسواها ! .

والحل أن الآية مطلقة مجملة تفسرها آية المحاربة « ويسعون » وآية « الأنثى بالأنثى » .

وتراه مبالغة مفرطة مصلحية السياج على القسوة الإسرائيلية ؟ وليست المصلحية غاية تبرر الوسيلة المفرطة غير الصالحة ! بل هي حقيقة وجدت مجالها لأولى وهلة في ذلك الجو القاسي ، و « لفظ الآية خاص في بني إسرائيل ومعناه جار في الناس كلهم » (١) .

(١) نور الثقلين ١ : ١٧ في تفسير القمي بسند متصل عن أبي جعفر (ع) في حديث طويل قال

الله عز وجل : « من أجل ذلك ... » ولفظ الآية ...

وفي وسائل الشيعة ١٩ : ٧ علي بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه نقلاً من تفسير النعماني عن علي (ع) في حديث قال (ع) : « وأما ما لفظه خصوص ومعناه عموم فقول عز وجل : « من أجل ذلك ... » فنزل لفظ الآية في بني إسرائيل خصوصاً وهو جار على جميع الخلق عاماً لكل العباد من بني إسرائيل وغيرهم من الأمم ومثل هذا كثير .

وهنا « كتبنا على » ليست كتابة في التورات ، فصيغته الصحيحة « كتبنا في .. » دون « على » ولا كتابة لأصل الحكم إذ ليس حكم القاتل نفساً واحدة حكم قتل الناس جميعاً ، لا قصاصاً لاستحالاته ، ولا دية فإنها خلاف الضرورة والعدالة ، فإنها ليست جزاءً بالمثل ! بل هي كتابة لعظم الموقف حتى يستعظموه فيبتعدوه ولكن لا حياة لمن تنادي وهم « في الأرض لمسرفون » في قتل وسواه من إفساد ، فهي بيان حقيقة دون مبالغة ، صدأ عن الإستهتار الإسرائيلي واستهانتته بدماء الأبرياء ، أم وبياناً لعقوبة أخروية إضافة إلى بُعد هذه الجريمة هنا .

أترى كيف يصبح قتل نفس واحدة أو إحياءها كما الناس جميعاً ؟ وهل إن كل واحد من « الناس جميعاً » كمشبه بهم حكمه حكم هذا الواحد المشبه فيتسلسل العدد في كل واحد من المشبهين ! أم لا ؟ فما هو الفارق بين هذا الواحد المقتول والناس جميعاً ؟ !

إن قتل نفس واحدة بغير الحق ، في الحق يعدل شرفياً قتل الناس جميعاً ، لأن كل نفس هي ككل النفوس في الحياة الإنسانية ، وحق الحياة واحد ثابت لكل نفس ، فقتل واحدة منها كقتلها كلها فإنه هتك لحياة الإنسانية كلها ، المتمثلة في واحدة من نفوسها كما تتمثل في كل نفوسها ، وكذلك عكس الأمر في إستحياء واحدة منها فإنه إستحياء للنفوس جميعاً .

وموقف المشبه ليس كموقف المشبه بهم حتى يتسلسل العدد ، والمقصود من نفس واحدة هو أية واحدة منها ، فقتل الأكثر - إذاً - يضاعف في وجه الشبه ، بأن قتل نفسين - مثلاً - كقتل الناس جميعاً مرتين^(١) ويكفي في

(١) الوسائل ١٩ : ٣ الكافي عن حران قال قلت لأبي جعفر (ع) في معنى قول الله عز وجل : « من أجل ذلك ... » قال : قلت كيف كأنما قتل الناس جميعاً فربما قتل واحداً ؟ فقال : يوضع في موضع من جهنم اليه ينتهي شدة عذاب أهلها لو قتل الناس جميعاً لكان إنما يدخل =

التشبيه المشابهة في بعض ما للمشبه به ، لا كله ، وهو بعد الجريمة في بعض مخلفاتها الدنيوية وخلفيتها الأخروية ، ففي الأخرى يعذب شطراً من عذاب من قتل الناس جميعاً ، وفي الدنيا كأنه قتل الناس جميعاً واقعياً وفي بعد الجريمة ، إلا في الحد والدية .

ثم إن لكل نفس ذكراً أو أنثى ، إستعداداً نسل الناس جميعاً كما الذكر لأول والأنثى الأولى ، فلولا الأولى لم ينسل الأول الناس جميعاً ، كما لولا الأول لم ينسل من الأولى الناس جميعاً ، بل لولا الأول لم تكن الأولى الناسلة منه ، فلم يك نسل بأسره .

إذاً فمكانة كل نفس بإمكانها النسل هي مكانة الناس جميعاً ، الممكن نسلهم من هذه الواحدة ، سواءً كالأنثى الأولى ، أم وبأحرى الذكر الأول الناسلة منه الأولى .

وليس القصد من هذا التشبيه أن عذاب قتل نفس واحدة كعذاب قتل النفوس جميعاً لمخالفته النص « ومن جاء بالسيئة فلا يجزي إلا مثلها » (٦ : ١٦٠) بل هو تبيين المسؤولية الكبرى أمام النفوس المحترمة ، ودور كل نفس في الحياة ومحتدها ، ولكي يجيد قتلة النفوس عن هذه الجريمة النكراء .

ذلك دور قتل نفس بغير نفس أو فساد في الأرض يستحق صاحبه القتل دوغماً فوضي جزاف .

وأما إحياءها ، فمنه الدفاع عن نفس معرضة للقتل ، وإستحياءها - حين تتعرض للموت - بالوسائل المستطاعة وكما في أحاديث عدة .

« ذلك المكان ، قلت : فإنه قتل آخر ؟ قال : يضاعف عليه ، ورواه الصدوق مرسلأ وفي معاني الأخبار وعقاب الأعمال مسنداً مثله .

وقد يعم القتل - إلى قتل الجسد - قتل الروح ، إضلالاً لها عن هداها ، وإحياءها هدياً لها عن ضلالها ، (١) بل « وذاك تأويلها الأعظم » (٢) ، فإن بإمكان نفس ضالة أن تضل الناس جميعاً ، كما بإمكان نفس مهتدية أن تهدي الناس جميعاً ، وحُصالة ذلك التنظير المنقطع النظر أن الإنسانية هي كنفس واحدة ، وكما خلقت من نفس واحدة ، و« ما خلقتكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة » (٣١ : ٢٨) فلتكن نفس واحدة مؤمنة محترمة كما الناس جميعاً ، وعلى حد قول الرسول (ص) : « المؤمن وحده جماعة » وقد يعني « قتل الناس جميعاً » فيما يعنيه أن لو سمح في قتل النفس بسخاء ودون حدود لكان القاتل يسمح لنفسه قتل الناس جميعاً (٣) وقد يتأيد بـ « ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب » (٢ : ١٧٩) حيث القصاص سياج صارم عن الإباحية في قتل الناس ، وضمان على حياتهم .

وهذه الحرمة الجماعية لكل نفس محترمة تتساقط إلى عكسها إذا كانت قاتلة بغير حق متعمداً نفساً محترمة أخرى ، أم كانت مفسدة في الأرض على حدودها المقررة في آية الإفساد التالية ، فليس - إذاً - أي إفساد مما يهدر حرمة نفس المفسد فإنه فوضي جزاف ، وإفساد جماهيري بحق الناس ، إذ لا يخلو إنسان من أي إفساد إلا من شذ ! .

قتل نفس بغير حق هو كقتل الناس جميعاً ، وإحياءها بحق كإحياء

(١) الوسائل ١٩ : ٦ عن محمد بن سنان فيما كتب إليه الرضا (ع) من جواب مسأله : حرم

الله قتل النفس لعله فساد الخلق في تحليله لو أحل وفنائهم وفساد التدبير .

(٢) نور الثقلين ١ : ٦١٩ عن فضيل بن يسار قال قلت لأبي جعفر (ع) قول الله عز وجل في

كتابه « ومن أحيها . . . » قال : من حرق أو غرق ، قلت : فمن أخرجها من ضلال إلى

هدى ؟ قال ذلك تأويلها الأعظم .

(٣) نور الثقلين ١ : ٦١٩ الكافي بسند متصل عن سماعة عن أبي عبدالله (ع) قال قلت له :

قول الله عز وجل « ومن قتل نفساً . . . » قال : من أخرجها من ضلال إلى هدى فكأنما أحيأ

الناس ومن أخرجها من هدى إلى ضلال فقد قتلها .

الناس جميعاً ، فمن عفى عن قاتل ولم يكن في عفوهِ تشجيع ، فقد أحياء فأحى الناس جميعاً ، ومن عفى عن قتال مشججاً إياه لقتله فكأنما قتل الناس جميعاً ، فإن « القصاص حياة » ، ففي تركه ممات ، وقد يعفى عن قاتل نجى بريئاً عن القتل وتخرج دية المذبوح من بيت المال تهاتراً بين الدمين وانتقالاً إلى دية^(١) .

ذلك ! « ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات » رسل إسرائيليين جاءتهم تترى بالآيات البينات « ثم إن كثيراً منهم بعد ذلك » البيان المتواصل الرسالي « في الأرض لمسرفون » في القتل وسائر الإفساد ، رغم أن شرعة التوراة هي أولى

(١) نور الثقلين ١ : ٦٢٠ في الكافي علي بن إبراهيم عن أبيه قال أخبرني بعض أصحابنا رفعه إلى أبي عبدالله (ع) قال أتى أمير المؤمنين برجل وجد في خربة ويده سكين ملطخ بالدم وإذا رجل مذبوح يتشحط في دمه فقال له أمير المؤمنين ما تقول : قال : أنا قتلته ، قال : إذهبوا به فأقيدوه به ، فلما ذهبوا به ليقنطروه به أقبل رجل مسرع فقال : لا تعجلوه وردوه إلى أمير المؤمنين (ع) فردوه فقال : والله يا أمير المؤمنين ما هذا صاحبه أنا قتلته ، فقال أمير المؤمنين للأول : ما حملك على إقرارك على نفسك ؟ فقال : يا أمير المؤمنين وما كنت أستطيع أن أقول وقد شهد عليّ أمثال هؤلاء الرجال فأخذوني ويدي سكين ملطخة بالدم والرجل يتشحط في دمه وأنا قائم عليه وخفت الضرب فأقررت وأنا رجل كنت ذبحت بجانب هذه الخربة شاة وأخذني البول فدخلت الخربة فرأيت الرجل يتشحط في دمه فقممت معجباً فدخل عليّ هؤلاء فأخذوني فقال أمير المؤمنين (ع) خذوا هذين فاذهبوا بها إلى الحسن (ع) وقولوا له : ما الحكم فيها فذهبوا إلى الحسن (ع) وقصوا عليه قصتها فقال الحسن (ع) قولوا لأمير المؤمنين (ع) أن هذا إن كان ذبح ذاك فقد أحمى هذا وقد قال الله عز وجل : « ومن أحيائها فكأنما أحمى الناس جميعاً » ينجل عنها وتخرج دية المذبوح من بيت المال .

أقول : وهذه استفادة لطيفة من الآية ولكن ينبغي عليها سؤال ، كيف يبطل حق القصاص هنا لأولياء المقتول وهو حق شخصي ، فإن لم تكن له أولياء فلمن الدية الموءدة من بيت المال ؟ علّ الإمام (ع) تطلب من أولياء الدم أن يمضوا عن قصاص القتائل لمصلحة جماعية استفادها من الآية ولأن قتله نفساً وأحياءه نفساً آخر شخصياً وفي البعد الإجتماعي يتهاتران فلتدفع الدية إلى بيت المال .

شرعة تفصيلية تشرح فيها أحكام الله وكما « كتبنا على بني إسرائيل . . . » .
 ناموس الحياة هو الأساس للأربعة الأخرى من النواميس ، مهما كان
 الأهم من هذا الأساس هو ناموس الدين والعقل ، ثم بعد الثلاثة ناموس
 العرض والمال « وخير المال ما أحرز به العرض » وبأحرى وأولى احراز الثلاثة
 الأولى .

هذه النواميس حق خاص لكل الناس فطرياً وعقلياً وشرعياً ، والهبة
 الإلهية كالعقل والنفس وعرض النفس ، وحصيلة التحصيل كسائر العرض
 والدين والمال ، الأصل فيها وجوب الحفاظ عليها وحرمة ضياعها أو المس من
 كرامتها ، على أصحابها وعلى الآخرين ، فالحياة هبة إلهية كهدها « ربنا الذي
 أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » (٢٠ : ٥٠) فلا يسترجعها من الموهوب
 لهم إلا مهديها أو بأمر منه ، وأما الحرية لأصحابها أو الآخرين في النيل منها
 فخلاف الأصول الأربعة والرابعة هي الأخيرة .

فكما أنت لا تسمح لآخرين أن يتجاوزوا إلى نفسك ، فلا تسمح
 لنفسك نفس التجاوز إلى الآخرين .

إن الله هبانا أنفسنا ، فلا سماح لغير الله في التجاوز عليها ، اللهم إلا
 نفساً بنفس أو فساد في الأرض حسب الضوابط المقررة في الشريعة الإلهية .

والقتل « بغير نفس أو فساد » قد يكون عمداً أو شبه عمد أو خطأ ،
 والأول هو الموضوع الرئيسي في الآية ، ويتلوه الثاني ثم الثالث ، ويليه الإحياء
 في هذا المثلث ، وقاية عمدية أو شبه عمد أو خطأً لنفس محترمة ، أم غير
 واجبة القتل .

والعمد المحض قد يعني ذات المقتول دون وصفه كمن يقتل مؤمناً لا
 لإيمانه ، أم ووصفه كـ « من يقتل مؤمناً متعمداً . . . » يعني لإيمانه وهو قمة
 العمد وأغلظه ، إذ لا توبة فيه لمكان الإرتداد أما هيه من مانع التوبة ،

وجزاء في الأجل أشد الجزاء - « فجزاءه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدله عذاباً عظيماً » (٤ : ٩٣) مهما كان جزاء في العاجل نفس الجزاء لمن قتل مؤمناً متعمداً لا لإيمانه ، والفارق بينهما - هنا - ألا ينتقل قوده إلى دية ولا تقبل توبته ، وفي الأخرى ذلك العذاب الأليم .

ثم العمد الثاني هو أن يتعمد بالضرب القتل فقتل به ، وهنا القصاص كحق ثابت لأهل المقتول إلا أن يعفوا أو يرضوا بالدية بديلاً : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب عظيم . ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون » (٢ : ١٧٩) .

ذلك هو العمد المحض ، فهل إذا ضرب بما لا يقتل عادة بقصد القتل فقتل ، أم بما يقتل عادة لا بقصده فقتل كان كقتل العمد ؟ لعله لا حيث النتيجة تابعة لأحسن المقدمات ومنها غير معمدة كوسيلة القتل في المثال الأول ، وقصده في الثاني ، وعله نعم لا سيما في الأول حيث قصد القتل ، فهو قاتل عمداً مهما لم تكن الآلة قاتلة ، وقد تؤيد المعبرة المستفيضة كالصحيح عن أبي عبدالله (ع) « سألتناه عن رجل ضرب رجلاً بعصا فلم يرفع عنه الضرب حتى مات أيدفع إلى أولياء المقتول ؟ قال : نعم ولكن لا يترك يُعبث به ولكن يجاز (يجهز) عليه بالسيف ^(١) . .

فالضارب بما يقتل عادة وهو يعلم قاتل عمداً وإن ادعى عدمه أو أنه لم يعلم ، إلا إذا ساعده ظاهر الأمر ، ثم الضارب بما يقتل عادة لا بقصده قد لا يكون عامداً ، اللهم إلا إذا لم يعلم قصده فمحكوم بظاهر الأمر وقد تشمله الصحيحة .

(١) ونحوه خبر موسى بن بكير وغيرهما كما في التهذيب ٢ : ٤٨٩ والفقهاء باب القود ومبلغ الدية تحت رقم ١ وباب ما يجب فيه الدية ونصف الدية فيها دون النفس تحت رقم ٣ .

ثم الخطأ المحض هو أن الضرب والقتل ليس عامداً ، وأمثلة أمثاله الضرب حالة النوم ، ثم الضربة غير القاتلة القاصدة غير المقتول بها ، فإنها خطأ محض دون ريب .

وشبه العمد هو الخليط من عمد وغير عمد ، كمن يضرب بما يقتل عادة دون قصده ، أو مع قصده غير المقتول مما لا دية فيه ، أو يقصد القتل بالضربة غير القاتلة أماهيه ، مما لا يتمحض فيها لا العمد ولا الخطأ ، فهو عوان بين العمد المحض والخطأ المحض .

والقدر المسلم من دية العمد ألف مثقال من الذهب كما في صحيحتي ابن الحجاج وابن سنان^(١) على اختلافهما في سائر أقدارها ، وهي - بطبيعة الحال - ألف مثقال حيث الدينار وقتئذ لم يكن إلا قدره ، وهذه دية ثابتة تقدر كل ما سواها بقدرها إلا المنصوص كالدرهم والأبال والأبقار والشيا ،^(٢) والكل

مركز تحقيق كتاب موتور علوم إسلامي

(١) في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت ابن أبي ليلى يقول كانت الدية في الجاهلية مائة من الإبل فأقرها رسول الله (ص) ثم أنه فرض على أهل البقر مائة بقرة وفرض على أهل الشاة ألف شاة ثنية وعلى أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم وعلى أهل اليمن الحلل مائتي حلة^(١) ، قال عبد الرحمن بن الحجاج فسألت أبا عبدالله (ع) عما روي عن ابن أبي ليلى فقال : كان علي (ع) يقول : « الدية ألف دينار وقيمة الدنانير عشرة آلاف درهم وعلى أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم لأهل الأمصار ولأهل البوادي الدية مائة من الإبل ولأهل السواد مائتا بقرة أو ألف شاة » .

(٢) رواه الصدوق في المقنع إلى هنا وفيه « مائة حلة وفي المختلف مائتي حلة » (الوسائل أبواب ديات النفس ب ١ ح ١) .

وصحيحة عبدالله بن سنان قال سمعت أبا عبدالله (ع) يقول : من قتل مؤمناً قيد به إلا أن يرضى أولياء المقتول بالدية فإن رضوا بالدية وأحب ذلك القاتل فالدية إثنا عشر ألف درهم أو ألف دينار أو مائة من الإبل وإن كان في أرض فيها الدنانير فالف دينار وإن كان في أرض فيها الإبل فمائة من الإبل وإن كان في أرض فيها الدراهم فدراهم بحساب اثنا عشر ألفاً (ح ٩) .

مقاربة الأقدار ، وقد قدر الدينار بمثقال في موثقه ابي بصير^(١) وفي التوراة تفصيل آخر حول القصاص^(٢) .

(١) قال فيها : دية المسلم عشرة آلاف درهم من الفضة أو ألف مثقال من الذهب .
 (٢) في التورات : الخروج ٢١ : ٥ من ضرب إنساناً فمات يقتل قتلاً^{١١} ولكن الذي لم يتعمد بل أوقع الله في يده فأننا أجمل لك مكاناً يهرب إليه^{١٢} وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر فمن عند مذبحي تأخذه للموت^{١٤} ومن ضرب أباه أو أمه يقتل قتلاً^{١٥} ومن سرق إنساناً وباعه أو وُجد في يده يقتل قتلاً^{١٦} ومن شتم أباه أو أمه يقتل قتلاً^{١٧} . . وإن حصلت أذية تعطي نفساً بنفس^{٢٣} وعيناً بعين وسناً بسن ويداً بيد ورجلاً برجل^{٢٤} وكيمانً بكيمٍ وجرحاً بجرح ورضاً برضى^{٢٥} . . وإذا نطح ثور رجلاً أو امرأة فمات يرحم الثور ولا يؤكل لحمه وأما صاحب الثور فيكون بريئاً^{٢٨} ولكن إن كان ثوراً نطاحاً من قبل وقد أشهر على صاحبه ولم يضبطه فقتل رجلاً أو امرأة فالثور يرحم وصاحبه أيضاً يقتل^{٢٩} أن وضعت عليه فدية يدفع فداء نفسه كل ما يوضع عليه .

وفي الأعداد ٣٥ : ٥ إن ضربه بأداة من حديد فمات فهو قاتل . إن القاتل يُقتل^{١٦} . وإن ضربه بحجر يد مما يقتل به فمات فهو قاتل . إن القاتل يقتل^{١٧} أو ضربه بأداة يد من خشب مما يقتل به فمات فهو قاتل . إن القاتل يقتل^{١٨} ولي الدم يقتل القاتل . حين يصادفه يقتله^{١٩} وإن رفعه ببغضة أولقى عليه شيئاً يتعمد فمات^{٢٠} أو ضربه بيد بعداوة فمات فإنه يقتل الضارب لأنه قاتل . ولي الدم يقتل القاتل حين يصادفه^{٢١} ولكن إذ دفعه بغتة بلا عداوة أولقى عليه أداة قاتلاً تعمد^{٢٢} أو حجراً ما مما يُقتل به بلا روية . اسقطه عليه فمات وهو ليس عدواً له ولا طالباً أذيتة^{٢٣} تقضي الجماعة بين القاتل وبين ولي الدم حسب هذه الأحكام^{٢٤} . . .

فتكون لكم هذه فريضة حكم إلى أجيالكم في جميع مساكنكم^{٢٩} كل من قتل نفساً فعلى فم شهود يقتل القاتل وشاهد واحد لا يشهد على نفس للموت^{٣٠} ولا تأخذوا فدية عن نفس القاتل المذنب للموت بل انه يقتل^{٣١} ولا تأخذوا فدية ليهرب إلى مدينة ملجئه . . وعن الأرض لا يكفر لأجل الدم الذي سفك فيها إلا بدم سافكه^{٣٤} .

وفي التكوين ٩ : ومن يد الإنسان أطلب نفس الإنسان . من يد الإنسان أخيه^٥ سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه لأن الله على صورته عمل الإنسان^٦ .

أقول : آية القصاص تنسخ آيات التورات تخصيصاً حيث التورات تطلق القتل بالقتل ، ثم لا تسمح بالدية بديل القصاص في قتل العمد .

ولأن الذهب هي الثابتة الأصلية في الأقدار المالية ، فمن كان من أهلها فبهيه ، أو من أهل غيرها من المنصوص عليها فكما هي ، وإلا فقيمة ألف مثقال ذهب بالعملة المعمولة في كل بلدة ، والمعياري في قيمتها زمن وقوع الجريمة لا زمن الأداء ، إلا إذا كانت عمداً محضاً فزمن الانتقال إلى الدية ، ويرث الدية الورثة . إلا القاتل إذ لا يرث من الدية ، وتستأدى في سنة .

ودية الخطأ كما يقول الله تعالى : « . . ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا . . » (٤ : ٩٢) .

ثم « النفس بالنفس » هنا في المائدة ضابطة عامة تختص بالمتكافئين كما في آية البقرة « الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى . . » تخصيص التبيين أو النسخ لما كتب في التوراة ، ومهما كانت المائدة آخر ما نزلت ناسخة غير منسوخة ، فإنها هنا ناقلة ما كتب في التوراة وآية البقرة أصيلة قرآنية .

وترى كيف لا يقتل الحر بالعبد ولا الذكر بالأنثى والنفس الإنسانية على سواء في الحرمة ، ولا ميزة وتفاضل إلا بالإيمان والتقوى ؟ .

القصاص هو الملاحقة وتتبع الأثر وفي القتل هو تتبع الدم بالدم أو الدية فهو- إذا - أعم من الدية ، أم أن كتب عليكم تعني على القاتلين ، أوحكام الشرع ، أو أولياء الدم ، أو الجميع . ثم الانتقال إلى الدية تخفيف إذا رضي أولياء الدم .

وآية البقرة : الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى ، تبيين تكافؤ الدماء ، فلا يقتل الذكر بالأنثى ، وتقتل الأنثى بالذكر وأحرى ، ولا يقتل الحر بالعبد بل يقتل العبد بالحر وأحرى ، ذلك لأن قيمة الذكر أكثر من قيمة الأنثى كما الحر من العبد . ودية الدم لا يراعى فيها مراتب الإيمان ، وإنما وزان الأثر الجماعي نوعياً .

وفي قتل جماعة بواحد برد الزائد عن نفس دية نظر، حيث المكافئة شرط

أصيل في القصاص لقوله تعالى « النفس بالنفس » وآية البقرة لا تنسخها إلا في « الحر بالحر . . الأنتى بالأنثى » إذا فالذكر يكافئ أنثى لآية البقرة فلا قود في غير صورة التكافؤ مهما كثرت صحاح الأخبار لجوازه وتقابلها أخرى (١) .

﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٣٤) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٣٤) ﴾ .

هاتان اليتيمات المنقطعا النظير في كل القرآن توضحان كل ما أجمل في آيات سماح القتل وجيرانه من حد في الشرعة القرآنية ، توسيعاً في زاوية وتضييقاً في أخرى لما جاء في الشرعة التوراتية فـ « النفس بالنفس . . » (٥ : ٤٥) المحاصرة سماح القتل بالقتل . . وكذلك « نفساً بغير نفس » هنا ، المكتوبتان كما هنا وهناك في التوراة ، توسعان إلى غير القتل في « الذين يحاربون الله ورسوله » حيث المحاربة لا تستلزم قتل نفس بغير حق ، فقد يحارب الله ورسوله ولا يقتل مؤمناً بل يجرفه إدغالاً وإضلالاً عن الدين ، كما أن « أوفساد في الأرض » قبل الآية تضييق بـ « يسعون في الأرض فساداً » فالمفسد في الأرض دون سعي لا ينفي عن الأرض فضلاً عما فوقه المذكورة قبله .

هنا حدود اربعة تختص بحقلي: محاربة الله ورسوله والسعي في الأرض فساداً ، مما يتطلب بحثاً عميقاً وفحصاً أنيقاً حول ألفاظ الآيتين وجملهما ،

(١) ومنها حسنة أبي العباس وفقاً للآية وسناداً إلى الآية (فلا يسرف في القتل) .

وكما لا يجوز القود في قاتل واحد بمكافئة إذا عفى بعض اولياء الدم عن نصيبه لقوله تعالى : « فمن عفى له من أخيه شيء فلتابع بالمعروف . . . » .

فإنها من الناسخة غير المنسوخة لمكانها في المائدة ، تحليفاً على كل محاربة ضد الألوهية والرسالة ، وكل سعي في إفساد الأرض ، فهما المحوران الأصيلان في هذه الحدود الأربعة المخلفة عن تخلف المحاربة وسعي الإفساد .

« إنما جزاء » تحصر جزاءهم في الدنيا في هذه الأربع ، فلا أغلظ منها ولا أخف .

و « الذين . . . » لا يختص بالمرتدين عن الإسلام فالفطري منه يقتل ولا تقبل توبته ، دون شرط المحاربة ، ولا يجوز الإقتصار في المرتد على الثلاثة الأخرى ، والأولى يكفيها الإرتداد ، وهذا النص يقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل أن تقدروا عليهم ، ولا يسقط في حق المحارب والساعي في فساد الأرض ، والمرتد ملئاً يسقط حده مطلقاً والفطري لا يسقط حده مطلقاً .

ثم ولا يختص بالمسلم لمكان إطلاق النص ، وأن محاربة الله ورسوله وسعي الإفساد بعيدة عن المسلمين إلا من شذ عن إسلامه .

إذا فنحن مع إطلاق النص حيثما انطلق ، دون تقييد له ولا تخصيص إلا بقرينة قاطعة متصلة كانت أم منفصلة .

محارب الله ورسوله والساعي في الأرض فساداً أعم من الكافر المطلق والكتابي والمرتد والمسلم ، حيث الوصفان هنا هما موضوع الحكم أي كان الموصوف .

ثم الساعي في الأرض فساداً قد يكون أعم من المحارب ، حيث الفاسق المعلن بالفسق من المسلمين قد لا يعني من إفساده محاربة الله ورسوله ، إذا فبينها عموم مطلق ، والمحارب هو أفسد مصاديق المفسد في الأرض ، فليكن الجزاء الأشد بين هذه الأربع بحقه .

ثم محاربة الله لا تعني - بطبيعة الحال - شهر السلاح ضد الله ، بل هي

محاربة شؤون الألوهية بأية وسيلة من وسائلها الإعلامية أما هي ؟ ومنها محاربة المؤمنين بالله لإيمانهم في أي حقل من حقول الحرب حارة وباردة ، فمن يحارب الله في دعاية الإلحاد أو الإلحاد به أو المحادة والمشاقة في حكمه أو التكذيب بآياته ، أم أية معارضة هي بصورة مستقيمة قاصدة محاربة الله ، تشمله : « يحاربون الله » .

كذلك ومحاربة الرسول لا تعني فقط شهر السلاح ضد الرسول (ص) فإن دوره كشخص منته بموته ودوره الرسالي باقٍ إلى يوم الدين ، إذاً فمحاربه هي محاربة الرسالة بشؤونها ، وهي راجعة إلى محاربة الله .

إذاً فمحاربة المؤمنين لإيمانهم ، ومحاربة الشرعة الإلهية وإن في حكم واحد من أحكامها ، هي محاربة الله والرسول ، مهما كان محارب الرسول قد يدعي الإيمان بالله كالفائل : حسينا كتاب الله ، تجاهلاً عن نص الكتاب بفرض طاعة الرسول في كل ما يفعل أو يقول ! .

أو قد يكون بينهما عموم مطلق كما بينهما مطلقاً وبين السعي في إفساد الأرض .

أترى من يعصي الله - أياً كان وفي أي عصيان - هو من المحاربين الله ، وكمن يعصي الرسول (ص) ؟ كلاً ! حيث العاصي المختجل من عصيانه نادماً وسواه ، لا يعني بما يقترفه تخلفاً عن حكم الله ، فإنما غلب الشقوة والشهوة هو الحامل له على ارتكاب العصيان ، لذلك لا نجد نصاً ولا إشارة من كتاب أو سنة يعتبر أي عصيان محاربة الله أو الرسول ، فإنما نجد أبواباً سبعاً جهنمية لمحاربة الله بصيغ عدة كالتالية :

١ تكذيب آيات الله والصدف عنها « فمن أظلم ممن كذب بآيات الله وصدف عنها » (٦ : ١٥٧) .

٢ الصد عن سبيل الله : « إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقوا

٣١٦ الجزء السادس

الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئاً وسيحبط أعمالهم «
(٤٧ : ٣٢) .

٣ مشاققة الله ورسوله : « ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاق الله
فإن الله شديد العقاب » (٥٩ : ٤) .

٤ محادّة الله ورسوله : « إن الذين يحادّون الله ورسوله كُتبتوا كما كتبت
الذين من قبلهم » (٥٨ : ٥) .

٥ المجادلة في آيات الله : « ما يجادل في آيات الله إلا الذين
كفروا ... » (٤٠ : ٤) .

٦ عدم الحكم بما أنزل الله فضلاً عن الحكم بضد ما أنزل الله : « ومن
لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون (٤٤) هم الظالمون (٤٥) هم
الفاسقون (٤٧ : ٥) .

٧ محاربة الله والرسول : « والذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً
بين المؤمنين وارصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل ... لا تقم فيه
أبداً ... » (٨ : ١٠٨) .

وكل هذه الأبواب السبع الجهنمية تختصر في صيغة واحدة « محاربة الله
ورسوله » مهما اختلفت دركاتها ، كما الإيمان بالله والرسول صيغة واحدة مهما
اختلفت درجاتها وبركاتها .

نجد من الكافرين بالله من لا يحارب الله ، أم ولا الرسول كالكفار
المستضعفين الضالين ، وفي حين نجد ممن يؤمنون بالله أو يدعون الإيمان بالله
والرسول ، من يحاربون الله والرسول ، إذا - فلا تختص هذه المحاربة بصفة
الكفر : « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » (١٢ : ١٠٦) .

فقد تشمل هذه المحاربة وقرينتها كل حقولها عقيدياً وسياسياً وأخلاقياً
وعرضياً ، علمياً وعملياً واقتصادياً ، ومن الأخير : « فإن لم تفعلوا فأذنوا

بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم ... » (٢ : ٢٧٩)
فإن التداوم في أكل الربا مع العلم بحرمتها يقارف الأذان بحرب من الله ،
عما يدل على غلظ حرمتها ، فعدم التوبة مع العظة قد يكشف عن أن آكلها
قد يكون محارباً لله في اقتراف حرمان الله .

إذاً فمن يعصي الله عالماً عامداً ، لا فقط قضية الشهوة الغالبة أو الشقوة
المتألبة ، وإنما خلافاً لله ، ذلك العصي الردي هو من يحارب الله ، محكوماً
بإحدى الحدود الأربعة قدر المعصية ونحوها ، وهكذا الأمر في معصية الرسول
فيما يفعل أو يقول .

وقد يؤذن « فأذنوا » أن محاربة الله في آيتها قد تحوي قصدها إلى فعلها ،
فكل دون الآخر ليس محاربة الله ، فالمبتدع في دين الله زعماً أنه من دين الله
لا يحسب من محاربي الله ، كمن يتقصده ولا يأتي به ، فهي - إذاً - عمل
قاصد أي كان ، من معصية مجاهرة وسواها ، مضللة وسواها ، دعاية ضد
الدين ، أو الدينين لإيمانهم أم قتلهم لنفس السبب .

أم دعوة إلى تخلفات سياسية أو عقائدية أو علمية أو أخلاقية أو إقتصادية
أماهيه ، أو غوراً فيها قاصداً إلى محادة الله أو الرسول ، كل ذلك ، على
اختلاف دركاتها وخلفياتها السيئة ، هي من مصاديق محاربة الله أو الرسول .

فالمبتدع المتقصد والمضلل هما من أشد المحاربين لله ، فإنه فتنة « والفتنة
أشد - أكبر من القتل » فيقتل صاحبها حيشاً وجد ، كما أن أبا الحسن (ع)
أهدر مقتل فارس بن حاتم وضمن لمن يقتله الجنة فقتله جنيد وكان فارس
فتاناً يفتن الناس ويدعوهم إلى البدعة فخرج من أبي الحسن (ع) هذا فارس
يعمل من قبلي فتاناً داعياً إلى البدعة ودمه هدر لكل من قتله فمن هو الذي
يرميحني منه ويقتله وأنا ضامن له على الله الجنة » (١) .

(١) الوسائل ١٨ : ٥٤٢ محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي في كتاب الرجال عن الحسين ابن =

وقد تصدق المحاربة دون تقصُّد للبعد البعيد من شناعة المعصية غير المتحملة في الكتلة المؤمنة كما في اللص المهاجم حين لا يدفع إلا بقتاله ، كما يروى عن أبي عبدالله (ع) قال : اللص محارب لله ولرسوله فاقتلوه فما دخل عليك فعلي^(١) .

وعلى الجملة ما صدق أنه محاربة الله أو رسوله بقصد أم دون قصد تشمله الآية ، وتجميعها معارضة شرعة الله والمؤمنين بالله لإيمانهم حرباً حارة أم باردة ، وقد يُعرف القصد من ناحية المعصية نفسها مهما أنكرها مقترفها ، فكل عملية محادة لله ورسوله أو مشاقة أمامه من الأبواب السبع الجهنمية ، محاربة لله ورسوله على إختلاف صورها وفعاليتها ومفعولياتها وخلفياتها ، كما تختلف حدودها الأربعة أما زادت نحو الجناية^(٢) .

= الحسن بن بندار عن سعد بن عبدالله عن محمد بن عيسى بن عبيد أن أبا الحسن (ع) ... وعنه عن سعد عن جماعة من أصحابنا عن جنيد أن أبا الحسن (ع) قال له : أمرك بقتل فارس بن الحاتم الحديث وفيه أنه قتله .

(١) المصدر ٥٤٣ محمد بن الحسن بأستاده عن أحمد بن محمد عن البرقي عن الحسن السري عن منصور عن أبي عبدالله (ع) وفيه عنه عن محمد بن يحيى عن غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عليها السلام قال : إذا دخل عليك اللص يريد أهلك ومالك فلإن استطعت أن تبدئه وتضربه فأبدره وأضربه وقال مثله وفيه في المجالس والأخبار بسند متصل عن أبي أيوب قال سمعت أبا عبدالله (ع) يقول : من دخل على مؤمن داره محارباً له قدمه مباح في تلك الحال للمؤمن وهو في عتقي .

(٢) الوسائل ١٨ : ٥٣٣ صحيحة يزيد بن معاوية قال سألت أبا عبدالله (ع) عن قول الله عز وجل : إنما جزاء ... قال ذلك إلى الإمام يفعل ما يشاء قلت فمفوض ذلك إليه قال لا ولكن نحو الجناية .

وفي صحيحة عبيد بن الخنعمي قال سألت أبا عبدالله (ص) عن قاطع الطريق وقتل الناس يقولون إن الإمام فيه ضمير أي شيء شاء صنع ؟ قال : ليس أي شيء شاء صنع ولكنه يصنع بهم على قدر جنائهم من قطع الطريق فقتل وأخذ المال قطعت يده ورجله وصلب ومن قطع الطريق فقتل ولم يأخذ المال قتل ومن قطع الطريق فأخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله ومن

وكما النواميس الواجب الحفاظ عليها خمسة كذلك الإفساد في الأرض خمس ، افساداً في الدين علمياً أو عقدياً أو أخلاقياً أو عملياً ، في أصل الدين كتاباً أو سنة أو في الأفراد .

ثم ٢ افساداً في العقل ٣ والعرض ٤ والنفس ٥ والمال ، فمن يسعى في الأرض فساداً في أيٍّ من هذه النواميس فهو مصداقٌ لهذه الآية المباركة ، وكما النواميس تختلف من حيث الكيان ، بل وفي كلِّ درجات ، كذلك الحد يختلف نحو الجريمة ، من ١ قتل و ٢ صلب و ٣ تقطيع الأيدي والأرجل من خلاف ٤ وغرق ٥ ونفي عن بلد الإسلام ٦ أم عن بلد الجريمة ٧ أم نفي عن حرية الحياة بسجن ٨ أم نفي عن نفس العمل الذي يفسد فيه .

والمفسد قد يكون في متن لإفساد هذه النواميس أم مساعد بمقدماته أم معاون ، أم ساكت فيحصل الفساد أو يبقى أو يقوى .

والسعي في الإفساد يرتكن أولاً على العمل الساعي قولاً أم فعلاً أم كتابة أماذا ، وإذا كان من العناوين القصدية فلا بد من قصد السعي في الإفساد ليتحقق موضوع الحكم في الآية .

فالمفسد لنفسه مهما سعى ، أو المفسد لغيره دون سعي ، أم بسعي دون قصد في العناوين القصدية ، كما المحارب الله ورسوله دون قصد في القصدية ، هؤلاء ليسوا من مصاديق آية الإفساد مهما كانوا من طليق « المفسدين » .

= قطع الطريق فلم يأخذ ما لا ولم يقتل نفي من الأرض .

وعن أبي عبدالله (ع) قال سألته عن المحارب وقتلت له أن أصحابنا يقولون أن الإمام غير فيه إن شاء قطع وإن شاء صلب وإن شاء قتل فقال : لا أن هذه الأشياء محدودة في كتب الله فإذا ما هو قتل وأخذ قتل وصلب وإذا قتل ولم يأخذ قتل وإذا أخذ ولم يقتل قطع وإن هو فر ولم يقدر عليه ثم أخذ قطع ألا أن يتوب فإن تاب لم يقطع .

وهذه الآية لا تحصر الجزاء بمن ذكروا فيها ، وإنما الحدود المذكورة فيها تختص بهم ، وإن كانت هناك حدود أخرى أعلى أو أدنى بالنسبة لغيرهم غير المذكورين في الآية . وكما أن « يسعون في الأرض فساداً » تعميم بعد تخصيص ، كذلك « أو يُنْفُوا من الأرض » تعميم بعد تخصيص . فأرض الإفساد إن كانت كل الأرض فالنفي أيضاً هو من كل الأرض غرقاً أو سجناً ، وإن كانت أرض الإسلام فالنفي أيضاً منها ، وإن كانت موطنه فالنفي منها ، وإن كان شغله فالنفي منه ، فليناسب المنفي أرض الإفساد ، وذلك يختص بمن لا يتوب قبل القدرة عليه ، وأما التائب فقد عالج نفسه قبل أن يعالج أو يدفع ضره وشره ، وليحاول في إصلاح الساعين في الأرض فساداً ، ولا سيما الذين لا يعلمون فيفسدون .

وكما أمر الله « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادِم بالتي هي أحسن . . . » (١٦ : ١٢٥) فليكن الجوجو التربية الإسلامية ، فالمحارب أو الساعي في الأرض فساداً إذا لم يتب رغم الجوا التربوي ، فهو - إذا - معاند لا علاج له إلا إحدى المعاقبات الثمان فـ « إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم » لا تعني توبة دون سبب ، بل لا يمكن دون سبب والسبب هو العلم والمعرفة والنصيحة دون الخوف ، حيث التوبة بعد القدرة لا تقبل لأنها إيمان عند رؤية البأس .

وليس القتل والصلب إلا لمن لا علاج له إلا الإعدام كما والنفي عن كل الأرض ، ثم هما ليسا إلا للمحارب أو الساعي في إفساد الدين ، والعقل والنفس ، وأما الساعي في إفساد العرض أو المال فلا قتل فيه ، فإن اختلاف درجات النواميس يحكم باختلاف العقوبات في إفسادها دون ريب .

وقد تعني الأرض المنفي عنها أرض الجريمة نفياً لسعيه في الإفساد سلباً لظرفه ووسيلته ، ومن ذلك إسقاطه عن شغله الذي يتذرع به إلى السعي في الإفساد .

هنالك أساليب وقائية عن محاربة الله ورسوله والسعي في الأرض فساداً على الترتيب التالي :

خلق جوّاً طاهرٍ يمنع عن هذه المحاربة والسعي - وإلا فإبعاد المحارب والساعي عن ظروف المحاربة والإفساد - وإلا فمحاولة توبته عما فعل - وإلا فقتلاً أو صلباً أو تقطيعاً للأيدي والأرجل ونفياً من الأرض نحو الجريمة وحسبها ، وليس كل ذلك - فقط - للإنتقام وإنما لإزالة المحاربة والإفساد .

وقد تخرج عناوين إستثنائية بحدود خاصة عن هذه الآية فلتخرج ، وتبقي الباقي تحتها ، وعلى الحاكم الشرعي رعاية الأقل عقوبة فيما لا نص فيه ، والأوفر إزالة للإفساد ، وطبعاً ما خلا القاتل واللصّ المحارب والمضلل عن الدين أو المبدع فيه حيث الفتنة أكبر - و- أشد من القتل .

والحد الثالث في الآية - حسب الأحاديث - يختص بالسارق المسلح ، والأولان بمن يحاربون المسلمين لإسلامهم ، والقاتلين ، والمبتدعين ، وأما من يبيع المخدرات أو يفتح بيوت الدعارة والقمار والملاهي أماذا من إفساد فالحكم في كل ذلك : أو ينفوا من الأرض .

ولم يسبق في الحكم الإسلامي أن حدّ الساعي في إشاعة الفساد هو القتل ، إلا إذا قتل ، وإنما الفتنة العقائدية والقتل ، وهما السعي في إفساد ناموس الدين والنهس ، محكومة بالقتل ، وأما الفتن الأخلاقية والصحية وأضرابها فالحكم فيها « أو ينفوا من الأرض » .

فكيف يقتل من يبيع أو يستعمل المرويين أو الترياق وسائر المخدرات ، ولا عنوان ثانويّاً يحكم له بالقتل ، وإنما النفس بالنفس ، أو فساد في الأرض ، وهو الإفساد فوق النفس وهو الفتنة العقائدية .

آيات القصاص وسماح القتل لا إشارة فيها بحد القتل فيمن لم يقتل ولم يفتن عقائدياً وهو أشد من القتل ، والمعيار هو النفس بالنفس ، وآية فساد أو

يسعون توسعه في النفس أن إضلالها وفتنتها كذلك هما قتلها بل وأشد وأكبر من القتل ، دون الإفساد العرضي والعقلي والإقتصادي فعلاجها « أو ينفوا من الأرض » .

آية « النفس بالنفس » لا يستثنى منها باطلاق وإنما بنص ولا نص على أن كل ساع في الأرض فساداً يقتل ، فحتى إذا شكلنا في جواز قتله لا يقتل . فالذين « يسعون في الأرض فساداً » فهم ليسوا كل مفسد إلا المحارب ، وإنما الذين يسعون فساداً للإفساد ، فالمفسد لتكسب وسواه لا للإفساد ، والمفسد للإفساد دون سعي ، هما ليسا من مصاديق آية السعي ، فغير محكومين بحدودها ، وبأحرى الفاسد الذي لا يفسد مهياً كان ساعياً للإفساد نفسه دون سواه .

والإفساد هو مقابل الإصلاح والعوان بينهما هو دون إصلاح ولا إفساد، فهو إفساد الصالح أو المصلح حسب الشريعة الإلهية ، شخصياً أو جماعياً مهياً اختلافاً في بعد الفساد وكما في مختلف حقوله نفسه .

فمن يسعى في إفساد نفس مؤمنة في آية ناحية من نواحيه فقد قتل نفساً وكأما قتل الناس جميعاً ، مهياً كان أهون إفساداً ممن يسعى في إفساد المجتمع .

ثم الإفساد يعم كل أبعاده، المذكورة في آية المحاربة، والمحور الأصيل فيه إفساد النواميس الخمسة ، التي تتمحورها الشرايع الإلهية إصلاحاً لها ، من النفس والدين والعقل والعرض والمال ، والدين هو رأس الزاوية ثم النفس والعقل ثم العرض ثم المال .

والناحية السلبية من كل شرعة إلهية ناحية منحى الحفاظ عليها ، ثم الإيجابية تنحو نحو تكميلها ، فلا بد من دفع الفساد والإفساد أيّاً كان حفاظاً على صالح الأرض والحيوية الإنسانية : « ولولا دفع الله الناس بعضهم

ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين « (٢ : ٢٥١) .

وقد تجمع جوانب عدة من الإفساد فعقوبات عدة حسبها كمن يقتل مؤمناً متعمداً ، حرباً نفسياً وأخرى ضد الإيمان ، أو يُحاول تضليله فثلاث ، أم وتخلّفه أخلاقياً فأربع ، أم واستضعافه عقلياً فخمسة ، أم واستلابه مالياً فست .

والإفساد العقيدي بين هذه هو أكبر من القتل وأشد ، فإنه فتنة كبرى بحق المؤمن « والفتنة أكبر من القتل » (٢ : ٢١٧) ومن واجب المؤمن الحفاظ على من استنصره في دينه وإن لم يهاجر بدينه : « والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر . . . إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير » (٨ : ٧٣) .

ومن الإفساد الإستضعاف الفكري وهو ذبح الحيوية الإنسانية ، وقد قرّن بتذبيح الأبناء وإستحياء النساء والجمع هو الإفساد : « إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيى نساءهم إنه كان من المفسدين » (٤ : ٢٨) .

ومنه إفساد الحرث والنسل : « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام . وإذا تولى سعي في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » (٢ : ٢٠٥) .

وقد يجمع إفساد الحرث والنسل إفساد النواميس الخمسة ، فالحرث هو الناحية الإقتصادية والنسل يعم النفس والعقل والدين والعرض ، فإنها نسل الإنسان كإنسان ! ، ومنه قطع الأرحام التي أمر الله بوصلها : « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم » (٤٧ : ٢٢) .

كما ومنه السرقة وهي من إفساد الحرث وأنحس مصاديقه ، فحين يقال لأخوه يوسف : « .. أيتها العير انكم لسارقون (٧٠) .. قالوا تالله لقد علمتم ما جئنا لنفسد في الأرض وما كنا سارقين » (١٢ : ٧٣) .

كما ومن أنحس الإفساد هو الخُلُقِي ، فالفاتحون بيوت الدعارات والملاهي ، هم من أفسد المفسدين ، ثم الذين يلونهم كمساعدين من تجار الجنس الفجار ، وتجار الخمر والقمار والمواد المحذرة ، هم من المهلكين الحرث والنسل ، فمن يسعى منهم في ذلك فقد سعى في الأرض فساداً ، عليه حدُّه المناسب في آية السعي وهو ما دون القتل .

نرى في القرآن أشد النهي عن السعي في فساد الأرض أو أن يُعنى فيها فساداً بكل زواياه ، فبصورة عامة تعم كل فساد أياً كان : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض .. » (٢ : ٢٥١) . « ولو اتبع لحق أهواءهم لفسدت الأرض » (٢٣ : ٧١) « قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون » (٢٧ : ٣٤) .

وترى أهمَّ تهديد لبؤس الحياة الأرضية « لتفسدن في الأرض مرتين .. » (١٧ : ٤) وهم بنو إسرائيل حيث يخلق إفسادهم كل المعمورة دون إبقاء .

ومن أنحس الإفساد إفساد السلطات الزمنية والروحية المتخلفة عن شرعة الله : « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم » (٤٧ : ٢٢) حيث يخلق على جذور الفساد ..

وأهم الإفساد هو الحرب العقائدية التي هي مفتاح كل حرب ، وهي أخطر من حرب الأبدان : « كلما أوقدوا ناراً للحرب اطفأها الله ويسعون في الأرض فساداً والله لا يحب المفسدين » (٥ : ٦٤) .

ومن أنحسها حرب المنافقين : « وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا

سورة المائدة / آية ٣٤ ٣٢٥

إنما نحن مصلحون . ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون «
(٢ : ١٢) .

ومن الحرب العقائدية إبراز الباطل بصورة الحق كما السحر و « إن الله سيطلبه إن الله لا يصلح عمل المفسدين » (١٠ : ٨١) .

كما وبخس أشياء الناس حالاً ومالاً يقابله إيفاء الكيل على أية حال :
« ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين »
(١١ : ٨٥) .

وعلى الجملة ، كلما من شأنه أن يصلح حيث يصلح للحياة الإسلامية فرضاً لزاماً ، كان تحويره إلى ضده أم إلى غير صالحه إفساداً مهما اختلفت جنياته .

إذا فالإفساد المحرم عديده كعديد الإصلاح الواجب ، وكما تختلف الواجبات في درجاتها ، كذلك محرمات الإفساد لها في درجاتها ، ومن أفسدها محاربة الله ورسوله ، ثم ما سواها من إفساد .

وكما أن محاربة الله والرسول ليست واحدة ، فإن لها جهات وجنات ، كذلك الحدود المقررة لها وقد ذكرت هنا أربعة .

هنا يعطف « ويسعون في الأرض فساداً » إلى « الذين يحاربون الله ورسوله » بواو الجمع لأنها ككل إفساد في الأرض ، أم بينهما عموم من وجه ، فقد يحارب الله ورسوله في نفسه وكشخصه ولا يفسد إلا نفسه فليس مفسداً في الأرض ، وقد يفسد في الأرض وليس محارباً لله ورسوله تقصداً مهما كان الإفساد محاربة لله أيّاً كان ، أم هو عموم مطلق كما سبق ، فهما إذا متداخلان متعاطقان ، فيعطف بعضها إلى بعض .

ثم الحدود الأربعة تعطف بعضها إلى بعض بعطف الترييد التخيير ، أو

أنه أعم منه ومن سواه من معانيه الست^(١) والمناسب هنا قضية اختلاف الجريمة أن تعني التقسيم « نحو الجناية » لا مطلق التخيير إذ لا يناسب مختلف الجناية ، أو هو تخيير التقسيم نحو الجناية :

كما في الصحيح عن بريد عن أبي عبدالله (ع)^(٢) « ولكن يصنع بهم على قدر جنائتهم » كما في القوي كما الصحيح^(٣) فتحمل عليها أحاديث التخيير^(٤) أن ليس بذلك الفوضى ، وإنما تخييراً قبال مختلف الجريمة ، فيختار

(١) خير أبح قسم باوو أهم واشكك واضراب بها أيضاً نهي

(٢) روضة المتقين ١٠ : ٢٠٣ قال بريد سألت رجل أبا عبدالله (ع) عن هذه الآية قال : ذلك إلى الإمام يفعل به ما يشاء ، قلت : فمفوض ذلك إليه ؟ قال : لا ولكن نحو الجناية .

(٣) المصدر ٢٠٤ عن عبيدة بن بشر الخثعمي قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن قاطع الطريق وقلت : إن الناس يقولون إن الإمام مخير فيه أي شيء شاء صنع ؟ قال : ليس أي شيء شاء صنع ولكنه يصنع بهم على قدر جنائتهم ، من قطع الطريق فقتل وأخذ المال قطعت يده ورجله وصلب ومن قطع الطريق فقتل ولم يأخذ المال قتل ومن قطع الطريق وأخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله ومن قطع الطريق ولم يأخذ ولم يقتل نفي من الأرض .

(٤) مثل ما في الحسن كالصحيح عن جميل بن دراج قال سألت أبا عبدالله (ع) عن هذه الآية فقلت أي شيء عليهم من هذه الحدود التي سمي الله عز وجل ؟ قال : ذلك إلى الإمام إن شاء قطع وإن شاء صلب وإن شاء نفي وإن شاء قتل . . .

هذا وقد يزعم دلالة موثقة أبي صالح عن أبي عبدالله (ع) قال قدم على رسول الله (ص) قوم من بني ضبة مرضى فقال لهم رسول الله (ص) أقيموا عندي فإذا برأتم بعثكم في سرية فقالوا : أخرجنا من المدينة فبعث بهم إلى إبل الصدقة يشربون من أبوالها ويأكلون من البانها فلما برأوا واشتدوا قتلوا ثلاثة من كان في الإبل فبلغ رسول الله (ص) الخبر فبعث إليهم علياً (ع) وهم في واد قد تحيروا ليس يقدر أن يخرجوا منه قريباً من أرض اليمن فأمرهم وجاء بهم إلى رسول الله (ص) فنزلت عليه هذه الآية فأختار رسول الله (ص) القطع فقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف .

أقول : إختيار القطع - لو صح - ليس إلا نحو الجناية وحسبها ، فعلمهم أشتركوا في ذلك القتل فلا يقتلون ، وأما إختيار القطع للقتال فهو بخلاف الضرورة والنص « النفس

من هذه الأربع لكل جريمة ما تناسبه من عقوبة .

فجريمة واحدة تأخذ واحدة من هذه الأربعة ، وتأخذ الزيادة زيادة كما هي ، والجامع لها كلها يؤخذ بأشدها وهو أجمعها ، أن تقطع يده ورجله من خلاف وينفى ، ثم يقتل ويصلب في المنفى ، والترتيب في الشدة هو التصليب والتقتيل والتقطيع والنفي ، وتقديم الثاني في الآية عليه لأنه الأكثر في موجبات الدم ، ثم الأول ومن ثم الأخيران .

فكما أن حد الساق غير الشاهر السلاح أن تقطع يده ، فحد الشاهر غير القاتل أن تقطع يده ورجله من خلاف ، وحده إن قتل ، أن يُقتل بعد القطع صلباً ، وعلى هذا القياس .

وعلى الحاكم الشرعي رعاية العدل في العقوبة حسب الجريمة دون زيادة عليها ولا نقيصة ، وفي رابعة هذه الأربع « أو ينفوا من الأرض » وجوه عدة هي أيضاً مترتبة كما الأربع فيما بينها .

وتراه نفياً من الأرض كلها ، وطبعاً إلى ما تحت الأرض ؟ وهو قتلٌ بصيغة أخرى غرقاً أو حرقاً أو هدماً لجدار عليه ، وقد يصح أن تعنيه « أو ينفوا من الأرض » ضمن ما تعنيه ، فهو قتل خفيف أخف من الصلب والقتل بسلاح^(١) وقد يختص بمن يسعى في الأرض كلها فساداً فلينف منها

= وفي الوسائل ١٨ : ٥٣٦ عن سماعة بن مهران عن أبي عبدالله (ع) في هذه الآية قال : الإمام في الحكم فيهم بالخيار إن شاء قتل وإن شاء صلب وإن شاء قطع وإن شاء نفى من الأرض . أقول يجعل على نحو الجريمة .

(١) روضة المتقين ١٠ : ٢٠٤ في القوي عن عبيد الله بن طلحة عن أبي عبدالله (ص) في الآية هذا ففي المحاربة غير هذا النفي ؟ قال : ويحكم عليه الحاكم بقدر ما عمل وينفى ويحمل في البحر ثم يقذف به لو كان النفي من بلد إلى بلد كان يكون إخراجهم من بلد إلى بلد آخر عدل القتل والصلب والقطع ولكن يكون حداً يوافق القطع والصلب .

كلها حسماً لمادة الفساد .

أم هو نفي من أرض الإسلام إلى سواها ، حيث يختص سعيه في إفسادها فإلى سواها إذا لم يصبح من الدعاة فيها ضد الإسلام ، أو المتأمرين مع أهلها ضد أهل الإسلام .

أم نفياً من بلد الجريمة أو بلادها إلى غيره أو غيرها حسماً لها عنها ، ثم يوصي القائمون بأمر المنفي ألا تجالسوه ولا تبايعوه ولا تناكحوه ولا تواكلوه ولا تشاربوه . . فإنه سيتوب^(١) . فلا يعني نفيه إلا إخراجهم عما استأنسه من حياته الأهلية ، وإخراجهم في المنفي أن يعيش في زاوية حتى يتوب .

أو هو نفي من أرض الحرية في عمله وفي كل جنبات الحياة الحرة ، استئصالاً لبأسه ككل ، وتأديباً له وتعويضاً عما أفسد ، تقويضاً لظهور الفساد حتى يتوب فرجوعاً إلى حياة سليمة صالحة^(٢) .

« أقول : « لو كان » إنما تنفي حصر النفي فيما يزعم ، وليكن النفي وهو بديل عن كل من هذه الثلاث عدلاً منها ، فكما الاختلاف في هذه الثلاث فليكن النفي مختلفاً في عدله لهذه الثلاث .

(١) في الحسن كالصحيح عن جميل بن دراج عن أبي عبدالله (ع) . . . قلت : النفي إلى أين ؟ فقال : ينفي من مصر إلى مصر وقال أن علياً (ع) نفي رجلين من الكوفة إلى البصرة وفي القوي كالصحيح عن عبدالله بن إسحاق المدائني عن أبي الحسن الرضا (ع) قال سئل عن هذه الآية - إلى قوله - : كيف ينفي وما حد نفيه ؟ قال : ينفي من المصر الذي فعل فيه ما فعل إلى غيره ويكتب إلى أهل ذلك المصر بأنه منفي فلا تجالسوه ولا تبايعوه ولا تواكلوه ولا تشاربوه فيفعل ذلك به سنة فإن خرج من ذلك المصر إلى غيره كتب إليهم بذلك حتى تتم السنة قلت فإن توجه إلى أرض الشرك ليدخلها ؟ قال : أن توجه إلى أرض الشرك ليدخلها قوتل أهلها ، وفي القوي عن أبي الحسن (ع) مثله إلا أنه قال في آخره : يفعل به ذلك سنة فإنه سيتوب قبل ذلك وهو صاغر قال فقلت : فإن أم أرض الشرك يداخلها ؟ قال : يقتل .

(٢) الوسائل ١٨ : ٥٣٥ محمد بن مسعود العياشي في تفسيره عن أحمد بن الفضل الخاقاني من «

فلا يعني نفيه - أياً كان - إلا نفي سعيه في الفساد بمختلف الذرائع ، نفياً لنفي قدره ، فإنه إصلاح له وللمجتمع الذي يعيشه .

فالنفي من أرض الجريمة إلى مكان ناءٍ يحس فيه المجرم بالغرابة والتشرد والضعف جزاء ما شرّد وخوَّف وطغى ، حيث يصبح في منفاه عاجزاً عن مزاوله جريمته بضعف عصبته ، أو بعزلة عن عصابته .

فقد يعم نفيه من الأرض كل هذه الثلاث كلاً حسب الجريمة ونحوها دون فوضى جزاف ، والقصد من النفي من بلد الجريمة والسجن هو تأديبه وصدُّ أذاه حتى يتوب ، فقد يختص النفي في هذين الأخيرين بما يرجى تأدبه وتوبته ، وذلك في غير القاتل والسارق المسلح والمبتدع والمضلل ، فإنهم لا توبة لهم إلا قبل أن تقدرُوا عليهم .

والغرق في النفي الأول هو بديل القتل والصلب ، ثم النفي الثاني والحبس بديلاً عن تقطيع الأيدي والأرجل من خلاف ، وأما الضرب فلا دور له في هذه الجرائم فللتعزير موارد منصوصة دون فوضى جزاف .

واللائح من نصوص النفي أنه لهدف التوبة ، حيث رجاء التأدب

= آل رزين قال : قطع الطريق بحلولاً على السابلة من الحجاج وغيرهم وأفلت القطاع - إلى أن قال - : وطلبهم العامل حتى ظفر بهم ثم كتب بذلك إلى المعتصم فجمع الفقهاء وابن أبي داود ثم سأل الآخرين عن الحكم فيهم وأبو جعفر محمد بن علي الرضا (ع) حاضر فقالوا : قد سبق حكم الله فيهم في قوله « إنما جزاء الذين ... » ولأمير المؤمنين أن يحكم بأي ذلك شاء منهم ، قال : فالتفت إلى أبي جعفر (ع) وقال : أخبرني بما عندك ، قال : إنهم قد أضلوا فيما اتوا به والذي يجب في ذلك أن ينظر أمير المؤمنين في هؤلاء الذين قطعوا الطريق فإن كانوا أخافوا السبيل فقط ولم يقتلوا أحداً ولم يأخذوا مالاً أمر بإيداعهم الحبس فإن ذلك معنى نفيهم من الأرض بإخافتهم السبيل وإن كانوا أخافوا السبيل وقتلوا النفس أمر بقتلهم وإن كانوا أخافوا السبيل وقتلوا النفس وأخذوا المال أمر بقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وصلبهم بعد ذلك ، فكتب إلى العامل بأن يمثل ذلك فيهم .

والإصلاح باق ، وليست الجريمة مما تحتم إحدى العقوبات الثلاث .

فللحد بُعدان ، بعد الإنتقام ورجاء التوبة ، وهما منفيان في الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ، إلا في حقوق الناس الثابتة بالنص ، فمن لم يقتل أو يسرق ، لم يثبت عليه حد إن تاب قبل القدرة ، ثم وبعدها قد ينتقل حده إلى النفي رجاء التوبة ، والمبتدع والمضلل الداعية إلى الباطل ، والساعي في الأرض فساداً ، إن تابوا وأصلحوا قد لا يجري عليهم الحد أو يكتفي فيهم بالنفي بغير غرق ، لا سيما الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ، بل ولا نفي هنا كما ينفي عنه سائر الحد .

« ذلك لهم خزي في الدنيا » كما أخزوا الدين والدينين « ولهم في الآخرة عذاب عظيم » مما يدل على أن عقوبة الدنيا لا تكفي عن الآخرة ، وإنما تخفف عنها وتؤدبهم وتصعد عن الجماعة المؤمنة أذاهم ، اللهم إلا بدليل قاطع كما في قسم من الحدود المصحوبة بالتوبة .

« إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم » .

أترى الإستثناء يختص بالجملة الأخيرة وهي عظيم العذاب في الآخرة وعذاب الدنيا باق ؟ ظاهر الإستثناء رجوعه إلى كل الجمل السابقة دوخاً إستثناء ، و « إن الله غفور رحيم » تجتث آثار العصيان بأسرها ، ومن أذناها العقوبة في الدنيا ، إلا أن حقوق الناس مما لا يعفى عنها فيقتل القاتل إلا أن يعفو عنه أولياء المقتول ، ولكنه قبل التوبة لا يعفى عنه وإن عفوا إلا في غير المحارب والساعي في الأرض فساداً .

وقد يقتل بعد توبته قبل القدرة عليه كالمترد فطرياً ، مهما قبلت توبته بالنسبة للآخرة ، وبأحرى بالنسبة للتوبة عما دونه من عصيان إذا كانت بعد أن يقدروا عليه ، مهما بقيت عليه العقوبة الدنيوية .

ومن واجب التوبة أن تكون نصوحاً مُصلحاً ما أفسد بالعصيان ما أمكن ، وليعلن التوبة حتى يعرفها الحاكم وإلا فكيف يعرفها فيعفو عنه ؟ .

و « من قبل أن تقدروا عليهم » دون « من قبل أن تلقوا عليهم القبض » مما يضيق دائرة التوبة بما قبل القدرة عليهم ، فإن لم يتوبوا قبلها ولما يُقبض عليهم فلا توبة لهم ، وعله لأن التوبة بعد القدرة عليهم ليست إلا خوفاً وإيماناً عند رؤية البأس ، اللهم إلا توبة خالصة عند رؤيته كما في قوم يونس ، إلا أنها لا تغسل درن العصيان إلا بالنسبة ليوم الجزاء وعقوبة الدنيا باقية بطلاق النص .

إذا فالمغفرة في التوبة قبل القدرة هي كضابطة عامة يستثنى عنها ما يستثنى بنصوص أخرى و « إلا الذين تابوا » تغفر عقوباتهم في الدنيا والآخرة ولا سيما باللمحة اللامعة في « فاعلموا » أي أنتم حكام الشرع « فاعلموا » ولأن الثائب عن الذنب كمن لا ذنب له ، فلا حدُّ عليه حيث الحد عقوبة أو تخفيف عن عقوبة ، والغفر هنا يختص - طبعاً - بحقوق الله ، ثم للناس أن يغفروا تأديباً بأدب الله ، وهم ألا يغفروا بالنسبة لحقوقهم فحسب .

فحين يرتدع هؤلاء المحاربون أو الساعون في الأرض فساداً ، نتيجة استشعارهم نكارة الجريمة ، وتوبة منهم إلى الله ، إلى طريقه المستقيمة ، وهم لا يزالون في قوتهم وإمكانيتهم وقبل القدرة عليهم ، إذا سقطت جريمتهم كيفما كانت ولم يعد للسلطان عليهم من سبيل ، اللهم إلا القاتل عمداً فإن دم المسلم لا يهدر .

فالمنهج الإسلامي يتعامل مع الطبع البشري بكل منحنياته مشاعر ومسارب ومحتملات والله - وهو البارء البارع لهذه الطبيعة - يؤدبه كأحسن ما يرام ، فلا يأخذه بحادِّ القانون وحده وحده ، وإنما يرفع سيف القانون مصلتاً لارتداع من لا يرتدع إلا بالسيف ، فاعتماده الأول ليس إلا على تربية القلوب

وترقيتها إلى مراقبي الصلاح والإصلاح، استجاشة لمشاعر التقوى، وإخافة عن الطغوى .

فالدور الأول في النظام الرباني هو دور التعليم والتربية، ثم دور الأمر والنهي والموعظة الحسنة، ومن ثم يأتي - كدور أخير - دور التأديب بحدود أو تعزيرات بالنسبة للذين لا يرتدعون بأي رادع سواها ولكي يتم الأمن وتطم الطمأنينة في الجماعة المسلمة، وهنا تعرف مدى الصلاحية العامة لضابطة « وفي القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون » ١ .

وحصيلة البحث عن آية المحاربة : أن محارب الله ورسوله والساعي في الأرض فساداً في أشد مراحل تجرّي عليه أحد الحدود الثلاثة صلباً أو قتلاً أو تقطيعاً، ولا سيما الذي قتل أو فتن أو أضل عقيدياً، وأما الخارج عن المحاربة والإفساد بالنسبة لناموس العقيدة والنفس، فلا قتل وإنما « يُنفوا من الأرض » وهي أرض الإفساد، غرقاً وهو أشده، ونفياً عن بلاد الإسلام، ثم عن بلده، ثم عن حريته إلى السجن، ثم عن شغله شعبياً أو حكومياً، فكل قدر صد الإفساد، أو تأديبه حتى لا يفسد، فإنما القتل أو الصلب فيما لا سبيل إلى صده عن الإفساد تأديباً أو نفياً من الأرض، ولا يشمل « أو ينفوا . . . » تعزيره، فإنه دون هذه كلها، لأنه بالنسبة لغير السعي في الإفساد، من فساد دون سعي إذا كان متجاوزاً إلى غيره .

وه إلا الذين تابوا . . . » حسم لمادة العصيان أياً كان .

فعل حكام الشرع رعاية الحائطة الكاملة في حقل الحدود، فما لم يثبت حق في حد فلاحق لهم أن يبادروا في ذلك الحد، ولأن الحد تأديب يعالج مشكلة السعي في الفساد وأضرابها من مشاكل التخلفات، فليحدّد الحد عند حد التأديب والصد عن الجريمة، دون فوضى الخشونات التي قد يترانى أنها من حدود الله في إجراءات الحدود .

فلا حدّ - إذا - إلا فيما تبين كالشمس في رابعة النهار أنه محاربة الله أو

الرسول أو أنه سعي في فساد الأرض ، ثم الحد الأحد ليس إلا في أحد الجرائم فاعلية في الإفساد وهو إفساد الدماء والعقائد ، ومن ثم سائر الحدود المذكورة هنا وفي فقه الحدود .

فالقدر المعلوم ، المحكوم عليه بالقتل في هذا النص، هو محارب الله ورسوله. قَتَلَ أم لم يَقْتُل ، فإنه مرتد عن شرعة الله ، فليس المؤمن بالله ليحارب شرعة الله والمؤمنين بالله لإيمانهم .

فالمضلل للمؤمنين عن علم وعمد هو من المحاربين ، حيث الحرب لا تعني فقط الحارة الدموية ، بل والحرب الباردة وهي الدعاية ضد الإيمان أشد من الحارة ، ثم ولا يحارب الله إلا بحرب الدعاية ضد الله ، مهما يحارب الرسول (ص) ما دام حياً ، ولكن محاربة الرسول المستمرة لا تعني إلا محاربة رسالته وستته الرسالية .

فالخارجون على من يحكم بشرعة الله ، المعتدون على أهل دار الإسلام المقيمين لشرعة الله عناداً لها والله ، والمرآعون للمؤمنين محاولة لتعطيل شرعة الله ، هؤلاء هم من الذين يحاربون الله ورسوله ، فقد يُقتلون أو يُصلَّبون ، وأما سواهم من الجناة فهم بين من يسعى في الأرض فساداً ، فقد ينفسون من الأرض بمختلف النفي ، أم يفسدون دون سعي فنحو الجنابة كما في مختلف الساعين في الأرض فساداً .

فليس حد القتل إلا في القتال عمداً أو المرتد بمحاربة الله ورسوله أم سواهما ، ومن ثم سائر الحدود حسب المسرود في فقه الحدود كتاباً وسنة .

ذلك ، وليس الخارجون على السلطات غير الشرعية - مهما خيلت شرعيتها - ليسوا محاربين الله ورسوله ، بل هم محاربون من حارب الله ورسوله ، أم حاد الله ورسوله ، أم - لأقل تقدير - الذين ليست سلطاتهم شرعية مهما لم يكونوا من محاربي الله ورسوله في سلطاتهم .

كما المصلحون الذين يعارضون الأخطاء القاصرة أو المقصرة في السلطات الشرعية ، ليسوا من الخارجين على الحق المطاع .

فحين يدعي قائد روجي زمني أنه مشرع قضية المصالح الوقتية ، قاصراً في دعواه أم مقصراً ، فالمفروض على العلماء الربانيين أن يقوموا بتوجيهه إلى الحق لتكون كلمة الله هي العليا ، مهما كان القائد المرجع الأعلى ، فإن شرعة الله هي أعلى من كل أعلى ، فهي أخرى بالحفاظ عليها من يمثلها خاطئاً فيها .

فهؤلاء الدعاة في سبيل الله - إذاً - إنما يحاربون في سبيل الله ، وليسوا محاربين الله ، فمن يحاربهم هو الذي يحارب الله ، أم يحارب في سبيل الباطل .

فلا عاذرة للسلطات الإسلامية في قضاءهم على من يعارضهم سناداً إلى آية المحاربة ، إذ ليسوا هم الله ولا رسول الله ، ولا أنهم - أياً كانوا إلا المعصومين - ممن يمثل شرعة الله معصومة لا خطأ فيها .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (٣٥) .

إن قضية الإيمان - الأولى - هي تقوى الله وإجتنب محارمه ، ومن ثم تطبيق ما فرض الله ، سلباً قبل إيجاب ، تحرزاً عن العقاب قبل إبتغاء الثواب ، فتقوى الله تحلّق على كافة الجنبات السلبية في شرعة الله ، وقد تناسبها الآية السالفة المهتدة الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً ، فكما من تقوى الله في القمة ترك هذه المحظورات الهامة في شرعة الله ، كذلك منها الحفاظ على حرمانات الله ملاحقةً للذين يحاربون الله ويسعون في الأرض فساداً ، صدأً لشغرات تنشب في أهل الله ، ومنها العفو عن الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم .

فتقوى الله في ذلك المثلث ، تقوى بها كرامة الإيمان في حقله وأهله ، ولكنها أمام كرور العراقيل بحاجة إلى « الوسيلة » الصالحة ، الوصيعة إلى الله والتعبير هنا بـ « الوسيلة » دون « الوصيعة » اعتباراً بأن « الوسيلة » هي التوصل إلى الشيء برغبة ، وهي هنا الرغبة الإيمانية ، وأما الوصيعة فهي طليقة غير مخصصة برغبة، إذاً فما بين الوسيلة والوصيعة عموم من وجه ، ثم لا وصيعة عندنا توصلنا بصورة محتومة إلا أن يشاء الله ، فلذلك نرى النتيجة « لعلكم تفلحون » .

إذاً « وابتغوا إليه » في تقواه الصالحة « الوسيلة » الصالحة ، ولا فحسب الوسيلة الإنكالية ، بل والأصل في هذه السبيل الشائكة المليئة بالأشلاء والدماء ، هو الجهاد بكل الطاقات والإمكانات الذاتية : « وجاهدوا في سبيله » فإذا حققتكم مثلث التقوى وابتغاء الوسيلة والجهاد في سبيله ، فقد حق لكم « لعلكم تفلحون » شقاً لأموال الفتن بسفن النجاة .

وهنا « الوسيلة » معرفة دون « وسيلة » منكورة ، لائحة لكون الوسيلة وسيلة معروفة في أهل الله وفي سبيل الله ، دون أية وسيلة معروفة أو منكورة قضية أن الغاية تبرر الوسيلة ، فكما أن سبيل الله خالصة صالحة كما سنها الله ، كذلك الوسيلة إليه لا بد أن تكون مسنونة ربانية صالحة ، ومن وسيلة رسولية هي الرسول (ص) وأهلوه المعصومون^(١) وأخرى رسالية هي القرآن

(١) نور الثقلين ١ : ٦٢٦ في عيون الأخبار في باب ما جاء من الأخبار المجموعة وبإسناده قال قال رسول الله (ص) : الأئمة من ولد الحسين عليهم السلام من أطاعهم فقد أطاع الله ومن عصاهم فقد عصى الله ، هم العروة الوثقى وهم الوسيلة إلى الله ، وفي ملحقات أحقاق الحق ١٤ : ٥٧٨ - أخرج الحسكاني في شواهد التنزيل ج ١ : ٣٤٢ أخبرنا محمد بن عبدالله بن أحمد أخبرنا محمد بن أحمد بن محمد أخبرنا عبد العزيز بن يحيى بن أحمد قال حدثني أحمد بن عمار الحماني عن علي بن مسهر عن علي بن بذيمة عن عكرمة في قوله تعالى « أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة . . . » قال : هم النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام .

العظيم وهو وسيلة أصيلة للرسول ، فهما وسيلتان فرقدان لا يتفارقان .

ومن ثم وسيلة علمية وعقيدية وخُلُقِيَّة وتطبيقية ، شخصية وجماعية ، أم آية وسيلة هي حصيلة التربية الربانية ، نبتغيها إلى الله في سلوكنا سبيل الله ، تحكيمياً لعزى تقوى الله فـ « أفضل ما توسل به المتوسلون بالإيمان بالله ورسوله »^(١) ، « لعلكم تفلحون » .

وهنا « إليه » لا تعني إلى كيانه ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً ، وصولاً معرفياً أماهيه من وصولات لا تليق بذاته القدسية ، وإنما تعني إلى تقواه ومرضاته ، معرفياً وعملياً كما يجب ويرضى .

ثم « الوسيلة » المعروفة ، المسرودة في الذكر الحكيم هي بين أصيلة وفصيحة ، والأولى هي الفطرة والعقلية السليمة وسائر الآيات الأنفسية والوسيلة العملية الصالحة، والثانية هي طليق الآيات الأفاقية كونية ورسولية ورسالية ، ومن ثم جماعية إلى شخصية ، تجنيداً لكل الطاقات المستطاعة في حقل التقوى ، لتقوى على إفلاح هذه السبيل الشائكة فتصل إلى رضوان الله .

فعلى « الذين آمنوا » أن يُحوروا في حياتهم تقوى الله وإبتغاء الوسيلة إلى الله والجهاد في سبيل الله ، وذلك المثلث بين شخصي وجمعي حفاظاً على الأفراد والجماعات .

ونظيرة هذه الآية تبيناً لهذه المسؤولية الإيمانية المحلقة على كافة المسئوليات : « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم تعملون » (٥ : ١٠٥) « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ... » (٣ : ١٠٣) و « يا أيها الذين

(١) سفينة البحار ٢ : ٦٤٧ قال أبو جعفر الباقر (ع) ...

آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون» (٣ : ٢٠٠) .

ذلك ، وقد تعني الوسيلة المبتغاة - إلى وسيلة التقوى - حصيلتها يوم الأخرى وكما في خطبة الوسيلة للإمام علي أمير المؤمنين (ع) (١) وهي على حد المروي عن الرسول (ص) درجته في الجنة (٢) . فقد تجمع « الوسيلة » هنا وسيلة

(١) وهي كما في الكافي : « أيها الناس إن الله عز وجل وعد نبيه محمداً (ص) الوسيلة ووعده الحق ولن يخلف الله وعده » ألا وإن الوسيلة أعلى درج الجنة ، وذروة ذوائب الزلقة ، ونهاية غاية الأمانة ، لها ألف مرقة ما بين المرقاة إلى المرقاة حضر الفرس الجواد مائة عام ، وهو ما بين مرقة درة إلى مرقة جوهرة إلى مرقة زبرجد إلى مرقة لؤلؤة إلى مرقة ياقوتة إلى مرقة زمردة إلى مرقة مرجانة إلى مرقة كافور إلى مرقة عنبر إلى مرقة يلنجوح - عود البخور - إلى مرقة ذهب إلى مرقة فضة إلى مرقة غمام إلى مرقة هواء إلى مرقة نور قد أناقت على كل الجنان ورسول الله (ص) يومئذ قاعد عليها مرتد بريطين ، ربطة من رحمة الله وربطة من نور الله عليه تاج النبوة وإكليل الرسالة وقد أشرق بنوره الموقف وأنا يومئذ على الدرجة الرفيعة وهي دون درجته ، وعلي ريطتان - ثوبان رقيقان لبنان - ربطة من أرجوان النور - أرغوان - وربطة من كافور ، والرسول والأنبياء قد وقفوا على المراقي وأعلام الأزمنة وحجج الدهور عن أيماننا قد تحملتهم حلال النور والكرامة ، لا يرانا ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا بهت بأنوارنا وعجب من ضياعنا وجلالتنا ، وعن يمين الوسيلة عن يمين الرسول (ص) غمامة بسطة البصر يأتي منها النداء : يا أهل الموقف طوبى لمن أحب الوصي وآمن بالنبي الأمي العربي ، ومن كفر فالتار موعده ، وعن يسار الوسيلة عن يسار الرسول (ص) ظلمة يأتي منها النداء : يا أهل الموقف طوبى لمن أحب الوصي وآمن بالنبي الأمي والذي له الملك الأعلى ، لا فاز أحد ولا نال الروح والجنة إلا من لقي خالقه بإخلاص لها والإقتداء بنجومها فأيقنوا يا أهل ولاية الله بياض وجوهكم وشرف مقعدكم وكرم مآبكم وبفوزكم اليوم على سرر متقابلين ويا أهل الانحراف والشرود عن الله عز ذكره ورسوله وصراطه وأعلام الأزمنة أيقنوا بسواد وجوهكم وغضب ربكم جزاء بما كنتم تعملون .

(٢) في كتاب علل الشرائع بإسناده إلى أبي سعيد الخدري قال : كان النبي (ص) يقول : إذا سألت الله لي فاسألوا الوسيلة فسالنا النبي (ص) عن الوسيلة فقال : هي درجتي في الجنة وهي ألف مرقة ما بين المرقاة إلى المرقاة حضر الفرس الجواد شهراً وهي ما بين مرقة جواهر إلى مرقة ياقوت إلى مرقة ذهب إلى مرقة فضة فيؤتى بها يوم القيامة حتى تنصب مع درجة =

الأولى والأخرى كما سنها الله وقررها ، دون الوسائل المختلفة ولا سيما المحظورة ، فإنما هي المحبورة .

وهنا « اتقوا الله » تحلق إلى أصيل التقوى فصيلتها الوسيلة إليها ، فلا يتوسل إلى التقوى بوسيلة الطغوى ، والغاية ليست لتبرر الوسيلة ، فإنما التقوى تبررها كما تبرر الغاية ، سلسلة متواصلة من الحياة الإيمانية راحلتها التقوى كزادها ، وهي الصراط المستقيم .

ثم « اتقوا الله » نعم تقوى السلب تركاً للمحظورات ، وتقوى الإيجاب فعلاً للمحجورات المشكورات ، ومن ثم لا تتحقق التقوى دون أية وسيلة ولا بأية وسيلة ، فإنما هي « الوسيلة » المقربة إلى الله ، وكما هي لغويًا التوسل التقرب إلى الشيء برغبة ، وسيلة مقربة مرغوبة ، لا مغربة منكوبة .

فتخيّل التقوى دون أية وسيلة ، هو كتخيّلها بوسيلة مغربة غير مرغوبة ، إنه تخيل جاهل قاحل ، قد غرق فيها خلق كثير ، كالقائلين إن الغاية تبرر الوسيلة فيتذرعون بأية وسيلة محظورة للحصول على الغاية المرغوبة ، والقائلين أن التوسل بالعبادة غير مفروض على من هو متقي في قلبه ، أو الواصل إلى الله بعبادته ، حيث العبادة ليست إلا للوصول إلى اليقين : « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » .

إذا فترك الوسيلة الصالحة إلى الله وفي تقوى الله ليس إلا طغوى على الله ، تخلفاً عن شرعة الله المحلقة على المشوليات القلبية والقالبية ، الشخصية والجماهيرية ، وأما الغاية التي هي أهم من الوسيلة فقد تبرر وسيلتها حين يدور أمر الواجب بينهما كغاية الإنجاء من الفرق حيث تبرر وسيلته المحظورة كلمس بدن الأنثى للذكر وعكسه ، إذا فليست كل غاية

= النبيين وهي في درج النبيين كالقمر بين الكواكب فلا يبقى يومئذ نبي ولا صديق ولا شهيد إلا قال : « طوى لمن كان هذه الدرجة درجته . . . » .

محبورة تبرر كل وسيلة محظورة إلا في ذلك الدوران .

ولأن خطاب الإيمان هنا يقتضي حاضراً للإيمان للمخاطبين ، فالوسيلة - إذاً - هي غير حاضراً للإيمان ، مهما عمته جأذه الجديد بعد ما كان ، فـ « يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ... » .

ذلك ، فتقوى الله ، وابتغاء الوسيلة إلى الله والجهاد في سبيل الله مثلث من الواجب الأصل أمام الله ، المهندس عليها صرح الإيمان بالله فـ « أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذوراً » (١٧ : ٥٧) وهي وسيلة القرب إلى الله المحتاج إليها لكل حتى رسول الله (ص) حيث قال : سلوا الله لي الوسيلة ، قالوا : وما الوسيلة ؟ قال : القرب من الله ثم قرء « يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب »^(١)

إذا فـ « الوسيلة » تعم كل مراتبها المختلف درجات المؤمنين .

وحصيلة البحث عن الوسيلة أنها بين أنفسية وآفاقية ، والأنفسية بين عقلية وفطرية كما الآفاقية بين رسولية ورسالية وكونية أخرى هي سائر الآيات الآفاقية ، ثم التطبيق عملياً ، فهي خطوات ثلاث في سبيل الله أولها هي أولها وأخرها هي العمل وأوسطها الوسيلة المعرفية الوسيطة من وحي الله .

وآية الوسيلة هذه هي من عساكر البراهين القرآنية المؤيدة لبراهين فطرية وعقلية أن مقدمات الواجبات واجبة ، فتقوى الله في السلبية التحريمية والإيجابية الإيجابية تحتاج إلى ابتغاء الوسيلة فهي أيضاً واجبة كوجوبها ، دون حاجة إلى طائلات المباحث الأصولية حولها .

(١) الدر المنثور ٤ : ١٩٠ - أخرج الترمذي وابن مردويه واللفظ له عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) : ...

فهذه ضفة الإيمان بصفته لأهله « لعلكم تفلحون » ومن ثم ضفة الكفر وصفته لأهله حيث هم يفلجون :

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (٣٦).

« إن الذين كفروا » وماتوا وهم كفار لن يفتدوا من عذاب الله فـ « لو أن لهم ما في الأرض جميعاً ومثله معه » وحملوا معهم هذه المملكة الواسعة « ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تُقبل منهم » إذ لا فدية عن عذاب يومئذٍ مهسا كانت ضعف ما في الأرض كما هنا وفي (١٣ : ١٧) : « والذين لم يستجيبوا له لو أن لهم ما في الأرض جميعاً ومثله معه لافتدوا به أولئك لهم سوء الحساب ومأواهم جهنم وبئس المهاد » وفي (٣٩ : ٤٧) : « ولو أن للذين ظلموا ما في الأرض جميعاً ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيامة وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون . وبدا لهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون » ثم في (٧٠ : ١) : « يود المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذٍ ببنيه . وصاحبه وأخيه . وفصيلته التي تؤويه . ومن في الأرض جميعاً ثم ينجيه . كلا انها لظى » ثم المزيد على الأرض وما فيها ومثلها معها « إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو إفتدى به أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين » (٣ : ٩١) .

وإن أقصى ما يتصوره الخيال على أساس الافتراض غير الواقع، واقعه هو أن يكون للذين كفروا كل ما في الأرض ومثله معه ، ثم وأهلوه وجميع من في الأرض ، ثم وملء الأرض ذهباً ، وذلك أعلى ما يتصوره الخيال ، ثم يصورهم وهم يحاولون الإفتداء بهذا وذلك وذياتك لينجوا بها من عذاب يوم القيامة ، ومن ثم الإياس المطلق المطبق « ما تقبل منهم » .

فهؤلاء وهم تاركوا الإيمان والتقوى وابتغاء الوسيلة إلى الله والجهاد في سبيل الله لهم عذاب النار خالدين فيها ، وهكذا نسمع ربنا يُحيل الإفتداء من

العذاب المستحق أياً كانت الفدية لو كانت بيد الكافر والظالم والمجرم غير المستجيب لربه ، وليست الشفاعة من باب الفداء حتى تستحيل ، ثم وليست لأمثال هؤلاء الكفار الذين لا يستحقون إلا النار ، لحد لا خروج لهم منها :

﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴾ (٣٧) .

فإرادة الخروج من النار بأية محاولة هي طبيعة الحال لمن في النار ، ولكن « ما هم بخارجين منها » حيث استحقوا الخلود الأبد « ولهم عذاب مقيم » في النار .

أترى مقيم العذاب دليل للأبدية اللانهائية المزعومة المفتراة على الله ؟ كلاً ، فإن « ما هم بخارجين منها » تنفي فقط خروجهم عن النار ، ولا تثبت الأبدية اللانهائية للنار حتى يؤبدوا هم في هذه اللانهائية ، وكما و « لهم عذاب مقيم » تقيمهم في النار ما داموا هم ودامت النار ، فقد يأتي هناك يوم لا نار فيه ولا أهل نار، حيث ذاقوا وبال أمرهم المحدد بحدود أعمالهم بخلفياتها المحدودة ، ثم المزيد على العذاب المستحق ظلم « وما ربك بظلام للعبيد » و « جزاء سيئة سيئة مثلها » ف « هل تجزون إلا ما كنتم تعملون » فإنما هو فقط « جزاءً وفاقاً » لا مزيد فيه على مستحق السيئة .

﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (٣٨) فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ فَخُورٌ رَّحِيمٌ ﴿ (٣٩) .

آية منقطعة النظر تحمل جزاء السرقة ونكالها في الشريعة القرآنية بصورة جملة جميلة وضاعة ، نسبر غور البحث عن مختلف مواضعها في جهات عدة ، على ضوء السنة المباركة الإسلامية الموضحة لما أجمل فيها ، المحددة غير محدودها ، كما يناسب سفر التفسير .

فمن الواجهة الأدبية الفاء في « فاقطعوا » لا بد وأنها لجزء الشرط المحذوف المعروف من « السارق » كـ « إن سرقا » ولكنه تحصيل للحاصل « السارق - إن سرق » ! أم جواب « أما » المحذوفة عن المبتدئ : « وأما السارق ... » فالموصول بصلة مبتدئ ، ثم « فاقطعوا » خبره ، ولولا تقدير « أما » لما كان للفاء مكان فإنها لا تأتي على خبر المبتدئ ، إلا على جزاء الشرط : أن « الذي سرق فاقطعوا ... » أو « من سرق فاقطعوا ... » أو يقال : نفس « الذي - أو - من » الاستفادة من السارق كاف في إدخال الفاء على الفعل ، فإنه في معنى الشرط ، أو هو الشرط ، أم هو جواب « أما » والوجهان صالحان أدبياً ومعنوياً .

ثم السرقة هي أخذ ما ليس له خلسة وخفية ، واسترق السمع إذا تسمع مستخفياً ، وسرقت عينه إذا نظرت خلسة ، وكذلك سائر السرقة من نفس أمانيه ، فالأصل فيها أخذ ما ليس له خلسة ، نفساً أو مالاً أو كلاماً أو نظرة وما إليها مما يسرق أو يُسرق : كما في قوله تعالى : « وما يسرقون »

ومن البرهان قرآنيًا على أن استلاب النفس خلسة سرقة : « أيتها العير إنكم لسارقون » (١٢ : ١٧) إذ يعني أنهم سرقوا يوسف من أبيه ، فإن أخذه من أبيه ليسرح ويلعب ، بنية إخفائه عنه قتلاً أو نفيًا ، هو من الأخذ خلسة ومن أسوئه .

وقد تلمح أو تدل « فاقطعوا أيديهما » أن « السارق والسارقة » تعني - فقط - سرقة المال والنفس ، لأنها - فقط - يسلبان باليد ، وليس قطع الأيدي ، إلا قطعاً لما يسرق به ، فاليد السارقة تقطع .

ولأن السارق المسلح ، وقاطع الطريق ، مذكور بحكمه في آية المحاربة من ذي قبل ، فلا تشمل هذه الآية ، وكذلك السارق القاتل ، فلا تعني آية « السارق » إلا السارق بغير سلاح ولا قتل أو قتال ، كما لا تعني المغتصب

أموال الناس دون خلسة ولا قوة وإنما بحيلة كيفما كانت ، فلا يحكم على آكل أموال الناس بسائر الباطل بميسر أو ربا بأنه سارق ، نعم الذي يبخس في المكيال هو من السارقين حيث يأخذ المال بصورة خفية ، إلا أن يقال يشترط في السرقة كون المال وأخذه في خفاء ، والباخس في المكيال يأخذ المال الجاهر في خفاء ، ولذلك أفرد له عنوان آخر هو التطفيف أو بخس المكيال .

فلأن أشرّ ألوان التجاوز إلى أموال الناس أن تكون مستورة مخبوءة فتؤخذ في سرّ أكلا بالباطل ، بصورة باطلة في بعدين ، سرّاً في أخذه وسراً في المال ، فهو مثلث من الجريمة .

وليس هكذا ما يؤكل باطلاً علانية ودون قوة كالربا ، أم سرّاً والمال جاهر كالبخس ، وعلى أية حال فأكل الأموال بالباطل محرم في شرعة الله مطلقاً، سواء أكان بقوة أم حيلة سرّاً أو جهراً ، أخذاً سرّياً أو جهرياً^(١) .

والمخايء تختلف حسب اختلاف الأموال فمخبأ الحيوان الإسطبلات ومخبأ الجواهر الصناديق أو المحافظ المتعددة الأخرى .

ولأن السنة المستمرة المحمدية (ص) تقول كلمة واحد أن قطع الأيدي يحض سرقة المال ، في سرها وسره، فليقتيد إطلاق « السارق والسارق » بسرقة المال ، أو يقال إن حدّ سرقة المال يجزي - بأحرى - في سرقة النفس ، والسنة جارية في الأكثرية المطلقة من السرقة ، فحين يُسرق عبد أو أمة يُجزي حد سرقة المال دونما خلاف ، فكيف لا يجزي في الحر والحرّة وهما أموال من كل الأموال ! وسارق الأنفس أخطر على البيئة المؤمنة من سارق المال .

إلا أن يقال إن الإنسان أياً كان ليس في مخبأ حتى يسرق - إذا - فله

(١) الوسائل ١٨ : ٥٠٣ عن أبي يعبر عن أحدهما (ع) قال سمعته يقول قال أمير المؤمنين (ع) لا أقطع في الدغارة المعلنة وهي الخلسة ولكن اعزّه .

حكم آخر غير حكم سرقة المال ، وقد يقال : نجباً الإنسان بيته أو بيته التي يعيش فيها ، فإذا أختلس عن محبته ومأمنه فقد سرق ، وأقل ما يجري عليه منه الحد حد سارق المال^(١) .

أم إن قطع أيدي سراق النفوس أن تقطع أيديهم وذرايعهم إلى سرقتها سجنًا أو نفيًا أماذا ، توسعة في الأيدي ، وقد توسع الأيدي إلى كل الوسائل للسرقة من قلم أو بصر أو شتمٍ وأضرابها ، فالسارق بقلمه يختلس من الكاتب كتابته جهاراً .

أو يقال : كل سارق يؤدّب حسب جرمته، ولكن سارق المال بحدودها تقطع يده ، والآية لا تقيد « السارق » بالمال وإنما الذي سرق أيأ كان سرقة؟ .
 فللك جانحة وجارحة استراق كإستراق العين الذي يعبر منه بخائنة الأعين : « يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور » وإستراق السمع : « إلا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين » وإستراق الجسد كان يلمس غير ذات محرم خلسة ، وإستراق الجنس كان يزني بذات يعمل خفية ، وإستراق الأكل كان يأكل زيادة عن حده خلسة، وإستراق الكلام كأن يأخذ إقراراً منه عنهم خلسة ، وإستراق العلم كان ينقل عن غيره دون أن ينسبه إليه ، كل ذلك

(١) في سارق الإنسان : الوسائل ١٨ : ٥١٤ عن طريف بن سنان الثوري قال سألت جعفر بن محمد (ع) عن رجل سرق حرة فباعها قال : فيها أربعة حدود أما أولها فسارق تقطع يده ، والثانية إن كان وطأها جلد الحد وعمل الذي اشترى إن كان وطأها وإن كان محمناً رجم وإن كان غير محصن جلد الحد وإن كان لا يعلم فلا شيء عليه وعليها هي إن كان استكرهها فلا شيء عليها وإن كانت أطاعته جلدت الحد .

وفيه عنه أبي عبدالله (ع) أن أمير المؤمنين (ع) أتى برجل قد باع حراً فقطع يده وفيه عن عبدالله بن طلحة قال سألت أبا عبدالله (ع) عنه الرجل يبيع الرجل وهما حران يبيع هذا هذا وهذا هذا ويفران من بلد إلى بلد يبيعان أنفسهما ويفران بأموال الناس قال : تقطع أيديهما لأنهما سارق أنفسهما وأموال الناس .

أقول : فالسارق نفسه والسارق انفس الناس والسارق أموال الناس تقطع يده .

إستراق ، ولكن سرقة المال هي المعروفة من السرقة فسرقة النواميس الخمس نفساً وعقلاً ودينياً وعرضاً ومالاً كلها محرمة ، فمن يستلب صالح العقيدة خلسة فهو أشنع السارقين ، ومن يسترق العقل أو العرض أو المال كذلك ، فكل إستراق وسرقة بالنسبة لأي من النواميس الخمسة محرمة في شرعة الله - وحدود البعض معلومة والبعض الآخر غير معلومة - وقطع اليد يختلف حسب اليد السارقة وبعدها السرقة !

ومن هم الموجه إليهم ذلك الخطاب « فاقطعوا » وأضرابه من الأوامر السياسية أو الحقوقية أماهيه من الأمور الجماعية للكتلة المؤمنة ؟ .

أهم كلهم ؟ ومورد تحقيق الأمر هو منهم كالسارق والزاني والقاتل وأضرابهم !

أم سواهم من المؤمنين أياً كانوا ؟ وليست لهم كلهم تلك الصلاحية الخطيرة علمياً ومعرفياً وعملياً ، ولا أنهم بحاجة للتدخل في هذه الأمور بجملتهم، ولا يتيسر لهم فإن لكل شغلاً شاغلاً ! وأن توجيه هذه الأوامر إليهم أجمع ، على إختلافهم في نظراتهم واتجاهاتهم وأحاسيسهم ، إنه فوضى جزاف !

فلتكن موجهة إلى جماعات خصوص ، كل كما يناسب صالح المؤمنين ومعتد بهم وصلوح المأمورين .

إذا « فاقطعوا أيديهما » موجه إلى حكام الشرع المتوفرة فيهم شروطات الحكم والقضاء ، حكماً بالقطع ، ثم قطعاً بأنفسهم أو أمراً به .

ولأن « السارق والسارقة » تتطلبان ثبوتها ، ولا تثبت السرقة إلا بإقرار أو بيعة ، وكما عن رسول الله (ص) إنما أقضي بينكم بالآيمان والبيانات ، حصراً فيها ، فلا موضوعية لعلم الحاكم ، وقد نحتل أكيداً أن الحدليس لأصل الجريمة ، وإنما للوقاحة فيها لحدّ يراها شاهدان عدلان .

ومن شرائط الحد في السرقة الدخول بغير إذن في مدخل السرقة ،

فالداخل بإذن مؤتمن وإن أخذ المال كان خائناً لا يقطع بل يُضرب .

ذلك ، وكما أن حد السرقة بحاجة إلى شهود أنه سرق من حرز دون ضرورة ولا حَقّ ، كذلك هو محدود بربع دينار ، فمهما سمي المختلس أقل من ربع دينار سارقاً فقد إختص الحد به « ولو قطعت أيدي السراق فيما هو أقل من ربع دينار لألفت عامة الناس مقطعين »^(١) .

وترى « أيديهما » تعني اليدين لمكان الجمع ، وهما أيضاً من الكتفين لإطلاق اليد ؟ .

لو كان القصد كلا اليدين لحيء بصيغتها « أيديهم » كما القصد في « الكعبين » فقد جيء بـ « المرافق » جمعاً حيث القصد المرافق الأربعة لليدين ، فإن لكل يد مرفقين ، وحيء بـ « الكعبين » حيث القصد الكعب الأول من كل رجل دون الكعاب كلها ، وهنا « أيديهما » جمع وجاء جمع « السارق والسارقة » حيث الموصول يشمل السارقين والسارقات ، فقد يكفي صدق اليد في الواجب قطعة .

وصحيح أن اليد تطلق على كلها من الأكتاف إلى رؤوس الأصابع ، ومن المرافق إليها ، ومن الأزناد إليها ، ومن الأكتف ، ثم الأصابع فقط ، إطلاقات خمس للأيدي ، والخامسة عند الإطلاق هي أظهرها ، وهي القدر المتيقن منها ، فالإكتفاء بها وقوف عند الحد المتيقن ، والتجاوز عنها بحاجة إلى قرينة قاطعة .

(١) نور الثقلين ١ : ٦٢٨ بسند متصل عن محمد بن مسلم قال قلت لأبي عبدالله (ع) في كم يقطع السارق ؟ فقال : في ربع دينار ، قال قلت له : في درهمن ؟ قال : في ربع دينار بلغ الدينار ما بلغ ، قال فقلت له : أرايت من سرق أقل من ربع دينار هل يقع عليه حين سرق إسم السارق وهل هو سارق عند الله في تلك الحال ؟ قال : « كل من سرق من مسلم شيئاً قد حواه وأحزره فهو يقع عليه إسم السارق وهو عند الله سارق ولكن لا يقطع إلا في ربع ديناراً وأكثر ولو قطعت . . . » .

فحين يقال للسائق قف عند الإشارة وفي الطريق إشارات عدة ، فهل له التجاوز عن الأولى إلى سواها ثم الوقوف عند الأخيرة ، ولو كان الموقف غير الأولى لأشار إليها ؟!

إذاً فقطع اليد في السارق ، المفضل فيه النص، يحمل على أقل مصاديقها ، والحدود تدرأ بالشبهات ، وهنا جمع بين الشبهة الحكمية والموضوعية ، فلا ندري المعنى من القطع ، فلا ندري إذاً من أين القطع ؟ .

ثم اليد كلها - إلا الأصابع - هي موضوعة لأحكام عدة ، كالسجدة حيث الكف من المساجد السبعة ، وهو إلى المرفق موضع لغسل الأيدي في الوضوء ، والشارع يراعي في حدوده سائر أحكامه ، فلا يأمر بقطع اليد كلها ، وهو قطع لغسل الوضوء « وأيديكم إلى المرافق » ، ولتسجد في الصلاة « وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً » (٧٢ : ١٨) (١) .

(١) وسائل الشريعة ١٨ : ٤٩٠ محمد بن مسعود العياشي في تفسيره عن زرقان صاحب ابن أبي داود عن ابن أبي داود أنه رجع من عند المعتصم وهو مغتم فقلت له في ذلك - إلى أن قال - : فقال إن سارقاً أقر على نفسه بالسرقة وسأل الخليفة تطهيره بإقامة الحد عليه فجمع لذلك الفقهاء في مجلسه وقد حضر محمد بن علي عليهما السلام فسألنا عن القطع في أي موضع يجب أن يقطع فقلت : من الكر سوع لقول الله في التيمم « فأمسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » واتفق معي على ذلك قوم ، وقال آخرون : بل يجب القطع من المرفق قال : وما الدليل على ذلك ؟ قال : لأن الله قال « وأيديكم إلى المرافق » قال : فالتفت إلى محمد بن علي عليهما السلام فقال : ما تقول في هذا يا أبا جعفر ؟ قال : قد تكلم القوم فيه يا أمير المؤمنين ، قال : دعني عما تكلموا فيه أي شيء عندك ؟ قال (ع) اعفني عن هذا يا أمير المؤمنين ، قال : أقسمت عليك بالله لما أخبرت بما عندك فيه فقال : أما إذا أقسمت عليّ بالله إنني أقول : إنهم اخطأوا فيه السنة فإن القطع يجب أن يكون من مفصل الأصابع فيترك الكف قال : ولم ؟ قال : لقول رسول الله (ص) السجود على سبعة أعضاء : الوجه واليدين والركبتين والرجلين فإذا قطعت يده من الكر سوع أو المرفق لم يبق له يد يسجد عليها وقال الله تبارك وتعالى : « وأن المساجد لله » يعني به هذه الأعضاء السبعة التي يسجد عليها =

ثم المناسبة بين الحكم : « فاقطعوا » والموضوع : « أيديهما » وعلّة القطع : « السارق والسارقة » بعلّة السرقة ، كل ذلك تحكم أن مورد القطع هي الأصابع فقط ، فإن بهما السرقة ، ولولاها لا يستطيع السارق أن يسرق شيئاً إلا بأمره ، وليس الأمر بالسرقة محكوماً بحكمها .

وهذه الحُكْم الثلاث تتأيد بمتواتر الروايات عن الرسول الله (ص) والأئمة من عترته عليهم السلام كما وهي تؤيدها ، تجاوزاً مربعاً تفسر به آية السرقة وما أجمعه وأجمله ! .

فلا تقطع إلا أصابع ، وهي من اليمنى لأنها هي السارقة في الأكثرية المطلقة^(١) ، وقد تنصرف اليد عند إطلاقها إليها ، ويترك الإبهام والراحة فإنهما من مواضع الضوء ووسائله^(٢) .

وقد يستثنى « جزاءً بما كسبنا نكالاً من الله » السارق لعذر فيها يضطر إليه حين يدور الأمر بين الحفاظ على النفس والحفاظ على أموال الآخرين غير المضطرين إليها .

= « فلا تدعوا مع الله أحداً » وما كان لله لم يقطع ، قال : فأعجب المعتصم ذلك فأمر بقطع يد السارق من مفصل الأصابع دون الكف - الحديث .

(١) الوسائل ١٨ : ٤٩١ عن أمير المؤمنين (ع) أنه كان إذا قطع السارق ترك الإبهام والراحة فقبل له يا أمير المؤمنين تركت عليه يده ؟ فقال لهم : فإن تاب فبأي شيء يتوضأ ؟ لأن الله يقول : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما - إلى قوله - : فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله غفور رحيم » وفي الكافي عن أبي عبدالله (ع) أنه سئل عن التيمم فتلا هذه الآية « السارق والسارقة . . . » وقال : « اغسلوا . . . إلى المرافق » قال : فأصح عملك من حيث موضع القطع وقال : وما كان ربك نسياً .

(٢) الوسائل ١٨ : ٤٨١ من الرضا (ع) فيما كتب إليه من العلل وعلّة قطع اليمين من السارق لأنه يباشر الأشياء غالباً بيمينه وهي أفضل أعضائه وأنفعها له فجعل قطعها نكالاً وعبرة للخلق لئلا يبتغوا أخذ الأموال من غير حلها ولأنه أكثر ما يباشر السرقة بيمينه . . .

والقدر المتيقن حسب السنة المتواترة من نصاب المسروق ربع دينار^(١)
فالخمس مشكوك مهما وردت به أحاديث فهو مردود بالمعارضة ولأن الحدود
تدرء بالشبهات .

وبينة السرقة عدلان أنه أخذ النصاب أو ما فوقه من حرز ، وحرز كل
شيء بحسبه ، فليس على حد سواء ، و « كل مدخل يُدخل إليه بغير إذن
فسرق منه السارق فلا قطع عليه ، يعني الحمامات والخانات والأرحية
والمساجد »^(٢) .

وتثبت بالإقرار مرتين دون تخويف ولا إجبار ، وإلا فلا حد ولا تهمة .
وترى « فاقطعوا أيديهما » تختص بقطع الأيدي الجارحة ، أم تعم كافة
أيادي السرقة ؟ « جزاء بما كسبا » قد تشهد للإختصاص ، إذ ليس في سائر
القطع نكال ! ، أم إن مختلف القطع لأيدي السرقة بمختلف السرقة ، كله
جزاء ونكال ، صدأ عن هذه الحرية الظالمة ، فلتقطع كافة أيادي الظلم
والتطاول بحقوق الآخرين بالوسائل الصالحة المسموحة في شرعة الله .
ولأن حد السرقة في حقل المال لا يثبت إلا بشاهدين أو الإقرار مرتين ،
فإن أقر مرة واحدة يضمن فيما أقر دون حد ، حيث الضمان يكفيه إقرار ،
والحد لا يكفيه إلا شهادة، أو إقرار مرتين .

ولأن السرقة التي فيها الحد هي - فقط - المحرمة ، فلا حد ولا حرمة ولا
ضمان إذا سرق حقه أو بديلاً معادلاً لحقه المغتصب حين لا سبيل لإسترجاعه
إلا بالسرقة ، وإنما هي سرقة قدر معين من أموال الناس من حرزها دون
ضرورة فيها ولا حق ، فهذه السرقة هي التي فيها الحد « جزاء بما كسبا نكالاً
من الله » .

(١) كما في الدر المنثور ٣ : ٢٨١ - أخرج البخاري ومسلم عن عائشة أن رسول الله (ص)

قال : لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً .

(٢) روضة المتقين ١٠ : ١٧٩ في القوي كالشيخين السكوني قال قال علي (ع) : ...

فالفقراء الذين لا يؤتون حقوقهم ، أو المهضومون في حقوقهم ، لهم استرجاعها بأية وسيلة ممكنة مسموحة ، قطعاً لظلمات الأغنياء .

فجؤ الحرمان الذي يُسقط جماعة عن ضروريات الحياة ويرفع آخرين إلى ترفها في كل طرفها ، ذلك الجوم قضاياه الأتوماتيكية السرقة ، فليست السرقة الملعونة التي فيها الحد جزاءً ونكالاً من الله إلا التي تحصل ترفاً وتطرفاً ، لا الحالة الضرورية التي تضطر إلى سرقة ، أم والحاجة المدققة لسد ثغور الفقر الجامع الجانح ، المانع كصورة عادية للسرقة .

ففقر المال إضافة إلى فقر الحال ماله السرقة ، فلا بد من خلق جو الإيمان والإطمئنان ، وإزالة الطبقة الظلمة العارمة حتى لا يجلد بخلد مسلم أن يستلب أموال الآخرين .

فأما بعد المعظة الكاملة الواصلة إلى الناس ككل ، وبعد وصول كل إلى حقه الوافي لضرورة عيشته ، أما بعد هذين فهنا السرقة الملعونة ، اللاحقة لحد الحد ، مهما شمل حد السرقة أية سرقة غير مسموحة ، وقد تشمل « السارق والسارقة » كل هؤلاء الذين يستلبون حقوق المؤمنين ، بأخذ رباً أو بخس مكيال أو حكرة أم تمتع عن إنفاق مفروض ، مهما عني من « فاقطعوا أيديهما » هنا غير ما يُعنى في السرقة المرسومة ، فلتقطع أيدي المتطاولين في حقوق الناس بأية وسيلة صالحة ، ليكون الجو الإسلامي جو الحق الطليق حتى يأمن المؤمنون على نواويسهم دونما تطاول .

ذلك وإليكم حكمة بالغة في حرمة السرقة الملعونة عن الإمام الرضا (ع) : « حرم الله السرقة لما فيه من فساد الأموال وقتل النفس لو كانت مباحة ، ولما يأتي في التغاصب من القتل والتنازع والتحاسد ، وما يدعو إلى ترك التجارات والصناعات في المكاسب وإقتناء الأموال إذا كان الشيء المقتنى لا يكون أحد أحق به من أحد ، وعله قطع اليمين من السارق لأنه يباشر

الأشياء بيمينه وهي أفضل أعضائه وأنفعها له ، فجعل قطعها نكالاً وعبرة للمخلوق لثلاثا يبتغوا أخذ الأموال من غير حلها ، ولأنه أكثر ما يباشر السرقة بيمينه (١) .

وهل السارق التائب عن سرقة يحد كغير التائب ؟ قد يقال : نعم قضية السرقة ، فنحن مع حرفية النص ندور معها حيثما دار .

ولكنه لا حيث الجزاء والنكال ليسا إلا ردعاً عن الذنب ، والتائب عن الذنب كمن لا ذنب له ، فإنه مرتدع قبل نكال وقبل قبضه (٢) ثم :

﴿ فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (٣٩) .

(١) نور الثقلين : ٦٢٧ في عيون الأخبار في باب ما كتب به الرضا (ع) إلى محمد بن سنان في جواب مسأله : ... وفيه عن أبي هلال عن الكافي عن أبي عبدالله (ع) قال : قلت له أخبرني عن السارق لم تقطع يده اليمنى ورجله اليسرى ولا تقطع يده اليمنى ورجله اليسرى ؟ فقال : ما أحسن ما سألت ، إذا قطعت يده اليمنى ورجله اليسرى سقط على جانبه الأيسر ولم يقدر على القيام فإذا قطعت يده اليمنى ورجله اليسرى إعتدل واستوى قائماً ، قلت له : جعلت فداك وكيف يقوم وقد قطعت رجله ؟ قال : إن القطع ليس حيث رأيت يقطع ، إنما يقطع الرجل من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم عليه ويصلي ويعبد الله ، قلت : من أين يقطع اليد ؟ قال : يقطع الأربع الأصابع ويترك الإبهام يعتمد عليها في الصلاة ويغسل بها وجهه للصلاة ، قلت : فهذا القطع من أول من قطع ؟ قال : قد كان عثمان بن عفان حسن ذلك لمعاوية .

(٢) الدر المنثور ٣ : ٢٨ - أخرج عبد الرزاق في المصنف عن ابن جريح عن عمرو بن شعيب قال : أول حد أقيم في الإسلام لرجل أبي به رسول الله (ص) فشهدوا عليه فأمر النبي (ص) أن يقطع فلما حلف الرجل نظر إلى وجه رسول الله (ص) كأنما سقى فيه الرماد فقالوا يا رسول الله (ص) كأنه إشتد عليك قطع هذا ؟ قال : وما ينعني وأنتم أعون للشيطان على أخيكم ، قالوا فأرسله ، قال فهلا قبل أن تأتوني به إن الإمام إذا أبي بحد لم يسغ له أن يعطله .

نص في غفره ، حيث يعم الغفر عن نكاله في الأخرى إلى الأولى ، بل الأولى هنا أولى بالغفر من الأخرى، حيث الدور هنا نكال الأولى وجزاءها (١). ذلك ، ولكن الغفر عن حاضر العذاب إنما يشملهم « قبل أن تقسروا عليهم » أن يتوبوا من قبل ، فلا حدًّا - إذاً - عليهم ، ثم المحدود إذا تاب تاب الله عليه عن عذاب الآخرة .

وأجابه عن سؤال : كيف يسقط الحد هنا بتلك التوبة يندد بالمتسائلين :
 ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَغْفِرُ
 لِمَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (٤٠) .

فإنه « يعذب من يشاء » تعذيبه حسب المصلحة الربانية التربوية هنا ، والعقوبة في الأخرى « ويغفر لمن يشاء » كالسارق التائب ، الدافع لما سرق لأهله ، لمكان « أصلح » تلو « تاب بعد ظلمه » حيث التوبة في حق الناس لها واجهتان إثنان .

توبة إلى الله مما ظلم وهو الإستغفار عما ظلم ، وتوبة إلى المظلوم وهو هنا رد ما سرق منه ، ذلك ، ولا بد أن يفتش عن علل السرقة هل هي التقصير من الشعب والدولة عن كفالة المعوزين ؟ فلا حدًّا - إذاً - في هذه السرقة ! أم إنه يسرق وهو مكفي الحاجة الضرورية من سعيه حسب المقدرة

(١) الدر المنثور ٣ : ٢٨١ - أخرج أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم عن عبد الله بن عمران امرأة سرق على عهد رسول الله (ص) فقطعت يدها اليمنى فقالت : هل لي من توبة يا رسول الله (ص) قال : نعم أنت اليوم من خطيئتك كيوم ولدتك أمك فأنزل الله في سورة المائدة : « فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم » وفيه أخرج عبد الرزاق عن محمد بن عبد الرحمن عن ثوبان قال أتى رسول الله (ص) برجل سرق شملة فقال : ما أخال سرق أسرقت ؟ قال : نعم ، قال : إنهبوا به فأقطعوا يده ثم أحسوها ثم إئتوني به فأتوه به فقال (ص) : تبت إلى الله ؟ فقال ؟ إني أتوب إلى الله ، قال : اللهم تب عليه .

أو من بيت المال ، فهي - إذا - سرقة غير معذورة ، فإنها تطاول على أموال الآخرين دون حق ، وبطالة عن الحصول على المال الحلال ، وخلق جو اللأمن بين المسلمين الأمنين ، فأما حين توجد شبهة في سبب السرقة ، فعلها لضرورة أم حق أماهيه فلا حد إذ تدرء الحدود بالشبهات (١) .

ثم ولا حدٌ على المؤمن على مال إذا خان فيه ، ولا المأذون بدخول مكان إذا أخذ منه مالاً غير مُحْرَز ، ولا على الثمار في الحقل حتى يؤويها الجرين ، ولا على المال خارج الحرز أياً كان ولا ما أشبه مما لم تتوفر فيه شروط الحد سارقاً ومسروقاً وظرفاً للسرقة .

فأين - إذاً - الهمجية في سنِّ حد السرقة وما سواها من جرائم ، وهو حدٌ من شيوع اللأمن بالنسبة للأعراض والنفوس والأموال ، فحين تقطع يد واحدة سارقة متعمدة مقصرة ، أفهذا أقسى للجماعة المسلمة أم تحرير الأيدي السارقة تستمر في السرقة ، ولا يعالجها السجن ، فإن عقوبة السجن إضافة إلى أنها لا تخلق في نفس السارق العوامل النفسية التي تصرفه عن جريمة السرقة إلا مدة السجن ، قد يتعقد نفسياً أكثر فيعقد على سرقة أكثر أم ويتعلم من سائر السجناء فنوناً أخرى في السرقة ، ونفس بقاءه في السجن تعطيل له عن السعي وراء المعيشة ، وعبء على بيت مال المسلمين .

ذلك ، ووصمة الحد تصد السارق عن تكرار السرقة ، كما وهي نُبهة لمن يهون في سرقة ، ثم اليد المقطوعة عَلِمَ بارز للغافلين ، وَعَلِمَ للذين يعيشون مع السارق لكي يأخذوا حذرهم عنه كيلاً تتكرر الجريمة .

ولا ينقضى العجاب من هؤلاء المتفرنحين المعترضين على حد السرقة

(١) لذلك لم يقطع عمر في عام الرمادة حينما عمت المجاعة ، ولم يقطع كذلك في حادثة خاصة عندما سرق غلمان ابن حاطب ابن أبي بلتعة ناقة من رجل من مزينة فقد أمر بقطعهم ولكن حين تبين له أن سيدهم يبيعهم ذراً عنهم الحد وغرم سيدهم ضعف ؟ الناقة نادياً له .

وغيرها من جريمة ، أنه لا يتفق مع ما وصلت إليه الإنسانية والمدنية المتحضرة ، ويكأن هذه المدنية لا ترجح صالح الطمأنينة الجماعية على تلکم العقوبات الرادعة الشخصية ! فهي كأم هي أرحم من الضشر للولد ، وما دأمت عقوبة الحد كشوط أخير في الردع عن الجرائم - ملائمة مصلحة للفرد وصالحة للجماعة فهي - إذا - أفضل العقوبات وأعدلها .

ذلك ، وبالنظر إلى أن الحد ليس إلا بعد البيان والبينة ، وفي غير الملابس العاذرة ، ضرورة أمأهيه مما تعذر المجرم أم تخفف جريمته ، فلا علاج لمشكلة الجرائم العائمة العاندة إلا الحدود المرسومة في شرعة الله ، وفي كلمة واحدة : « وفي القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون » .

أجل وإن العقوبة نكال من الله حيث تردع عن إرتكاب الجريمة من ارتكبها فارتبك بها ، أو من تحدث نفسه بها ، ونوال للجماعة المؤمنة حيث توفر لها الطمأنينة ، ولم تطبق هذه العقوبات بداية الإسلام إلا زهاء قرن من الزمان إلا وقد طهرت المجتمع عن أوزارها وأوضارها .

* يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ
الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ
هَادُوا سَمَّعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّعُونَ لِقَوْمٍ أُنْحَرِين لَمْ يَأْتُوكَ
بِحَرْفٍ مِنَ الْكَلِمِ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِينُمْ هَذَا
فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتُوهُ فَاخْذُرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ

فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ
 يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا نَجْزِيٌّ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ
 عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٤١﴾ سَمِعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَلُونَ لِلسُّعْتِ
 فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ
 عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ
 بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٤٢﴾ وَكَيْفَ يُحْكُمُوكَ
 وَعِنْدَهُمُ التَّورَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ
 وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٣﴾ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّورَةَ فِيهَا
 هُدًى وَنُورٌ يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا
 وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا
 عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَسْتُرُوا
 بِعَايَتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ
 هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ
 بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ

وَالسِّنِّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحِ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ ۖ فَهُوَ
 كَفَّارَةٌ لَهُ، وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ
 الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ
 مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّورَةِ وَءَاتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ
 هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّورَةِ وَهُدًى
 وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾ وَلَيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا
 أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۖ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ
 الْفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾

تحقيقاً كالمؤيد علوم إسلامي

لقد كان الرسول (ص) بطبيعة الرسالة القدسية يحزنه الذين يسارعون في الكفر، مسارعة ضد دعوته الإيمانية، وكل داعية يتحسر حين يرى المدعويين يسارعون ضده، فهنا الله تعالى يسلي خاطر الرسول (ص) أن « لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر » لأنه ما قصر في دعوته وهم « لن يضرُوا الله شيئاً » (٣ : ١٧٦) .

أفحزناً عليهم - بعد - على تقصيرك في الدعوة؟ وما قصرت! أم على أن يضرُوا الله شيئاً؟ ولن يضرُوا الله شيئاً؟ أم أن يمكروا بك إبطالاً لرسالتك ودعوتك « ولا تحزن عليهم ولاتك في ضيق مما يمكرون » (١٦ : ١٢٣) فلإنما

يُحزن على مسارعة الكفر من واحدة من هذه وما أشبهه ، فلا دافع - إذا - لحزنك يا حامل الدعوة متصبراً على كل أذى وكل لظى في هذه السبيل الشائكة المليئة بالأشلاء والدماء ، فإن الله ناصرك ومولاك ، نعم المولى ونعم النصير ، ومن أخطر المسارعين في الكفر هم المنافقون « من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم » حيث يفسدون داخل الصف الإسلامي ، ولكن أية محاولة مأكرة منهم ، ناكرة للحق ، تواجه بصد سديد من الله ومن أهل الله ، فلا يؤثر مكرهم إلا فيمن هم كأمثالهم ، وأما المؤمنون الصامدون فهم لا يزدادون في هذه العرقلات إلا إيماناً وعلى ربهم يتوكلون .

وكيف « قالوا آمنا بأفواههم » وليس القول إلا بالأفواه ؟ .

ذلك لأن طبيعة الحال في القول إخباره عن القلب ، وأن القول يعم قول الأفواه إلى قول القلوب والأعمال ، فهم « قالوا آمنا بأفواههم » دون قلوبهم ، قولة فاضية عن واقعها « ولم تؤمن قلوبهم » بما قالوا بأفواههم .

ذلك « ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك » وعلها عطف على « الذين قالوا . . . » بحذف « هم » مبتدء لـ « سماعون » تبريراً لرفعها ، ولكنها - إذا - « ومن الذين هادوا هم سماعون . . . » فقد استقلت عما قبلها فلا عطف ، فالأرجح أن واوها للإستئناف ، أن المنافقين الأولين يسارعون في الكفر ، وهؤلاء الكفار متوغلون في الكفر إذ لا يؤمنون بما آمنوا به من شرعة التورات ، أم « ومن الذين هادوا » عطف يعني ومنهم منافقون كمن سواهم، ثم وُصف المنافقون ككل بـ « سماعون . . . » صفة لـ « الذين يسارعون في الكفر » وعلّه أصلح الوجوه كما هو أصح في أدب اللفظ والمعنى حيث الذين حزنوه هم هذان الفريقان من المنافقين بثالوث المواصفات « سماعون . . . » يحرفون . . . يقولون « وذلك الثالوث هو من أنحس النفاق وأتعسه .

فهؤلاء الحماقى الأنكاد إختصوا أسماعهم بسماع الكذب والسماع

للكذب فإن «للكذب» يعمهما : كذباً مسموعاً وكذباً مقولاً لهم وكذباً في تكذيبهم للرسول (ص) حيث يلائم وطبيعتهم الشريرة المتخلفة عن جادة الصواب ، وهم « سماعون لقوم آخرين لم يأتوك » حيث ينقلون لهم عنك أكاذيب ليشوهوا بذلك سمعتك الرسالية ، ويصدون عنك السالكون إليك . إذا فهم سماعون لكذب الكاذبين ليكذبوا الرسول ، وسماعون لصدق الرسول ليكذبوه فليس غايتهم في كونهم سماعين لأي كذب أو صدق إلا الكذب ، أن يكذبوك فيما ينقلون ، كما وهم « سماعون » ما يسمعون « لقوم آخرين لم يأتوك » فإنهم لهم عيون وجواسيس ، فالقوم الذين أتوك ليسوا ليصدقوهم في أكاذيبهم التي ينسبونها إليك ، فإنهم غيب وهم كأمثالهم في الكفر يتلقون أقوالهم عنك بكل قبول وإقبال ، تجاوباً للجمعين في تكذيبك وتشويه سمعتك .

« يحرفون الكلم من بعد مواضعه » تحريفاً لكلم الله بعدما أخذت مواضعها من ألفاظها ومعانيها ، وتحريفاً لكلامك عما تعنيه لفظياً أو معنوياً كما هو دأبهم الدائب .

« يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه وإن لم تؤتوه فأحذروا » حيث هم يتطلبون أن ينحو الرسول (ص) منحاهم فيما يتحاكمون إليه فيناقضون في أمرهم : « إن أوتيتم هذا » الذي تهوون « فخذوه وإن لم تؤتوه فأحذروا » حكمه ، فهم يخالفون التوراة الحاكمة ضد ما هم يهوون ، ويخالفون الرسول (ص) حيث يتحاكمون إليه إن خالفهم فيما يهوون ، فهؤلاء من المنافقين بين الذين هادوا ، وقد وردت في الآثار شأن نزول هذه الآيات بمختلف التعبير^(١) .

(١) فقد روي أنها نزلت في قوم من اليهود ارتكبوا جرائم - زنا أو سرقة اماميه - ثم ارتكبوا في اجراء الحكم حيث كان المجرم من الشرفاء وهم لا يسوون بينهم وبين سواهم فتأمروا على رسول الله (ص) أن يستفتوه فيها فإن أفتى لهم بالعقوبات التفرقة المخففة - خلافاً على التورات والقرآن - عملوا بها كأنها حجة لهم عند الله حيث أفتى بها رسول من الله وإن حكم =

« ومن يرد الله فتنته » حيث لا ينصره في تلك الهزاهز التي أختلقها عامداً عانداً « فلن تملك له من الله شيئاً » وأما من يريد نجاته حيث ينصره في المهالك إذ يصدق أبواب الهدى، فقد تملك له من الله شيئاً من إلتماس المغفرة والشفاعة .

« أولئك » السماعون للكذب المحرفون الكلم من بعد مواضعه المنافقون مع الرسول هم « الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم »^(١) وكفاهم ذلاً وضلاً أن يكلمهم الله إلى أنفسهم ، تتوارد على قلوبهم الأهواء من أنفسهم ومن شياطين آخرين ، فـ « لهم في الدنيا خزي » القلوب المغلوبة المفصولة عن هدى الله ، المغلوبة بطوع الأهواء « ولهم في الآخرة عذاب عظيم » أعظم من الدنيا وأعزم إذ ليست الدنيا دار جزاء .

ومن غريب الوفق توافق الدنيا والآخرة بمختلف صيغهما في القرآن مما يدل على التوازن بينهما فهما جناحان إثنان لا بد للطائر إلى مقامات القدس أن يطير بهما ، والعدد الوفق بينهما (١١٥) مرة يوم ربي

ذلك وهكذا يكون دور الذين يدعون الإسلام ثم يحاولون تبديل حكم إلى آخر تنقياً له بنقاب الفتوى ، مفتشين عن يفتي لهم وإن لم يرضوه مفتياً في سائر الأحكام ، فهؤلاء اليهود المكذبون بالرسول هنا يظهرون أنفسهم

= فيها بالحق وهو التسوية بين الشريف والذليل لم يأخذوا بحكمه « إن أوتيتم هذا فخذوه وإن لم تؤتوه فأخذوا » .

(١) في تفسير العياشي عن سليمان بن خالد قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : إن الله إذا أراد بعبد خيراً نكت في قلبه نكتة بيضاء وفتح مسامع قلبه ووكل به ملكاً يسدده وإذا أراد الله بعبد سوء نكت في قلبه نكتة سوداء وسد مسامع قلبه ووكل به شيطاناً يضلّه ثم تلا هذه الآية « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً . . . » وقال : إن الذين حفت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون « وقال : « أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم » .

مظهر القبول بما يفتي لهم وهم بعدُ ناكرون لرسالته ، وذلك نفاق مزدوج عارم ، نفاقاً في تهودهم إذ لا يرضون التوراة لهم حكماً فيما لا يهون ، ونفاقاً في إستفتاءهم الرسول (ص) كأنهم من أمتة رافضين التوراة إلى شرعة القرآن .

وهنا ندرس أن « ليس كل من وقع عليه إسم الإيمان كان حقيقاً بالنجاة مما هلك به الغواة ، ولو كان ذلك كذلك لنجت اليهود مع اعترافها بالتوحيد وإقرارها بالله ونجا سائر المقربين بالوحدانية من إبليس فمن دونه في الكفر وقد بين الله ذلك بقوله : « الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم » فالإيمان بالقلب هو التسليم للرب ومن سلم الأمور لمالكها لم يستكبر عن أمره^(١) .

﴿ سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَآحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرَضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ فَآحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾^(٢) .

هؤلاء المنافقون من اليهود وسواهم هم « سماعون للكذب » سمع الكذب وسمعاً للكذب تنقلاً ونقلًا وتطبيقاً « أكالون للسحت » وهو لغوياً القشر المستأصل ، والسحت أي كان مستأصل للأخذ والمأخوذ منه ولا سيما سحت الرشا حيث يستأصل إيمان المرتشي وحق أهل الحق كما ويستأصل الأمن عن الحياة الإنسانية الآمنة ، وذلك الإستئصال دركات حسب دركات الباطل فيه ومن أنحسها الرشا والربا .

فالسحت هو الحرام رشاً وسواها بديلاً عن تحريف الكلم من بعد مواضعه «فإن جاءوك» بتلك الحالة المنافقة فأنت بالخيار إيجاباً في الحكم بينهم وسلباً

(١) نور الثقلين ١ : ٦٣٢ في كتاب الإحتجاج للطبرسي عن أمير المؤمنين (ع) حديث طويل يقول فيه .

« فاحكم بينهم أو أعرض عنهم » حكماً بينهم لأصل التحاكم وفصل الحكم ، وإعراضاً عنهم إذ لا يريدون تطبيقه ، ولا تخف من الإعراض عنهم ضرراً عليك « وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً » في رسالتك ، لساحتك وساحتك « وإن حكمت بينهم فاحكم بينهم بالقسط » وهو حكم الله دون ما تهواه أنفسهم « إن الله يحب المقسطين » .

وهنا « السحت » لا تختص بالرشا في الحكم مهما كانت أنحسه بل هو الأكل بالباطل أي كان رشياً أم ربياً أم سرقة أم بخس مكيال وما أشبه ويجمعها « وأخذهم الربوا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل . . . » (٤ : ١٦١) .

فلأنهم لا يباليون الأكل بالباطل ، بل يحومون حوله ويخوضون فيه مصرين عامدين ، لذلك يعبر عنهم بـ « أكالون للسحت » ولا سيما الرشا في الحكم فإنه في حد الكفر^(١) .

مركز تحقيقات كميونر علوم إسلامي

(١) الدر المنثور ٢ : ٢٨٤ عن ابن عباس أن رسول الله (ص) قال : رشوة الحكام حرام وهي السحت الذي ذكر الله في كتابه ، ورواه عنه (ص) مثله ابن عمر ، وفيه أخرج عبد بن حميد عن علي بن أبي طالب (ع) أنه سئل عن السحت فقال : الرشا ، فقيل له في الحكم ؟ قال : ذاك الكفر ، وفيه عن جابر بن عبدالله قال قال رسول الله (ص) : هدايا الأمراء سحت ، وفيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) ست خصال من السحت رشوة الإمام وهي أخبث ذلك كله وثمان الكلب وعب الفحل ومهر البغي وكسب الحجام وحلوان الكاهن ، وعن يحيى بن سعيد قال : لما بعث النبي (ص) عبدالله بن رواحة إلى أهل خيبر أهدوا له فروة فقال (ص) : سحت ، وعن ثوبان قال : لعن رسول الله (ص) الراشي والمرثي والرائش - يعني الذي يمشي بينهما - وعن أبي هريرة عن النبي (ص) قال : من السحت كسب الحجام وثمان الكلب وثمان القرد وثمان الخنزير وثمان الخمر وثمان الميتة وثمان الدم وعب الفحل وأجر النائحة وأجر المغنية وأجر الكاهن وأجر الساحر وأجر القائف وثمان جلود السباع وثمان جلود الميتة فإذا دبغت فلا بأس بها وأجر صور التماثيل وهديفة الشفاعة وجعلة الغزو . أقول : وفي بعضها كلام كدباغ الميتة ثم ومن السحت ما يوفق ومنه كفر =

﴿ وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴾ (٤٣) .

« كيف يحكموك » استفهام إنكاري على هؤلاء المنكرين المنافقين من اليهود أنهم يحكمون رسولاً غير رسولهم دون تصديق لرسالته « وعندهم التوراة فيها حكم الله » الذي يحكم بينهم في قضيتهم ، وليس « فيها حكم الله » سلباً لتحريف أحكام في التوراة إذ ليس النص « أحكامها أحكام الله » حتى يخلق على كل الأحكام الموجودة فيها ، وإنما « فيها حكم الله » ولا ينافيه أن فيها أحكام غير الله بما حرفوا ، والقصد من حكم الله هنا هو الحكم المحتاج إليه في قضيتهم رجماً للزنا^(١) أم حداً آخر للقتل والسرقة^(٢) ثم

= كأخذ الرشا للحكم بغير ما أنزل الله وكما في نور الثقلين ١ : ٦٣٣ عن الكافي عن عمار بن مروان قال سألت أبا جعفر عليها السلام عن الغلول فقال : ... فأما الرشا في الحكم فإن ذلك الكفر بالله العظيم ورسوله (ص) ، ورواه مثله سماعة أبي عبدالله (ع) .

(١) وكما في الأصحاح الثاني والعشرين من سفر التثنية من التوراة^{٢٢} ، إذا وجد رجل مضطجعاً مع امرأة زوجة بعل يقتل الإثنين : الرجل المضطجع مع المرأة والمرأة فتتزع الشر من إسرائيل^{٢٣} إذا كانت فتاة عذراء مخطوبة لرجل فوجدها رجل في المدينة واضطجع معها^{٢٤} فأخرجوها كليهما إلى باب المدينة وأرجموها بالحجارة حتى يموتا : « الفتاة من أجل أنها لم تصرخ في المدينة ، والرجل من أجل أنه أذل امرأة صاحبه فتتزع الشر من وسطك » .

(٢) الدر المنثور ٣ : ٢٨٥ - أخرج ابن مردويه عن براء بن عازب قال مر على رسول الله (ص) يهودي محمم قد جلد فسألهم ما شأن هذا ؟ قالوا : زن فسأل رسول الله (ص) اليهود ما تجدون حد الزاني في كتابكم قالوا نجد حده التحميم والجلد فسألهم أيكم أعلم فوركوا ذلك إلى رجل منهم قالوا فلان فأرسل إليه فسأله قال نجد التحميم والجلد فنأشده رسول الله (ص) ما تجدون حد الزاني في كتابكم قال نجد التحميم والجلد لكنه كثير في عظمائنا فامتنعوا منهم بقومهم ووقع الرجم على ضعفاءنا فقلنا نضع شيئاً يصلح بينهم حتى يستروا فيه فجعلنا التحميم والجلد فقال النبي (ص) اللهم إني أول من أحيا امرئ إذ أماتوه فأمر به فرجم قال ووقع اليهود بذلك الرجل الذي أخبر النبي (ص) وشتموه وقالوا كلنا نعلم أنك تقول هذا ما قلنا إنك أعلمنا قال ثم جعلوا بعد ذلك يسألون النبي (ص) ما تجد فيما أنزل =

يتولون من بعد ذلك « الحكم في التوراة وما حكمت وفقها قضية التوافق ، وأنهم كيهود يحكم لهم بالتوراة » وما أولئك بالمؤمنين « بشرعتهم فضلاً عن شرعة الإسلام ، فإنما هم يؤمنون بأهواءهم الهاوية وأهدافهم الغاوية .

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَخْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْا اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ (٤٤) .

« التوراة فيها هدى ونور » كما أنزلناها ، وأما الضلالة والظلمة المترسبة إليها المترسبة فيها بأيدي المحرفين فليست داخلية في نطاق « إنا أنزلنا التوراة » فـ « يحكم بها النبيون الذين أسلموا » لحكم الله ليس مجاله إلا التوراة النازلة من عند الله لا كل ما يسمى توراة .

وترى ما هو دور « الذين أسلموا » وفضل « النبيين » والإسلام لله كأصل هو من أبرز شروط الرسالة فضلاً عن النبوة التي هي أعلى منها ؟ فهل يعني الإسلام الذي استدعاه إبراهيم لنفسه وإسماعيل وذريته منه ؟ وهؤلاء النبيون الحاكمون بالتوراة كلهم إسرائيليون ! ثم وليس إسلامهم بذلك المحتد العظيم الإبراهيمي المحمدي ! « الذين أسلموا » هنا من دوره إخراج المدعين النبوة في الإسرائيليين المعبر عنهم في التورات والإنجيل بالأنبياء الكذبة ، فإنهم غير مسلمين لأية درجة منه فليس لهم - إذا - أن يحكموا بالتوراة .

ودور آخر أنهم اسلموا وحي التوراة خالصة غير كالمسة للذين هادوا ،

= إليك حد الزاني فأنزل الله « وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله » يعني حدود الله فأخبره الله بحكمه في التوراة قال : « وكتبنا عليهم فيها - إلى قوله - : والجروح قصاص .

والمعنيان - عليهما - معنيان لملائمة اللفظ والمعنى ، فهم من الأنبياء الصادقين الذين أسلموا ، وكما أسلموا التورات للذين هادوا .

وقد يؤيد الآخر حذف المفعول لـ « أسلموا » وأن « للذين هادوا » دون « في - أو - على - » مما يوسع نطاق الإحتمال في حقل « أسلموا » .

ثم « الذين هادوا » في وجه طليق يشمل كافة المكلفين بالشرعة التوراتية ، فإنهم بين الذين هادوا إلى الحق والذين هادوا عن الحق هوداً أم سواهم ، وكما هو في وجه خاص بيت إسرائيل يشمل إلى عامتهم - مؤمنين وفاسقين - خاصتهم من الأحرار والربانيين .

وترى ما هو الفارق هنا بين « هدى ونور » ؟ قد تعني « هدى » مواد الهدى المسرودة في التوراة لأصول شرعتها وفروعها كما تناسب الردح الزمني الحاكم فيه التوراة .

وأما « نور » فهي الهدى التي تحصل للمهتدين على ضوء هذه الهدى ، فهي - إذاً - عامة، والنور هي واقعها للمهتدين بالتوراة ، فالفارق بينهما - عموماً مطلقاً - كما الفارق بين « هدى للناس » و « هدى للمتقين » .

ذلك ، كما وهي التي تنير الدرب لشرعة مستقبلة بنبي يقبل ، فهي - إذاً - البشارات المودوعة في التوراة بحق الرسالة القدسية القرآنية ، فالحكم بـ « هدى » هو المخصوص بحقل الشرعة التوراتية لزمانها الخاص ، والحكم بـ « نور » يبين تلكم البشارات للناس ليكونوا على خبرة بتلك الشرعة الآتية .

ثم ومن « نور » ما ينير الدرب في التورات على أصيله من دخيله ، وما يوضح الغامض منه حيث يفسر بعضه بعضاً وينطق بعضه على بعض كما هي طبيعة الوحي أيا كان .
ومنها « نور » مستفادة من التدبر في آياتها والعمل بها حيث تزداد

أصحابها هدى على هدى ، إذا فالنور هي المشرقة على الهدى المشرقة صاحبها إليها .

ومنها « نور » العقل الناصح على ضوء الوحي ، ومن غريب الوفاق العددي ذكراً في الذكر الحكيم توافق النور والعقل ، فإن كلاً يأتي (٤٩) مرة ، مما يبرهن أنها صنوان اثنان وفرقدان لا يتفارقان .

ثم و « يحكم .. للذين هادوا » كراس الزاوية في الشريعة التوراتية سواء الذين هادوا رجوعاً إلى الله أم رجوعاً عن الله ، ثم سائر المكلفين من القبيلين كما و « يحكم بها » الربانيون والأخبار ، وهم علماء التوراة حيث يحكمون « بما است حفظوا من كتاب الله » دون المحرف فيه .

« يحكم .. » ويحكمون « و » الحال أنهم « كانوا عليه شهداء » شهادة على المستحفظ لهم من كتاب الله ، حيث يميزون بين أصيله ودخليه فالنبيون يشهدون بالوحي ، وغيرهم بوحيه بما أنسوا من وحي الكتاب ، حيث يعرفونه ، أو المشكوك منه حيث لا يشهدونه ، فإن أصيل الوحي نور تنير الدرب على معرفة دخيله .

إذا فالتوراة في مثنى الحكم بها من (١) النبيين - (٢) والأخبار والربانيين ، ليست إلا ما أنزله الله ، ومهما كانت العصمة الرسالية في أنبياء التوراة هي المستحفظة لهم عن خليطها ، كذلك سائر الإستحفاظ لتحرير الحق ، المؤيد من عند الله ، العارف بوحي الله ، المستأنس بكلام الله ، ذلك الإستحفاظ هو الذي يصون أهليه عن أي إهتزاز وجاه التوراة المحرفة .

ذلك ، وللإستحفاظ هنا أبعاد ثلاثة كلها معنية بـ « ما است حفظوا »
 ١ حفظاً علمياً فلا ينسونه ، ٢ وعقيدياً فلا ينكروونه ، ٣ وعملياً فلا يتناسونه ،
 وذلك المثلث من الإستحفاظ هو المبرر الفارض لـ « يحكم بها » .

فالحاكم بكتاب الله من غير المعصومين يعصم عن الأخطاء القاصرة

والمقصرة شيئاً كثيراً إذا كان مستحفظاً بعدله وعلمه البارع على ضوء الكتاب ، فهو - إذاً - محفوظ بما استحفظ من عنده ومن عند الله توفيقاً له رقيقاً يحفظه عن الزلات والضلالات .

إذاً « فلا تخشوا الناس » النسناس المحرفين له المحترفين به والتابعين لهم ، فلن يضروا أهل الله شيئاً كما « لن يضروا الله شيئاً » بل « واخشون » في التعامل بآيات الله شراءً واشتراءً « ثمناً قليلاً » وكل ثمن الدنيا في ذلك الحقل قليل ضئيل والله من ورائكم وكيل .

ذلك ولكن الخونة من علماء هم لم يكونوا ليحكموا بما أنزل الله نقضاً لميثاق الله : « وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً » (٣ : ١٨٧) - « فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى ويقولون سيغفر لنا وإن ياتهم عرض مثله يأخذوه ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون . والذين يمكسون بالكتاب وأقاموا الصلاة إنا لا نضيع أجر المصلحين » (٧ : ١٧٠) .

هنا « فلا تخشوا الناس » خطاب لكل من يخشى الناس في حقل التحريف والتجديف وترك الحكم بما أنزل الله ، أو والحكم بغير ما أنزل الله ، فلا يخشى المحرف بغيةً ثمنٍ قليل يأخذه من فقر أو إجحاف من قبل المترفين المصلحين ، الذين يحملونهم رغبة ورهبة على التحريف أيأ كان .

ولا يخش الحاكم بما أنزل الله هؤلاء المحرفين المحترفين وهؤلاء المترفين .

ولا يخش الناظر إلى التوراة بنظرة سليمة أن يضل أو يزل بما فيها من تحريف ، فإن الله هو ناصره وهاديه « وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء

إلى صراط مستقيم » (٢ : ٢١٣) .

ولا يخش المحكوم عليه بخلاف حكم الله عن أن يفضح الحاكم كما يستطيع ، لا يخش الحاكم ولا من سواه ، فلا خشية - إذاً - في إيجابية الحكم بما أنزل الله إلا من الله ، ولا في سلبيته أمام الحاكمين بغير ما أنزل الله إلا الله « فلا تخشوهم واخشون » فكونوا موحدين لله لا تخشون إلا إياه .

فلقد علم الله أن الحكم بما أنزل الله ستواجهه هذه العرقلات في كل زمان ومن كل أمة ، إذ لا تتقبله نفوس متنافسة على عَرَض هذا الأدنى ، فتعارضه الكبراء والطفقات حيث ينتزع منهم رداء الربوبية المزعومة لهم ، ورداء الحكم المدعى منهم ، فيرده إلى الله رب العالمين ، كما ستواجهه معارضة أصحاب المصالح المستغلين بكل ظلم وزور ، ومعارضة الطامعين في أموال أصحابها وسلطات ذوي السلطان ، ثالثاً من المعارضات لحكم الله .

ذلك « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » أياً كانوا وأيان . حيث الشرطية تخرج حكم الكفر عن كل ملابسة خاصة فتنتطق حكماً عاماً صارماً يخلق على كل من يحملها دون إبقاء .

وهذه السلبية أمام ما أنزل الله تختص بالذين يحكمون حيث هم في ظروف الحكم ، فالعارف بحكم الله ، المسؤول عنه وهو في موقف التساؤل ، إذا اتخذ الجانب السلبي دون أي عذر « فأولئك هم الكافرون » فكيف - إذاً - حال من حكم في موقفه هذا بغير ما أنزل الله ؟ فأولئك هم أشد كفراً .

فكما الساكت عن الحق في مجال النطق به شيطان أخرس ، كذلك الناطق بالباطل هو أشطن من الساكت عن الحق ، فإذا كان الحق هو حكم الله كان الناطق بغير ما أنزل الله أكفر ممن « لم يحكم بما أنزل الله » .

وفي رجعة أخرى إلى الآية نقول : الحاكم الأول بما أنزل الله هم « النبيون » أياً كان ما « أنزل الله » فحق لأفضل النبيين محمد (ص) أن

يحكم بين أهل التوراة بتوراتهم وكما حكم مهما وافق حكم القرآن وكما « ذكر لنا أن نبي الله (ص) قال : لما نزلت هذه الآية : نحن نحكم على اليهود وعلى من سواهم من أهل الأديان »^(١) .

فليس « النبيون » هنا تختص بأنبياء التوراة ، بل ونبينا - وبأحرى - في ذلك الحكم ، فإنه « النبيون » أجمع ، وهو أول المسلمين أجمع ، فقد يحكم « للذين هادوا » بتوراتهم كما يحكم لأهل الإنجيل بإنجيلهم ، الخارج في حكمه بهما عن تدجيلهم ، ويحكم لأهل القرآن بالقرآن : « فذكر بالقرآن من يخاف وعيد » .

ذلك ، وعلى الحاكم بين عباد الله أن يحكم بما أنزل الله ، على ضوء « هدى ونور » أنزلها الله في كتابه ، بما استحفظ من كتاب الله ، دون ما ضيع عنه أم ضيعه ، ولا ما نسيه أو تناساه .

فالعائش في الحوزة الإستحفاظية القرآنية ، المتخرج منها علمياً وعقيدياً وتطبيقياً ، هو الذي يجوز له ويفرض عليه أن يحكم بكتاب الله بين عباد الله ، حكم الإفتاء في عامة الأقضية وخاصتها ، في مجلس الإفتاء والقضاء ، وشروط القضاء الصالح هي من أكثر الشروط وأوفرها بين كافة المناصب الروحية .

وهنا « النبيون الذين أسلموا » حيث هم موصوفون بالإسلام ، بيان شريعة الإسلام لله في الحكم بما أنزل الله مهما كان درجات كما النبيون درجات وسائر الحكام في إسلامهم درجات .

فالمدعي للنبوّة وهو غير مسلم لما أنزل الله يرد حكمه إليه ، ومَن دون

(١) الدر المنثور ٣ : ٢٨٦ عن قتادة وذكر لنا . . . وفيه عن الحسن في الآية : النبي (ص) ومن قبله من الأنبياء ويحكمون بما فيها من الحق .

الرسول من الحكام المسلمين لما أنزل الله يقبل أحكامهم شرطاً للتخرج عن المدرسة الإستحفاضية ناجحين .

ذلك ، ف « من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » يخلق على كافة التاركين للحكم بما أنزل الله ، وهم في موقف الحكم ومصيبه ، وأكفر منهم من هم يحكمون بغير ما أنزل الله جهلاً أو تجاهلاً^(١) فلا يختص ذلك الكفر بغير المسلمين ، بل المسلم الحاكم بغير ما أنزل الله أكفر^(٢) .

و « من » الشرطية تخلق على كل حامل لذلك الشرط دونما إستثناء فلا تقبل الإختصاص .

ثم وحسب ذلك النص المثلث ليس الحكم بما أنزل الله إلا للنبيين والربانيين والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء .

ومن غريب الوفق بين عديد الكافرين والنار بمختلف صيغها تكرر كل (٩٣) مرة في القرآن مما يجعل تساويها بينهما ألا مدخل لهم إلا النار وأنها ليست إلا لهم مثوى .

ثم هنا « النبيون الذين أسلموا » لهم مكانهم ومكانتهم من الحكم

(١) نور الثقلين ١ : ٦٣٥ في تفسير العياشي عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال : من

حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فقد كفر ومن حكم في درهمين فأخطأ فقد كفر .

(٢) المصدر ٦٣٨ عن المجمع روى البراء بن عازب عن النبي (ص) أن قوله « ومن لم يحكم

بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » وبعده « فأولئك هم الظالمون » وبعده « فأولئك هم

الفاسقون » كل ذلك في الكفار خاصة أورده مسلم في الصحيح ، أقول : ويعارضه إطلاق

الآية وما في تفسير العياشي عن أحدهما عليها السلام قال قد فرض الله في الخمس نصيباً لآل

محمد عليهم السلام فأبو بكر أن يعطيهم نصيبهم حسداً وعداوة وقد قال الله : « ومن لم

يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » وكان أبو بكر أول من منع آل محمد (ص) حقهم

وظلمهم وحمل الناس على رقابهم ولما قبض أبو بكر استخلف عمر على غير شورى من

المسلمين ولا رضى من آل محمد عليهم السلام فعاش عمر بذلك لم يعط آل محمد عليهم

السلام وصنع ما صنع أبو بكر .

العاصم المعصوم ، فمن هم « الربانيون » ومن هم « الأحبار » ؟
 « الربانيون » أي كانوا هم أقرب إلى النبيين من الأحبار لقربهم إليهم أدبياً
 ومعنوياً ، فهم أولاء المتربون بالتربية الربانية البالغة بعدهم ، المرثون علمياً
 وعقيدياً وعملياً لسائر المكلفين ، وعلمهم المعنيون بالربيين : « وكأين من نبي
 قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما
 استكانوا والله يحب الصابرين » (٣ : ١٤٦) فهم أولاء المقاتلون في سبيل
 الله مع النبيين يتعلمون منهم الدين ويعلمون : « ولكن كونوا ربانيين بما كنتم
 تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون » (٣ : ٧٩) .

ذلك ، مهما يتواجد منهم من هم يتركون بعض الواجب عليهم : « لولا
 ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبش ما كانوا
 يصنعون » (٥ : ٦٣) .

فالأحبار لمكان ذكرهم بعد الربانيين ، وأن الحبر لغوياً هو الأثر الحسن ،
 هم الدرجة الثانية من علماء الدين حيث يحملون حسن الأثر من الربانيين
 الذين هم آثار من النبيين ، فالربانيون هم الوسطاء بين النبيين والأحبار :
 أجل و « إن مما استحققت به الإمامة التطهير والطهارة من الذنوب
 والمعاصي الموبقة التي توجب النار ثم العلم المنور - المكنون - بجميع ما يحتاج
 إليه الأمة من حلالها وحرامها والعلم بكتابتها خاصة وعمامة ، والمحكم
 والمتشابه ، ودقائق علمه وغرائب تأويله وناسخه ومنسوخه - والحجة - قول
 الله فيمن أذن الله لهم في الحكومة وجعلهم أهلها « إنا أنزلنا التوراة ... »
 فهذه الأئمة دون الأنبياء الذين يرثون الناس بعلمهم ، وأما الأحبار فهم
 العلماء دون الربانيين ثم أخبر فقال : « بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا
 عليه شهداء ، ولم يقل : بما حملوا منه » (١) .

(١) في تفسير العياشي في الآية عن أبي عمر والزييري عن أبي عبد الله (ع) إن مما
 استحققت ...

ذلك ، والحوزة الإستحفاضية القرآنية تضم في خضمها السنة الرسولية والرسالية ما ثبتت عن الرسول (ص) والأئمة من آل الرسول عليهم السلام ، الراوين عنه (ص) ما رواه عن الله بوحى الكتاب أو السنة . وإليكم نصوصاً من كلمات الإمام علي عليه السلام حول حجة الكتاب والسنة :

« وما كلفك الشيطان علمه مما ليس في الكتاب فرضه ، ولا في سنة النبي (ص) وأئمة الهدى أثره ، فكل علمه إلى الله سبحانه فإنه منتهى حق الله عليك »^(١) ف « اقتدوا بهدي نبيكم فإنه أفضل الهدى ، واستنوا بسنته فإنها أهدى السنن »^(٢) « ولما دعانا القوم إلى أن نحكم بيننا القرآن لم نكن الفريق المتولي عن كتاب الله سبحانه وتعالى وقد قال الله سبحانه : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » فردّه إلى الله أن نحكم بكتابه ، وردّه إلى الرسول أن نأخذ بسنته ، فإذا حكم بالصدق في كتاب الله فنحن أحق الناس به ، وإن حكم بسنة رسول الله (ص) فنحن أحق الناس وأولاهم بها »^(٣) .

ويقول عن الإمام المهدي (ع) : « فيريكم كيف عدل السيرة ويحيي ميت الكتاب والسنة »^(٤) .

ذلك ، وما يخص القرآن : « وكفى بالكتاب حجيجاً وخصيماً »^(٥) . وقد قال الله أيها الناس - فيما استحفظكم من كتابه واستودعكم من حقوقه - : « ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ » وعمر فيكم نبيه أزماناً ،

(١) الخطبة : ١٦٢/١/٨٩ .

(٢) الخطبة : ٢١٣/١٠٨ .

(٣) الخطبة : ٢٣٥/١٢٣ .

(٤) الخطبة : ٢٥٠/١٣٦ .

(٥) الخطبة : ١٤٥/٢/٨١ .

حتى أكمل له ولكم فيما أنزل من كتابه دينه الذي رضي لنفسه ، وأنهى إليكم على لسانه محابته من الأعمال ومكارمه ، ونواهيته وأوامره ، وألقى إليكم المعذرة ، واتخذ عليكم الحجة ، وقدم إليكم بالوعيد وأنذركم بين يدي عذاب شديد» (١) . .

« فَإِنَّمَا حُكِّمَ الْحَكَمَانَ لِيُحْيِيَا مَا أَحْيَا الْقُرْآنُ ، وَبِمِثَا مَا أَمَاتَ الْقُرْآنُ ، وَإِحْيَاءُهُ الْإِجْتِمَاعَ عَلَيْهِ ، وَإِمَاتَتُهُ الْإِفْتِرَاقَ عَنْهُ ، فَإِن جَرْنَا الْقُرْآنَ إِلَيْهِمْ اتَّبَعْنَاهُمْ ، وَإِن جَرَّهْمُ إِلَيْنَا اتَّبَعُونَا » (٢) .

« وَكِتَابَ اللَّهِ تُبْصِرُونَ بِهِ ، وَتَنْطِقُونَ بِهِ ، وَتَسْمَعُونَ بِهِ ، وَيَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ ، وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ ، وَلَا يَخْتَلِفُ فِي اللَّهِ ، وَلَا يَخَالَفُ بِصَاحِبِهِ عَنِ اللَّهِ » (٣) .

« وَلَيْسَ عِنْدَ أَهْلِ ذَلِكَ الزَّمَانِ بِلَعْنَةِ أَبُورٍ مِنَ الْكِتَابِ إِذَا تَلَى حَقَّ تِلَاوَتَهُ ، وَلَا أَنْفَقَ مِنْهُ إِذَا حُرِّفَ عَنْ مَوَاضِعِهِ . . . فَقَدْ نَبَذَ الْكِتَابَ حَمَلُهُ ، وَتَنَاسَاهُ حِفْظَتُهُ ، فَالْكِتَابُ يَوْمَئِذٍ وَأَهْلُهُ طَرِيدَانِ مَنْفِيَانِ ، وَصَاحِبَانِ مَصْطَحِبَانِ فِي طَرِيقٍ وَاحِدٍ ، لَا يُؤْوِيهَا مَوْجٌ ، فَالْكِتَابُ وَأَهْلُهُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ فِي النَّاسِ وَلَيْسَا فِيهِمْ ، وَمَعَهُمْ وَلَيْسَا مَعَهُمْ ، لِأَنَّ الضَّلَالَةَ لَا تَوَافِقُ الْهُدَى وَإِن اجْتَمَعَا ، فَاجْتَمَعَ الْقَوْمُ عَلَى الْفِرْقَةِ ، وَافْتَرَقُوا عَنِ الْجَمَاعَةِ كَأَنَّهُمْ أَثْمَةُ الْكِتَابِ وَلَيْسَ الْكِتَابُ إِمَامَهُمْ ، فَلَمْ يَبْقَ عِنْدَهُمْ مِنْهُ إِلَّا إِسْمُهُ ، وَلَا يَعْرِفُونَ إِلَّا خَطَهُ وَزَبْرَهُ » (٤) .

ذلك ومن عجيب الوفاق بين عديد الرسل بمختلف صيغ الرسالة والندارة

(١) الخطبة : ١٥١/٨٤ .

(٢) الخطبة : ٢٣٧/١٢٥ .

(٣) الخطبة : ٢٤٥/١٣١ .

(٤) الخطبة : ٢٥٨/١٤٥ .

والنبوة ، أنها مع عديد ذكر جماعة منهم بأسمائهم (٥١٨) مرة حين نحاسب
إل ياسين من المرسلين كما هم آل ياسين .

﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ
وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ
وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (٤٥) .

هنا « فمن تصدق به .. » تفريعاً على « أن النفس بالنفس ... »
تصديق وتثبيت لهذه الأحكام التوراتية في الشريعة القرآنية ،^(١) إضافة إلى ضابطة
الإستمرار لأحكام الله ما لم تنسخ بالقرآن ولا نسخ هذه الأحكام فيه بل وهنا
وفيا أشبه تصديق لها .

أجل هناك بعض النسخ في آية البقرة لطريق « النفس بالنفس » هو :
« كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى
فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف
من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم » (١٧٨) .

فهي تنسخ آيتنا في كيف القصاص - دون كنه - في غير المماثل من
« النفس بالنفس » ولا تنسخها في أصل « النفس بالنفس » فهي محكمة^(٢)

(١) في التوراة الحاضرة الإصحاح الحادي والعشرين من سفر الخروج^{١١} : « من ضرب إنساناً
فمات يقتل قتلاً^{١٣} ولكن الذي لم يتعمد بل اوقع الله في يده فأنا أجعل لك مكاناً يهرب
إليه^{١٢} . . . وإن حصلت أذية تعطي نفساً بنفس^{٢٤} وعيناً بعين وسناً بسن ويداً بيد ورجلاً
برجل^{٢٥} وكياً بكياً وجرحاً بجرح ورضاً برضاً » .
وفي الإصحاح الرابع والعشرين من سفر اللاويين^{١٧} « وإذا أمات أحد إنساناً فإنه يقتل^{١٨} ومن
أمات بهيمة فإنه يعوض عنها نفساً بنفس^{١٩} وإذا أحدث إنسان في قرينه عيباً فكما فعل كذلك
يفعل به^{٢٠} كسر بكسر وعين بعين وسن بسن كما أحدث عيباً في الإنسان كذلك يحدث
فيه » .

(٢) نور الثقلين ١ : ٦٣٦ في تهذيب الأحكام عن أحدهما عليهما السلام في الآية قال : هي
محكمة .

من هذه الجهة ، ثابتة من حيث عديد القاتل والمقتول ، والقول إن المائدة ناسخة غير منسوخة فكيف تنسخ آية « النفس بالنفس » بـ « الحر بالحر » مردود بأن آية المائدة تنقل حكمها عن شرعة التوراة وآية البقرة إنما نسخت الآية التوراتية المنقولة في المائدة فلم تكن المائدة هي المنسوخة ، إنما هي الآية التوراتية حيث نُسخت في كمّ القصاص بآية البقرة ، والتفصيل راجع إلى البقرة (١) .

ذلك ، ولأن « النفس بالنفس » لم تنسخ إلا في غير المائل عدّة - إذاً - ، فليست العدة لتُنسخ ، فالقتيل الواحد لا يُقتل به عدّة قاتلة لمكان « النفس بالنفس » وهنا « النفوس بالنفس » ! فهو تعدٍ عن طور العدة ، وهو ظلم كما في آية الأسرى : « ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً » (١٧ : ٣٣) وقتل العديد بواحد إسراف في القتل ، والقتل دون قتل أو فساد تبذير في القتل ، والقتل المساوي المائل عدل في القتل . فالروايات المتعارضة بشأن جواز قتل العديد بواحد وعدمه معروضة على الأيتين المانعتين عن الجواز (٢) مهما أدعي إجماع الطائفة على المخالفة للقرآن ! .

(١) فيما في الدر المنثور ٣ : ٢٨٨ عن النبي (ص) قال : من قتل عبده قتلناه ومن جدعه جدعناه فراجعوه فقال : « قضى الله أن النفس بالنفس » مردود بآية البقرة .

(٢) الموافقة للأيتين معتبرة أبي عمر عن أبي عبدالله (ع) قال : إذا اجتمع العدة على قتل رجل واحد حكم الوالي أن يقتل أيهم شاءوا وليس لهم أن يقتلوا أكثر من واحد إن الله عز وجل يقول « ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل أنه كان منصوراً » (الكافي ٧ : ٢٨٤) والتهذيب باب الإثنين إذا قتلوا واحداً رقم ٥ والإستبصار ٤ : ٢٨٢ ومثلها صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله (ع) في عشرة اشتركوا في قتل رجل ٢ قال : يتخير أهل المقتول فأيهم شاؤوا قتلوه ويرجع أولياءه على الباقيين بتسعة اعشار الدية (الفقيه في حكم الرجل يقتل الرجلين رقم ٣) .
وتعارضها معارضةً للأيتين صحيحة عبدالله بن مسكان عن أبي عبدالله (ع) في رجلين قتلوا =

ذلك ، وقد لا يجوز قتل واحد من القتلة أيضاً فضلاً عن الجميع ، حيث الواحد ليس قاتلاً بصورة مستقلة ، اللهم إلا أن تؤثر ضربته قتله والآخرين سبقوه بضربات غير قاتلة، فالقاتل منهم يُقتل والباقيون يؤدبون ويدفعون دية الجروح والكسور إن كانت ، وبذلك تحمل الروايات الأمانة بقتل واحد منهم ، ولكن « أيهم شاءوا قتلوه » ليس ليقتل ذلك التأويل ! أو يؤول إلى ضربات كل واحدة منها قاتلة، كأن يرمي إليه جماعة فيضربونه ضربة واحدة ، ولكنه على أية حال لا يلائم النفس بالنفس ، ولأن كل رمية هنا ليست قاتلة بالفعل ، وإنما هو القتل تقديرياً ، ولا حد في تقدير القتل ، ولا يعقل توارد أسباب مستقاة على مسبب واحد في سببية واحدة ، اللهم إلا بإشتراكها كسببية جزئية لكل واحد منها بسبب المشاركة ، فالسببية الفعلية لكل واحد غير تامة ، والسببية الشأنية غير تامة ، إذاً فليس كل واحد منهم قاتل نفس واحدة فكما لا قود في الكل ، كذلك البعض على سواء ، إنما الثابت هنا هو الدية المقتسمة بين المشاركين في أصل القتل إضافة إلى تأديب كما يراه الحاكم .

ذلك ، ولأن القتل المهندس بشركة على سوية بالنسبة للمقتول غير واقع أم قليل ، ثم وفي فرض التسوية ليس كل قاتل نفس بتمامها ، ثم تأثير ضربة واحد منهم كجزء أخير يسبب القتل لا يحكم إلا بالقود منه ، إذاً فلا مجال

= رجلاً ٢ قال : إن أراد اولياء المقتول قتلها أدوا دية كاملة وقتلوهما وتكون الدية بين اولياء المقتولين وإن أرادوا قتل أحدهما فقتلوه وأدى المتروك نصف الدية إلى أهل المقتول وإن لم يؤدوا دية أحدهما ولم يقتل أحدهما قبل دية صاحبه من كليهما وإن قبل اولياءه الدية كانت عليهما ، (التهذيب باب الإلئين إذا قتلوا واحداً رقم ٢ والكافي ٧ : ٢٨٣ رقم ٢) .

ورواية ابن يسار قلت لأبي جعفر عليها السلام في عشرة قتلوا رجلاً فقال : إن شاء اولياءه قتلوهم جميعاً وغرموا تسع ديات وإن شاءوا تخيروا رجلاً فقتلوه وأدى التسعة الباقيون إلى أهل المقتول الأخير عشر الدية كل رجل منهم قال : ثم إن الوالي بعد يلي أديهم وحبسهم ، (الكافي ٧ : ٢٨٣ رقم ٢) .

لقتل واحد منهم كما يختاره وليُّ الدم ، فضلاً عن قتل الجميع بنفس الإختيار ! .

وحسب النصوص الثلاثة القرآنية لا قود إلا « النفس بالنفس » و « لا يسرف في القتل » و « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » والقود من عديد لواحد تخالف هذه النصوص ، فنحن - إذاً - نكذب الإجماع المدعى على جواز قتل الجميع تصديقاً لكتاب الله ، فإن تصديقه تكذيب لكتاب الله ! .

ذلك ، ف « النفس بالنفس » ضابطة عامة لا يستثنى منها إلا « الحر بالحر و... » ليس إلا ، وهكذا « العين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن » فالمشتركان في إصابة عين أو أنف أو أذن أو سن ، لا يقتصرُ منها ولا من أحدهما .

ثم « والجروح قصاص » على نفس النمط ، قصاصاً كما جرح ضابطة عامة تشمل المذكورات وسواها ، ولأن قطع العضو ليس - فقط - جرحاً فقد نص عليه ، وقد يعرف - بأحرى - حكم قطع اليد والرجل أن كلاً بمثله ، وذلك كله في القصاص المتعادل نفساً وأجزاءً ، ثم الدية لمن رضي بها كما في آية البقرة : « فمن عفي له من أخيه شيء فإتباع بالمعروف وأداءً إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ... »^(١) ومن ثم طليق العفو تصديقاً كما هنا « فمن

(١) وكما في صحيحة إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله (ع) قال : « قضى أمير المؤمنين (ع) فيما كان من جراحات الجسد أن فيه القصاص أو يقبل المجروح فيعطاهما » (التهذيب باب القصاص رقم ٤٢) .

وفي الدر المنثور ٣ : ٢٨٨ - أخرج ابن مردويه عن رجل من الأنصار عن النبي (ص) في قوله : « فمن تصدق به فهو كفارة له » قال الرجل تكسر سنه أو تقطع يده أو يقطع الشيء أو يجرح في بدنه فيعفو عن ذلك فيحط عنه قدر خطاياهم فإن كان ربيع الدية فربيع خطاياهم وإن كان الثلث فثلث خطاياهم وإن كانت الدية حطت عنه خطاياهم كذلك » وفيه أخرج أحمد والترمذي وابن ماجه وابن جرير عن أبي الدرداء قال كسر رجل من قريش سن رجل من الأنصار فاستعدى عليه فقال معاوية «

تصدق به فهو كفارة له « عما عليه من ذنب حيث الإنسان أيًا كان لا يخلو من ذنب أو عصيان « فهو كفارة له » عما كان ، ثم المعصومون ومن يحدو محذاهم ، هم أخرى بذلك العفو ، ثم « فهو كفارة له » فيهم كفارة لترفع شؤونهم .

ذلك ، وخير تفسير لـ « الجروح قصاص » تحمله « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » وإذ لا مماثلة بين الذكر والأنثى في القيمة الجسمية ، إذا ف : « النفس بالنفس والعين بالعين . . . » تقتضي قتل المرأة بالرجل دون العكس إلا بأداء نصف دية الرجل إلى أوليائه ، وكذلك الأعضاء .

ذلك ، وهنا روايات تدل على رد التفاوت فيما زاد على الثلث لا فيما دونه (١) وقد تصلح تقييداً لأية الإعتداء ، كما المماثلة فيما قبل ولوج الروح بين الجنينين .

وقد يقتضي الإعتداء بالمثل المماثلة في الحالة الصحية وسواها ، فإن قيمة

= إنا سنرضيه فالح الأنصاري فقال معاوية شأنك بصاحبك وأبو الدرداء جالس فقال أبو درداء سمعت رسول الله (ص) يقول : ما من مسلم يصاب بشيء من جسده فيصدق به إلا رفعه الله به درجة وحط عنه به خطيئة فقال الأنصاري فإني قد عفوت .

(١) منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال : « جنایات الرجال والنساء سواء من المرأة بسن الرجل وموضحة المرأة بموضحة الرجل وأصبع المرأة بأصبع الرجل حتى تبلغ الجراحات ثلث الدية فإذا بلغت ثلث الدية ضعفت دية الرجل على دية المرأة » (الكافي ٧ : ٢٩٨ رقم ٢) ومثلها صحيحة الحلبي الثانية (كما في التهذيب باب القود بين الرجال والنساء رقم ٢١) ومعتبرة ابن أبي يعفور كما في المصدر نفسه .

وفي الدر المنثور ٣ : ٢٨٨ عن أنس أن الربيع كسرت ثنيته جارية فأتوا رسول الله (ص) فقال أخوها أنس بن النضر يا رسول الله (ص) تكسر ثنيته فلانة فقال رسول الله (ص) « يا أنس كتاب الله القصاص » .

العين السليمة أكثر من قيمة العين العليلة^(١) .

وقد يقتضي الإعتداء بالمثل في قصاص الجروح ما لم يؤدي إلى الهلاك أم حالة أسوأ من حالة المقتص له لمرض أم ضعف في البنية أم هي^(٢) حيث القصاص المماثل هو الملاحقة المماثلة إن أمكنت كما وكيفاً وخلفية وإلاً فالدية أم العفو .

إذاً فلا قصاص إلا بالمثل في كافة الجهات حتى في الحرارة والبرودة ، وقوة الضرب وفعاليتها وأثره ، فإن تخلفت إحدى هذه المماثلات فلا قصاص .

وهل إن أصل القصاص هو قضية الشين^(٣) فيجوز للمقتص له قطع شحمة أذن المقتص منه إن التحمت أو لحمها كما في رواية ؟ كلاً فإيه ، خلاف المماثلة في الإعتداء ، وليس تلحيم العضو المقطوع للمقتص منه عداءً ثانياً حتى يقتضي إعتداء بالمثل ثانياً ! ، بل الواجب هو التلحيم إن أمكن ، فكيف يحق قطع ما يجب وصله ، وليس الوصل عداءً ثانياً ، اللهم إلا إذا كان القطع الأول بحيث لا يقبل التلحيم ، ثم اقتص بحيث يقبل

(١) هي معتبرة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليها السلام أن رجلاً قطع من بعض اذن رجل شيئاً فرفع ذلك إلى علي (ع) فأقاده فأخذ الآخر ما قطع من اذنه فرده إلى اذنه بدن فالتحمت وبرت فعاد الآخر إلى علي (ع) فاستقاده فأمر بها فقطعت ثانية وأمر بها فدفنت وقال (ع) « إنما يكون القصاص من أجل الشين » (التهذيب باب القصاص رقم ١٩) .

(٢) كما في رواية سليمان بن خالد عن أبي عبدالله (ع) في رجل قطع رجل شلاء ؟ قال : « عليه ثلث الدية » (المصدر رقم ٩ والكافي ٧ : ٣١٨ رقم ٤) ورواية محمد بن عبد الرحمن العزمي عن أبيه عن جعفر عن أبيه عليها السلام « أنه جعل في سن السوداء ثلث ديتها وفي العين القائمة إذا طمست ثلث ديتها وفي شحمة الأذن ثلث ديتها وفي الرجل العرجاء ثلث ديتها وفي خشاش الأنف في كل واحد ثلث الدية » (التهذيب باب القصاص ح ١٩) .

(٣) وتؤيده مقطوعة أبان « الجائفة ما وقعت في الجوف ليس لصاحبها قصاص إلا الحكومة والمنقلة تنقل منها العظام وليس فيها القصاص إلا الحكومة » (الفقيه باب دية الجراحات والشجاج رقم ٥) .

التلحيم ، فقد يقال بجواز القطع ثانية إن التحم جزاءً وفاقاً ، ولكنه تعدي عن الإعتداء بالمثل في الكم فلا يجوز إلا ردّ الزائد .

فقضية الإعتداء بالمثل - كضابطة - ألا يتجاوز المثل ، نعم الإعتداء بالأقل من المثل مسموح لا سيما إذا لم يجد مثله كما في حسنة ابن قيس قلت لأبي جعفر عليها السلام : أعور فقاً عين صحيح ؟ فقال : تقفأ عينه قلت يبقى أعمى ؟ قال : « ألحق أعماه »^(١) .

ذلك ولا يضر عماء الطليقة بضابطة المماثلة حيث العور لم يكن من خلفيات القصاص وإنما حصل العمى المطلقة بأمرين إثنين ثانيهما من خلفية القصاص وليس الأول ! ، إذا فالحق يقال : إن الحق أعماه .

وهل يجوز الإعتداء بالأكثر حين لا يمكن التقليل كأن يقطع يداً مقطوعة الأصابع ، فهل يقتصر منه بقطع يده بأصابعه ؟ قضية الإعتداء بالمثل المنع ، وحمل واجب المماثلة على الإمكانية خال عن الدليل ، والرواية القائلة بسماع القطع لا توافق آية المماثلة^(٢) فقد ينتقل هنا وفي أمثاله إلى الدية .

وإذا برء الجرح فهل يبقى حق القصاص كما فيما لم يبرء ؟ الظاهر نعم لصدق الإعتداء بالمثل شرط أن يقتصر بجرح يبرء كما برء الأصل المقتصر له ،

(١) الكافي ٧ : ٣١٩ تحت رقم ٣ و ٣٢٢ رقم ٩ والتهذيب باب القصاص رقم ٤ و ٥ .

(٢) هي رواية الحسن بن العباس بن الحريش عن أبي جعفر الثاني (ع) قال أبو جعفر الأول لعبدالله بن عباس انشدك الله هل في حكم الله تعالى اختلاف ؟ فقال : لا قال فما ترى في رجل ضرب رجلاً أصابعه بالسيف حتى سقطت فذهبت وأتى رجل آخر فأطار كف يده فأتى به إليك وأنت قاض كيف أنت صانع ؟ قال : أقول لهذا القاطع أعطه دية الكف وأقول لهذا المقطوع صالحه على ما شئت أو ابعت إليهما ذوي عدل فقال له : قد جاء الإختلاف في حكم الله ونقضت القول الأول أي الله أن يحدث في خلقه شيئاً من الحدود وليس تفسيره في الأرض اقطع يد قاطع الكف أصلاً ثم أعطه دية الأصابع هذا حكم الله تعالى ، (الكافي ٧ : ٣١٧ باب النادر والتهذيب باب القصاص رقم ٨) .

فالرواية القائلة بالانتقال إلى الأرض لا تؤخذ بعين الاعتبار^(١) .

ذلك « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » ظالمي حق الله وحق الناس وظالمي أنفسهم ، ظلماً في ثالوثة المنحوس إذا لم يحكم بما أنزل الله وهو في موقع الحكم ومسؤوليته ، فضلاً عن أن يحكم بغير ما أنزل الله .

ومن الحكم المضاد لما أنزل الله الحكم بقتل أكثر من واحد قتلوا واحداً فإنه مضاد لضابطة « النفس بالنفس » والإعتداء بالمثل وآية الأسرى : « فلا يسرف في القتل ... » ! .

وحين لا يُقتص من رجل لقتل امرأة لعدم المساوات ونص آية البقرة ، فكيف يجوز قتل أكثر من واحد قتلوا واحداً فيما كانوا مشتركين على سواء في قتله ؟ ! .

أجل إن « النفس بالنفس و... » كضابطة حكيمة مستحكمة حاكمة على الأجيال دون تمييز ولا عنصرية ولا طبقية ولا حاكم ولا محكوم ولا غالب ولا مغلوب ، فكل النفوس أمامها على حد سواء ، إعلان من الله في الأجيال كلها ، وقد تخلفت قوانين الإنسان الوضعية عشرات من القرون حتى ارتفعت بعدها إلى بعض المستويات منه نظرياً ولما يصل إليه تطبيقاً ، فلحد الآن نرى مفاصلة قانونية وتطبيقية بين الأبيض والأسود في أميركا المتقدمة في الحضارة المادية ! .

فضابطة « النفس بالنفس » في حقل القصاص بعيدة عن كافة القيم والملاسات مزعومة وواقعية ، اللهم إلا ما هو عدل في القيمة الحيوية الإنسانية المجردة كالذكر والأنثى حيث تستثنيه « والأنثى بالأنثى » في آية

(١) كما في نور الثقلين ١ : ٦٣٧ عن الكافي عن أحدهما عليهما السلام في رجل كسريد رجل ثم برأت يد الرجل ؟ قال : « ليس في هذا قصاص ولكن يعطى الأرض » .

البقرة ، إذ الإنتاج في مختلف الحقول الحيوية المعيشية ولا سيما في حقل الإيلاد ، هو في الذكور - لأقل تقدير - ضعف الإناث .

والقصاص على ذلك الأساس فوق ما يحمله من إعلان ميلاد الإنسان هو العقاب الرادع عن الجريمة ، فمن تهوى نفسه في الإقدام على جريمة يعلم في الحقل الرباني أنه مأخوذ به كما هو دون نظر إلى مركزه أو جنسه أو طبقته .

ذلك القصاص العدل هو القضاء المستروح للفطر والضائر ، ذاهبة بحزازات النفوس وجراحات القلوب ، مسكنة فورات الثأر الجامحة التي يقودها الغضب الأعمى ، مما لا بديل عنه من سجن وما أشبه ، إلا أن ترضى نفس بالدية فلا بديل إلا هيه « فمن تصدق به فهو كفارة له » .

وهنا التصدق مرحلي ، أن يتصدق بقصاص الجريمة إلى الدية ، ثم بالدية إلى بعضها ، ومن ثم إلى طليق التصدق ، ولا مجال للتصدق إلا بمجالاتها المناسبة التي تقتضيه ، وأما المجرم الذي يحمله السماح على الإجرام أم لا يتوب به ، فالسماح عنه إجرام ، إذ ليس التصدق بالقصاص في شرعة الله إلا تأديباً أديباً للمجرم ، فحين لا يؤدب به فليأدب بنفس القصاص .

فمثلت الحكم : القصاص ، والتصدق عنه إلى الدية ، أم العفو ، هو مما أنزل الله « ومن لم يحكم بما أنزل الله » كذلك الحكم « فأولئك هم الظالمون » .

ذلك ، وهل إن القصاص بالممائل يختص بصورة العمد ، أم وسواه ؟ آية البقرة تختص الممائل بالعمد : « ما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ . . » إذا « النفس بالنفس » في صورة العمد تعني أصل النفس وفي الخطأ ديتها ، وفي الأعضاء قيمها حسب المقرر في السنة ، وفي الجروح تكاليف برءها .

ثم ترى « فمن تصدق به فهو كفارة له » تعني كفارة المتصدق - فقط - وهو صاحب الحق ، أم والذي عليه الحق ؟ المحور الأساس هو صاحب الحق

حيث يشجع على ذلك التصديق حتى يكون كفارة له ، ومن ثم هو كفارة لمن عليه الحق أيضاً بذلك التصديق إن تاب عما فعل .

ولأن « من تصدق » تعم إلى المتصدقين غير المعصومين ، المعصومين أيضاً ، بل هم أحرى بذلك التصديق فـ « كفارة له » لهم ليست إلا ترفيع درجة ، ومهما لا تصح « كفارة له » لخصوص ترفيع درجة ، فقد تصلح شاملة له من شملتهم من غير المعصومين .

ثم « ومن تصدق » ترغيب للتصدق كأصل وضابطة ، وما يستثنى منها التصديق للعامد غير التائب عما تعمد وهو يشجع في مواصلة الجريمة ، فإن التصديق له معاونة على الإثم والعداوان وترك الانتصار أمام الظالم ، فقد تخصص هذه الضابطة بغيره ، مهما تاب أو يتوب بذلك التصديق أو يُصدُّ عن مواصلة الجريمة وإن لم يتب .

فهنا حق لصاحب الحق وهو القصاص ، وحق لسائر المسلمين ، مهما سقط حق صاحبه بما يتصدق ، فليس يسقط حق الآخرين الذين تستجر لعنة من عليه الحق إليهم حين يسبب التصديق له مواصلته في الجريمة .

وهنا « من لم يحكم بما أنزل الله » تنديد بهؤلاء الذين لا يحكمون بهذه الأحكام المستفادة من القرآن فضلاً عن أن يحكموا بضعها .

﴿ وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ
وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى
وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (٤٦) .

« وقفينا » أن جعلنا خليفة النبوة « على آثارهم » أولاء « النبيون الذين أسلموا » وهم الأنبياء الإسرائيليون « بعيسى بن مريم » فإنه منهم وهو خاتمهم .

فلا تعني هذه التقفية ختم النبوات كلها بعيسى بن مريم كما يهواه هاوي في

هَوَاتِ الْجَهَالَاتِ (١) حَيْثُ « هَم » فِي « آثَارِهِمْ » لَا مَرْجِعَ لَهَا إِلَّا « النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا » إِذْ يُحْكَمُونَ بِالتَّوْرَةِ ، ، وَبَعْدَ خَتَامِ شَرِيعَةِ التَّوْرَةِ الَّتِي يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الْإِسْرَائِيلِيُّونَ وَأَخْرَجَهُمُ الْمَسِيحُ (ع) يَصْرَحُ بِالشَّرْعَةِ الْقُرْآنِيَّةِ الْمُقْفَى بِهَا كَافَّةَ الشَّرَائِعِ عَنِ بَكْرَتِهَا : « وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمَنَاجِيًّا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّشُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ » (١) .

وآيات التقفية - الثلاث - وهذه منها - لا تقفني بالمسيح كافة الرسل ، إنما هم الرسل الإسرائيليون ، وذكرهم كلهم تهيئة لذكرى هذه الرسالة غير الإسرائيلية ، المهيمنة عليها كلها .

فآية البقرة : « وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ » (٨٧) لَا نَعْنِي بِالرُّسُلِ كُلِّهِمْ ، وَإِلَّا لَخَرَجَ الْمَسِيحُ عَنِ الرُّسُلِ حَيْثُ قَفَّتِ الْآيَةُ الرُّسُلِ كُلِّهِمْ مِنْ بَعْدِ مُوسَى ، فَهَمُ رَسُلُ إِسْرَائِيلِيِّينَ لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ إِلَّا خَاتَمُهُمْ وَهُوَ الْمَسِيحُ (ع) وَلَمْ يَقْفُ بِهِ - كَذَلِكَ - كُلُّ الرُّسُلِ حَيْثُ النَّصُّ « قَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ » لَا « قَفَّيْنَا بِالْمَسِيحِ الرُّسُلِ » بَلْ إِنْ رِسَالَةَ مُوسَى وَتَقْفِيَتَهُ بِالرُّسُلِ الْإِسْرَائِيلِيِّينَ وَخَاتَمَهُمُ الْمَسِيحُ (ع) هِيَ تَوَطُّةٌ لَذِكْرِي الرِّسَالَةَ الْآخِرَةَ غَيْرَ الْإِسْرَائِيلِيَّةِ وَكَمَا هِيَ بِفَصْلِ آيَتَيْنِ : « وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلِ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى

(١) كالاستاذ حداد البيروقي حيث يقول في كتابه « القرآن والكتاب » في القرآن كله في النصوص كلها التي يرد فيها ذكر المسيح ظاهرتان : الأولى يقفي القرآن على كل الرسل بالمسيح ولا يقفي على المسيح بأحد (٢ : ٨٧) (٥ : ٤٩) (٥٧ : ٤٧) .

هو يذكر (٤٧) بديلاً عن (٢٧) مما يدل على أنه لم يراجع القرآن نفسه إنما ينقل ما يتقوله نقلاً عن اضرا به ، فياليت راجعه حتى يعرف بتأمل قليل خطأ المنقول عنه ! .

الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين » (٩٠)
ومنه من يقف بالمرسلين سناداً إلى هذه الآيات التي هي
تقدمة لذكرى جميلة عن محمد (ص) خاتم النبيين .

وهكذا الآية الثالثة في حقل التقفية : « ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم
وجعلنا في ذريتهما النبوة . . . ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى بن
مريم » (٥٧ : ٢٧) فهنا « برسلنا » تعم الرسل الإسماعيليين إلى الرسل
الإسرائيليين لمكان « ذريتهما » ومنهم إسماعيل ، ثم التقفية بعيسى بن مريم
تختص بالرسل الإسرائيليين .

ثم تقفي الآية التالية لها بهذه الرسالة السامية : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا
الله وآمنوا برسوله . . . لئلا يعلم أهل الكتاب ألا يقدرون على شيء من
فضل الله وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم » (٢٣) .

فما أجهله من يستند إلى القرآن نفسه لنكران الرسالة القرآنية بالآيات
التي تصرح بهذه الرسالة السامية بعد الرسائل كلها ، كأصل أصيل بينها
وهي لها تقدمات كلها ! .

ذلك ، والتقفية على آثار الرسل الإسرائيليين بعيسى بن مريم إخبار بأن
المسيح هو من هؤلاء النبيين الذين أسلموا ، الحاكمين بالتوراة ، وأن الإنجيل
لا يحمل شرعة مستقلة عن التوراة ، اللهم إلا شذراً من تحريم طيبات
حرمت على اليهود عقوبة وقتية : « ولا حل لكم بعض الذي حرم عليكم »
ومن آثارهم بعد الخاصة التوراتية هذه الآثار الرسالية العامة وفي قمتها أثر
الدعاية التوحيدية وسائر الدعايات المحلقة على كل الرسائل دونما إستثناء .

« وآتيناه الإنجيل » وقد وصف هنا بمواصفات خمس : « فيه هدى -

٢ ونور - ٣ ومصداقاً لما بين يديه من التوراة - ٤ وهدى - ٥ وموعظة للمتقين » .

ومن لطيف الوفق بين الموعظة واللسان أن كلاً يذكر (٢٥) مرة في

القرآن ، مما يلمح بأن اللسان كأنه فقط للموعظة ! وهكذا يجب أن يكون لسان الإنسان كإنسان فضلاً عن يحمل الإيمان .

وهنا المحور الأصيل من الخمس « هدى ونور » كما التوراة ، ولكنه هدى أحكامية ونور لها حيث ينير الدرب على السالكين مسلك الشريعة التوراتية ، خالصة عن كل تحريف وتجديف ، وهكذا يكون الإنجيل « مصدقاً لما بين يديه من التوراة » تصديقاً عملياً في شريعة الإنجيل إلى جانب التصديق العقيدي أن التوراة النازلة من الله هي وحي الله .

وهنا « هدى » مرة ثانية قد تعني الهدى الجديدة الجادة التي تحملها الإنجيل في حالته التصفوية لشريعة التوراة المحرقة عن جهات من أشرعها ، ثم « وموعظة للمتقين » لمكان واجهة العظة الشاملة التي تتغلب على الإنجيل ، حيث تحتل الأغلبية الساحقة من آياته .

ولقد كان لزاماً لشريعة الإنجيل بعد التوراة هذه الهيمنة الخلقية حيث تواجه - أول ما تواجه - قلوباً قاسية جاسية صلدة صلته من اليهود .

ولقد يشهد الإنجيل بآياته عامة وخاصة ، أن شريعة الناموس - وهي شريعة التوراة - غير منسوخة بالإنجيل إلا في أحكام عقابية مؤقتة .

فقد يقول السيد المسيح (ع) كما في إنجيل متى ٥ : ١٧ - ١٩ : « لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء . ما جئت لأنقض بل لأكمل . فمن نقض إحدى هذه الوصايا الصغرى ، وعلم الناس هكذا يدعى أصغر في ملكوت السموات . وأما من عمل وعلم فهذا يدعى عظيماً في ملكوت السموات » .

وفي إنجيل لوقا ١٠ : ٢٥ - ٢٦ : « وإذا ناموسي قام يجربه قائلاً : يا معلم ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية ؟ فقال له : ما هو مكتوب في الناموس » .

﴿ وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (٤٧) .

« وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه » أهل الإنجيل هم الأهلون لتفهّمه ، المتخرجون من الحوزة الإستحفاظية الإنجيلية ، كما على أهل التوراة ربانيين وأحباراً أن يحكموا بالتوراة بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء ، فليحكموا كلّ بما أنزل الله دون ما أنزله غير الله من تحريف وتجديف ، ودون ما تهواه أنفسهم تأويلاً لما أنزل الله ، فليحكم أهل الإنجيل في كل الأحكام بما أنزل الله في التوراة حيث الإنجيل يأمرهم بإتباع شريعة الناموس إلا شذراً فيه: « ولأحلّ لكم بعض الذي حرم عليكم » وليحكموا بما أنزل الله فيه من البشارات الواردة بحق محمد (ص) وقرآنه العظيم . « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » حيث فسقوا عن شرعة الله إلى أهواءهم .

وترى حين لا حكم للإنجيل وسواه من كتب السماء بعد نزول القرآن فكيف يؤمر أهل الإنجيل أن يحكموا بما أنزل الله فيه ؟ ! .

ذلك ، لأنهم لو حكموا بما أنزل الله فيه لأصبحوا مسلمين ، فإنّ ما أنزل الله فيه البشارات المحمدية ، ثم هم إذا لا يؤمنون بهذه الرسالة فليؤمنوا بكتابتهم الذي هم به معترفون ، وهذه حجة إقناعية ثانية حين لا يهتدي الخصم إلى الحق المرام .

ذلك ، والتلحيق المتكررة « ومن لم يحكم بما أنزل الله » هي ضابطة عامة دون اختصاص بحقل خاص ، فقد يعم المسلمون بأحرى من الكتابيين ، إذ كلّما كان الكتاب اعظم فليكن الحكم به أعزم ، فترك الحكم به - إذا - العن .

قول فصل في الحكم :

هذه التلحيقات الثلاث في هذه الآيات الثلاث هي من أشدّ التنديدات

بالذين لا يحكمون بما أنزل الله وهم في موقف الحكم بما أنزل الله ، متخرجين عن حوزته الإستحفاظية توراثية وإنجيلية وبأحرى منها الحوزة الإستحفاظية القرآنية .

« ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » « ... هم الظالمون » « ... هم الفاسقون » فمثلت الشرطية هذه تحلق حكم الكفر والظلم والفسق على كل هؤلاء الذين لا يحكمون بما أنزل الله ، حيث هم سكوت في مجالات الحكم عن أن يحكموا بما أنزل الله مهما لم يحكموا بغير ما أنزل الله ، فإن حكموا بغير ما أنزل الله فهم أنذل وأرذل حيث هم - إذاً - أكفر وأظلم وأفسق من هؤلاء الساكتين عن الحكم بما أنزل الله .

وبصيغة واحدة « إن الحكم إلا لله يقض الحق وهو خير الفاصلين » (٦ : ٥٧) وذلك يعم كافة الأحكام بين عباد الله ، من أحكام خاصة هي الأفضية بين المتنازعين ، والأحكام العامة الشاملة لكافة المسئوليات الشرعية .

وما رسل الله عليهم السلام إلا حملة لأحكام الله حيث يحكمون وحياً بما أنزل الله ، ثم من يخلفهم من خلفاءهم المعصومين عليهم السلام ، ومن ثم العلماء الربانيون المتخرجون من الحوزة الإستحفاظية فيما أنزل الله آياً كان ، وأحفظ الحوزات الإستحفاظية للذين يحكمون بما أنزل الله هي الحوزة القرآنية السامية ، وعلى ضوءها حوزة السنة المحمدية (ص) . فكل حكم بغير ما أنزل الله - آياً كان سنده وسناده - هو حكم الجاهلية مهما اختلفت دركاته : « أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون » (٥ : ٥٠) .

فحكام الشرع في الحوزات الإفتائية العامة ، أو الحوزات القضائية الخاصة ، ليس لهم أن يصدروا في أحكامهم إلا « ما أنزل الله » شرطاً تخرجهم عن الحوزة الإستحفاظية القرآنية علمياً عقيدياً وعملياً ، فغير الحائز على شروط الحكم غير جائز له أن يحكم ، فحتى إن أصاب فمصيره إلى

النار ، والحائز على شروط الحكم وإن اخطأ معذوراً لم يكن محظوراً ولا مجبوراً ، فلا يحكم حاكم إلا بكتاب الله تعالى أو سنة رسول الله (ص) وإلا فليسكت ، فـ « العلم ثلاثة كتاب وسنة ولا أدري »^(١) و « القضاة أربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة ، رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة »^(٢) .

فالقصد من « يعلم » الأول هو العلم بجوره في قضاءه ، ومن « يعلم » الثاني هو علم القضاء بتوفر شروطه وإن اخطأ حيث العصمة في القضاء خاصة بأهل العصمة ، كما أن « لا يعلم » في « قضى بجور وقضى بالحق » هو كذلك علم القضاء وصلاحيته له .

إذا فثالث أهل النار هم غير المستأهلين للقضاء حيث « لا يعلم ... لا يعلم » والمستأهل له علمياً ولكنه يقضي بالجور على علمه بجوره وعلمه بشؤون القضاء ، ثم واحد الجنة هو القاضي بالحق وهو مستأهل له حيث تخرج عن الحوزة الإستحفاظية القرآنية بشروطها الثلاثة .

إذا فبإختصار وإحتصار « الحكم حكمان حكم الله عز وجل وحكم أهل الجاهلية »^(٣) فحكم الله من المعصومين هو حكمه كما حكم دون أي خطأ قاصر أو مقصر ، ومن العلماء الربانيين هو الحكم بالكتاب والسنة مهما اخطأوا قاصرين وإن لم يكونوا فيه مجبورين كما ليسوا بمحظورين .

فالخطأ المقصر هو المحظور ، تقصيراً في الجلوس على منصب القضاء أو

(١) أصول الكافي باب العلم عن الإمام الصادق (ع) .

(٢) وسائل الشيعة باب القضاء عن الإمام الصادق (ع) .

(٣) وسائل الشيعة ج ١٨ ح ٧ .

تقصيراً في الحكم ، وقد يعنيه « أي قاض قضي بين إثنين فأخطأ سقط أبعده من السياء » (١) .

وقد يروى عن النبي « ص » قوله : « لسان القاضي بين جهرتين من نار حتى يقضي بين الناس فلما إلى الجنة أو إلى النار » .

ومن الشروط المحتومة للمتخرج عن الحوزة الإستحفاظية القضائية التدرّب في القضاء على أضواء أقضية القضاة المعصومين وكما يروى عن الإمام الصادق (ع) : « إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فأجعلوه بينكم فلاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه » (٢) .

ولقد نسمع أفضى القضاة علماً عليه السلام يقول لشريح : « يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي » (٣) وفي توسعة بالضرورة القضائية زمن الغيبة - لـ « وصي نبي » قد تعني بعد المعصومين أقرب العلماء الريانيين إليهم حيث هم نوابهم زمن غيابهم عليهم السلام ، إذاً فلا يحق القضاء لكل رطب ويابس ! .

وإذا كان القاضي زمن المعصوم فعليه أن يعرض قضاءه عليه تجنباً عن الأخطاء القاصرة (٤) فـ « اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي (كنيي) أو وصي نبي » (٥) .

(١) المصدر ص ١٨ باب ٣ ح ١٨ .

(٢) المصدر ١٨ ص ٤ ح ٥ .

(٣) وسائل الشيعة ١٨ : ٧ وروضة المتقين ٦ : ١٨ رواه الكليني والشيخ في القوي عن إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله (ع) عنه (ع) .

(٤) في التهذيب باب من إليه الحكم الحديث ١ و ٢ « لما ولي أمير المؤمنين (ع) شريفاً القضاء اشترط عليه ألا ينفذ القضاء حتى يعرضه عليه » .

(٥) الوسائل باب القضاء عن علي عليه السلام ، وفي الكافي باب ادب الحكم ح ٦ والتهذيب باب =

واليكم جماع شروط الحكم بين الناس من كتاب علي أمير المؤمنين (ع)
 إلى مالك الأشتر حين ولّاه مصر : « إختار للحكم بين الناس ^١ أفضل رعيتك
 في نفسك - ^٢ ممن لا تضيق به الأمور - ^٣ ولا تمحكه الخصوم - ^٤ ولا يتمادي
 في الزلة - ^٥ ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه - ^٦ ولا تشرف نفسه على
 طمع - ^٧ ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه - ^٨ وأوقفهم في الشبهات -
^٩ وأخذهم بالحجج - ^{١٠} وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم - ^{١١} وأصبرهم على
 تكشّف الأمور - ^{١٢} وأصرمهم عند اتضاح الحكم - ^{١٣} ممن لا يزدهيه إطرء -
^{١٤} ولا يستميله إغراء ، وأولئك قليل .

ثم ^١ أكثر تعاهد قضاءه - ^٢ وافصح له في البذل ما يزيل عنه وتقل معه
 حاجته إلى الناس - ^٣ وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من
 خاصتك ليأمن بذلك إغتيال الرجال له عندك - ^٤ فأنظر في ذلك نظراً بليغاً
 فإن هذا الدين قد كان أسيراً في أيدي الأشرار يعمل فيه بالهوى وتطلب به
 الدنيا .

مركز تحقيق كاتيب نور علوم اسلامی

فهذه شروط في إصطفاء القضاة، فيهم أربعة عشر، وفيهم يصطفئهم
 متعاهداً إياهم أربعة .

وفي كلام له (ع) آخر نسمع مواصفات القضاة السوء حيث يقول :
 « إن أبغض الخلائق إلى الله رجلان رجل وكله الله إلى نفسه ، فهو جائر عن
 قصد السبيل ، مشغوف بكلام بدعة ودعاء ضلالة ، فهو فتنة لمن إفتتن به ،
 ضالٌّ عن هدى من كان قبله ، مضل لمن إقتدى به في حياته وبعد وفاته ،
 حال خطايا غيره رهنٌ بخطيئة ٤ .

= آداب الحكام في الصحيح عن الصادق (ع) إذا كان الحاكم يقول لمن عن يمينه ولن عن يساره ما
 تقول - ما ترى ؟ « فعل ذلك لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ألا يقوم من مجلسه ويجلسها
 مكانه .

ورجل قمش جهلاً ، موضع في جهال الأمة ، عادٍ في أغباش الفتنة ، عمٍ بما في عقد الهدنة ، قد سماه أشباه الناس عالماً وليس به ، بكر فاستكثر من جمع ، ما قل منه خير مما كثر ، حتى إذا إرتوى عن آجن ، واكتنز من غير طائل ، جلس بين الناس قاضياً لتخليص ما التبس على غيره ، فإن نزلت به إحدى المبهمات هيأ لها حشواً من رأيه ثم قطع به ، فهو من لبس الشبهات في مثل نسيج العنكبوت ، لا يدري أصاب أم أخطأ ، فإن أصاب خاف أن يكون قد أخطأ ، وإن أخطأ رجع أن يكون قد أصاب ، جاهل خباط جهالات ، عاش ركاب عَشَوَات ، لم يعض على العلم بضرر قاطع ، يذري الروايات إذراء الريح الهشيم ، لا مليء والله بإصدار ما ورد عليه ، ولا هو أهل لما فوض إليه ، (٤) بحسب العلم في شيء مما أنكره ، ولا يرى أن من وراء ما بلغ مذهباً لغيره ، وإن أظلم أمراً إكتتم لما يعلم من جهل نفسه ، تصرخ من جور قضاءه الدماء ، وتعج منه المواريث ، إلى الله أشكو من معشر يعيشون جهالاً ويموتون ضللاً ، ليس فيهم سلعة أبور من الكتاب إذا تلي حق تلاوته ، ولا سلعة أنفق بيعاً ولا أغلى ثمناً من الكتاب إذا حرف عن مواضعه ، ولا عندهم أنكر من المعروف ولا أعرف من المنكر» (١) .

ذلك « ومن لم يحكم بما أنزل الله » إنما يحكم بكفره وفسقه وظلمه حين يعلم أنه تارك لحكم الله وهو في موقف تبيانه ، فهو كفر عملي ، وأما من يحكم بغير ما أنزل الله وهو يعلم فهو كفر عقيدي ، وأما الذي لا يعلم

(١) نور الثقلين ١ : ٦٢٨ في كتاب الإحتجاج عن معمر بن راشد قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول قال رسول الله (ص) وقد ذكر الأنبياء صلوات الله عليهم ، « وإن الله عز وجل جعل كتابي المهمين على كتبهم الناسخ لها . . . وفيه في روضة الكافي بسند متصل عن علي بن عيسى رفعه قال : « إن موسى (ع) ناجاه ربه تبارك وتعالى فقال في مناجاته أوصيك يا موسى وصية الشفيق المشفق بإبن البتول عيسى بن مريم ومن بعده بصاحب الجمل الأحمر الطيب الطاهر المطهر قمثله في كتابك إنه مؤمن مهيمن على الكتب كلها . . . » .

٣٩٢ الجزء السادس

ويحكم على جهله ، فهو أيضاً كافر عملياً ، وكما الكفر دركات كذلك الحكم بغير ما أنزل الله كتركه دركات لا تحسب بحساب واحد .

ذلك ، وتلاوة الكتاب حق تلاوته هي أن يُمحور القرآن كأصل أصيل في الأصول الإسلامية ، فالفتاوى التي لا تتبى القرآن هي داخلية في الحكم بغير ما أنزل الله ، فإن كل مغاير لما أنزل الله مهما كان حديثاً يروى أو إجماعاً يُدعى كل ذلك داخلية في غير ما أنزل الله .



مركز تحقيق كتاب توير علوم إسلامي

الفهرس

الموضوع	الصفحة
سورة المائدة :	
هي آخر ما نزلت ناسخة غير منسوخة	-
مسارح العقود - لفظية وسواها - على مر الزمن والعقود المستجدة واضرابها ،	
شمول « العقود » كل القرارات المنصوصة كتاباً وسنة وسواها كعقد التأمين	
وما أشبهه	١٩ - ١١٠
ما هي بهيمة الانعام والرباط بين حلتها والايفاء بالعقود ؟	
حكم الصيد وانتم حرم محرمين أو داخل الحرم	٢٦ - ١٩
ما هي شعائر الله ؟ والشهر الحرام وحرمة ؟	٣٥٧ - ٢٧
التعاون المفروض والمفروض في ضفة الإيمان	٤١٨ - ٣٨
المحرمات الاصيلة في حقل الأكل - احكام الميتة والدم ولحم الخنزير ... في	
قول فصل	٥٣ - ٤٢
ماذا يستثنى ب .. « إلا ما ذكيتم » وهل يشترط الإسلام في الذابح - فروع	
حول التذكية	٦٥ - ٥٣
ما هي الرباط بين آية اكمال الدين وحرمة المحرمات والوفاء بالعقود	
قول فصل حول « الغدير » في الكتاب والسنة	٨٣ - ٦٧
ما هي الجوارح المكلمة ؟ وشروط الصيد ؟	٩٦ - ٨٤
طهارة أهل الكتاب - الذاتية - وحلية نكاح الكتابيات دواماً ومتعة	١١٣ - ٩٦

الموضوع _____ الصفحة

- الطهارات الثلاث في بحث فصل ، ونقاش الفقهاء حولها - ونقد الفتاوى
المخالفة للكتاب سنة وشيعة ٢٠٧-١١٧
- النقباء في بني اسرائيل وغيرهم ٢٢٣- ٢١١
- إغراء العداوة والبغضاء بين النصارى والقاءهما بين اليهود إلى القيامة وأبعادها
زمن المهدي(ع) ٢٢٩- ٢٢٧
- القرآن بيان لأصول التحريفات في كتاب السماء ٢٣٦- ٢٢٩
- خرافة ألوهية المسيح وبنوته الإلهية في قول فصل ٢٤٩- ٢٣٨
- ما هي « فترة من الرسل » والحجة الرسالية فيها ؟ ٢٦٢- ٢٤٩
- ماذا تعني « جعلكم ملوكاً » الشاملة لعامة بني اسرائيل ! ٢٦٥- ٢٦٢
- التيه وما فيه بمعداته ومخلفاته ٢٨٠- ٢٦٧
- نبأ ابني آدم في قول فصل ٣٠٩- ٢٨٤
- « من قتل نفساً بغير نفس » وابعادها وفروعها ٣١٣- ٣٠٩
- جزاء المحاربين الله ورسوله والساعين في الأرض فساداً
في قول فصل ٣٣٣ ٣١٣
- « ابتغوا إليه الوسيلة » ؟ هل الغاية تبرر الوسيلة ؟ ٣٤٠- ٣٣٤
- السرقه وحدودها وابعادها ؟ ٣٥٢- ٣٤١
- الحوزة الاستحفاظية الكتابية - الحاكمون بالكتاب هم - فقط - النبيون
والرهبانيون والاحبار ٣٧٣- ٣٦٣
- النفس بالنفس والعين بالعين ٣٨٢- ٣٧٣
- هل التفقيه بالمسيح هي ختم الرسالات به ؟ ٣٨٦- ٣٨٢
- قول فصل في الحكم : ٣٩٢- ٣٨٦

