الفرقان

في تفسير القرآن بالقرآن

الجزء الثامن

آیة الله العظمی الدکتور محمد الصادقی الطهرانی

[www.hakim-elahi.mihanblog.com](http://www.hakim-elahi.mihanblog.com)

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 7

الجزء الثامن‏

سورة المائدة

[سورة المائدة (5): الآيات 1 الى 3]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ‏

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ إِلاَّ ما يُتْلى‏ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ ما يُرِيدُ (1) يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللَّهِ وَ لا الشَّهْرَ الْحَرامَ وَ لا الْهَدْيَ وَ لا الْقَلائِدَ وَ لا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَ رِضْواناً وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا وَ لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَ تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى‏ وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقابِ (2) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُوذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ ما أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ ما ذَكَّيْتُمْ وَ ما ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (3)

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 8

سورة المائدة- مدنية- و آياتها مائة و عشرون «سورة المائدة» هي برمّتها آخر مائدة من موائد الوحي القرآني- كما القرآن هو الآخر بين سائر الكتب السماوية- نزلت في حجة الوداع بين مكة و المدينة «1» عام الفتح، و لم ينزل بعدها شي‏ء حسب ثابت الأثر و كما يؤثر

عن‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الدر المنثور 3: 252- أخرج أبو عبيد عن محمد بن كعب القرظي قال: نزلت سورة المائدة على رسول اللّه (ص) في حجة الوداع بين مكة و المدينة و هو على ناقته فانصدعت كتفها فنزل عنها رسول اللّه (ص).

و

في نور الثقلين 1: 582 روى العياشي عن عيسى بن عبد اللّه عن أبيه عن جده عن علي (ع) قال: كان القرآن ينسخ بعضه بعضا و إنما يؤخذ من أمر رسول اللّه (ص) بآخره و كان من آخر ما نزل عليه سورة المائدة نسخت ما قبلها و لم ينسخها شي‏ء و لقد نزلت عليه و هو على بغلته الشهباء و ثقل عليها الوحي حتى وقفت و تدلى بطنها حتى رأيت سرتها تكاد تمس الأرض و أغمي على رسول اللّه (ص) حتى وضع يده على ذؤابة شيبة ابن ذهب الجمعي ثم رفع ذلك عن رسول اللّه (ص) فقرأ علينا سورة المائدة فعمل رسول اللّه و عملنا.

و

فيه عن تهذيب الأحكام الحسين بن سعيد عن صفوان عن العلا 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.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 9

النبي (ص): «المائدة من آخر القرآن تنزيلا فأحلوا حلالها و حرموا حرامها» «1».

و هذه عناية للإبقاء على حلالها و حرامها بلا نظرة نسخ أو تحوير خلاف ما كانت في سائر الوحي- أحيانا مهما قلت- في أية صورة من صور النسخ، استئصالا لحكم عن بكرته، أم توسعة أو تضييقا، حيث الثلاثة كلها نسخ لغويا و في اصطلاح الكتاب و السنة.

إذا فهي ناسخة غير منسوخة على الإطلاق، ضابطة ثابتة أنها لم تقيّد أو تخصص أو تبدّل في حكم عن بكرته، و ذلك المثلث هو المعني من النسخ في منطق السنة سلبا و إيجابا، ذلك، و إذا شك في آية منها أو آيات أنها نازلة

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الدر المنثور 2: 252، أخرج أبو عبيد عن ضمرة بن حبيب و عطية بن قيس قالا قال رسول اللّه (ص): المائدة ..

أقول: تجد هذا المضمون في كتب الشيعة كتفسير العياشي 1: 288 و 301 و البحار 9: 69 و البرهان 1: 430 و 452 و الصافي 123 و مجمع البيان 3: 105 و الوسائل الباب 38 من أبواب الوضوء 61 و جامع أحاديث الشيعة 117، و في كتب إخواننا السنة إضافة إلى ما تقدم في فتح القدير 3: 2 و تفسير ابن كثير 3: 2 و تفسير الخازن 1: 423 و المنار 6: 116 و تفسير القرطبي 6: 30- 31 و الإتقان 1: 27 النوع الثامن و مناهل العرفان 1: 92 و الناسخ و المنسوخ للنحاس 116 و أكثر أحاديثهم موقوفة على الصحابة و من بعدهم إلا أن‏

في فتح القدير حديث مرفوع إلى النبي (ص) قال: المائدة من آخر القرآن تنزيلا فأحلوا حلالها و حرموا حرامها،

و كذا

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 و حرموا حرامها، و نظيره في تفسير الخازن مرفوعا عن النبي (ص)

و قد أخرج الحاكم في المستدرك 3: 311 و صححه الترمذي في كتاب التفسير تفسير سورة المائدة الحديث 23 عن عائشة أنها آخر سورة نزلت فما وجدتم من حلال فاستحلوه و ما وجدتم من حرام فحرموه، و في تفسير الفخر الرازي 11: 163 و اجمع المفسرون أن هذه السورة لا منسوخ فيها البتة إلا قوله: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللَّهِ‏ و مثله في تفسير الطبري 6:

60 و مثله في القرطبي قال الشعبي، أقول: و لم تنسخ‏ لا تُحِلُّوا بآية القتال فإنها تسمح للدفاع و ليس هو إحلالا للشهر الحرام، و في الناسخ و المنسوخ عن أبي ميسرة: لم ينسخ من المائدة بشي‏ء.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 10

قبلها فقد تنسخ أم فيها فلا تنسخ؟ فالأصل أنها منها حيث المائدة نزلت جملة واحدة تباعا، مهما حولت آية التبليغ إلى ما بعد آية تكميل الدين و إتمام النعمة لمصالح بيانية سوف نأتي عليها.

و اعتبارا بمنزلها الوسيط بين مهبطي الوحي قد يصح أن تسمى مكية مدنية، مكية لنزولها قرب مكة، و مدنية حيث نزلت بعد الهجرة.

ذلك، و بالمراجعة الموضوعية الدقيقة إلى مقاطع المائدة نرى الطابع البارز فيها، المتميز بين سائر السور، أنه طابع التقرير و الحسم في التعبير لكل مسير و مصير، حسما و تقريرا يحلّقان على كافة المواضع و المواضيع التي تتبناها، و مهما كان القرآن كله بذلك النمط لكنّما الآيات القلّة المنسوخة خارجة عن ذلك المسير، حيث تلمح بنفسها أنها محددة لردح من الزمن ثم تنسخ، اللّهم إلّا في نسخ التخصيص و التعميم، و التقييد و التطليق.

و قد تكفي آيتا التبليغ و إكمال الدين و إتمام النعمة فيها، بيانا شافيا أنها هي- حقا- المائدة الأخيرة من سماء الوحي، تنزل على الرسول (ص) في أخريات زمنه الرسولي، كحجر الأساس لبناية الصرح الرسالي الخالد منذ بزوغه إلى يوم الدين.

و في دراسة دقيقة خاطفة عاطفة لآياتها مع بعضها البعض نجدها كأنها نزلت جملة واحدة كماهيه- اللّهم إلا آية التبليغ حيث تلمح لامعة أنها نزلت قبل آية الإكمال و الإتمام- مما يوحد تنزيلها و تأليفها كما و أن ذلك التجاوب يتواجد- كضابطة أصيلة- في السور كلها، اللّهم إلّا ما ثبت خلافه بدليل.

ذلك، و قد 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.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 11

فهذه المائدة بين سائر الموائد القرآنية لها ميزات أربع لا توجد في سائرها «1» إلّا في بعض منها في البعض من السور، و من جمعيّتها للقرآن كلّه:

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

و آيتها الأخيرة تحلّق ربانية الملك و القدرة الإلهية على كل شي‏ء: لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما فِيهِنَّ وَ هُوَ عَلى‏ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ.

و بينهما متوسطات الإرشادات و الدعوات الربانية الأخيرة التي تتبنّى أخريات اللبنات الخالدة لصرح الإسلام الشاهق السامق، ما لن تزلزلها زلازل و لا تعصفها عواصف أو تقصفها قواصف.

و مع العلم أنها سميت «المائدة» لآية المائدة، نعلم أن مائدة الحواريين هنا تنبيهة لنا بمائدة القرآن العظيم، أنها هي- حقا بين كافة الموائد- المائدة العائدة بفوائدها الغزيرة الهاطلة الخالدة إلى العالمين كشجرة طيبة «أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِي السَّماءِ تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّها».

فأين‏ «مائِدَةً مِنَ السَّماءِ تَكُونُ لَنا عِيداً لِأَوَّلِنا وَ آخِرِنا وَ آيَةً مِنْكَ» و مائدة القرآن العظيم- بما فيها سورة المائدة- التي هي عيد و أعياد و آية و آيات تحلّق على كافة الموائد الربانية منذ بزوغها إلى يوم الدين.

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ إِلَّا ما يُتْلى‏ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ ما يُرِيدُ (1) ... إنه لا بد ل «الَّذِينَ آمَنُوا» من إنشاء دولة على ضوء الإيمان باللّه،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). نزولها جملة واحدة و 2 نزولها خارج مكة و المدينة 3 كونها ناسخة غير منسوخة 4 شمولها للقرآن كله بصورة إجمالية، و لكن الأنعام تشارك الأولى و الفاتحة تشارك الأخيرة.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 12

دولة مثلثة التنظيمات، بعقد وثيق مع اللّه في بعدية: 1 منه علينا 2 و منا إليه، و 3 آخر يتبنى عقد اللّه مع عباد اللّه بينهم أنفسهم، و لذلك يؤمر «الَّذِينَ آمَنُوا» هنا في بزوغ المائدة أن يتبنوا دولة الإيمان على ذلك الأصل الأصيل النبيل لتصبح حياتهم و دولتهم مائدة على ضوء الإيفاء بالعقود ككلّ.

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»: «1».

و بما أن الإيمان و عمل الصالحات- فرديا و جمعيا- كله إيفاء بالعقود،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). قد يظن هناك كما في أشباهه ألّا رباط بين جملتي الآية «أوفوا .. أحلت ..» فترتيب تأليف القرآن- إذا- ليس بالوحي.

و لكن كون ترتيب التأليف بالوحي كما التنزيل ضرورة لا حول عنها، حيث المعاني المستفادة من ترتيب التأليف ليست مستفادة من ترتيب التنزيل و لا التأليف بغير الوحي، فلأن القرآن هو آخر كتاب سماوي و سائر كتب السماء محرفة عن جمات أشراعها، فالمفروض في هذا الوحي الأخير أن يكون وحيا في كافة جنباته، و منها ترتيب تأليف، فلو أهمل في ترتيب التأليف لكان ذلك إهمالا في معاني مقصودة من الترتيب الوحي الذي يحلق على كل المعاني المقصودة بخاصة الترتيب.

و لو لم يكن هذا الترتيب الموجود طول القرون الإسلامية بالوحي لتكرث الترتيبات و التأليفات، حيث الرغبات في تأليف القرآن كثيرة و الرقبات فيه- إذا- مديدة، و ليس 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 «إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ» يحصر جمع القرآن و هو تأليفه بعد شتات تنزيله، يحصره في اللّه تعالى، فهل أوحى إلى غير نبيه معه أو بعده بذلك التأليف الأليف؟ و الوحي منحصر فيه! إذا فهذه القرآن هو كلّه وحي في كيانه ككل و منه ترتيبه الخاص الحاضر.

فلا بد لمعرفة رباطات الآيات من كامل التدبر و لائقه بالذكر الحكيم، فإذ لم تعرفها تقول: لا نعلم، و هناك معاني عالية مستفادة من ذلك الترتيب العظيم و قضية 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 يهوون أن يسمعوا إلى كتب اللّه لأنها تخالف شهواتهم الجارفة و لهواتهم الهارفة الخارفة، فالطريقة الحسنى لجذبهم إلى الدعوة الربانية- إضافة إلى قمة الفصاحة و البلاغة- أن يحمل كتاب الدعوة في كل قسم منه كلا مجموعا كنموذج و أصل من أصل الدعوة و فرعها، حتى يحتل سماع كل صاغ غير باغ، أم و سماع كل باغ حيث تمر على سمعه‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 13

لذلك نرى بازغة المائدة الأخيرة أمرا صامدا بالإيفاء بكل العقود.

و بما أن العقد لغويا هو كل جمع وثيق عريق، مدلولا عليه بلفظ- و هو أبسطه- أم نية و طوية، أم عملية، فقد تحلّق «العقود»- جمعا محلىّ باللام- مستغرق العقود عموما و إطلاقا، و لكنها هي التي يتبناها الإيمان باللّه قضية خطاب الإيمان.

فالعقود الكافرة و الفاسقة المناحرة للإيمان خارجة عن واجب الإيفاء بها، داخلة في واجب النقض قضية الإيفاء بعقود الإيمان، الشاملة إيجابياته و سلبياته.

و أما العقود الإنسانية التي لم يحظر عنها في شرعة الإيمان، و هي ممضيات إذ لم ينه عنها أو أثبتت بضوابط الإيمان، فهي هيه مأمورة بالإيفاء بها على هوامش العقود التي يتبناها الإيمان صراحا.

و لأن «العقود» على ضوء خطاب الإيمان تعم كلّ ما يسمى عقدا إلّا الّتي يتبنّاها اللّاإيمان، فقد تشمل- على وجه القضايا الحقيقية التي هي من قضايا طليق الإيمان- تشمل كل العقود في مثلث الزمان ما صدق عليها العقود، كما «الَّذِينَ آمَنُوا» تعم مؤمني الطول التاريخي و العرض الجغرافي دون إبقاء، و لا نجد على الإطلاق ضابطة تعمّ مستغرق العموم و الإطلاق كهذه التي تشمل كافة العقود الفطرية و العقلية، إنسانية و شرعية في كافة الحقول، و مثل هذه الضابطة هي الحريّة بهذه المائدة التي هي براعة ختام‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

منه آيات، فقد تدعو آية واحدة فيها من مختلف ألوان الدعوة الفطرية و العقلية و العلمية و الحسية أنفسيا و سائر الدعوة آفاقيا، تدعوا بمفردها إلى الحق المرام ما ليس بالإمكان في سائر المؤلفات المرتبة حسب الأبواب و الفصول.

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

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 14

للقرآن كله، الشاملة كافة العقود سلبية و إيجابية، و هي المناسبة لتبنّي دولة قوية إسلامية عالمية، و قد نزلت المائدة بعد الفتح بأشهر و قبل ارتحال الرسول (ص) كذلك بأشهر.

فأوّلها و أولاها العقود الربانية التي عقدت على فطرة الإنسان و عقليته، و ما عقدها اللّه علينا في شرعته، و هي عقود الولاية الربانية، تكوينية و تشريعية أو شرعية يحملها رسول اللّه (ص) فهي واجبة القبول و الإتباع و الإيفاء.

و هكذا كلّ عقد يعقده ولي طليق في حق الولاية على أيّ مولّى عليه، ما يحق له شرعيا أن يعقده كما النبي (ص) «النَّبِيُّ أَوْلى‏ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ...».

و من ثم العقود التي نعقدها لربنا على أنفسنا و هي غير معقودة علينا في فطرة أو عقلية أو الشرعة، و لكنها مسموحة برجاحة عقلية أو شرعية، كعقد النذر و الحلف و العهد فيما يصلح بشروطها المسرودة في شرعة اللّه.

ثم العقود التي نعقدها فيما بيننا نحن المؤمنين، و من ثم التي نعقدها بيننا و بين الكافرين، ثم التي يعقدونها علينا و نحن قابلون.

و الأخيران هما المعنيان بما

يروى عن الرسول (ص): «أوفوا بعقد الجاهلية و لا تحدثوا عقدا في الإسلام» «1»

فحاشاه أن يعني بها العقود التي تتبناها الجاهلية الجهلاء المناحرة للإيمان، معاكسة جاهرة لقضية الإيمان!، فإنما هي العقود المرضية في حقل الإيمان‏ «2» مهما عقدت في الجاهلية.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الدر المنثور 3: 253- أخرج ابن جرير و ابن المنذر عن قتادة في قوله: أوفوا بالعقود- أي: بعقد الجاهلية ذكر لنا أن نبي اللّه (ص) كان يقول: «أوفوا ...».

(2) كما

في المصدر عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول اللّه (ص): أدوا للحلفاء عقودهم التي عاقدت إيمانكم، قالوا: و ما عقدهم يا رسول اللّه؟ قال: «العقل عنهم و النصر

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 15

و شرعة اللّه ككل هي من العقود المفروض علينا تصديقها و تطبيقها «1»:

من عقد الولاية التوحيدية- مبدء و معادا- و الولاية الرسولية و الرسالية، و ولاية الخلافة الإسلامية «2» التي هي استمرارية للولاية الرسولية، و على ضوءها كلها ولاية الشرعة الربانية بكل فروعها.

و سيد الموقف على الإطلاق هو عقد الولاية التوحيدية المعقودة على الفطرة و العقلية الإنسانية، المشروحة مشروعة عالية في شرعة اللّه، المدلول عليها بكافة الآيات الآفاقية و الأنفسية.

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

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

لهم»

أقول: شرط ألا يخالف حكم اللّه، كالعقل للمشرك في شركه و النصر له فيه.

و فيه أخرج البيهقي في شعب الإيمان عن مقاتل بن حيان قال: بلغنا في قوله: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» يقول: أوفوا بالعهد الذي كان عهد إليهم في القرآن فيما أمرهم به من طاعته أن يعملوا بها و نهيه الذي نهاهم عنه و بالعهد الذي بينهم و بين المشركين و فيما يكون من العهود بين الناس.

(1).

المصدر أخرج البيهقي في الدلائل عن أبي بكر محمد بن عمر بن حزم قال: هذا كتاب رسول اللّه (ص) عندنا الذي كتبه لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن يفقه أهلها و يعلّمهم السنة و يأخذ صدقاتهم فكتب: بسم اللّه الرحمن الرحيم هذا كتاب من اللّه و رسوله «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود عهدا من رسول الله (ص) لعمرو بن حزم أمره بتقوى الله في أمره كله فإن الله مع الذين اتقوا و الذين هم محسنون و أمره أن يأخذ الحق كما أمره و أن يبشر بالخير الناس و يأمرهم به» الحديث بطوله.

(2)

نور الثقلين 1: 583 عن تفسير القمي أخبرنا الحسين بن محمد عن ابن أبي عمير عن أبي جعفر الثاني (ع) في الآية قال: إن رسول اللّه (ص) عقد عليهم لعلي صلوات اللّه عليه بالخلافة في عشرة مواطن ثم أنزل اللّه‏ «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» التي عقدت عليكم لأمير المؤمنين (ع).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 16

إنها هي «العقود» كما هيه، و لكي لا يخيّل إلينا أنها- فقط- الألفاظ التي تعقد دون العهود الخالية عنها، لذلك قد فسرت بالعهود تأشيرا إلى أنها معنية منها مع سائر العقود.

فقد تحتلّ ظاهرة الألفاظ في حقل «العقود» كما تحتل باطنة النيات و الطويات 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 أحيانا ب «العهود» تفسيرا بمصداق خفي كيلا يتفلت عن «العقود».

ف «العقود» في طليق إطلاقها و عمومها تحلّق على كافة الرباطات الوثيقة التي توافق الإيمان، من عقود و إيقاعات لفظية، أم في تعميم النية و الطوية، أو العملية بنيّة دون ألفاظ رسمية، أم خلوا عن كل الدلالات اللفظية.

فهذه الزوايا الثلاث: لفظية و طوية و عملية، مع مثلث الزمان- أيا كان و من أيّ كان- هي مشمولة ل «العقود» شريطة شرط الإيمان بقضاياه ..

فالوقف عقد، لأنه ربط وثيق بين الموقف و ما وقف له، كما الإجارات و التجارات و سائر المعاملات- دون صيغ رسمية أم دون أية صيغة- إنها عقود دون ريب.

و ما طنطنة شريطة الصيغ المرسومة في هذه العقود إلا خلخلة في شرعة اللّه ما لم ينزل به سلطانا، و هل يعقل أن «العقود» تختص في صدقها و واجب الإيفاء بها بما تنعقد بصيغ مرسومة لم تأت في كتاب و لا سنة، و هي لا تشكل في المعاملات إلّا وحدات في آلافات.

أجل، إن الطلاق من بين العقود بحاجة إلى دلالة لفظية قضية وَ إِنْ عَزَمُوا الطَّلاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (2: 227) فلا بد من كونه- إذا-

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 17

مسموعا، لا لأنه دون لفظ ليس عقدا، و إنما هو للنص.

ثم و عقد النكاح لا يتحقق بيّنا بين اثنين إلا بصراح اللفظ مهما لم يكن من الصيغ المرسومة، حيث المعاطاة الخالية عن صراح الألفاظ خاوية عن التدليل على عناية النكاح لهما فضلا عمن سواهما من شهود.

فلئن دلّ على قصد النكاح بدلالة غير لفظية، لصح نكاحا دون سفاح، و لكن أين الدلالة الصريحة دون أية لفظة في حقل النكاح، اللّهم ألا أن تقرر رسوم عملية خاصة بديلة عن ألفاظ النكاح رسمية و سواها- و كما في إشارات الأخرس- و النتيجة الحاسمة أن صراح النكاح هو المحور المتين المكين الذي لا ريب فيه و لا شبهة تعتريه.

ذلك، و إيفاء كل عقد- لزوما أو جوازا و ما أشبه- تابع لطبيعته و قضيته، فمثل عقد الوكالة التي هي في الأصل منصبّ على صالح الموكّل، هو بطبيعة الحال دائر مدار رضاه عاجلا و آجلا، فله فكّه بعد زمن، كما له الإبقاء عليه.

و أما مثل عقد النكاح و البيع و ما أشبه فطبيعة الحال فيها الاستمرار إلّا أن تحدد بحدود زمنية أمّاهيه؟.

إذا «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» لا تفرض الاستمرار في كل العقود، فإنما هو الوفاء بقضية العقود بطبيعتها المألوفة و المعروفة، أم حسب الشروط المسرودة فيها و في الشرعة، أو التي يتبناها العاقدان أو أحدهما.

و ترى «العقود» هنا هي عقودكم، التي عقدت عليكم فقبلتموها، أو التي أنتم عقدتموها، أم و سائر العقود المعقودة- الصالحة- بين سائر المؤمنين؟.

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

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 18

أوّلي على كواهلكم، و عقود سائر المؤمنين ترتيبا لآثارها الصالحة فيما بينكم، ثم نصرة لهم و إعانة فيما هم في الإيفاء به قاصرون، و من ثم إرشادا لهم و أمرا فيما هم فيه مقصرون.

و هنا نجد «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تضم تحقيق كافة الواجبات و ترك كافة المحرمات، فردية و جماعيّة، و على غرار «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ ناراً»- «آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ».

و ترى العقود المستحدثة في الحضارة الحاضرة و منذ غياب العصمة الطاهرة كعقد التأمين و ما أشبه، هل إنها داخلة في هذه الضابطة؟.

طبعا نعم، ما توفرت فيها الشروطات العقلية و الشرعية، و ما صدقت عليها «العقود».

و القول إن عقد التأمين غرري لجهالة المادة المدفوع فيها، و المدة المقرر هو عليها، و جهالة الحوادث و الأضرار المحتملة أو المترقبة فيها.

إنه مدفوع بأن المجهولين هذين هما معلومان عقلائيا حسب التقريب، و أنه مصالحة ضمن العقد على محتمل الزيادة و النقصان، فما هو- إذا- بغرري محظور في العقل و الشرع.

ذلك، و أما الإيفاء بالعقود فهو مثلثة الجهات إيفاء بقضية العقود، و إيفاء بشروطه المذكورة فيها، و إيفاء بالشروط غير المذكورة التي تتبناها العقود حسب الأعراف و العادات.

فالتخلف عن أيّ من هذه الثلاثة محظور يستتبع إما بطلان العقد، أو الخيار.

ذلك! و بذلك التحليق ل «العقود» ترتبط بها الأحكام التالية حتى آخر السورة- و كذلك القرآن كله- دونما استثناء، رباطا وثيقا عريقا رفيقا، منذ

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 19

إحلال بهيمة الأنعام، إلى تحريم ما حرم، و إلى إكمال الدين و إتمام النعمة في حقل إبلاغ استمرارية هذه الرسالة القدسية في الخلافة العاصمة لها المعصومة.

أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ إِلَّا ما يُتْلى‏ عَلَيْكُمْ ...

«الأنعام» هي جمع «النعم» من النعمة و هي الحالة الحسنة كما النّعمة هي الحسنة المبدلة إلى السيئة: «وَ نَعْمَةٍ كانُوا فِيها فاكِهِينَ» (44: 27).

و البهيمة هي المبهمة في أهدافها لنا بكلامها البهيم و فعلها البهيم، و هي هنا من إضافة الصفة إلى موصوفها، تعني «الأنعام البهيمة» و هي كل ذوات القواعد الأربع غير المفترسة، فإنها نقمة و ليست نعمة، فإنما النعمة و الأنعام هي الذّلول في عشرتها ركوبا و الانتفاع منها أكلا دونما افتراس مهما كانت صيدا متمنّعا.

و تراها- بعد- هي ثمانية أزواج من الأنعام الأربع؟- فقط- حيث‏ «أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعامِ ثَمانِيَةَ أَزْواجٍ» (39: 6) «ثَمانِيَةَ أَزْواجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَ مِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ‏ ... وَ مِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَ مِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ ..»

(6: 144)؟.

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

كما و أن‏ «غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ» استثناء عن «الأنعام» دليل أن الصيد من الأنعام و هو خارج عن هذه الأربع!.

فالقول إن الأنعام هي- فقط- هذه الأربع غول فارغ عن التحصيل، مناحر لطليق الدلالة و نص الدليل، فهو- إذا- قول عليل.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 20

و «أحلت» هنا لا تختص بالأكل منها، بل هي تعم كل فائدة منها و عائدة، «أحلت» كأصل و ضابطة، و «أحلت» عما قيدها المشركون، و «أحلت» عما يختلقه مختلقون أمام شرعة اللّه، من توسعة أو تضييق بحق بهيمة الأنعام، في أكل منها و سواه، كيفية أم سواها، فإن الحكم في أصولها و فروعها إلّا للّه يقص الحق و هو خير الفاصلين.

فرغم أن‏ «مِنَ الْأَنْعامِ حَمُولَةً وَ فَرْشاً» (6: 142) إنهم‏ «قالُوا هذِهِ أَنْعامٌ وَ حَرْثٌ حِجْرٌ لا يَطْعَمُها إِلَّا مَنْ نَشاءُ بِزَعْمِهِمْ وَ أَنْعامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُها ..» (6: 138) «اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعامَ لِتَرْكَبُوا مِنْها وَ مِنْها تَأْكُلُونَ» (40: 79).

إذا «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ» تحلّق الإحلال على كل ما يبتغي من الأنعام حمولة و فرشا و أكلا، مهما اختصت أنعام حسب المرسوم بالأكل و أخرى بالحمولة و الفرش، و لكن حل الأكل يشملهما كما أن حل الحمل و الفرش يشمل المأكول، مهما حظر عن أكل الحمولة و الفرش إذا كانت أغلى من المأكول و هو ألذ منها و أنعم، تحظيرا جانبيا بسبب السرف، و لكنها غير خارجة عن أصل الحلّ.

فكل عقد جاهلي و حظر في حقل الانتفاع ببهيمة الأنعام- توسعة و تضييقا، سلبا و إيجابا- هي هنا مفكوكة ب «أحلت»، و ذلك الإحلال هو من العقود الشرعية التي عقدها اللّه في شرعته على عباده، دونما حول عنها و لا تحويل، و ما الرسول في هذا الوسط إلّا حامل بلاغ عن اللّه فضلا عمن سواه من موحدين فضلا عمن سواهم.

و هنا «أحلت» إحلال نسبي بالنسبة لذوات بهيمة الأنعام عاما مستغرقا للأنعام دونما استثناء، و دون تحليق على كل الحالات و الكيفيات استغراقا في الإحلال، فإنما هو حسب الشروط في الحصول عليها و ذبحها، و لكنها ضابطة ثابتة

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 21

يرجع إليها بعد التحقيق عن موارد الحظر، و منها: غير محلي الصيد و أنتم حرم:

... إِلَّا ما يُتْلى‏ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ ...

«ما يتلى» هنا في موقف الاستثناء عن أصل الحل، و «غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ» استثناء عن حالة محظورة عارضة كأشدها حيث الصيد حلّ كضابطة و محرّم للحرم أشد تحريم.

و ترى «ما يتلى» كمضارعة لا تشمل ما تلي علينا من ذي قبل؟ إنها كتلاوة تشريعية تحلّق على كافة المستثنيات في مثلث الزمان، غابرا و مستقبلا و حاضرا، فليست «يتلى» إلّا مضارعة استمرارية في حقل وحي الاستثناء، و قد استثني قسم مما يتلى هنا و الباقية هي كتفسيرة للميتة و سواها.

و ليس‏ «غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ» من ضمن ذلك الاستثناء، إنما هي استثناء حال من أحوال الصيد المحلّل، أم و المحرم، و سائر الاستثناء المعنيّ من‏ «إِلَّا ما يُتْلى‏ عَلَيْكُمْ» استثناء عن أصل الحل، و سائر حالات الحظر على هامشه.

و ليست‏ «غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ» حصرا في استثناء الحال، فإنما هو بيان لأحظر الحالات فيما أحلّ من أصل الصيد أم و حرّم، فإن حرمة الحرم و الإحرام هما من أهم الحرمات حيث تحتل الموقع الأعلى منها تحضيرا و تحظيرا.

ذلك، و قد يحلّق‏ «ما يُتْلى‏ عَلَيْكُمْ» إلى المحرمات الأصلية من‏ «بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ» عارضية المحرمات، المتلوة علينا في وحي الكتاب أو السنة المتلائمة مع الكتاب.

ثم و إحلال الصيد هو إخراجه عن عقده لأمنه و أنتم حرم، و هو محظور في كل حقوله: إحلالا تشريعيا كما أحلوا الميتة و ما أهل لغير اللّه، أو عمليا

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 22

في أصل الصيد و فرعه، و من العملي أن تأمر غيرك بصيد أو تشير له إليه.

و لأن «الصيد» كما هي مصدر كذلك هي اسم للمصيد اسم مفعول، فتحريم إحلاله يعم عملية الصيد بمقدماته: إشارة و حصرا و أخذا و حفاظا عليه كيلا يفلّ، أم قتل الصيد و أكله و إيكاله و بيعه و شراءه.

فكافة المحاولات في إحلال الصيد هي محرمة «وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ ما يُرِيدُ»، صحيح أن المصب الأصيل في تحريم الإحلال بحق الصيد هو أصل الصيد كما تبينه‏ «وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا» هنا، كما و قتله هناك في نفس المائدة (95): «لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ» و طعامه: «أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعامُهُ» (96)، و لكن ذلك كله ليس ليختص‏ «غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ» بإحلال صيده و قتله و أكله، مهما كانت هذه الثلاث هي رؤس الزوايا من‏ «غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ».

ذلك، و قد يتأيد طليق الحظر في إحلال الصيد و أنتم حرم بمتظافر السنة، فحتى الإشارة إلى الصيد ليصيده المحرم محرّم‏ «وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ».

و ترى‏ «وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ» 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 ب «أو أنتم في الحرم» أو «أنتم محرمون» و لكنه لا، حيث الحرم هي جمع الحرام فلا تختص بالمحرمين، و لو عني ذلك الإختصاص لكان صحيح التعبير: «و أنتم محرمون» أو «أنتم في الحرم».

و الشخص الحرام هو أعم من الحرام بإحرامه حيث تحرم عليه محرمات الإحرام، أو الحرام بدخوله في الحرم حيث تحرم عليه محرمات الحرم، أو الحرام بصيامه و ما أشبه و لكلّ حقله، و هو هنا كلا الإحرام و الكون في الحرم.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 23

فكما أن لحالة الإحرام حرمات، كذلك- و بأحرى- للحرم حرماته، بل و قد تكون حرمات الحرم هي- كأصل- لحرمة الإحرام، إذ لا إحرام دون دخول في الحرم، و قد يكون الداخل في الحرم غير محرم.

إذا فطليق التحريم- إحراما و داخل الحرم- هو الصحيح و كما في الصحيح «و لا أنت حلال في الحرم» «1».

فصيد المحرم في الحرم فيه مضاعفة الحرمة، ثم صيد المحرم في الحل و صيد الحلال في الحرم كل منهما محرم في بعد واحد.

و هكذا نرى محرّم الصيد بين محرمات الإحرام- و هي زهاء ثلاثين- يحتل الموقع الأعلى من التحريم، تحمله آيات أربع من الذكر الحكيم على سبيل التفصيل، في حين لا تحمل كلّ محرمات الإحرام إلّا آية واحدة على سبيل الإجمال: «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ» (2: 197).

ذلك! رغم قلة الصيد «وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ» ظرفا و موقعا، حيث المحرم و لا سيما في الحرم منشغل عن مثل الصيد من أشغال تحتاج إلى فراغ بال و نزوة حال، فهنا يقال له: أيها الصيد في نفسك و نفسياتك لرب العالمين، المحرم و في حرم اللّه، كيف تفتكر في صيد و أنت نفسك من الصيد، أنت لبيّت دعوة ربك فدخلت مدخل زيارته و هو مدرسة الإحرام، و طبيعة حال الإحرام و لا سيما في الحرم أن تحرّم على نفسك نزواتها، و كثيرا من حظواتها، حيث الإحرام تجرّد عن أسباب الحياة المألوفة و أساليبها المعروفة اتجاها إلى اللّه في بيت اللّه، فلتكفّ عن أيّ تعرض لأي حي من الأحياء في حرم اللّه‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). هو

صحيح الحلبي عن أبي عبد اللّه (ع) قال: «لا تستحلن شيئا من الصيد و أنت حرام و لا أنت حلال في الحرم و لا تدلن عليه محلا و لا محرما فيصطاده و لا تشر إليه فيستحل من أجلك فإن فيه الفداء لمن تعمده» (الكافي 4: 1381).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 24

الآمن و لتخفف عن حظوات الحياة الزائدة كما الصيد، ارتفاعا في هذه الفترة عن أليف الحياة الحيوانية إلى عريق الحياة الروحية الإنسانية، تطلّعا إلى الأفق الرفراف الوضي‏ء، السامق الوبي‏ء.

فروع حول الصيد:

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

قد يختص التحريم هنا بالمحلّل حيث الحال: «غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ» استثناء عن‏ «بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ» و من ثم‏ «أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعامُهُ ...» (96) لامحة إلى محرم صيد البر و طعامه، فليس- إذا- إلا في حقل بهيمة الأنعام المحلّلة كأصل.

ذلك، و لكن‏ «حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُماً ..» (96) طليقة في تحريم الصيد و أنتم حرم، و إثبات التحريم لصيد بهيمة الأنعام في آيتنا لا ينفيه عن صيد غيرها، و ليس‏ «غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ» من صراح الاستثناء، إنما هي حال «لكم» حيث‏ «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ» فقد تعم غيرها و كما في‏ «إِلَّا ما يُتْلى‏ عَلَيْكُمْ» و مما تلي علينا «لَحْمُ الْخِنْزِيرِ» و ليس هو من بهيمة الأنعام.

و مهما يكن من شي‏ء فهو لمحة لثابت الحرمة في صيد بهيمة الأنعام و أنتم حرم، ثم طليق‏ «حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ» حاكم بطليق التحريم.

و قد يتأيد ذلك التحريم بأن صيد الطير غير المحرّم محرم و أنتم حرم بالضرورة، فهل هي أيضا من بهيمة الأنعام حتى يختص‏ «غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ» بها؟ فإن بين الصيد و بهيمة الأنعام عموما من وجه.

و قد يكون تحريم الصيد المحرم أصالة في الأولوية حيث لا نحتاج إليه، فصيده- إذا- لهو في لهو، و صيد المحلّل فيه صبغة الحاجة.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 25

ثم الأثر الثابت في تحريم قتل الدواب ككلّ هو الآخر من دلالات طليق التحريم‏ «1».

2 هل الصيد يعم الممتنع عرضيا، ثم و لا يحرم صيد الممتنع أصليا إذا صار أهليا؟ لأن الصيد اسم لخصوص الممتنع أصليا فلا يشمل الممتنع عرضيا، «لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ» تعمّ أهليّه إلى اصليّه، مهما لم تكن فيه عملية الصيد حيث لا يفر، و لكن يصدق عليه اسم الصيد فقتله- إذا- محرم مهما لم تجر عليه عملية الصيد مصدريا.

و يعاكسه الأهلي الذي تحول إلى وحشي فرّار، فإنه لا يسمّى صيدا في نفسه فلا يحرم- إذا- قتله، و ليس أخذه صيدا مصدريا فلا يحرم أخذه.

ثم الأقسام المحتملة في حقل الصيد بين صيد في أصله و فرعه فمحرم قطعا، و غيره لا في أصله و لا فرعه، و هو خارج عن الصيد قطعا، و ما هو صيد في أصله دون فرعه، فقتله- دون ريب- قتل الصيد، مهما لم يكن أخذه صيدا، و ما هو أهلي في أصله دون فرعه، فقتله ليس قتل الصيد، و أخذه كذلك ليس صيدا في مصدره.

3 هل يجوز للمحلّ أكل لحم الصيد؟ «حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُماً»

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

كصحيح معاوية الذي عبر بمضمونه في المقنع‏ «إذا أحرمت فاتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى ...» (الكافي 1: 77)

و

صحيح حريز «كل ما خاف المحرم على نفسه من السباع و الحيات و غيرها فليقتله و لو لم يردك فلا ترده» (التهذيب 1: 551 و الإستبصار 3: 208 و الكافي 4: 363).

و

الصحيح‏ عن قول اللّه عز و جل‏ «وَ مَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً» قال: «من دخل الحرم مستجيرا كان آمنا من سخط الله تعالى و من دخله من الوحش و الطير كان آمنا من أن يهاج و يؤذى حتى يخرج من الحرم» (التهذيب 1: 547 و الفقيه كتاب الحج 5 ب: 14 م).

(8) و تدل على حلّه للمحل صحاح عدة و ما يدل على حرمته كروايتين غير صحيحتين هما غير صحيحتين لمخالفة الكتاب و الصحاح.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 26

قد تحلله لغير المحرم ككل، سواء أ كان هو الصائد حالة الإحرام أم سواه، قتله قبل أم هو حيّ، أم غير الصائد، فإنما التحريم عمليا و قتلا و أكلا و ما أشبه، يختص بما «أَنْتُمْ حُرُمٌ» «1».

4 إذا تردد حيوان بين كونه بريا حتى يحرم صيده، أم بحريا حتى يحل، فقد يكون الأصل هو الجواز لاختصاص المحرّم منه بالبري و ذلك مشكوك، أم هو الحرمة لطليق التحريم‏ «غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ» خرج منه صيد البحر «أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعامُهُ» فالمشكوك باق تحت عموم الحظر.

أو يقال القصد من‏ «غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ» هو خصوص صيد البر بدليل النص، فما لم يتأكد كونه من صيد البر لم تثبت الحرمة، و هذا أشبه و إن كان الأول أحوط.

5 الحيوان العائش في كلا البر و البحر هل يحكم عليه بصيد البر؟ و هو بحري أيضا! أم يحكم عليه بصيد البحر؟ و هو بري أيضا!.

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

أو يقال: صيد البر ليس ليعني الصيد الخاص بالبرّ، إنما هو الصيد في البر، برّيا كان أم ذا حياتين، فكما الصيد البري الخاص صيده صيد البر، كذلك ذو حياتين إذا صيد في البر، و إن كان الأحوط ألّا يصاد.

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللَّهِ وَ لَا الشَّهْرَ الْحَرامَ وَ لَا الْهَدْيَ وَ لَا الْقَلائِدَ وَ لَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَ رِضْواناً وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا وَ لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ أَنْ‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). و تدل على حله للمحل صحاح عدة و ما يدل على حرمته كرد آيتين غير صحيحتين هما غير صحيحتين لمخالفة الكتاب و الصحاح.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 27

تَعْتَدُوا وَ تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى‏ وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقابِ (2) «شَعائِرَ اللَّهِ» هي معالم اللّه و مذياعات شرعته بين الجموع، و هل هي جمع «شعر»؟ و هو «شعرات» أو جمع «شعار»؟ و هو «شعارات»!.

إنها جمع «شعيرة» و علّها من الشّعر أو الشعير و التاء للمبالغة، و الأصل فيهما الإعلام بدقة و شعور، فإنها تشعر ببالغ العبودية، و المشعرة هي المعلمة كما الإشعار هو الإعلام، و لكن إعلام بشعور و دقة بالغة.

فقد تكون العبادة فردية إن أتي بها في جماعة، و هي تدل دلالة ظاهرة على العبودية كالصلاة و الصوم و ما أشبه، و هي ليست من شعائر اللّه، إذ ليست جمعية حتى تكون مذياعا و معلمة باهرة لشرعة اللّه، و لا أن دلالتها على العبودية بحاجة إلى دقة و همامة، كما و لا تدل على بالغ العبودية لظاهر معناها و مغزاها.

و أما شعائر اللّه فهي العبادات الجمعية- و لا سيما في مؤتمر الحج العالمي- التي تدل على بالغ العبودية حيث العبد يأتي بها و لا يشعر- في الأكثر- معانيها، فهي أوقع في العبودية إذ لا يؤتى بها- بطبيعة الحال- إلا خالصة للّه حيث لا تعلم مصالحها صراحا، كما و هي- في نفس الوقت- تدل بكل دقة و شعور على معانيها العالية الغالية.

إذا فشعائر اللّه هي الدالات لمن يرونها و يسمعونها على بالغ العبودية لأصحابها، و على بالغ المغزى الجماهيري لمشرّعها، و على بالغ الحاجة إلى تدقيق رقيق لتفهم معانيها، فهي- إذا- مذياعات و معالم مثلثة الجهات تعريفا بجملة الشرعة الربانية، و هي مستعبدات اللّه التي أشعرها للناس تبيينا لهم كل مراداته من شرعته بلغة العمل مهما كان وقوفا في مواقفها.

فالعبادات غير الجمعية، أو الجمعية غير الدالة على طبيعة الشرعة بكاملها، أو الدالة عليها، غير دالة على عمق العقيدة لفاعليها، و عمق‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 28

المعني منها، إنها ليست بشعائر اللّه.

إنما هي مذياعات مختلفة الجهات تشعر الناظرين إليها تلك المشاعر و الشعائر.

و لقد نرى- في الحق- أن اللّه تعالى بين في شعائر الحج و مشاعره كلّ ما أراد أن يبينه بأحوال في أعمال و أعمال في أحوال دون أي قال إلّا قليلا كمقالات التلبيات و ركعتي الطواف، و إنما اختصت شعائر اللّه هنا بالذكر في سلب الإحلال، لأنها أهم الواجبات بما تحمل من شعارات و شعورات، و أنها في معرض الإحلال أكثر من غيرها لأنها تشبه بوجه شعائر الجاهلية، فإن مناسك الحج مشتركة بين الموحدين و الجاهليّين العرب المشركين.

و أولى شعائر اللّه في مؤتمر الحج هي الإحرام الذي هو تقدمة لسائر شعائر اللّه، و فيه أسرار و أسرار، تجمع الشعار إلى الشعور و الشعور إلى الشعار، و هكذا تكون كل شعائر اللّه بدرجاتها، فالشعار بلا شعور خاو كما الشعور بلا شعار فإنه خاف، و شعائر اللّه تجمع الشعار إلى الشعور و الشعور إلى الشعار، لتشعر الناس ما هي عبادة اللّه و طاعته و من هم عباده و مطيعوه، دون شائبة عائبة، و بكل آئبة صالحة لجماهير المسلمين.

و إحلال شعائر اللّه هو فك عقدها الذي عقده اللّه، تركا لها أو هتكا إياها، أو الإتيان بها ناقصة، فإنما المفروض تعظيمها «وَ مَنْ يُعَظِّمْ شَعائِرَ اللَّهِ فَإِنَّها مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (22: 32).

و لأن القرآن يحمل كل شعائر اللّه فإحلال القرآن و إحلال طلاب القرآن و دراسته و مراسته إحلال لكل شعائر اللّه، و هتك لكل حرمات اللّه، و لا سيما إذا كان في بيت من بيوت اللّه و لعمر اللّه صاحب الكتاب ليس لينقضي العجاب من جموع يهاجمون الثقل الأكبر في بيت اللّه، و يهتكون حرمات اللّه متنقبين نقاب الحفاظ على حرمات الحوزة الإسلامية! و كما قتلوا الإمام‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 29

الحسين حفاظا على حرمات الإسلام! «1».

و المذكور من شعائر اللّه هنا ثلاث صراحا هي «الشهر الحرام- الهدي و القلائد- آمين البيت الحرام» و المطوي فيها في سواها هو شعيرة الإحرام، و هي مصب الآيتين‏ «وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ‏ ... وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا».

و «الشَّهْرَ الْحَرامَ» هو من الشعائر الزمنية، و تراه شهرا واحدا هو ذو حجة الحرام، لوحدة الصيغة، أنّه الأصل في أشهر الحج الثلاثة و الأشهر الحرام الأربعة؟.

بما أن الأشهر الحرم لم تأت جمعا إلا في آية تعديد الشهور: «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتابِ اللَّهِ‏ ... مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ» (9: 36) و آية السماح للقتال في غيرها: «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (9: 5)، ثم نراها مفردة تعني جنس الشهر الحرام الشامل لكل الأشهر الحرم: «الشَّهْرُ الْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ» (2- 194)- «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ قِتالٍ فِيهِ» (2: 217)- «وَ الشَّهْرَ الْحَرامَ وَ الْهَدْيَ وَ الْقَلائِدَ» (5: 97).

لذلك‏ «الشَّهْرَ الْحَرامَ» قد لا تعني- هنا- شهرا واحدا من الأشهر الحرم الأربعة، و هي: رجب- ذو القعدة- ذو الحجة- المحرم أو من أشهر الحج المعلومات، و هي: شوال- ذو القعدة- ذو الحجة، فإن هذه‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). 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 اللّه فهتكوهم و ضربوهم و جرحوهم و أحرجوهم حتى أخرجوهم بشعارات خاوية عن كل الشعورات أنهم ضالون متخلفون عن مرسوم الحوزة، و لأنهم جاعلوا القرآن محورهم الدراسي في الحوزة و في دخول القرآن في الميدان ميدان لهذه الحوزة التي لا تتبنى القرآن في علومها و دراساتها، و لأنهم يتلون القرآن حق تلاوته لا كما يتلوه المحرفون معانيه إلى مغازيهم، و مغازيه إلى معانيهم.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 30

الأشهر الخمس كلها حرم لمجموع الحج و القتال، مهما اختص شوال بحرم الحج و اختص رجب و المحرم بحرم القتال.

فقد تعني‏ «الشَّهْرَ الْحَرامَ» هنا خصوص الأشهر الحرم، أم خصوص أشهر الحج، أم و باحرى مجموع الخمسة رعاية للحرمتين، و المحور الأصيل فهيأ هو ذو حجة الحرام، فقد يعني إفراد «الشَّهْرَ الْحَرامَ» لمحة المحورية لذي الحجة، مع عناية سائر الخمسة.

فإحلال الأربعة الحرم منه هو القتال فيها، و إحلال أشهر الحج المعلومات، منه تحويل الإحرام فيها إلى غيرها، أو ترك الإحرام فيها «آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرامَ».

ذلك! و قد تعني‏ «أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ» غير رجب من الخمسة، كما و تلمح لهذه العناية «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ» و كيف تجوز القتال في شوال و هو مبتدء الحج؟.

ترى و كيف ينهى المؤمنون عن إحلال شعائر اللّه و تعظيمها هو قضية التقوى و هي لزام الإيمان؟.

علّ الأصل هنا أن كان المشركون يحجون البيت الحرام و يهدون الهدايا و ينظمون حرمة المشاعر و ينحرون في حجهم فأراد المسلمون أن يغيروا عليهم .. «1».

و هكذا نستشعر من موقف بعض المشاعر الأخرى كما «إِنَّ الصَّفا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما ..»

(2: 158) «وَ الْبُدْنَ جَعَلْناها لَكُمْ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ ..» (22: 36).

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الدر المنثور 3: 253- أخرج ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و النحاس في ناسخه عن ابن عباس في قوله تعالى: «لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللَّهِ ...».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 31

ثم و تحكيما لعرى التعظيم لشعائر اللّه دون تحرّج و تأثّم لأنها كانت كذلك من شعائر الجاهلية: ذلِكَ وَ مَنْ يُعَظِّمْ شَعائِرَ اللَّهِ فَإِنَّها مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ‏ (22: 32) ... و كما ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفاضَ النَّاسُ (2: 199) في وجه عناية المشركين من الناس.

كل ذلك صدّا عن مزعمة المسلمين الجدد: أن شعائر الجاهلية كلها جناح فلتترك في الإسلام، فاللّه ينبّههم أن تشابه الشعائر ليس بالذي يسمح لتنازل المسلمين عن شعائرهم الإسلامية المشابهة لها، لا سيما و أن الشعائر الجاهلية في الحج انتشأت من الشرعة الإبراهيمية فتبّقت بينهم اعتبارا بالحفاظ على بيت مجدهم.

أجل‏ لا تُحِلُّوا شَعائِرَ اللَّهِ‏ إخلالا بها أو تغييرا لها تحويرا لأن المشركين يطبقونها، فليست شرعة اللّه لعبة تقبل الغيار لأمثال هذه التخيلات الجاهلة، فإنما هي المدار، سواء وافقت سائر الشعائر أم خالفتها.

و ما النهي عن قول «راعنا» إلى «أنظرنا»- حيث أصبحت راعنا ملعبة اللّي لليهود سبا على الرسول (ص)- إلّا صدا عن ملعنة إسرائيلية تغييرا لعبارة إلى أخرى، و ليس تغييرا لشعار، فالشعائر الإسلامية ليست لتترك على أية حال.

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

و إحلال الهدي و القلائد منه تركهما في الحج تمتعا و قرانا- لازبا- و إفرادا راجحا.

و أما آمين البيت الحرام و هو جمع الآمّ: القاصد، من: أمّ يؤمّ، و ليست هنا اسم الفعل، فهل هي حال للذين آمنوا أن يحلوا شعيرة الإحرام‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 32

آمين البيت الحرام، أو أن يحلوا من شعائر الحج و هم حرم آمين البيت الحرام.

أم هي مفعول ل «لا تحلوا» نهيا عن صدّ الآمين البيت الحرام عن أن يقصدوا حجّاجا أو معتمرين؟.

علّهما معنيّان لصالح العناية الأدبية لفظيا و معنويا، فأولاهما نهي عن الإحلال الإخلال بشعائر اللّه في الحج قاصدين البيت الحرام، و منها الإحرام الذي يبدأ من قصد البيت الحرام فلا يحل للداخل في الحرم قصدا إلى حج أو عمرة أم دون قصد أن يحلّه دون إحرام إلّا في موارد استثنائية حسب النصوص‏ «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). منها

خبر علي بن أبي حمزة سألت أبا إبراهيم (ع) عن رجل يدخل مكة في السنة المرة و المرتين و الثلاث كيف يصنع؟ قال: إذا دخل فليدخل ملبيا و إذا خرج فليخرج محلا (الكافي 4: 534 و الفقيه كتاب الحج ب 61 ح 3)

و

في صحيح ابن مسلم‏ سألت أبا جعفر عليهما السلام هل يدخل الرجل مكة بغير إحرام؟ قال: «لا إلا مريضا أو من به بطن» و مثله صحيح عاصم بن حميد (التهذيب 1: 493 و 581 و الإستبصار 3: 345).

و منها

حسن معاوية بن عمار قال قال رسول اللّه (ص) يوم فتح مكة: «إن الله حرم مكة يوم خلق السماوات و الأرض و هي حرام إلى أن تقوم الساعة لم تحل لأحد قبلي و لا تحل لي إلا ساعة من نهار» (الكافي 4: 226 و الفقيه كتاب الحج ب 4 ح 19).

و

في صحيح رفاعة إن الحطابة و المجتلبة أتوا النبي (ص) «فسألوه فإذن لهم أن يدخلوا حلالا» (التهذيب 1: 493 و الإستبصار 3: 345).

و مما يدل على جواز دخول الحرم دون إحرام إذا مضى شهر عن إحرامه الأول، «لكل شهر عمرة» كما

في المستفيضة و موثق إسحاق‏ سألت أبا الحسن (ع) عن المتمتع يجني فيقضي متعته ثم تبدو له 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 و هو مرتهن بالحج، قلت: فإنه دخل في الشهر الذي خرج فيه، قال: كان أبي مجاورا هاهنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج و دخل و هو محرم بالحج‏ (الكافي 4: 442).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 33

كما لا يحل للمحرم أن يحلّ عن إحرامه قبل قضاء مناسكه التي هي شرط التحلل عن الإحرام، يحلّ 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.

و القول إن واجب الإحرام لكل داخل في الحرم لا يناسب‏ «آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرامَ» لخروج غير القاصد حجا أو عمرة، مردود بأن قصد البيت الحرام أعم من قصد الحج أو العمرة، فإنه طليق قصد الحرم، و القصد من‏ «الْبَيْتَ الْحَرامَ» هو الحرم كله تعبيرا عنه بأصله، ك «ذلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرامِ» حيث القصد منه الحرم و زيادة.

فالمفروض على‏ «آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرامَ»- ككلّ- عقد الإحرام لعمرة أو حج، إلّا لمن يتكرر دخوله الحرم قضية شغله، أو المريض، أو الذي أحرم في شهره، ففاصل شهر هنا ممّا يفرض الإحرام إلّا لعذر كما فصّل في المستفيضة.

ثم على وجه المفعولية ل «آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرامَ» فمصبّ النهي هم القاصدون البيت الحرام ألّا تصدوهم عنه لحج أو عمرة أم سواهما.

و هل «الآمّين» هنا بعدهم- فقط- المشركون كما يقال‏ «1» فالآية- إذا-

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الدر المنثور 3: 253- أخرج ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و النحاس في ناسخة عن ابن عباس في الآية قال: كان المشركون يحجون البيت الحرام و يهدون الهدايا و يعظمون حرمة المشاعر و ينحرون في حجهم فأراد المسلمون أن يغيروا عليهم فقال اللّه: تُحِلُّوا شَعائِرَ اللَّهِ‏ و في قوله‏ وَ لَا الشَّهْرَ الْحَرامَ‏ يعني لا تستحلوا قتالا فيه‏ وَ لَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرامَ‏ يعني من توجه قبل البيت فكان المؤمنون و المشركون يحجون البيت جميعا فنهى اللّه المؤمنين أن يمنعوا أحدا يحج البيت أو يتعرضوا له من مؤمن أو كافر ثم أنزل اللّه بعد هذا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ بَعْدَ عامِهِمْ هذا و في قوله‏ يَبْتَغُونَ فَضْلًا يعني أنهم يترضون اللّه بحجهم.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 34

منسوخة ب إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ بَعْدَ عامِهِمْ هذا (9: 28)؟.

و المائدة- ككل- ناسخة غير منسوخة، و فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ‏ لا تقبل النسخ ب وَ لَا آمِّينَ‏ لمكان‏ بَعْدَ عامِهِمْ هذا فلا تناسخ بينهما إطلاقا.

ثم‏ «يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَ رِضْواناً» لا تناسب المشركين المبتغين- فقط- أصنامهم، فذلك إذا نهي في وجه المفعولية عن صدّ المسلمين عن البيت الحرام على أية حال.

و القول: إن صدّ المسلم مسلما عن البيت الحرام غير وارد و لا سيما بين المسلمين الأول و الجدد إذ لم يكن بينهم شنآن، مردود بأن ذلك النهي كسائر الأمر و النهي القرآني يحلّق على كلّ الزمن الرسالي الإسلامي منذ بزوغه إلى يوم الدين، و مهما لم يكن في البداية صد هكذا، فقد نرى صدا في زماننا من قبل السلطة الزمنية في الحجاز.

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

و ترى كيف تتناسب صيغة الغياب في «يبتغون ...» وجه الحالية في «آمّين» حيث الفصيح- إذا- «تبتغون ..»؟

«تبتغون» تختص وجه الحالية و «يبتغون» المفعولية، و عناية الجمع تقتضي صيغة الغياب قضية شمول الغيّب على المفعولية، إضافة إلى وجه الحالية.

وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا أمر الاصطياد لا يدل على واجبه بعد الحلّ خروجا عن كلا الإحرام‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 35

و الحرم لمكان «حللتم» بعد «وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ» الشامل لهما، و لا راجحه أو مسموحه طليقا حتى يستدل بإطلاقه لحلّه في صيد اللهو، فإنما هو أمر عقيب حظر يرتجع حكم الاصطياد الذي كان قبل كونكم حرما.

ثم «حللتم» دون «أحللتم» مما يلمح صارحا أن الخروج عن الإحرام ليس- فقط- بتقصد دون شروط، فلا يجوز هدم الإحرام قبل انقضاء مناسكه، إنما «إذا حللتم» خروجا عن الإحرام بعد انقضاء المناسك المفروضة حاله.

وَ لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ أَنْ تَعْتَدُوا.

«لا يجرمنكم» من الجرم: القطع، و هو قطع الثمرة قبل إيناعها إسرافا أو تبذيرا، فكل عملية مسرفة أو مبذّرة جرم،- و الاسم جرم- و لا يسمح له‏ «شَنَآنُ قَوْمٍ» و سواه.

و هذه كضابطة ثابتة أن جرم قوم لا يسمح أن تجرموا أنتم كما جرموا إلا اعتداء بمثل ما أعتدي فيما يسمح.

و الشنآن هي عداوة ذات حركة و جولان، و هي أعم من كونها إضافة إلى الفاعل أن يشنؤكم أم إلى المفعول أن تشنؤهم، ام كليهما على البدل أن تتشانئوا.

و تراه شنآنا بين المؤمنين و المشركين حتى يناسب النهي عن الاعتداء صدا لهم عن المسجد الحرام كما صدوكم، و إن كانوا هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ وَ الْهَدْيَ مَعْكُوفاً أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ .. (48: 25)؟.

فذلك تقريب غريب ل «آمين» للمشركين ألّا تصدوهم عن المسجد الحرام و إن صدوكم، و الاعتداء بالمثل ضابطة سارية المفعول حتى و إن كان دخول المشركين المسجد الحرام مسموحا!.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 36

و «شَنَآنُ قَوْمٍ» هنا هو شنآن المشركين ضد المؤمنين‏ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ‏ و هنا مصبّ النهي هو إحلال الشهر الحرام، أن تحلوا فيه قتالهم بعد الفتح أن صدوكم عن المسجد الحرام قبل الفتح، و من ثم شنآن بين المؤمنين أنفسهم إن صد بعضهم بعضا عن المسجد الحرام، أن يصدّوا الصادّين صدا بصد، فإنه محظور.

ثم و الاعتداء غير مسموح إلّا بمثله المسموح، دون طليق الاعتداء بمثل و سواه، زائدا و سواه، فلا يعتدى على المهاجمين من المشركين بحرب بدائية عند المسجد الحرام، كما لا يعتدى على مؤمنين بينكم و بينهم شنآن أن تصدّوهم عن المسجد الحرام كما صدوكم.

فكما لا يجوز الاعتداء زائدا على ما اعتدي، كذلك الاعتداء بمثل ما اعتدي في المحظور، كأن تزني بامرأة من زنى بامرأتك، أو تفتري على من افترى عليك و ما أشبه.

و إحلال الشهر الحرام بقتال فيه و إن كان مماثلا لإحلال المشركين الشهر الحرام، و لكنما الإحلال في حد ذاته غير محلّل اللّهم إلّا دفاعا حاضرا:

وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَ لا تُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ حَتَّى يُقاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذلِكَ جَزاءُ الْكافِرِينَ (2: 191).

فإخراج المشركين كما أخرجوكم عن المسجد الحرام مسموح، مرة اعتداء بالمثل، و أخرى‏ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ‏ و إن لم يخرجوكم عن المسجد الحرام، فأما إخراج المؤمنين فلا، مهما أخرجوكم و اعتدوا عليكم.

و لكن قتال المشركين اعتداء بمثل ما اعتدوا دون حاضر الدفاع فلا، فإنه إحلال الشهر الحرام و المسجد الحرام، و لكلّ منهما حرمته، فضلا عن جمعهما.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 37

ذلك و من غريب الوفق العددي بين المسجد و الدين- ما يدل على تلازمهما- أن كلّا يذكر بصيغة في القرآن (92) مرة، حيث المساجد هي مجتمعات إسلامية شاملة كافلة لكافة التعاونات الإيمانية، و لا سيما المسجد الحرام، فإنه مؤتمر إسلامي فيه قيام للناس، فقد جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرامَ قِياماً لِلنَّاسِ‏.

ثم و هذه ضابطة ثابتة أن شنآن قوم و لا أي سبب من الأسباب لا يسمح باعتداء عليهم، اللّهم إلّا بمثل ما اعتدي شرط السماح فيه، بشنآن و سواه.

و هكذا يؤدّب المؤمن حتى وجاه عدوّه ألّا يعتدي عليه في فورة الغضب و دفعة الشنآن و دفئته، و لا سيما في نزوة الغلبة و حظوة الفتح المبين.

و نرى رسول الهدى (ص) كيف عامل المشركين عند الفتح، حيث تناسى كل غابر من شنآن المشركين و عداءهم العارم، و عاملهم معاملة الأخوة الحنونة غير المنونة قائلا «اذهبوا فأنتم الطلقاء»!.

أجل- لا دور هنا لحمية الجاهلية الجهلاء، و لا نعرة العصبية الحمقاء، و هنا المسافة الشاسعة بين درك الجاهلية بحذافيرها و برك الإيمان بأفقه السامق الوضي‏ء!.

أجل! و إن جو الإيمان ككل و لا سيما في الشهر الحرام و البلد الحرام، هو جوّ لطليق الأمان، حتى للمشركين و سائر الحيوان وحشا و سواه، اللّهم إلّا دفاعا مفروضا عند الهجمات، اعتداء كما يعتدى دون تجاوز عن قضية الدفاع.

و هكذا استطاعت التربية الإسلامية السامية أن تروض نفوسا شاردة ماردة من قوم لدّ على الانقياد لتلك المشاعر القومية و تعظيم الشعائر الإلهية البهية، فولّدت البشرية ولادة جديدة جادّة منقطعة النظير.

ذلك، و لأن صدهم إياكم عن المسجد حين يقابل بالاعتداء عليهم‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 38

بالهجوم انتقاميا عليهم في الشهر الحرام و في الحرم، هذا تعاون على الإثم و العدوان لذلك تذيّلت الآية بالتالية الآمرة بالتعاون على البر و التقوى و عدم التعاون على الإثم و العدوان.

و هنا ضابطتان اثنتان إيجابية و سلبية تجتثان كافة الاعتداءات المحظورة عن حقل الإيمان:

وَ تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى‏ وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقابِ‏ 2.

«البر» هو الخير الواسع من البرّ: الواسع، و التقوى هي الاتقاء عن الشر واسعا و سواه، فكما على المؤمن تحقيق الخيرات و ترك الشرور شخصيا، كذلك هما عليه جماعيا، تعاونا بكافة القوات و الإمكانيات عقليا و علميا و عمليا، نفسيا و ماليا و ما أشبه، على البر و التقوى على أية حال، دعوة إلى الخير، و أمرا بمعروف و نهيا عن منكر و جهادا مترامية الأطراف في سبيل اللّه.

وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ‏ و هو كل ما يبطئ عن الثواب كالخمر و الميسر و ما أشبه، «و العدوان» بما يورثه، و أصدق مصاديقه كأنجسها الخمر و الميسر حيث يورثان العداوة و البغضاء، فكل تعاون على الخمر تعاون على الإثم و العدوان، و منه بيع العنب ممن تعلم أنه يعمله خمرا، كحمل الخمر و بيعها و كل محاولة لها، و قد لعن رسول اللّه (ص) في الخمر كل معين و معاون‏ «1».

وَ اتَّقُوا اللَّهَ‏ في كل سلب أو إيجاب فرديا و جمعيا إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقابِ‏ على غير المتقين الطغاة.

ذلك! و «البر ما اطمأن إليه القلب و اطمأنت إليه النفس، و الإثم ما حاك في القلب و تردد في الصدر و إن أفتاك الناس و أفتوك» «2» و كذلك «البر

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). راجع تفسير الآية مَنْ يَشْفَعْ شَفاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْها (4: 85) من الفرقان.

(2)

الدر المنثور 2: 255- أخرج أحمد و عبد بن حميد في هذه الآية و البخاري في تأريخه عن وابصة

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 39

حسن الخلق و الإثم ما حاك في نفسك و كرهت أن يطلع عليه الناس‏ «1»، كما

«الإثم حواز القلوب و ما من نظرة إلا و للشيطان فيها مطمع» «2».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

قال‏ أتيت رسول اللّه (ص) و أنا لا أريد أن أدع شيئا من البر و الإثم إلّا سألته عنه فقال لي يا وابصة أخبرك عما جئت تسأل عنه أم تسأل؟ قلت يا رسول اللّه (ص) أخبرني قال جئت لتسأل عن البر و الإثم ثم جمع أصابعه الثلاث فجعل ينكت بها في صدري و يقول يا وابصة التفت نفسك؟

البر ...

(1). المصدر أخرج جماعة عن النواس بن سمعان قال سئل رسول اللّه (ص) عن البر و الإثم فقال: ... و

فيه عن أبي أمامة أن رجلا سأل النبي (ص) عن الإثم فقال: ما جال في نفسك فدعه قال فما الإيمان قال: من ساءته سيئة و سرته حسنة فهو مؤمن.

(2) المصدر أخرج البيهقي عن ابن مسعود قال قال رسول اللّه (ص) الإثم ... و

فيه أخرج أحمد و البيهقي عن أنس قال قال رسول اللّه (ص) «ما من رجل ينعش لسانه حقا يعمل به الا أجرى عليه أجره إلى يوم القيامة ثم بوأه الله ثوابه يوم القيامة»

و

فيه أخرج البيهقي عن ابن عباس أن رسول اللّه (ص) قال: إن داود (ع) قال فيما يخاطب ربه عز و جل يا رب أي عبادك أحب إليك أحبه بحبك؟ قال يا داود أحب عبادي إليّ نقي القلب نقي الكفين لا يأتي إلى حد سوء و لا يمشي بالنميمة تزول الجبال و لا يزول احبني و أحب من يحبني و حببني إلى عبادي، قال يا رب إنك لتعلم أني أحبك و أحب من يحبك فكيف أحببك إلى عبادك؟ قال: «ذكرهم بآلائي و بلائي و نعمائي، يا داود إنه ليس من عبد يعين مظلوما أو يمشي معه في مظلمة ألا اثبت قدميه يوم تزل الأقدام»

و

فيه أخرج أحمد عن أبي الدرداء عن النبي (ص) قال: «من رد عن عرض أخيه رد الله عن وجهه النار يوم القيامة»

و

فيه اخرج ابن ماجة عن أبي هريرة أن رسول اللّه (ص) قال: «من أعان على قتل مؤمن و لو بشطر كلمة لقى الله مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله»

و

فيه أخرج الطبراني في الأوسط و الحاكم عن ابن عباس أن رسول اللّه (ص) قال: «من أعان ظالما بباطل ليدحض به حقا فقد برى‏ء من ذمة الله و رسوله»

و

فيه اخرج الحاكم و صححه عن ابن عمر قال قال رسول اللّه (ص): «من أعان على خصومة بغير حق كان في سخط الله حتى ينزع»

و

فيه عن أوس بن شرحبيل قال قال رسول اللّه (ص): «من مشى مع ظالم ليعينه و هو يعلم أنه ظالم فقد خرج من الإسلام»

و

فيه أخرج البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عمر سمعت رسول اللّه (ص) يقول: «من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله في أمره»

و

فيه عن واثلة بن الأسقع يقول‏ سألت رسول اللّه (ص) أمن المعصية أن يحب الرجل قومه؟ قال: لا و لكن من المعصية أن يعين الرجل قومه على الظلم.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 40

و كلما كان البر و التقوى أقوى فالتعاون عليهما أبر و أتقى، كما كلما كان الإثم و العدوان أشجى فالتعاون عليهما أطغى و أغوى.

و رأس البر و زمامه و دعامته هو التعاون على تقرير القرآن في الوسط الإسلامي دراسة و تفهما و تطبيقا و نشرا و تأسيس دولة الحق على ضوءه.

كما أن دعامة التقوى هي الاتقاء عما يناحر القرآن و ما يصد عنه فإنهما من الإثم و العدوان. فأي إثم آثم، أو عدوان أعدى، من تنحية القرآن عن حوزاته و وسطه الإسلامي، و كما افتعله الاستحمار الاستعمار و جاوبه المسلمون إلّا من هداه اللّه و رعاه حيث راعاه.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُوذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ ما أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ وَ ما ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذلِكُمْ فِسْقٌ .. (3).

هنا عرض عريض لمحرمات عدة هي إحدى عشرة لم تعدّ في سائر القرآن، اللّهم إلّا «الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ» و هذه مما يتلى عليكم المستثنى عن‏ «بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ».

1 فلقد سبقت حرمة الميتة و الدم في البقرة (173) و الأنعام (145) و النحل (115) و هذه هي الرابعة و الأخيرة، و قد زودت بسائر الميتات كالمنخنقة و الموقوذة و المتردية و النطيحة و ما أكل السبع و ما ذبح على النصب و المستقسم بالأزلام، حيث الميتة هي بمفردها تعني ما مات حتف أنفه، فكان من المفروض أن تزوّد بما في حكمها من القتيلة بغير سبب شرعي، و لولا هذا البيان لخفي تحريمها علينا، فهنا مربع من الحيوان المحرم، الميتة حتف أنفها، الميتة بسبب إنساني و سواه كالخنق و الوقذ و التردّي و النطح و أكيل السبع، و الذبيحة بسبب غير مشروع ك «ما أهل لغير الله به و ما ذبح على النصب و أن تستقسموا بالأزلام» و المحرم ذاتيا كالخنزير.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 41

و ترى «الميتة» طليقة تشمل كل ميتة من حيوان مهما استثني عنها حيوان الماء الميت خارجه أمّن حيوان البر كالجراد المأكول؟.

و ذكر الميتة هنا في حقل الأنعام قد يختصها بها فلا إطلاق! و لكن «الميتة» هي في نفسها طليقة لا يقيدها ما سبقها من الأنعام، و قد ذكرت في البقرة بعد «طَيِّباتِ ما رَزَقْناكُمْ» و كما ذكرت في النحل بعد «مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّباً» مهما كانت هنا و في الأنعام في حقل الأنعام، و اللّام في «الميتة» ظاهرة في عهد الذكر حيث ذكرت في آيات قبل المائدة، دون خصوص عهد الأنعام.

فإنما العبرة على أيّة حال بطليق اللفظ دون المورد سابقا أو لاحقا، ثم الإطلاق مؤيّد بالسنة «1» و علّ ظاهر طليق التحريم الموجّه إلى الميتة ذاتها هو حرمة كافة الانتفاعات منها مهما كان الأكل أبرزها و أحرزها، و لكنه لا يمانع طليق الحرمة في طليق الانتفاعات اللّهم إلّا ما يخرجه الدليل كلمحة «لَحْمُ الْخِنْزِيرِ» إلى خصوص الأكل، و الآيات الطليقة في حل كافة الانتفاعات مما في الأرض، و كذلك الروايات‏ «2» ثم و حرمة الميتة لا تحرّم إلا ما تحل فيه الحياة الحيوانية

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال‏ سألته عن آنية أهل الذمة؟ فقال: «لا تأكلوا في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة و الدم و لحم الخنزير» (الوسائل أبواب الأطعمة المحرمة ب 52 ح 6).

و

صحيحة حريز عن أبي عبد اللّه (ع) أنه قال: «كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و أشرب فإذا تغير الماء و تغير الطعم فلا توضأ و لا تشرب» (الكافي 3: 4 رقم 3).

و

رواية جابر عن أبي جعفر عليهما السلام، قال‏ أتاه رجل فقال له: وقعت فارة في خابية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر عليهما السلام: لا تأكله، فقال له الرجل: الفارة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها؟ قال فقال أبو جعفر عليهما السلام: «إنك لم تستخف بالفارة إنما استخففت بدينك إن الله حرم الميتة من كل شي‏ء» (الإستبصار 1: 24 رقم 6).

(2) و مما يدل على الجواز حسنة الحلبي أو صحيحته حيث أجاز الإمام في بيع اللحم المختلف ذكيّة بميّتة ممن يستحل الميتة (الوسائل ج 12 ص 67 و 68 ح 1 و 2).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 42

كاللحم و العظم‏ «1»، دون الشعر فإن حياته نباتية،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

أقول: و الكلام في الميتة هو الكلام في كل الأعيان النجسة، و الروايات متعارضة فيها فيرجع إلى إطلاقات مثل قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» خرجت الانتفاعات المحرمة و بقيت الباقية في ظل الحل الطليق.

و

في رواية السكوني‏ «ثمن الميتة من السحت»

و تقابلها لو عنت ثمن الميتة في كل الانتفاعات‏

رواية الصيقل قال: كتبوا إلى الرجل جعلنا اللّه فداك إنّا نعمل السيوف و ليست لنا معيشة و لا تجارة غيرها و نحن مضطرون إليها و إنما غلافها من جلود الميتة و البغال و الحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها و شرائها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلي في ثيابنا و نحن محتاجون إلى جوابك في المسألة يا سيدنا لضرورتنا إليها فكتب: اجعلوا ثوبا للصلاة.

و

رواية تحف العقول‏ إنما حرّم بيع الميتة و غيرها من النجاسات لأن ذلك كله منهي عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام.

و

في مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي صاحب الرضا (ع) في الصحيح قال‏ سألته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من ألياتها و هي احياء أ يصلح أن ينتفع بها؟ قال: نعم يذيبها و يسرج بها و لا يأكلها و لا يبيعها.

و مما استدل به على حرمة كافة التصرفات في الميتة، ما

في الفقه الرضوي عن الرضا (ع) قال: أعلم يرحمك اللّه تعالى أن كل مأمور به على العباد و قوام لهم في أمورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون و يشربون و يلبسون و يملكون و يستعملون فهذا كله حلال بيعه و شراءه و هبته و عاريته و كل أمر يكون فيه الفساد مما قد نهي عنه من جهة أكله و شربه و لبسه و نكاحه و إمساكه لوجه الفساد مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير و الربا و جميع الفواحش و لحوم السباع و الخمر و ما أشبه ذلك فحرام ضار للجسم و فساد للنفس.

(مستدرك الرسائل ب 3 من أبواب ما يكتسب به ح 1 فقه الرضا ص 33).

(1). هنا مما يحير العقول أن فقهاءنا احتسبوا العظم مما لا تحله الحياة كما في العروة الوثقى للسيد اليزدي رحمه اللّه ص 30- الرابع الميتة من كل ماله دم سائل حلالا أو حراما و كذا أجزاءها المبانة منها و إن كانت صغارا عدا ما لا تحله الحياة منها كالصوف و الشعر و الوبر و العظم و القرن و المنقار و الظفر و المخلب و الريش و الظلف و السن.

ذلك و في أحاديثنا استثناء كل نابت و إن كان في بعض عدّ العظم مما لا تحله الحياة، و المقصود من النابت ما ليست فيه روح حيوانية و إلا فاللحم من أنبت النابت.

ذلك فالأقوى أن العظم و السن من الميتة نجس، و قد استثنى من الميتة في نجاستها ما ليس له دم، و في الدم ما ليس سائلا أو المتخلف.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 43

و نجاستها خاصة بماله دم و المشكوك محكوم بالطهارة.

و قد تلمح حرمة لحم الخنزير إلى حلّ سائر الانتفاعات من الميتات، فإنها أدنى منه محظورا، أو أنه يفسر تحريم الميتات بتحريم أكلها، و مما يؤيده أن مصبّ الحكم تحليلا و تحريما هو الأكل فإنه أبرز الانتفاعات المتوقّعة من الأنعام و غيرها من ذوات اللحم، إذا فلا إطلاق في تحريم الانتفاعات، و متعارض الروايات معروضة على الآية.

و هذا يختلف عن مثل‏ «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ» حيث المحور في الحلّ و الحرمة بين قبيلي الرجال و النساء هي المرغوبات الأنثوية منهن للرجال، و هي تعم كافة الصلات الأنثوية بهن، و أبرزها الاستيلاد مهما كان بنكاح أو زرق نطفة.

و علّ في ذكر الموضوعات هنا دون خصوص الأكل لمحة لحرمة بيعها و شراءها و كلما ينحو منحى الأكل ثم لا محظور فيما لا رباط له بالأكل.

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

و حين يظهر من الآية- فقط- حرمة التصرفات في حقل الأكل، فسائر التصرفات- إذا- غير محرمة، و على ذلك تعرض الروايات المتعارضة تحليلا و تحريما لسائر التصرفات.

و القول إن عدم تحريم سائر التصرفات في الميتة و سواها لا يعارض تحريمها في السنة؟ مردود بأنه نسخ لاختصاص التحريم بحقل الأكل، المستفاد من هذه الآية و أضرابها، فكل توسعة أو تضييق في نطاق الآيات نسخ حين يكون فاصل وقت العمل و واقعه حاصلا، فلا تصح توسعة نطاق‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 44

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

و هل «الميتة»- هي فقط- ما ماتت بعد حياة، أم و التي لم تحل فيه الحياة سواء المستعدة لحلول الحياة و سواها؟ «كُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْياكُمْ» تؤيد المستعدة للحياة و أن لم تحل فيها الحياة بعد، حيث «الميتة» أعم مما حلت فيه الحياة أو لمّا تحل، و هي تختلف عن «ماتت» الدالة على حلول الحياة قبل، و أما غير المستعدة للحياة فلا تسمى ميتة، و «الميتة» لغويا هي مخففة عن «الميّتة» و هي مصاحبة الموت، و عل تاء التأنيث فيها اعتبارا بالأنعام أم و كافة الميتات اعتبارا بطليق «الميتة» الشامل لغير الأنعام، فهي الحيوان الميتة.

و الموت الذي يسبب التحريم هو الذي موضعه محلّل ذاتيا كبهيمة الأنعام و كافة ذوات اللحوم المحللة، و أما المحرمة فليس موتها سببا لأصل التحريم، بل هو سبب لتضاعفه، إذا فكافة الميتات الحيوانية محرمة، حلّها بالنص و محرمها بالأولوية القطعية، أو شمول الميتة لها.

فرع: إذا شك في جلد و سواه أنه من الميتة أم لا، فإن كان في يد مسلم حكم له بالتذكية إلّا إذا تأكد أنه أخذه دون تحرّ عن كافر، فإذا احتمل كونه من المزكّاة حكم بطهارته لأصالة الطهارة، و عدم زكاته لأصالة عدم التذكية، و القول إن الأصل عدم كونه ميتة حيث حرمت الميتة فلا بد من إحرازها، مردود ب «إلا ما ذكيتم» حيث تفرض إحراز التذكية.

و التحريم في هذه الإحدى عشر لا يعني- فيما يعنيه- النجاسة، اللّهم إلّا في لحم الخنزير «فَإِنَّهُ رِجْسٌ» ذلك لأن النجس لا يحرم ملاقاته فإنما يحرم أكله و لكن حرمة الأكل أعم من نجاسة المأكول و عدمها.

ذلك و إن الجاهلية كانت تحلل الميتة مع تحريمها بعض الذبيحة قائلة:

إنكم تأكلون ما قتلتم و لا تأكلون ما قتل اللّه؟ و قتيل اللّه محرم لا لأنه قتيل اللّه، بل لما فيه من الضرر و الفساد الذي ماتت بسببه، مع أن قتيل الإنسان أيضا قتيل اللّه إذ «ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 45

و من الحكم الحكيمة في تحريم الميتة- إضافة إلى سنادها إلى مرض لا تصلح معه حياة- أن الدم تحبس في عروقها و تتعفن و تفسد، و هذه مضرة ثانية، و قد أثبت علم الصحة بعض ما في الميتة و الدم من الأضرار، إذا فلا تبذير في حرمة أكلها بل الأكل هو التبذير تبذيرا للحالة الصحية و تعريضا لمختلف الأمراض بالجراثيم الكامنة في الميتة.

فروع حول الميتة:

1 المأخوذ من يد المسلم أو سوق المسلمين محكوم بالتذكية إلا إذا علم سبق يد الكافر و لم يحتمل تحري المسلم عن ذكاته.

2 المأخوذ من يد الكافر أو سوقه محكوم بالحرمة إلا إذا علم سبق يد المسلم غير المسبوق بيد الكافر، و أما النجاسة فلا لقاعدة الطهارة، و لا تعارضها أصالة عدم التذكية إلا بناء على صحة الأصل المثبت، و التلازم بين الموت و النجاسة تلازم واقعي، و أما في الحكم الظاهري فلا، إذا فهو محكوم بالحرمة و الطهارة.

3 الحيوان الميت قبل و لوج الروح فيه مشمول ل «الميتة» لأنها طليقة تعم إلى الميتة عن الحياة الميتة قبل الحياة.

4 ما لا تحله الحياة الحيوانية حلال و طاهر، و مما تحله الحياة العظم، و الروايات المتعارضة في العظم معروضة على الآية المختصة للموت بما هو عن الحياة الحيوانية لا و النباتية.

5 الأجزاء المبانة من الحي مما تحله الحياة هي كالمبانة من الميت، لأنها ميتة، اللّهم إلا الجلود المبانة بطبيعة الحال، أم عند الدلك، لأنها مما تعم بها البلوى و لا نجد في رواياتنا الحكم عليها بحكم الميتة.

6 فأرة المسك طاهرة على الأقوى لمكان سابق استعمالها عند المعصومين عليهم السلام و سائر المؤمنين دون تجنب.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 46

7 تجوز كافة الانتفاعات من الميتة و سائر الأعيان النجسة، مقصودة طاهرة و سواها، حيث الآيات الأربع إنما حرمت- فقط- أكلها.

2 «و الدم» لو خلي و طبعه تشمل كل دم على الإطلاق و إن لم يكن من حيوان فضلا عن حيوان البحر، و لكنها مقيدة في الأنعام بصورة حاصرة بالدم المسفوح: «قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى‏ طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً ..» (145) إلّا أن يقال إن حرمة الدم بصورة طليقة تشمل كلما لا يؤكل لحمه إلى ما يؤكل- و بأحرى- مسفوحا و غير مسفوح، أو الدم الذي ليس له مسفوح كالسماك المحرمة و ما أشبه.

و القول إن طليق الدم هنا في نطاق الحرمة ينسخ مقيّده في الأنعام حيث المائدة هي آخر ما نزلت، مردود بأن الأنعام مكية و قد حصرت حرمة الدم بالمسفوح منه، ثم «الدم» في مكية أخرى و هي النحل (115) «1» و بأحرى في مدنيتي: البقرة (173) و المائدة، لا تنحو إلّا نحو ما حرم منه في الأنعام السابقة، فاللّام فيها بعد الأنعام هي لعهد الذكر دون ريب.

فالتنكّر في المحرمات في «الأنعام» و تعريفها في «المائدة» و سواها مما يبرهن على ذلك العهد، إذ اللّام هي بطبيعة الحال تقصد معنى زائدا على الجنس المستفاد من المنكر، فلو كان المحرّم هو- فقط- جنس المذكورات في الأنعام دون قيد لذكرت في الثلاثة الأخرى دون اللّام، مع أن المنكر يفيد الجنس أكثر من المعرّف، فلتكن اللّام في هذه الثلاثة لعهد الذكر و هو المذكور في الأنعام، فلا إطلاق- إذا- ل «الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ» فالقصد من «الدم» هو المسفوح لا سواه.

و مع التنزل بعناية الجنس من اللّام فالاحتمال الراجح، أو الوارد- لأقل‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

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

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 47

تقدير- لهذه العناية، يسقط «الدم» عن إطلاقها، و لا بد للناسخ من نص أو ظهور، حيث المهمل يبيّن و لا يبيّن إلّا مهمل الضابطة المترصّد تبيانه و قد بينت ب «دَماً مَسْفُوحاً».

و أخيرا قضية المعني في «حرمت» هي ماضي الحرمة و ليست هنا إلا «دَماً مَسْفُوحاً» إضافة إلى تأكد الإنشاء بلسان الإخبار، و أمضى المضيّ في التحريم هو أقله في أولى آيات التحريم و هي آية الأنعام.

و كل ذلك يتأيد بأن‏ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تأمرنا بالوفاء بكل العقود في مثلث الزمان، و من ماضيها العقد المعني من‏ «دَماً مَسْفُوحاً» و لزامه الوفاء بالقيد، اللّهم إلّا إذا لحقه نص ينسخه فهو يحل سابق العقد، تأمل.

إذا فلا إطلاق في «الدم» المحرم حتى يتمسك به نسخا بالمائدة، فقد انحصر محرم الدم في المسفوح منه، فالحيوان الذي ليس له دم مسفوح بريا فضلا عن البحري لا يحرم دمه لكونه دما، إلّا أن يحرم من ناحية أخرى.

و الدم المتخلّف في الذبيحة حلّ فهو- إذا- طاهر حيث النجس لا يحل أكله، و كذلك- بأحرى- دم البيضة و الدماء الطالعة من شجرة و ما أشبه حيث لا تسفح دماءها، ثم المحرمات المذكورة ليست إلّا في حقل الحيوان.

فالدم غير المسفوح حلّ و هو- بأحرى- طاهر، حتى و لو كانت نصوص أو عمومات من الروايات تدل- و ليست لتدل- على عامة التحريم، حيث المعيار هو نص التحريم المقيد حصرا في آية الأنعام.

و لا فرق بين التخلف في الأجزاء المحللة من الحيوان أو المحرمة حيث المعيار في الحرمة و النجاسة كونه مسفوحا، ثم المتخلف لا يحل و يطهر إلّا في المأكول لحمه فإن قيد المسفوح وارد في حقل الأنعام، ثم الروايات العامة و الطليقة في نجاسة الدم تشمل دماء الحيوانات ككل‏ «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

في الدر المنثور 3: 256- أخرج ابن أبي حاتم و الطبراني و ابن مردويه و الحاكم و صححه عن أبي‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 48

و إذا شك في دم أنه مسفوح أو غير مسفوح فالأصل هو الحل و الطهارة حيث المسفوح هو الثابت حرمته و لا إطلاق حتى يستند إليه فيقال إنما الحلال هو غير المسفوح‏ «1» و تفاصيل أحكام الدم راجعة إلى آية الأنعام فراجعها.

فروع حول الدم:

1 الجنين الخارج من بطن أمه ميتا هو طاهر الدم و حلّه كما هو طاهر اللحم و حلّه إذ ليس له دم مسفوح حيث لا يذبح فإنما ذكاته ذكاه أمه.

2 الصيد الذي ذكاته بآلة الصيد و إن كانت من الجوارح، لا يحرم و ينجس دمه المتخلف كسائر الذبائح سواء.

3 ملاقاة الدم في الباطن لا تنجس الملاقي لأنه ليس من المسفوح، ثم لم تثبت نجاسة الدم و ما أشبهه قبل الخروج.

4 الدم غير المسفوح حلّ و طاهر و القول بأنه محرم لكونه من الخبائث خلاف نص الآية المحلّلة إياه، فلو كان من الخبائث المحرمة لم يختص التحريم بالمسفوح منه‏ «2».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

أمامة قال: بعثني رسول اللّه (ص) إلى قومي أدعوهم إلى اللّه و رسوله و أعرض عليهم شعائر الإسلام فأتيتهم فبينما نحن كذلك إذ جاءوا بقصعة دم و اجتمعوا عليها يأكلونها قالوا: هلم يا فكل، قلت: ويحكم إنما أتيتكم من عند من يحرم عليكم هذا و أنزل اللّه عليه، قالوا: و ما ذاك؟ قال: فتلوت عليهم هذه الآية «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ ...».

(1). و مما يحير العقول ما في العروة الوثقى للسيد الطباطبائي اليزدي ص 22 المسألة (3): المتخلف في الذبيحة و إن كان طاهرا لكنه حرام إلا ما كان في اللحم مما يعد جزء منه.

(2)

وسائل الشيعة 16: 379- أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في الإحتجاج عن أبي عبد اللّه (ع) أن زنديقا قال له: لم حرم اللّه الدم المسفوح؟ قال: لأنه يورث القساوة و يسلب الفؤاد الرحمة و يعفن البدن و يغير اللون و أكثر ما يصيب الإنسان الجذام يكون من أكل الدم، قال:

فالغدد؟ قال: يورث الجذام، قال: فالميتة لم حرمها؟ قال: فرقا بينها و بين ما ذكر اسم اللّه عليه و الميتة قد جمد فيها الدم و ترجع إلى بدنها فلحمها ثقيل غير مري‏ء لأنها يؤكل لحمها بدمها ...

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 49

و

قد يروى عن النبي (ص) أنه قال: «أحلت لي ميتتان و دمان» «1»

فالمقصود من «ميتتان» الجنين الميت بذبح أمه، و السمك الميت خارج الماء، و أما الدمان فهما الدم غير المسفوح المتخلف في الذبيحة، و الدم الذي ليس في موقف السفح كدماء غير الحيوان أو الحيوان الحل الذي لا يسفح دمه كالسمك.

ف «الدم» مهما كان طليقا في حقل سائر الحيوان و لكنها الدم المسفوح من بهيمة الأنعام ففي ذلك الحقل الدم المسفوح هو المحرم و في سائر الحقل كل دم من كل حيوان محرّم إلا ما أحل كالسمك و الروبيان و ما أشبه مما ليس له دم مسفوح.

فمثلث الدم، من بهيمة الأنعام و من سائر الحيوان و من سائر الدم مهما كان يشمله «الدم» في الآيات الثلاث، و لكن الدم من غير الحيوان خارج عن الإطلاق حيث الآيات تتحدث في حقل الحيوان، و الدم في بهيمة الأنعام مقيد بآية الأنعام بالمسفوح، و الدم في سائر الحيوان حرام كنفس الحيوان مهما شمله إطلاق الدم نسبيا هنا أم لم يشمله.

3 «وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ» هنا قد تلمح‏ «لَحْمُ الْخِنْزِيرِ» دون طليق «الخنزير» أن مصب الحرمة في هذه المذكورات هو الأكل، و أما سائر الانتفاعات التي تنحو نحو الأكل فلا تحرم، و هي لمحة لامعة قد تجعل طليق‏ «الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ» و ما أشبه، مقيدة بأكلها، مهما حرم بيعها و شراءها- أيضا- لأكلها، لسقوط القيمة من هذه الجهة.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

أقول و في الوسائل 452 باب تحريم استعمال جلد الميتة و غيره مما تحله الحياة، أحاديث متعارضة في الجواز و عدمه و قد يحمل عدمه على البيع دون إعلام و ما أشبه و الأصل هو الآية.

(1). آيات الأحكام للجصاص 3: 371.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 50

و قد ذكرت حرمة لحم الخنزير في البقرة (173) و النحل (115) و يختص في الأنعام ب «فَإِنَّهُ رِجْسٌ» (145) مما يشدد تحريمه.

و لمحة أخرى في‏ «لَحْمُ الْخِنْزِيرِ» التدليل على ذاتية حرمة لحم الخنزير و إن ذبح على الوجه الشرعي، و أن حرمة سائر المذكورات من ذوات اللحوم عرضية لموت أو إهلال لغير اللّه به أو استقسام بالأزلام أو ذبح على النصب، فلا تدل‏ «لَحْمُ الْخِنْزِيرِ» على حلية أو طهارة سائر أجزاءه، لا سيما و أن الكلام ليس حول النجاسة، بل المحور الأصيل هو الأكل.

ذلك، ثم الدليل على نجاسة الخنزير بكل أجزاءه‏ «فَإِنَّهُ رِجْسٌ» في آية الأنعام لرجوع الضمير إلى الخنزير، و حتى إذا رجع إلى لحمه فلا ريب في عدم الفرق بين لحمه و سائر أجزاءه لمكان الرجاسة الذاتية لها، و لكن «الرجس» لا تعني فيما عنت النجاسة العينية، بل هي نجاسة الأكل هنا أكثر من غيره أم و سائر القذارات عملية أم خلقية أماهيه.

و ليس تحريم لحم الخنزير- فقط- للجراثيم الخليطة به حتى إذا نظفوها عنه حلّ، إنما لأنه لحم الخنزير مهما جهلنا بالغة الحكمة فيه، و منها تأثيره السيّ‏ء على الأرواح- انعكاسا لخلق الخنزير- من الدياثة و زوال الغيرة.

و إضافة إلى أن لحم الخنزير أضرّ أكل على الطعام و الشهوات و أشرهه، إنه يورث نفس الخلق اللئيمة التي هو عليها، ثم الثابت في علم الصحة أن الدودة الوحيدة (ترشين) لا تكون إلا من أكل لحم الخنزير.

و لقد نرى انعكاس الدياثة على هؤلاء الغربيين المستحلين للحم الخنزير رغم أن الكتابات التي يقدسونها وحيا تحرمه كما تحرم الميتة و الدم‏ «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). في سفر اللاويين من التورات الإصحاح الحادي عشر: 7- و الخنزير .. «فهو نجس لكم 8 من لحمها لا تأكلوا و جثتها لا تلمسوا إنهما نجسة لكم».

و مثلها في سفر التثنية 14: 8، و في شعياء 65: 4، و في إنجيل لوقا 15: 5 أن تربية الخنزير

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 51

4 «وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ» ذلك و مثلها في آية الأنعام و النحل، ثم في البقرة «وَ ما أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ» و هو ما ذكر عليه عند ذبحه غير اسم اللّه، و الإهلال في الأصل هو رفع الصوت استهلالا لما يرام من بادئة خير، يقال: أهل بالحج إذا لبى به، و استهل الصبي إذا صرخ عند ولاده.

و قد كانوا يرفعون أصواتهم عند الذّبح باسم اللّات و العزى فحرمه اللّه و حرم الذبيحة المستهلة به، فإنّ ذكر اسم اللّه هو أهم الشروط الأصيلة في الذّبح‏ «1» و لا يختص اسم غير اللّه بأسماء الأصنام و الأوثان و الطواغيت، بل و أسماء الرسل و سائر الصالحين فإنها تشملها «اسم غير الله».

و ليس ذكر اسم غير اللّه- فقط- هو المحرّم و المحرّم للذبيحة، بل المفروض ذكر اسم اللّه: «وَ لا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَفِسْقٌ ...» (6: 121) و قد تشمل‏ «أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ» ما ينوى ذبحه لغير اللّه مهما لم يهل باسمه حيث الإهلال هو البداية في أمر سواء افتتح بذكر شي‏ء أم لم يفتتح كما الاستهلال لا يضمن كلاما، و قد يعني‏ «أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ» صوّت، و هو أوّل صوت للموت، فحين يصوت الذبيحة لغير اللّه فقد أهل لغير اللّه له، و ذلك بالنسبة للمشركين، و أما المسلمين فلهم‏ «فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ‏ ... وَ لا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» فالتحريم الأغلظ موجّه إلى ما أهل به لغير اللّه، ثم ما لم يذكر اسم اللّه عليه و لكلّ أهله.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

و الحفاظ عليه شغل العصاة المتخلفين، و في الشعياء 65: 4 و 66: 7- إن أكل لحم الخنزير كان من شريرة الأفعال اليهودية، و البطرس الحواري في 3: 22 من إنجيله يمثل طبيعة الخنزير الشريرة في رجعه بطبيعة العصاة أنهم كمثله يرتجعون إلى أفعالهم القبيحة و يلتذون بها.

(1).

نور الثقلين 1: 585 فيمن لا يحضره الفقيه روى عبد العظيم بن عبد اللّه الحسين عن أبي جعفر محمد بن علي الرضا عليهما السلام أنه قال: سألته عما أهل لغير اللّه به؟ قال: ما ذبح لصنم أو وثن أو شجر حرم اللّه ذلك كما حرم الميتة ...

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 52

بل و ما لم يذكر أو ينو اللّه و لا غير اللّه قضية عامة النهي، و أن ما أهل لا للّه فقد أهل لغير اللّه.

5 «و المنخنقة» و هي التي تموت بخنق كيفما كان و بأي سبب كان، بريا أو بحريا فإنها من الميتة، و لقد كان خنق البهائم سنة جاهلية إدخالا لرأسها بين خشبتين، أو شدا بحبل على عنقها و جرّا لها حتى تخنق و ما أشبه، و كما تفعله الجاهلية المتحضرة، فالإخناق يعمه بكل أسبابه و أساليبه دون اختصاص بوجه خاص.

6 «و الموقوذة» و هي المقتولة بضرب حتى تموت، سواء أ كان الضارب إنسانا أو حيوانا أم سواهما.

7 «و المتردية» و هي التي تتردى أو تردّى من عل أو في بئر حتى تموت.

8 «و النطيحة» و هي الميتة بنطح كما كان التناطح لعبة جاهلية «1».

9 «وَ ما أَكَلَ السَّبُعُ» و طبعا دون كله، حيث المأكول كله ليس ليؤكل بعد حتى يحرّم‏ «2» فإنما هو ما أكل بعضه السبع فمات به، و هذه الخمس هي من المصاديق التي قد يخفى كونها من الميتة و معها غيرها مما زهق روحه‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). المصدر نفس الحديث قال فقلت قوله عز و جل «و المنخنقة ...» قال: «المنخنقة التي انخنقت بأخناقها حتى تموت و الموقوذة التي مرضت وقذها المرض حتى لم يكن بها حركة و المتردية التي تتردى من مكان مرتفع إلى أسفل أو تتردى من حبل أو في بئر فتموت و النطيحة التي تنطحها بهيمة أخرى فتموت و ما أكل السبع منه فمات ...»

(2)

المصدر عن عيون الأخبار عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام أنه قال: في قوله:

«حرمت ...» قال: الميتة و الدم و لحم الخنزير معروف، «وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ» يعني ما ذبح للأصنام، و أما المنخنقة فإن المجوس كانوا لا يأكلون الذبايح و لا يأكلون الميتة و كانوا يخنقون البقر و الغنم فإذا انخنقت و ماتت أكلوها، و المتردية كانوا يشدون أعينها و يلقونها من السطح فإذا ماتت أكلوها، و النطيحة كانوا يناطحون بالكباش فإذا ماتت أحدها أكلوه، و ما أكل السبع، فكانوا يأكلون ما يقتله الذئب و الأسد فحرم اللّه عز و جل ذلك ....

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 53

دون ذبح شرعي، كالمصلوبة و الغريقة أماهيه.

ذلك، و لأن هذه الخمس الأخيرة قد لا تموت بخنق أو وقذ أو ترد أو نطح أو أكل سبع عاجلا، فقد تبقى هناك فرصة لذبحها، و لذلك يستثنى عنها:

«إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» أي تممتم ذكاته و ذبحه، فلا تعني التذكية أصل الذبح، بل هي تتميم الذكاة و الذبح بشروطه، و أصلها من الحدة و السرعة، فالوصول السريع بحدّة و استعجال إلى أخريات حياة الذبيحة لذبحها و هي حية، هي التذكية،.

و هل الاستثناء راجع إلى‏ «ما أَكَلَ السَّبُعُ» فقط أم إلى الخمس أو الست، أم إنّ الكل أمثلة معروفة لزهاق الروح فالأصل بقاء الروح لحد يمكن ذبح الحيوان تتميما لزهاق روحه؟.

الصحيح هو الأخير، فأما مرجع الاستثناء بعد الجمل المتعددة فهو بطبيعة الحال كلها، إذ لو كان المرجع- فقط- الأخيرة أماهيه منها لكانت قضية الفصاحة العادية فضلا عن القمة القرآنية ذكر الاستثناء بعد خصوص المرجع كأن يقال‏ «وَ ما أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» ليكون الاستثناء نصا في خصوصه دون اشتباه‏ «1».

و هكذا- كضابطة- مرجع كل الاستثناءات بعد عدة جملات هو هيه دونما استثناء إلا بدليل قاطع يخصه ببعضها.

و هنا زيادة بيان لكامل الشمول هي ألا خصوصية ل «ما أَكَلَ السَّبُعُ» حتى تختص به‏ «إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» حيث الزكاة هي تتميم إزهاق الروح، سواء

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). رجوع هذا الاستثناء إلى كل هذه الخمس ظاهر الأمرين، ثانيهما أن التذكية تعمها كلها ما دامت فيها الحياة، و أولهما يعم كافة الاستثناءات أنها راجعة إلى كل الجمل السابقة إذ لو اختص ببعضها لحض البعض به صراحا، فهنا إن كان «ما ذكيتم» خاصة بالأخيرة لكان صحيح العبارة و فصيحها «و ما أكل السبع إلا ما ذكيتم و المنخنقة و ...».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 54

أ كان مما أكل السبع أم سائر الست أما أشبهها كالغريقة و المهدوم عليها.

قول فصل حول التذكية:

هذه الآية هي الفريدة التي تحمل التذكية، فهنا- إذا- المجال الوحيد للبحث و التنقير حول شروطات الذبح المشروع كتابا و سنة و هي تنتظم في مسائل:

1 هل تشترط الحياة المستقرة في هذه الخمس حتى تحل بتذكيتها، أم يكفي «عين تطرف أو قائمة تركض أو ذنب تمصع» «1».

طليق «ما ذكيتم» تشمل الحياة غير المستقرة إلى المستقرة، لصدق تتميم الذكاة و إزهاق الروح في غير المستقرة كما المستقرة، بل و مصبّ التذكية هو الحياة غير المستقرة، فإن كانت البهيمة المصدومة بإحدى هذه الست أم‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الدر المنثور 3: 257- أخرج ابن جرير عن علي (ع) قال: إذا أدركت ذكاة الموقوذة و المتردية و النطيحة و هي تحرك يدا أو رجلا فكلها.

و

في نور الثقلين 1: 585 عن الكافي بسند متصل عن أبي عبد اللّه (ع) قال: لا تأكل من فريسة السبع و لا الموقوذة و لا المتردية إلا أن تدركه حيا فتذكيه.

و

في التهذيب 3: 352 و تفسير العياشي 1: 292 صحيح زرارة عن الباقر (ع) كل من كلّ شي‏ء من الحيوان غير الخنزير و النطيحة و المتردية و ما أكل السبع و هو قول اللّه عز و جل‏ «إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» فإن أدركت شيئا منها و عين تطرف أو قائمة تركض أو ذنب تمصع فقد أدركت ذكاته فكل.

و

في الكافي 6: 208 خبر ليث المرادي‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الصقور و البزاة و عن صيدها فقال: «كل ما لم يقتلن إذا أدركت ذكاته و آخر الذكاة إذا كانت العين تطرف و الرجل تركض و الذنب تتحرك ...».

و

في خبر عبد اللّه بن سليمان عن الصادق (ع): في كتاب علي (ع) إذا طرفت العين أو ركضت الرجل أو تحرك الذنب و أدركته فذكه، «و في آخر عنه زيادة فكل منه فقد أدركت ذكاته» (الكافي 6: 232).

أقول: و هذه العلامات تشمل حالة الاحتضار فهي- إذا- كافية للتذكية.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 55

سواها تموت بنفس الأسباب آجلا و لكنك ذكيتها، أي: أدركت ذكاتها، فقد ذكيتها دون ريب.

ذلك! و لأن أصل التذكية هي إخراج تتمة الحرارة الغريزية الحيوية الحيوانية، و أن الذكاء هو سرعة الإدراك، فقد تعني التذكية سرعة إدراك البهيمة مهما اختلف إدراك عن إدراك، و كأن أصل الذكاة هو التمام و الكمال و هو يختلف حسب موارده، فذكاة العقل تمامه، و ذكاة الشمس حدتها، فذكاة هذه الست هي تمام حياتها، إذا فالتذكية هي إتمام الحياة سلبيا فلا مجال هنا لأصالة الإشتغال أن الذمة مشغولة في حقل الذبح بشروط فحين نشك في اشتراط الحياة المستقرة كان الأصل عدم الحلّ في غيرها، لأن مجال الأصل هو فقدان الدليل و هنا «ذكيتم» ظاهرة كالنص في عناية الحياة غير المستقرة، و لو كانت ظاهرة في المستقرة- ايضا- فمجرد شمولها لغير المستقرة كاف في وجدان الدليل.

«إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» تعني كملتم حياته إزهاقا و أذهبتم بقيتها.

فالذبح قد يكون كالعادة المستمرة أن تبدء بذبح حيوان، أم متفلتا عنها كان تدرك ذبحها دون مهل لأنها اصطدمت بما يموّتها، فيكفي- إذا- إزهاق روحها، فإنما الذبح هو الذي يحلل الحيوان، عاديا أو خلافها، بحياة مستقرة لها أم سواها.

2 هل تشترط حركة الحيوان بعد الذبح، أم تكفي تتمة الحياة غير المستقرة قبل الذبح؟ ظاهر «ذكيتم» هو الأخير، و هنا معتبره عدة تشترط الحركة قبل التذكية، و علّها كإمارة للحياة لا أنها شرط أصيل، فهنا الصحيحة «1» المشترطة إياها بعد الذبح غير صحيحة أو مأولة بأنها إمارة حياة

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). و هي‏

صحيحة أبي بصير المرادي‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الشاة تذبح فلا تتحرك و يهراق منها دم عبيط قال: لا تأكل إنّ عليا (ع) كان يقول: «إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل»

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 56

لها عند الذبح، فإن كانت متحركة فذكيت فلم تبق لها حراك فهي داخلة في نطاق الآية و المعتبرة الأخرى، فحين تذكيها عليك أن تعلم أن لذبحك أثرا في موتها، و علامته أن تتحرك بعد الذبح، فإن لم تتحرك فلعلها ماتت بنفس السبب السابق دون تأثير منك، إذا فاشتراط حركة بعد الذبح ليس لأنها بنفسها شرط لصحة الذبح، بل هي كصفاء الدم و خروجه كالمعتاد- إمارة على تأثير الذبح في إخراج الروح، فالواجب هو الاطمئنان بأنك ذكيتها و لا تكفي الحركة قبل ذبحها إذ تجوز المقارنة بين زمن موتها و ذبحك إياها، فلا بد- إذا- من إمارة تدلك على أنك ذكيتها من حركة مّا أو خروج دم صاف كالعادة أماهيه من إمارة مطمئنة.

و لأن كمال التذكية عبارة عن الذبح المشروط بفري الأوداج الأربعة بالبسملة و توجيه القبلة، فإدراك الذكاة بحاجة إلى هذه الأربع كلّها، اللّهم‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(التهذيب 2: 352 و الفقيه رقم 52).

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

و

مثلها خبر حسين بن مسلم قال: كنت عند أبي عبد اللّه (ع) إذ جاء محمد بن عبد السلام فقال له جعلت فداك يقول لك جدي إن رجلا ضرب بقرة بفأس فسقطت ثم ذبحها فلم يرسل معه بالجواب و دعى سعيدة مولاة أم فروة فقال لها: «إن محمدا جاءني برسالة منك فكرهت أن أرسل إليك بالجواب معه فإن كان الرجل الذي ذبح البقرة حين ذبح خرج الدم معتدلا فكلوا و أطعموا و إن كان خرج متثاقلا فلا تقربوه» (الكافي 6: 232 و فيه عن الحسن بن مسلم و قرب الإسناد ص 21 و فيه عن بكر بن محمد قال: جاء محمد بن عبد السلام إلى أبي عبد اللّه (ع)).

أقول: «خرج متثاقلا» دليل موتها قبل الذبح و ليست الحركة و طرف العين قبل أو بعد الذبح إلا إمارة لبقاء الحياة، فإنما هو خروج الدم بصورة عادية كما

في صحيح الشحام في التذكية بغير حديد «إذا قطع الحلقوم و خرج الدم فلا بأس» (الكافي 6: 228)

و كذلك‏

صحيح الحلبي عن أبي عبد اللّه (ع) عن الذبيحة قال: «إذا تحرك الذنب و الطرف أو الإذن فهو ذكي» (الكافي 6: 233 و التهذيب 3: 352)

فإن تحرك الذنب و الطرف ليس إلا إمارة الحياة السابقة على الذبح.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 57

إلّا عند العذر فقد يكفي- إذا- فري الأوداج.

و هكذا تكون تذكية ما أهل لغير اللّه به و لمّا يمت، فإذا أدركت ذكاته بالبسملة فقد ذكيته، و الحاصل أن تتميم إزهاق الروح بالذبح الشرعي يحلل هذه المذكورات الست و ما أشبهها.

3 هل يشترط كون الذبح في الحلقوم فريا للأوداج الأربعة من قدامها، أم و يجوز من خلفها؟ إطلاق؟ «ذكيتم» و معتبرة عدة «1» يحكمان بطليق الذبح في الحلقوم، و «إنما الذبح في الحلقوم» لا يدل على اشتراط جهة القدام، بل يجوز من أي من الجهات الدائرة حول الحلقوم، و لا تنفي هذه الرواية إلّا الذبح في غير الحلقوم كالبطن و ما أشبه.

4 هل يشترط في الذابح أن يكون مسلما، أم إنّما هو الاسم و لا يؤمن‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). من‏

صحيح الشحام قال‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن رجل لم يكن بحفرته سكين أ يذبح بقصبة؟

فقال: «اذبح بالحجر و بالعظم و بالقصبة و بالعود إذا لم تصب الحديدة إذا قطع الحلقوم و خرج الدم فلا بأس» (الكافي 6: 228)

و

في الوسائل 16: 309 عن الصادق (ع): النحر في اللبة و الذبح في الحلق- و في لفظ آخر- و الذبح في الحلقوم.

و

في حسن عبد الرحمن بن الحجاج‏ سألت أبا إبراهيم عن المروة و العود أ يذبح بهن إذا لم يجدوا سكينا، فقال: «إذا فرى الأوداج فلا بأس بذلك» (المصدر).

أقول: إنما الذبح بغير الحديدة هو عند الضرورة كما

في حسن الحلبي أو صحيحه عن أبي عبد اللّه (ع) سألته عن الذبيحة بالعود و الحجر و القصبة، فقال: قال علي (ع): «لا يصلح الذبح إلا بالحديدة» (الكافي 6: 227)

و مثله‏

صحيح ابن مسلم‏ سألت أبا جعفر عليهما السلام عن الذبيحة بالليطة و المروة فقال: «لا ذكاة إلا بالحديدة» (المصدر).

و

في آيات الأحكام للجصاص 2: 376 روى أبو قتادة الحراني عن حماد بن سلمة عن أبي العشراء عن أبيه قال‏ سئل رسول اللّه (ص) عن الذكاة فقال «في اللبة و الحلق ...»

و

فيه روى أبو حنيفة عن سعيد بن مسروق عن عباية بن رفاعة عن رافع بن خديج عن النبي (ص) قال: كل ما انهزم الدم و أفرى الأوداج ما خلا السن و الظفر،

و

فيه روى إبراهيم عن أبيه عن حذيفة قال قال رسول اللّه (ص): «اذبحوا بكل ما أفرى الأوداج و هرق الدم ما خلا السن و الظفر».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 58

عليه إلّا مسلم؟ «1»، قد يقال‏ «إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» خطابا للمؤمنين حصرا للحل في تذكيتهم، يدل على شرط الإيمان، فلم يقل: إلّا ما ذكي، و كما تدل على شرط الإسلام روايات‏ «2».

و لكن الخطاب في «ذكيتم» لا يختص حل المذكى بالمسلم، فقد خوطب المسلمون هنا بالتذكية حيث الحكم موجه إليهم، و «إنما هو الاسم و لا يؤمن عليه إلا مسلم» و الحصر يختص بأصل التذكية لا و فاعلها المسلم، و لو تعدى حصر الاستثناء هنا عن طليق التذكية إلى إسلام المذكي لكان متعديا أيضا إلى‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

وسائل الشيعة 16: 341 عن قتيبة الأعشى قال‏ سأل رجل أبا عبد اللّه (ع) و أنا عنده فقال:

الغنم يرسل فيها اليهودي و النصراني فتعرض فيها العارضة فيذبح أ نأكل ذبيحته؟ فقال أبو عبد اللّه (ع): «لا تدخل ثمنها في مالك و لا تأكلها إنما هو الاسم و لا يؤمن عليه إلا مسلم ...»

و

فيه (342) عن حسين بن المنذر قال‏ قلت لأبي عبد اللّه (ع) إنا قوم نختلف إلى الجبل و الطريق بعيد بيننا و بين الجبل فراسخ فنشتري القطيع و الإثنين و الثلاثة و يكون في القطيع ألف و خمسمائة و ألف و ستمائة و ألف و سبعمائة شاة فتقع الشاة و الاثنتان فتسأل الرعاة الذين يجيئون بها عن أديانهم قال:

فيقولون: نصارى، قال: فقلت: أي شي‏ء قولك في ذبائح اليهود و النصارى؟ فقال يا حسين الذبيحة بالاسم و لا يؤمن عليها إلا أهل التوحيد.

أقول: إنما هو الاسم و لا يؤمن عليه إلا مسلم مستفيض نقله بعدة طرق و هو وجه وجيه في حمل الروايات المحرمة المطلقة على عدم العلم بالتسمية، و المقصود- طبعا- هو التسمية الصحيحة كما

عن معاوية بن وهب قال‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن ذبائح أهل الكتاب فقال: لا بأس إذا ذكروا اسم اللّه و لكن أعني منهم يكون على أمر موسى و عيسى عليهما السلام.

(2) هنا مرسلات تدل على عدم حل ذبائح أهل الكتاب أن «لا تقربوها» كما

في خبر سماعة (الكافي 6: 239) و «لا تأكل من ذبيحته و لا تشتر منه»

كما في خبر الحسين الأحمي (الكافي 6:

240) و

«كان علي ابن الحسين- صلوات الله عليه ينهى عن ذبائحهم و صيدهم و مناكحتهم»

كما في خبر محمد بن مسلم (الكافي 6: 239) و «لا تقربوها» كما في موثق سماعة (التهذيب 3: 354).

و هذه كلها مطلقة قد تحمل على عدم العلم بذكر الاسم كما هو قضية الأخبار الآخر، نعم‏

في خبر زيد الشحّام قال: سئل أبو عبد اللّه عن ذبيحة الذمي فقال: «لا تأكل أن سمى و إن لم يسم» (الكافي 6: 238)

و لكنه يتيم لا نصير له من كتاب أو سنة.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 59

حلّه- فقط- للمذكي، فلا تحل المذكاة- إذا- إلّا للمذكي نفسه دون من سواه!.

و لو كان الإسلام شرطا أصيلا لا بديل عنه لصرح به كما شرط ذكر الاسم، و الروايات المشترطة معارضة بأخرى‏ «1» و المرجع و هو الآية لا يصدق الثانية بل هو طليق متأيدا بالآيات المشترطة ذكر اسم اللّه حيث لم تشترط معه كون الذابح من أهل اللّه، و هي تندد بالذين لا يأكلون ما ذكر اسم اللّه عليه، آمرة بأكله.

و الروايات النافية لحل ذبيحة الكتابي ناظرة إلى أنه «إنما هو الاسم و لا يؤمن عليه إلا مسلم» و أما إذا سمعته يسمي فلا بأس كما في روايات أخرى، و الفارق بين المسلم و الكتابي و المشرك أو الملحد في الذبح، أن ذبيحة المسلم حلّ و إن لم تعلم تسميته، و ذبيحة الكتابي لا تحل إلّا إذا سمعته يسمي أم تأكدت منها، و ذبيحة سائر الكفار لا تحل و إن سمعت تسميتهم فإنهم لا يسمون عن صدق، اللّهم إلا استهزاء أم مصلحيّة.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

من الأخبار المجوزة صحيح حلبي‏ سئل الصادق (ع) عن ذبيحة أهل الكتاب و نساءهم؟ قال:

«لا بأس به» (التهذيب 3: 355).

أقول و هذه هي المطلقة الوحيدة بين الأخبار المجوزة تتقيد بالآية المقيدة بذكر الاسم، و منها

خبر حمران قال: سمعت أبا جعفر عليهما السلام يقول في ذبيحة الناصب و اليهودي و النصراني، لا تأكل ذبيحته حتى تسمعه يذكر اسم اللّه تعالى فقلت: المجوسي؟ فقال: نعم إذا سمعته يذكر اسم اللّه أما سمعت قول اللّه تعالى: وَ لا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ‏ (التهذيب 2: 355)

و

خبر عامر بن علي‏ قلت لأبي عبد اللّه (ع) انا نأكل ذبائح أهل الكتاب و لا ندري يسمون عليها أم لا؟ فقال؟ «إذا سمعتم قد سموا فكلوا» (بصائر الدرجات 96)

و

خبر حريز عن أبي عبد اللّه (ع) و زرارة عن أبي جعفر عليهما السلام أنهما قالا في ذبائح أهل الكتاب‏ «فإذا شهدتموهم و قد سموا اسم الله فكلوا ذبائحهم و إن لم تشهد و هم فلا تأكلوا و إن أتاك رجل مسلم فأخبرك أنهم سموا فكل» (التهذيب 3: 355 و الإستبصار 4: 86).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 60

و القول إن ذبيحة الكتابي حل لأن‏ «طَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ» تطارده الآيات المفترضة لذكر اسم اللّه و هم لا يذكرون اسم اللّه، و كما الآيات في تحريم الميتة و الدم و لحم الخنزير تستثني هذه المذكورات عن «حل لكم» فكذلك فريضة ذكر الاسم.

أجل فيما نشك في حل ذبيحة الكتابي الآتي بشروطها فإطلاق آية الطعام شاهد لحلها إن لم يكن دليل آخر على حلّها، و لم يستثن في آيات أخرى إلّا ما لم يذكر اسم اللّه عليه.

و غير صحيح حمل الأخبار المجوزة على التقية حيث المجوزون من إخواننا لا يشترطون ذكر الاسم في حل ذبائح أهل الكتاب، فإذا ذكروا الاسم فهي حل حيث المدار هو الاسم، فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآياتِهِ مُؤْمِنِينَ‏ وَ ما لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ما حَرَّمَ عَلَيْكُمْ .. (6: 119).

فالأخبار المطلقة للتحريم تتقيد بهذه الآيات، و الأخبار المقيّدة حلّها بذكر الاسم موافقة لها، فأين مجال ترجيح المحرّمة- إذا- اللّهم إلا ترجيحا للشهرة على حجة الكتاب و السنة!.

ذلك، و من ثم‏ «إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» ليس إلّا حصرا نسبيا في حقل هذه الست، و أما الذبح البدائي فلا تشمله الآية إلّا بطريقة الأولوية، و ليست في الآية لمحة اشتراط الإسلام في الذابح اللّهم إلّا الاسم المصرّح به في آيات عدة، مهدّدة من لا يأكل مما ذكر اسم اللّه عليه بخلاف الإيمان، و لا دور لمرجح التقية في ترجيح الروايات المحرمة حتى و لو لم تدل على الحل آية، حيث الروايات المقيّدة حاكمة على المطلقة، و واردة عليها، مبينة لوجه المنع فيها.

و قد يعني الخطاب في‏ «إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» رعاية شروط الذبح حيث يراعيها

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 61

المسلم قضية إسلامه، و لو كان الإسلام شرطا في الذابح لعدّ في عديد الشروط كذكر اسم اللّه، أم عدت ذبيحة غير المسلم في عديد المحرمات، دون اكتفاء بالإشارة الضمنية غير المتأكدة حيث يحتمل الخطاب عديد المحتملات.

ثم المسلم هو الملتزم بالتذكية إدراكا لحياة الذبيحة حتى يذبحها بالشروط الشرعية، و مصبّ الاستثناء هنا هي المذكورات من ما أهل لغير اللّه به و المخنقة و الموقوذة و المتردية و النطيحة و ما أكل السبع، فكما المشرك لا تهمه التذكية، كذلك الكتابي و لا سيما المسيحي.

إذا فلم يثبت اشتراط الإسلام في الذابح من كتاب أو سنة، فتدخل ذبيحة الكتابي الآتي بشروطها في نطاق آية الطعام‏ وَ طَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ .. و لم يستثن في أحاديثنا إلّا ذبيحة الكتابي لأنه لا يذكر الاسم، ثم الآيات المطلقة في حل ما ذكر اسم اللّه عليه دليل ثان، و من ثمّ فحين نشك اشتراط الإسلام في الذابح و لا دليل عليه، فالأصل عدمه، و أصالة عدم التذكية هنا غير واردة لظاهر الدليل كتابا و سنة.

و مما يكفي خصوصية الإسلام عن «ما ذكيتم» «أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ» فهل المستقسم بالأزلام محرم إذا كان المستقسم مسلما؟.

فالحصر في‏ «إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» حصر لطليق التذكية، لا و فاعلها كما في‏ «أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ» و لو كان الكفر مانعا لذكر في المستثنى منه، ثم‏ «وَ ما لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ما حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» و ليس‏ «إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» تفصيلا لحرمة ذبائح غير المسلمين، و لئن ترددنا في عناية اشتراط الإسلام من الآية فالآيات الأخرى ظاهرة كالنص في عدم الاشتراط متأيدة بتواتر الروايات‏ «1» و ليس خطاب المؤمنين ب «ذكيتم» إلا لأنهم هم‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). فهنا 1 أحاديث مطلقة في المنع عن ذبائح أهل الكتاب و هي 26 حديثا.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 62

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

ذلك و أما ذبيحة المسلم المعادي ناصبا و سواه فهي حل ما هو مسلم و يسمي، و الموثقان‏ «1» في عدم حلها غير موثقين لمخالفة الكتاب فإن «ذكيتم» تخاطب المسلمين ككل و أنه ليس أشر من أهل الكتاب.

5 هل يجوز قطع الرأس في الذبح أو النحر، و على حرمته فهل تحرم الذبيحة أم لا؟ ظاهر النهي في صحاح عدة «2» الحرمة متعمدا و لا دليل على حرمة أكلها إذا قطع رأسها متعمدا.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

و 2 مطلقة في الجواز و هي 31- 41.

و 3 مفصلة بين ما ذكر اسم اللّه عليه فجائز و ما لم يذكر فحرام و هي 35 حديثا.

و 4 الناهية عنه و إن سمى و هما اثنان.

ففي ص 341 الوسائل ب 26 ح 1 و 2 «لا يؤمن على الذبيحة إلا أهل التوحيد و ح 3 إلا أهلها» و ح 4 و 6 و 7- 10 و ب 27 ح 2- 3- 4- 8- 11: «لا بأس إذا ذكروا اسم الله» و ح 14- 15- 17: «لا بأس إذا سمعوا» و 18- 22- 23- 24- 27- 29- 31- 32- «لا بأس إطلاقا» و 35- 36- 37- 38- 39- 41 مطلقة في الجواز 31- 41.

(1). هما

موثقة أبي بصير سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول: «ذبيحة الناصب لا تحل»

و

موثقته الأخرى عن أبي جعفر عليهما السلام‏ لا تحل ذبائح الحرورية (التهذيب 2: 356 و الإستبصار 4:

87).

أقول و مثلهما الناهي عن ذبيحة غير الشيعي و هو

رواية زكريا بن آدم قال قال أبو الحسن (ع) «إني أنهاك عن ذبيحة كل من كان على خلاف الذي أنت عليه إلا في وقت الضرورة إليه» (المصدر)

و تعارضها و الموثقين‏

رواية محمد بن قيس عن أبي جعفر عليهما السلام قال قال أمير المؤمنين (ع): «ذبيحة من دان بكلمة الإسلام و صام و صلى لكم حلال إذا ذكر اسم الله عليه» (المصدر).

(2) منها

صحيحة محمد بن مسلم قال‏ سألت أبا جعفر عليهما السلام عن الرجل يذبح و لا يسمي قال: «إن كانا ناسيا فلا بأس إذا كان مسلما و كان يحسن أن يذبح و لا ينخع و لا يقطع الرقبة بعد ما

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 63

و حصيلة البحث حول اشتراط الإسلام و عدمه و سائر مواضيع الآية:

1 لو أن الإيمان شرط في الذابح- إذا- فذبيحة المنافق حرام و هو خلاف الضرورة في تأريخ الإسلام، فإنهم يشاركون سائر المؤمنين في أحكام الإسلام و مظاهره، فالمسلم المنافق، و الذي لمّا يدخل الإيمان في قلبه، و الداخل في قلبه، هم على سواء في الأحكام و المظاهر الإسلامية مهما اختلفوا في الجزاء يوم الجزاء و الأحكام التي شرطها العدالة، فالمؤمن غير العادل كالمنافق يحرمان عن هكذا أحكام.

2 قد يعم الخطاب كافة المكلفين مهما بزغ في الآية الأولى ب «الَّذِينَ آمَنُوا» حيث التكليف عام.

ثم و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ» ليست لتختص بالمؤمنين مهما اختص قبلها بهم، فعموم التكليف لكافة المكلفين من ناحية، و طليق الخطاب في حرمت عليكم من أخرى، يجعلان الخطاب في‏ «إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» عاما لكافة المكلفين، مهما خرج عنه من خرج لنقص شرط من شروط الذبح الشرعي أو نقضه كترك البسملة أو التوجيه إلى القبلة عمدا، و ترك قطع الأوداج الأربعة على أية حال.

3 الحصر في‏ «إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» حصر في التذكية لا و في فاعلها و إلا لاختصت الحرمة في المستقسم بالأزلام إذا كان المستقسم مؤمنا لمكان نفس‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

يذبح» (الكافي 6: 233 و التهذيب 3: 353) و مثله صحيح الحلبي (الكافي 6: 234).

و

صحيح الحلبي الآخر عن أبي عبد اللّه (ع) أنه سأل عن رجل ذبح طيرا فقطع رأسه أ يؤكل منه؟

قال: «نعم و لكن لا يتعمد قطع رأسه» (الفقيه باب الصيد و الذبائح رقم 53).

أقول: نعم تعم صورتي العمد و سواه، و لا يتعمد نهى عن العمد و ليس نهيا عن أكل المتعمد فيه.

ذلك و أما مفهوم‏

موثق مسعدة بن صدقة «سمعت أبا عبد الله (ع) و قد سئل عن الرجل يذبح فتسرع السكين فتبين الرأس؟ فقال: الذكاة الوحية لا بأس بأكله ما لم يتعمد بذلك» (الكافي 6: 230).

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

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 64

الخطاب: «وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ».

4 و لو كان هنا حصر أو اختصاص فإنما هو لأن المسلم هو الذي يسمي، فلو قال «إلا ما ذكي» لما حوفظ على شرط الاسم، ففي دوران الأمر بين الحفاظ على شروط شرعية للتذكية ب «إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» حيث المؤمن يراعيها، أو الحفاظ على عدم شرطية الإيمان في المذكي ب «إلا ما ذكي» إن في الثاني هدرا طبيعيا لتلك الشروط، مع ظهور أو صراحة بعض الآيات في عدم اشتراط الإيمان ك: «وَ ما لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ما حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» و ليس فيما فصل ذبيحة غير المؤمن.

ففي ذلك الدوران ليست الرجاحة إلا ل «إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» ثم‏ «ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» مجهولا لمحة صارحة بأنه «إنما هو الاسم» كما في المستفيضة.

5 لو كان الكفر محرما لذكر في المستثنى منه و لم يذكر.

6 «وَ ما لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ما حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» (6: 119) و لم يفصل في المحرمات الأصلية ما ذكاها غير المسلم 7 مع التردد في اشتراط الإيمان فالمرجع أمثال هذه الآية و «طَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ ..».

8 أمثال قوله تعالى‏ «ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» يدل على أن الشرط مجرد ذكر اسم اللّه على الذبيحة و إن كان الذاكر منافقا مشركا في قلبه أو ملحدا، حيث المقصود من ذكر اسم اللّه شعار التوحيد، و كما اللّه يقبل الشهادتين من مشرك أو ملحد لا يعتقدان في التوحيد، فكذلك و بأحرى ذكر اسم اللّه على الذبائح.

9 قد يجوز تقسيم الذبح في شروطه بين جماعة فذكر الاسم من بعض و توجيه القبلة من آخر و فري الأوداج من ثالث أو من عديد أن يفري أحدهم‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 65

دون الأربع ثم يكفّيه غيره فإنه يصدق عليه التذكية، و إن كان الأحوط في الاسم و فري الأوداج أن يكون من واحد.

10 «وَ ما ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ».

ذبحا على النصب مهما ذكر اسم غير اللّه عليه أو ذكر اسم اللّه عليه و نصب الشي‏ء هو وضعه وضعا ناتئا كنصب الرمح و البناء و الحجر، و النصيب هو الحجارة تنصب على الشي‏ء و جمعه نصائب و نصب، و لقد كانت لمشركي العرب حجارة يعبدونها و يذبحون عليها لها و تبركا بها، و كما كانوا يوفضون إليها و يعبدونها «كَأَنَّهُمْ إِلى‏ نُصُبٍ يُوفِضُونَ».

و «النصب و الأنصاب» بمعنى واحد هو الأحجار المنصوبة للعبادة، فما يذبح عليها محرمة و إن اجتمع فيها سائر شروطات الحلّ و إن لم يذكر عليها اسم غير اللّه، فإنه من المعني من‏ «ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ» و بينهما عموم مطلق، فقد يهل به لغير اللّه و ليس على النصب، أو يهل به لغير اللّه على النصب دونما تسمية لغير اللّه أم بتسمية، فحين يسمي اللّه ذابحا على النصب فقد جمع بين اللّه و سواه، فالشرط ذكر اسم عليه و ذبحه للّه- فقط- فلا يكفي ذكر اسم اللّه و لغير اللّه فيه نصيب يشمله‏ «ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ» و لا ذبحه للّه و هو يذكر اسم غير اللّه أو لا يذكر اسم اللّه عليه، ففي مثلث «الذبح له» «و ذكر الاسم» «و الذبح عليه» يشترط أن يذكر اسم اللّه عليه و أن يذبحه للّه، و ألا يذبحه على صنم اللّهم إلا ألا يقصد منه كونه له، فقد اجتمعت زوايا ثلاث في الذبيحة لفظيا و غائيا و مكانيا.

11 «وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ».

و ذلك نوع من الميسر، و الأزلام هي القداح، و الضرب بالقداح على ضربين ثانيهما لاستعلام الخير و الشر و هو نوع من الطيرة التي كانت من عادات الجاهلية، و لكنه ليس استقساما بالأزلام بل هو استعلام بالأزلام.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 66

فلا يعني‏ «أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ» إلّا استقسام بهيمة الأنعام بضرب القداح، فمن أصاب قدحه فله ما أصاب قدره، و من لم يصيب قدحه فهو محروم، و ذلك فيما يشترونه جماعة مع بعض بسهام متساوية ثم يستقسمونه بأزلامهم و موضوع الحرمة هنا هو نفس الاستقسام سواء ذكيت تذكية شرعية ثم استقسمت فمحرمة للاستقسام، أم قتلت بنفس الاستقسام فمحرم من الجهتين.

«ذلكم» المذكور من المحرمات «فسق» ذو زواياه الإحدى عشر «إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» حسب المرسوم في شرعة اللّه، المسرود في الكتاب و السنة، و لأن‏ «إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ» مذكورة بعد الست الأولى فقد لا تشمل الأخيرتين، و حق ألا تشمل لمكان «ذبح» حيث لا يبقى مجال للتذكية، و كذلك‏ «أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ» فإنه ذبح بالاستقسام، اللّهم إلّا أن تدركها حية فتذكيها، إذا فما جعل على النّصب و أخذ في ذبحها و لما تذبح، و ما استقسمت بالأزلام و لمّا تمت، إنهما داخلتان في حلّ الاستثناء «إِلَّا ما ذَكَّيْتُمْ».

و هنا تساؤلات حول ذبح الحيوان المحلّل ذبحه، منها أنه خلاف الرحمة و قد «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلى‏ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» فكيف يسمح للإنسان أن يذبح حيوانا لأجل أكله، و قد كان يكتفي بأكل ميتات الحيوانات، تنحيا عن تلك القساوة؟!، و لكن أكل الميتات فيه مضرات روحية و أخرى بدنية يعرفها علم الصحة، و الذبح الإسلامي مما يسدّ كل ثغرة إليها بصورة طليقة.

و أما السماح في أصل الذبح فذلك من باب تقديم الأهم على المهم، فإن جانبا من حياة الإنسان مربوط بأكل من اللحم، فيسمح به حفاظا على حياته الأهم أم غزارتها و نضارتها و قوتها، ثم اللّه يعوّض الذبائح يوم القيامة كما

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 67

يقول: «وَ ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثالُكُمْ ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْ‏ءٍ ثُمَّ إِلى‏ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (6: 38) حشرا لعقوبة بظلم و مثوبة بصالح ما يفعل أو يفعل به و منه ذبحها.

فكما أنّ المؤمنين يؤمرون بتضحية أنفسهم في سبيل اللّه تقديما لها عليها، كذلك يسمح لهم بذبح حيوان بشروطه حفاظا على الأهم، ثم مثوبة للذبيحة حين‏ «إِلى‏ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» و قد يأتي القول الفصل حول حشر الدواب على ضوء الآية في نفس السورة.

.. الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ‏ 3.

«اليوم» و ما أدراك ما ذلك اليوم، فقد اختلفت الأمة الإسلامية في «ما هو ذلك اليوم» فعلينا البحث و التنقير في ظلال الآية نفسها- و بضمنها الروايات- حتى نعرف بيقين و إتقان يوم السلب و الإيجاب، سلبا لأطماع الذين كفروا من دينكم، و إيجابا هو إكمال الدين و إتمام النعمة لكم.

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

1 «يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ ..» 2 «أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» 3 «وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» 4 «وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً».

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

فما لم ييأس الذين كفروا من دينكم ليس له كمال و لا لنعمته تمام و لا لأصله رضى، إذا فهذه الأضلاع ترسم‏ «لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ» في حاكمية «اللّه» منذ ذلك اليوم كما يرضاه.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 68

إن قضية إكمال الدين و إتمام النعمة بعد يأس الذين كفروا من دينكم، أن يكون ذلك اليوم من أخريات أيام الرسول (ص) أحيان كان يودّع المسلمين و ينفض يديه من بلاغ الإسلام، إذا فالآية هي من أخريات الآيات الرسالية النازلة عليه، يوم لم يبق له من أصل الدين بوصله و فصله أية هامة «1».

فهل يعني- بعد- يوم ابتعاث الرسول (ص)؟ و لم يكن يومئذ لهم دين حتى يكمل به إلا الشرك، و لم ييأس‏ «الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ»- لو كان لهم دين- منذ بزوغه، بل كانت لهم أطماع شاسعة متوسعة لاستئصاله، لا سيما و أن الرسول (ص) لم يكن له ولد من الذكران!، أو أنه فتح مكة المكرمة كما وعده اللّه له: «إِنَّا فَتَحْنا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً. لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيَكَ صِراطاً مُسْتَقِيماً. وَ يَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْراً عَزِيزاً» فهنالك إتمام النعمة و إكمال الدين ب «يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيَكَ» كما فيه‏ «يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ» ب «وَ يَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْراً عَزِيزاً».

فقد رجعت بذلك الفتح المبين عاصمة التوحيد و مهبط الوحي الأمين إلى الرسول الأمين (ص)، و لكن ليس ذلك الفتح بمجرده مما يؤيس الذين كفروا- ككل- من دينكم، كما و أن بينه و بين رحلته (ص) سنتين و قد نزلت فيها آيات تحمل أحكاما أخرى و توجيهات، كما و «ليتم و لينصر»

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

عن المناقب الفاخرة للسيد الرضي رحمه اللّه عن محمد بن إسحاق عن أبي جعفر عن أبيه عن جده عليهم السلام قال: لما انصرف رسول اللّه (ص) من حجة الوداع نزل أرضا يقال له: ضوجان فنزلت هذه الآية «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ...» فلما نزلت عصمته من الناس نادى الصلاة جامعة فاجتمع الناس إليه و قال: من أولى منكم بأنفسكم؟ فضجوا بأجمعهم فقالوا: اللّه و رسوله، فأخذ بيد علي بن أبي طالب (ع) و قال: من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و أنصر من نصره و أخذل من خذله لأنه مني و أنا منه و هو مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي و كانت آخر فريضة فرضها اللّه تعالى على أمة محمد (ص) ثم أنزل اللّه تعالى على نبيه‏ «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 69

بشارة للمستقبل و ليس فتح مكة إلا تقدمة له و ذريعة، و بذلك يعرف- و بأحرى- أنه ليس- كذلك- يوم عرفة، و لا يوم نزول البراءة و ما أشبه فإن يوما من هذه لم يكن ليؤيس الذين كفروا من دينكم حتى يكمل و يتم النعمة تماما و كمالا.

أو ترى أنه يوم إكمال الدين بأصوله؟ و قد ابتدأ بها صاحب الرسالة لزاما و عاشها طول حياته مكررا إياها مؤكدا لها! و لم تكن- كذلك- تؤيس الذين كفروا.

أو أنه يوم ختام القرآن؟ و لم يختم إلا عند ختام عمره الشريف إذ لم ينقطع عنه الوحي المنيف، ثم و ليس ختام الوحي بالذي يؤيس الذين كفروا من دينكم، بل قد يطمئنهم لإبطاله لانقضاء وحيه!، فإن مستمر الوحي أرجى، و هو بإياس الذين كفروا أجحى.

أم ترى أنه يوم إكماله بفروعه، يوم نزلت الآية نفسها؟ فكذلك الأمر! إضافة إلى أن تحريم ما حرم هنا له سوابق سوابغ، فلم تكن نازلة جديدة، أو جادّة تؤيس الذين كفروا، ثم أتت أحكام أخر و توجيهات لم تأت من ذي قبل!. إنه يوم بلاغ استمرارية ذلك الدين المتين بقيادتيه الروحية و الزمنية فيمن يمثلون الرسول الأمين، كما و أن ذلك البلاغ في آية البلاغ يقرر له هامة الحفاظ «1» على استمرارية هذا الدين: و «إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ ..».

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

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

في الخصائص عن الإمامين الباقر و الصادق عليهما السلام قالا: لما نزلت هذه الآية (آية التبليغ) يوم الغدير و فيه نزلت: اليوم أكملت ...

قال و قال الصادق (ع): أي: اليوم أكملت لكم دينكم بإقامة حافظه و أتممت عليكم نعمتي أي: بولايتنا، و رضيت لكم الإسلام دينا أي:

تسليم النفس لأمرنا.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 70

و إتمام النعمة في الشرعة بأصولها و فروعها، و ما هو الإبلاغ استمرارية الحكم الرسالي القرآني بمن ينذر به و هو يمثل الرسول (ص) فيما كان يفعل أو يقول على طول خط الرسالة إلى يوم الدين.

و هنا نجد إصفاقا شاملا في روايات الفريقين على نزول هذه الآية يوم الغدير بعد إصحار النبي (ص) بولاية الأمر- كنموذح أوّل بعده- لعلي أمير المؤمنين.

ذلك و كما هو مأثور عن أصحاب الآثار أنه لما نزلت هذه الآية على النبي (ص) لم يعمر بعدها إلا أحدا و ثمانين يوما أو إثنين و ثمانين‏ «1».

فالدين و هو النعمة الربانية- و لا سيما ذلك الأخير- ليس ليتم إلا بقرار حاسم جاسم في نفسه لاستمراريته في قيادتيه الروحية و الزمنية، فليست الأصول و الفروع بنفسها بالتي تستمر لولا من يطبقها على ضوء الدولة الربانية الحاكمة الحكيمة بين المكلفين، كما و لا تفيد الدولة و النظام لولا تمام الانتظام لشرعة اللّه، فقد تجاوب الأمران يوم الغدير، حين لم يبق من الدين أمر إلّا و قد بيّن، اللهم إلا استمراريته المفروضة يوم الغدير صراحا جمعيّا لم يحصل من ذي قبل مهما كانت له لمحات في فترات.

و لا يعني يوم الغدير- فقط- تأمير الأمير عليه السلام، فإنما هو كنقطة انطلاق لتلك الخلافة القدسية المعصومة الناهية إلى صاحب الأمر الحجة بن الحسن المهدي عجل اللّه تعالى فرجه الشريف الذي به يملأ اللّه الأرض قسطا و عدلا بعد ما ملئت ظلما و جورا، فقد صدق‏

قول الرسول (ص):

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). في التفسير الكبير للرازي 3: 529 عن أصحاب الآثار ... و عينه أبو السعود في تفسيره بهامش تفسير الرازي 3: 525، و ذكر المؤرخون منهم- كما في تاريخ الكامل 3: 134 و أمتاع المقريزي 548 و تاريخ ابن كثير 6: 332 و عدّه مشهورا و السيرة الحلبية 3: 382- أن وفاته (ص) في الثاني عشر من ربيع الأول، مهما كان فيه تسامح بزيادة يوم على الإثنين و الثمانين.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 71

«يوم غدير خم أفضل أعياد أمتي».

و إمرة صاحب الأمر لها النصيب الأوفر من ذلك المربع لهندسة الإسلام، لأن الائمة الإحدى عشر قبله لم تتح لهم فرص الإمرة بما اغتصبت حقوقهم.

و قد وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضى‏ لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً (24: 55) «وَ لَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصَّالِحُونَ. إِنَّ فِي هذا لَبَلاغاً لِقَوْمٍ عابِدِينَ. وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ.» (21: 107).

ذلك و قد تصافقت روايات الفريقين أن الآية نزلت يوم الغدير حيث بلغ الرسول (ص) إمرة الأمير بعد ما نزلت آية التبليغ، و ممن رواه- بعد إجماع أئمة أهل البيت عليهم السلام في روايته- أبو سعيد الخدري‏ «1» و ابن عباس‏ «2» و جابر «3» و أبو هريرة «4» و سعيد بن سعد بن مالك الخدري‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). مما

روي عن أبي سعيد الخدري ما رواه الحافظ ابن مردويه من طريق أبي هارون العبدي عن أبي سعيد الخدري‏ أنها نزلت على رسول اللّه (ص) يوم غدير 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 3: 14)

و

السيوطي في الدر المنثور 3: 259 أخرج ابن مردوية و ابن عساكر عن أبي سعيد الخدري قال: لما نصب رسول اللّه (ص) عليا (ع) يوم غدير خم فنادى له بالولاية هبط جبرئيل عليه بهذه الآية «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ ...».

و

فيه أخرج ابن مردويه عن أبي سعيد الخدري مثله و في آخره: فنزلت «اليوم أكلت ...» فقال النبي: «اللَّهِ أَكْبَرُ ...» و نقله بهذا اللفظ الأربيلي في كشف الغمة (95).

(2) الثعلبي في تفسيره عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس روى قصة الغدير.

(3)

أبو الفتح النطنزي في كتابه الخصائص العلوية عن الخدري و جابر الأنصاري أنهما قالا: لما نزلت: اليوم أكملت .. قال النبي (ص): اللّه أكبر على إكمال الدين و إتمام النعمة و رضى الرب برسالتي و ولاية علي بن أبي طالب (ع)، و أبو حامد سعد الدين الصالحاني قال شهاب الدين أحد في توضيح الدلائل على ترجيح الفضائل-

: و بالإسناد المذكور عن مجاهد قال لما نزلت هذه الآية بغدير خم فقال رسول اللّه (ص) و ذكر مثله.

(4) و مما

روي‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 72

و البراء بن عازب‏ «1» و زيد بن أرقم‏ «2» أخرجه و رواه عنهم عدد كثير التابعين و تابعي التابعين و المصنفين و المفسرين.

و حق لرسول الهدى (ص) أن يقول قوله حين نزول الآية: «الله أكبر على إكمال الدين و إتمام النعمة و رضى الرب برسالتي و الولاية لعلي بن أبي طالب» (ع) «3» و سوف نستقصي روايات الغدير عند البحث عن آية التبليغ إنشاء اللّه تعالى.

و ترى أن‏ «الْيَوْمَ يَئِسَ‏ ... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ ...- إلى- دِيناً» هل هي آية مستقلة تنزيلا ثم توسط هذه الآية تأليفا؟ أم هي هيه تنزيلا و تأليفا؟ فما هي الصلة بينها و بين ما احتفت بها من قبل و من بعد؟!.

إن الأصل المعني من القرآن هو تأليفه، فإنه هو الأليف الصائب بوحي اللّه تعالى حيث يراه انسب ما يصح و يمكن من تأليف الوحي النازل نجوما منفصلة لفظيا و معنويا.

فقد تناسب مناسبة حقة حقيقية ناصية السورة «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فإن عقد

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

عن أبي هريرة عن النبي (ص) أنه قال: من صام يوم ثمان عشر من ذي الحجة كتب له صيام ستين شهرا و هو يوم غدير خم لما أخذ النبي (ص) بيد علي بن أبي طالب (ع) فقال:

أ لست أولى بالمؤمنين؟ قالوا: بلى يا رسول اللّه (ص) قال: من كنت مولاه فعلى مولاه فقال عمر بن الخطاب: بخ بخ يا بن أبي طالب أصبحت مولاي و مولى كل مسلم فأنزل اللّه الآية ...

(1).

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

(2) و

ممن أخرجه عنه الثعلبي في تفسيره و نقل جملة من قصة الغدير و منها فلقيه عمر فقال: هنيئا لك يا بن أبي طالب أصبحت و أمسيت مولى كل مؤمن و مؤمنة.

(3) قد أخرج العلامة الأميني في الغدير 1: 230- 238 حديث نزول آية الإكمال يوم الغدير عن ستة عشر مصدرا و حديث آية التبليغ عن ستين مصدرا و التفصيل إلى تفسير آية التبليغ.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 73

الولاية المستمرة المحمدية في أهل بيته عليهم السلام هو من أهم العقود.

فلقد توسطت آية إكمال الدين و إتمام النعمة كشطر آية هنا، جمعا بين العقود العقيدية و السياسية الصالحة و العقود العملية، فإن عقود الشرعة الربانية هي كلّ لا تتجزأ، كلّ متكامل متجاوب كلبنات بناية واحدة مهما اختلفت شكليات.

فهنا سواء في واجب الوفاء بالعقود ما يختص بالتصور و العقيدة و العقلية الإيمانية شعورا، و ما يختص بالعبادات شعارا و غير شعار، أو يختص بالحلال و الحرام بين شعور و شعار، و ما يختص بالتنظيمات الاجتماعية كعقد الولاية الرسالية بعد الرسول (ص)، جمعا بين الواجبات النفسية و البدنية، رعاية لمجمع الإنسانية: النفس و البدن.

ثم كما الاضطرار في مخمصة بدنية و هي الجوع القارع يسمح لأكل ما حرم من الميتة و ما أشبه قدر الضرورة المبقية لحياة.

كذلك الاضطرار في مخمصة نفسية يسمح في القعود عن تحقيق لإقامة القيادة الروحية و الزمنية- مستمرة- بعد النبي (ص).

و ترى المسلمين اضطروا في مخمصة في تنحّيهم عن تطبيق واجب الخلافة الإسلامية في علي و ولده المعصومين عليهم السلام؟!.

أو لم يتجانفوا لإثم في مأثمة غصب الخلافة الحقة التي هي رمز ليأس الذين كفروا من دينكم و إكمال الدين و إتمام النعمة و رضى الرب بإسلامنا؟.

فهل إن إسلام الاستسلام أمام السلطات الجائرة زمن المعصومين عليهم السلام و بعدهم، ذلك إسلام مرضي لرب العالمين، فالذين كفروا يائسون من القضاء عليه و إضعافه و استضعاف المسلمين العائشين تحت أنياره؟! و هل إن ذلك من إكمال الدين و إتمام النعمة أن يعيش المسلمون تحت وطأة الاستعمار الاستثمار الاستحمار الاستكبار الاستبداد الاستخفاف الاستضعاف؟!.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 74

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

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

«اليوم» هو اليوم الذي فيه‏ «يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ» يئسوا من زواله و اضمحلاله، حيث اجتمع إلى كماله في نفسه و تمام النعمة فيه، ما بالإمكان أن يدير رحى المجتمعات البشرية مهما طالت و كثرت.

اجتمع إلى ذلك بقاء و استمرار قيادته الروحية و الزمنية، فإن رمز استمراره و تحليقه- يوما مّا- على ربوع الإنسانية جمعاء، فدور الخلافة المعصومة يجمع في نفسه تبيين القرآن و السنة ما لم يكن ليبيّن زمن الرسول (ص) إلا لأبواب مدينة علمه كعلي و فاطمة عليهما السلام و ولدهما الأحد عشر، إضافة إلى القيادة الرسالية التي كان يحملها الرسول (ص) و من ثم دور الغيبة الكبرى المتوسطة بين عصر الحضور حيث يقوده العلماء الربانيون على ضوء الكتاب و السنة.

فدور التبيين مكمّل لدور التشريع في بعدين اثنين، فلم يكن الدين مكمّلا، و النعمة متمّمة، و الإسلام مرضيا، إلّا بهذه الاستمرارية السامية.

صحيح أن الرسول (ص) كان يبيّن الخلافة المعصومة أحيانا كثيرة، و لكنها لم تكن تعدو أجواء خاصة و لأشخاص خصوص، فأين هي و أين البلاغ في جو الغدير بتلك الصورة الوضاءة الهامة التي جلبت أنظار الحاضرين الذين كانوا هم خلاصة المسلمين في عصر النبي (ص) و كلاسة عن جمعهم أجمعين.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 75

ذلك هو إكمال الدين و إتمام النعمة و رضى الرب لنا إسلامنا- لو حلق في استمراره على كل التاريخ الإسلامي المجيد-!.

و القول إن التارك لما هو إكمال الدين و إتمام النعمة و رضى الرب- و هو أهم من أصل الدين- أحرى أن يسمى كافرا أو مرتدا ممن ترك فرعا من الدين، مردود بأن الترك واقعيا ليس كفرا و لا ارتدادا، إنما هو الرد على اللّه و رسوله عقيديا إظهارا باللسان أو أيا كان فالمنافق ما لم يظهر تكذيبا للدين يعتبر مسلما، و المؤمن إذا أظهر تكذيبا كان مرتدا، فالذين تركوا تحقيق الولاية قاصرين أو مقصرين هم أولاء مسلمون كسائر المسلمين، اللهم إلّا من صرح بتكذيب الرسول فيما كان يفعل أو يقول، فأمّا المأوّل لقوله قاصرا أو مقصرا تبريرا لواقع اتجاهه فلا يعد مرتدا أو كافرا، و إلا لم يبق من المسلمين إلّا نزر قليل.

فالشرعة التي تزول و تذبل بموت حاملها الأول لا يخشى منها مهما كانت كاملة، فكل نظام قانوني صالح بحاجة لاستمراره إلى صالح التطبيق الجماهيري الذي لا يصلح إلا تحت رعاية حاكمية قديرة حكيمة، فبفساد كلّ من القانون و الحاكم به يموت أو يضعف القانون، فضلا عن فسادهما مع بعض.

و كما أن‏ «بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ» ضمان للعزة كذلك‏ «حَبْلٍ مِنَ النَّاسِ» كما «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ ما ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَ حَبْلٍ مِنَ النَّاسِ» و هكذا نؤمر في‏ «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً» أن نؤسّس جمعية الاعتصام الصالح بحبل اللّه حتى نعتصم من بأس الكافرين.

«الَّذِينَ كَفَرُوا» ككل، أيا كانوا و أيان لا ييأسون من ديننا ان يزول بنفسه أو يزال إلّا بانضمام استمرارية القيادة الصالحة إلى صالح القانون و هو القرآن، فما دامت الحاكمية الطليقة للقرآن بالحكام الصالحين على ضوءه‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 76

فالذين كفروا هم في إياس مطلق مطبق، و كما يئسوا في الدولة الأولى الإسلامية التي أسسها الرسول (ص) مهما اختلفت الدرجات، و من ثم لما نقضوا عهد الخلافة الصالحة إلى الخلافة الطالحة طمع الذين كفروا في ديننا حتى آل أمرنا إلى ما آل.

ذلك! و من أبرز ملامح الضرورة القيادية الصالحة لتطبيق القرآن أننا لا نجد «يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا» بصورة مطلقة مطبقة إلّا «اليوم» و هو يوم قرار الاستمرار للدولة المحمدية (ص)، المبيّن فيه الكتاب و السنة بصورة عاصمة معصومة.

صحيح أن الذين كفروا لا يستطيعون على أية حال أن ينقضوا ديننا أو أن ينقصوا منه ببرهان، و لكنهم يحاولون في إبعاد المسلمين عن القرآن، و زعزعة إيمانهم و إيقانهم بهذا الدين المتين لولا السلطة الروحية و الزمنية القرآنية على طول الخط.

فالدعايات المضلّلة من الذين كفروا و سائر المحاولات الشريرة و دوائر السوء المختلفة، المتربصة بالذين آمنوا، لا تزال مستمرة حتى يجعلوا الدين في عزلة بعيدة عن أهله، رغم نصوع براهينه و سطوح مضامينه.

كما و أن الهجمات الحربية المتواصلة منهم تحتل أراضينا و أنفسنا «إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَ حَبْلٍ مِنَ النَّاسِ».

«لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذىً وَ إِنْ يُقاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبارَ ثُمَّ لا يُنْصَرُونَ» لا تخاطب إلّا المعتصمين بحبل اللّه المطبقين شرعة اللّه، المجاهدين في سبيل اللّه، المضحّين في الحفاظ على حرمات اللّه، كما سبقت هذه الشروطات في «لن يضروكم».

فليس صالح الدين بنفسه مما يؤيس الكافرين تمام الإياس و زوال الإبلاس من ديننا، إنما هو صالح تطبيقه بالقيادات الصالحة الروحية

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 77

و الزمنية، و كما

في حديث الصادقين عليهما السلام‏ تفسيرا للآية، أي أكملت لكم دينكم بإقامة حافظه .. «1».

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

و «الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا» هو يوم قرار القيادة المعصومة، استمرارية للقيادة العليا الرسولية التي تحمله الرسالة، معصومين و هم الاثنى عشر، و من يتلو تلوهم كالعلماء الربانيين زمن الغيبة الكبرى لآخرهم المنتظر المأمول.

إذا «فلا تخشوهم» أن يزيلوا هذا الدين ما دامت قواعده سليمة «و اخشون» أن تتخلفوا عن قيادته الروحية و الزمنية العليا تأسيسا لها و اتباعا إياها و تحقيقا للدين بكل أبعاده، فإبعاده لكل العراقيل الكافرة الشاغرة.

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

و على الذين آمنوا طول الزمن الرسالي تقبّل 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

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الخصائص عن الصادقين عليه السلام.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 78

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

كما و أن قسما منهم خيّل إليهم أن القيام لتأسيس دولة الإسلام و طرد الظلم إنما هو على عاتق صاحب الأمر (ع) و أما نحن مدى غيابه (ع) فعلينا أن نتقاعد مكتوفي الأيدي، رغم الأوامر المؤكدة المشددة القرآنية المشدودة لإقامة الدين، و قصم شوكة المعتدين المغتصبين، و بسط المعروف و إزالة المنكر قدر المستطاع، مهما كان تأسيس الدولة العالمية الإسلامية في أصلها على عاتق صاحب الأمر عجل اللّه تعالى فرجه و سهل مخرجه.

و إذا «الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ» على دينكم و على أنفسكم، بل «و اخشون» في التخلف عن إقامة ما يؤيس الذين كفروا فاستضعافا للدينين و استخفافا بالدين و مواصلة بكل المحاولات في سحقهم و محقهم، و ترى‏ «رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً» يعني- فقط- هذه الشرعة بطقوسها؟ و كثيرون هؤلاء الذين يطبقون طقوسها و هم غير مرضيين للّه! ..

«الإسلام» هو إسلام الوجه للّه، و منه الإسلام لما حصل يوم إكمال الدين و إتمام النعمة و هو تأمير الأمير بإمرة المؤمنين (ع) و تقبّل استمرارها إلى يوم الدين.

ف «دينا» تعني طاعة طليقة للّه، و الإسلام السليم هو الطاعة المرضية للّه لا سواه، فالإسلام الخاوي عن القيادة المستمرة السليمة إسلام غير مرضي، و قد يصبح كالكفر أو أنحس منه، فمثلث إكمال الدين و إتمام النعمة و الرضى عن الإسلام بعد «يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا» يشكّل القواعد الأربع لعز الإسلام و سيادته، فليس اليأس إلّا لهذه الثلاث.

و لأن آيتي التبليغ و الإكمال مرتبطتان مع بعض حيث تحملان أمر الإمرة الإسلامية بعد الرسول (ص)، إذا فروايات الغدير البالغة إلى مئات تعتبر

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 79

من روايات مؤيدة لنزول آية الإكمال بشأن الغدير «1».

ذلك، و ليأس الذين كفروا من دينكم مراحل أخراها بتامّ اليأس و طامّه الجمع بين إكمال الدين و إتمام النعمة بمثلث عمارة الإسلام العامرة: 1 كمال قوانينه الصالحة الانطباق في كل عصر و مصر. 2 كمال الزعامة الدينية روحية و زمنية، 3 و كمال المؤمنين به ائتماما بأئمة الإسلام، و تطبيقا عميقا للإسلام، و كل ذلك في الوسط القرآني العظيم، فإنه المحور الأصيل لهذه الزوايا الثلاث.

ذلك اليأس يحلّق على الذين كفروا في الطول التاريخي و العرض الجغرافي، و لذلك يحاولون في هدم مثلثه، مركّزين على تنحية القرآن عن الوسط الإسلامي.

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

و ترى الاضطرار في مخمصة الذي يسمح بارتكاب محرّم أكلا أم إيكالا، أو محرم في سياسة الشرعة الإلهية، ما هو حده و مدّه؟.

«مخمصة»- و هي حالة الضرورة- محدّدة هنا ب «غَيْرَ مُتَجانِفٍ لِإِثْمٍ» فالمقصر في ذلك الاضطرار هو متجانف لإثم، فأكل المحرم- كالسكوت أمام السلطة الجائرة- محرّم عليه حالة الاضطرار، رغم وجوبه عليه- خوف الموت- حفاظا على نفسه.

و تجانف الإثم هو التجاوب معه مهما كان بتقصير في حصول مقدماته‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). روات الغدير من الصحابة- حسب ما في الغدير- مائة و عشرة، شخصا، و من التابعين أربع و ثمانون، و طبقات الرواة العلماء (360) شخصا في القرون الإسلامية، و المؤلفون (26) شخصا و المناشدات به و الإحتجاجات اثنان و عشرون (الغدير للعلامة الأميني 1: 14- 213).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 80

و مهيئاته- فإنه التمايل المتخلف كما الحنف هو الميل المتآلف- 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 إلّا اضطرارا.

فهنا «غَفُورٌ رَحِيمٌ» ليست لتشمل إلّا المضطر غير المتجانف لإثم، و قد جاء في أخرى‏ «.. غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ» (2: 173) و في ثالثة و رابعة: «فإن الله- فَإِنَّ رَبَّكَ- غَفُورٌ رَحِيمٌ» (6: 145) و 16:

115).

إذا فثالوث «تجانف لإثم- عاد- باغ» تحرّم على المضطر حتى حين تهدر نفسه، مهما كان واجبا في هدرها حفاظا على نفسه، و هنا «غَيْرَ مُتَجانِفٍ» دون‏ «غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ» حيث الموضوع أعم مما في هذه الثلاث الأخرى و أهم، إذ يجمع إلى مخمصة الجوع مخمصة الروح حرجا و تضيّقا.

و لا يختص الاضطرار هنا بخوف التلف إلّا بالنسبة للمتجانف العادي الباغي، فقد يجوز لغيرهم أكل هذه المحرمات قدر الضرورة للحفاظ على قوة حياة مهما لا يخاف الموت، حيث الاضطرار لا يختص باضطرار لأصل الحياة، بل و الاضطرار الحيوي يسمح و يفرض اقتراف الحرام للحفاظ على النفس مهما حرم من جهة التقصير في حصول الاضطرار.

و قد يعني الاضطرار بصورة عامة تكلف الضرر نفسيا أو صحيا أو ماليا أو عرضيا أو دينيا، في نفسه أمّن هو كنفسه من ولده و أهليه، ما صدق الاضطرار عليه عرفا.

ففي حالة اضطرار غير المقصر و لا باغ و لا عاد و لا متجانف لإثم يجوز تناول المحرم أيا كان قدر الضرورة، اللّهم إلّا أن تكون حرمة المحرم أغلظ من حرمة الاضطرار، ففي اضطرار الموت يحل كل حرام اللهم إلّا ما هو أشد محظورا منه، ثم في سائر الاضطرار لا بد من النظر إلى طرفيه، و لا

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 81

يختص الاضطرار المحلّل للحرام بالحفاظ على النفس بل و الحفاظ على سائر النواميس الخمسة لنفسه أمن هو محسوب عليه.

ثم المضطر باختياره، أو الباغي و العادي أو المتجانف لإثم، هؤلاء هم عصاة في اقتراف المحرّم المضطر فيه مهما كان واجبا، فهو محظور تقصيرا، و محبور حفاظا على الواجب حفظه من نفس و صحة أمّاهيه.

و الغفر الطليق يختص بغير المقصر، و أما المقصر على دركاته فلا يغفر له حيث يعذّب بتقصيره، مهما عذب أيضا إذا لم يتناول المحرم حالة اضطراره، و ليس مورد الاضطرار بالاختيار و ما أشبه من موارد ترجيح الأهم على المهم سلبا لحكم المهم، أو تساوي الحكمين فتساقطهما ثم الحكم بإباحة الطرفين، فإن حكم المهم يزول عند الاضطرار العاذر و في سواه يبقى الحكم على حاله كالمضطر الباغي أو العادي أو المتجانف لإثم بنص الاستثناء الخاص، و العنوان الثانوي إنما يزيل حكم العنوان الاولى في حالة العذر دون تقصير.

فهنا الضابطة «الضرورات تبيح المحظورات» تخصص بالضرورات غير المختارة، أم «تبيح» إباحة مطلقة في غير المقصرة أصلا و فرعا، و إباحة جانبية في المقصرة بمعنى بقاء حكم الوجوب و الحرمة معا.

فالقول إن واجب الحفاظ على النفس و محرم اقتراف المحرم حالة الاضطرار المقصر هو الجمع بين الواجب و المحرم و أنه مستحيل أم يرجح أرجح الأمرين.

إنه مردود بأن الوجوب و الحرمة متواردان على وجهين، ثم لا تزول الحرمة المعارضة بأهم منها إلّا إذا كانت غير مقصرة، فالمضطر الباغي أو العادي أو المتجانف لإثم أو الذي اضطر باختياره معاقب على أي الحالين، فيعاقب على اقتراف الحرام حفاظا على نفسه، كما يعاقب على هدر نفسه تركا لذلك المحرم لمكان تقصيره في ذلك التضيق و الحرج و «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 82

الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» تختص بالجعل التشريعي و أما الذي يحرج نفسه بنفسه فهو الذي جعل على نفسه الحرج تخلفا عن شرعة اللّه.

دور إكمال الدين و إتمام النعمة بصورة عامة:

هنا إكمال الدين و ليس إكمال الشرعة من الدين، فالقصد من «دينكم» هو الدين كله حيث‏ «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ الَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ وَ ما وَصَّيْنا بِهِ إِبْراهِيمَ وَ مُوسى‏ وَ عِيسى‏ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ..» (42: 13).

فكل شرعة من الدين طرف منه يختص بزمن خاص، فيها سؤل المكلفين به، و لكن هذه الشرعة الأخيرة تحمل كل ما تحمله الشرايع الأربع و زيادة هي سر الخلود إلى يوم الدين، فلا تختص ببيئة خاصة و زمن خاص و ناس خصوص كسائر الشرائع المؤقتة.

بل إن هذه الرسالة الأخيرة تخاطب الإنسان من وراء كل الظروف و البيئات، و تتناول حياة المكلفين إلى يوم الدين من جميع أطرافها، محلقة على كل سؤل دون إبقاء، واضعة لها المبادئ الكلية و الضوابط الشاملة فيما يتطور فيها و يتحوّر بتغير الزمان و المكان، و كذلك الأحكام التفصيلية و القوانين الجزئية فيما لا يتطور و لا يتحور بتغير الزمان و المكان و تحوّرها.

فقد أعلن «يوم الغدير» بواسطة ذلك البشير النذير إكمال الدين بكل أصوله و فروعه، و سر استمراره، و مستسر قوته و قراره.

إذا فالمخاطبون ب «لَكُمْ دِينَكُمْ ..» هم كل المكلفين في الطول التاريخي و العرض الجغرافي منذ بزوغ الإسلام إلى يوم الدين.

و هكذا «أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» في إكمال دينكم، النعمة الخاصة الربانية الرحيمية التي قضيتها إرسال الرسل و إنزال الكتب، فقد أتممت تلك‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 83

النعمة الناعمة القائمة بأسرها، فلم تبق عندي نعمة بالإمكان إنزالها على المكلفين إلّا و قد أنزلتها في هذه الشرعة من الدين التي هي الدين كله بكماله و تمامه.

إذا فما ذا بعد إكمال الدين- فيما يحاوله مختلقو شرعة بعده- إلا انتقاص، و ماذا بعد إتمام النعمة إلا نقمة و إفلاس.

أجل، و لكنه لا يدرك حقيقة نعمة اللّه في هذا الدين و لا يقدر قدرها إلا من يعرف الجاهلية و يذوق وبالها و ويلاتها، ثم و من يعرف شرايع الدين قبله بتحرّفاتها عن جهات أشراعها، و أنها في نفس الوقت وقتية مؤقتة، و كأنها- أو أنها- تقدمات و تعبيدات طريق لهذه الشرعة الأخيرة.

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

ذلك الدين المتين- بكل أعباءه و قضاياه- هو الذي رضيه اللّه لنا دينا، مما يحرضنا على الاستقامة قدر جهدنا لإقامته، و إلا فما أنكد و ما أحمق من يهمل أو يرفض ما رضيه اللّه له ليختار لنفسه غير ما اختاره اللّه، أو يغير معالمه الأصيلة إلى طقوس و أذكار خاوية، و تلك- إذا- جرعة نكدة ليست لتذهب دون جزاء.

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

و «دينكم» له مرحلتان، أصله، و كونه معكم، و اليأس يشملهما، فقد يئسوا من زواله أو إزالته من أصله أو عنكم حيث قرر فيكم استمراريته قيادة و قانونا مضمونا في عصمتها.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 84

[سورة المائدة (5): الآيات 4 الى 5]

يَسْئَلُونَكَ ما ذا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ وَ ما عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسابِ (4) الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ وَ طَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسافِحِينَ وَ لا مُتَّخِذِي أَخْدانٍ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ (5)

«يسألونك» هو سؤال عن الرسول برسالته العالمية، فقد يحلّق على كل سؤال من كل سائل منذ حاضر الرسول إلى يوم الدين.

«ما ذا أُحِلَّ لَهُمْ» منذ خاتمة الوحي و لا سيما بالمائدة حتى آخر زمن‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 85

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

«قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ» و تقابلها الخبيثات، طيبات في حقل الأكل و الشرب و النكاح و أية تصرفات قالا و حالا و فعالا، و كما القرآن في سائره يحلّل الطيبات- كلمة واحدة- و يحرم الخبيثات.

و لأن‏ «ما يُتْلى‏ عَلَيْكُمْ» من المحرمات سبق، فقد سنح لهم أن يسألوا عما أحل لهم، و لكنه لا يختص الحل بحقل الأنعام، كما «وَ طَعامُ الَّذِينَ‏ ...

وَ الْمُحْصَناتُ» يشهدان لعدم الإختصاص.

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

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

فكما أن الميتة و الدم و ما أشبه يمجها طبيعة الإنسان بفطرته السليمة، كذلك ما أهل لغير اللّه به و ما ذبح على النصب يمجه المؤمن قضية إيمانه السليم، و المستقسم بالأزلام ينفر عنه لأنه من الميسر، فلم يحرم اللّه طيبا على المؤمنين، فالطيبات- كأصل- هي ما تستطيبه النفس الإنسانية، أي لا تستنجثه بطبيعتها الأولية الأصيلة غير الدخيلة، و هذه الطبيعة الصافية تصبح ضافية أكثر حيث تتبلور أكثر مما كان على ضوء الإيمان، و مهما كان التكليف شاملا كافة المكلفين، و لكنه فيما هنا و ما أشبه هو على غرار ما تستطيبه النفوس المؤمنة.

فليست «الطيبات» إذا كل ما يستطيبه كل الناس، و إن شرذمة من‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 86

النسناس أم و كثرة منهم كثيرة عملت فيهم عوامل الحيونات و الشيطنات و الإباحيات فتناسوا فطرة الناس فتحللوا إلى طبيعة النسناس.

فكلما تستطيبه الفطرة و الحس و العقلية السليمة الإنسانية و لا تمجّه هي من الطيبات، و ما تمجّه هي من الخبائث. و المختلف فيه بين مختلف الفطر السليمة لا تعتبر من الخبائث، فالميزان في الطيبات و الخبائث هو الفطرة و الحس و العقلية 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 و موضوعه السليم إلى العقول المتخلّفة المختلفة، المتفاوتة، كذلك و بأحرى تحويل معرفة هذين الموضوعين الهامّين لضابطة المحلّلات و المحرمات، اللّهم إلّا إلى الفطر السليمة التي لا تتخلف عن الواقع المرام.

و إذا ترددنا في طيب شي‏ء أو خبثه فالرجوع إلى دلالة شرعية صالحة من علم أو اثارة من علم، و إلّا فالأصل هو الحلّ حيث الحرمة مختصة بالخبائث و المردد في خبثه و طيبه لا يحكم بخبثه مهما لم يحكم بطيبه، فيدخل في عامة الحلّ حيث‏ «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (2: 29).

و لقد جاء حل «الطيبات» في عشرين موضعا من القرآن، و «الخبائث» مرة واحدة «وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ» (7: 157) و أخرى هي الخبيثات: «الْخَبِيثاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَ الْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثاتِ» (24: 26) و لكن الأخيرة تعني الأعمال الخبيثة كما حققناه في آية الخبيثات.

و ذلك السلب و الإيجاب هما كضابطة عامة تحلق على كافة الأقوال و الأحوال و الأعمال، اللهم إلا ما أخرجه قاطع البرهان.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 87

و من «الطيبات» في حقل اللحوم هنا «وَ ما عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوارِحِ مُكَلِّبِينَ» و تراها تختص بجوارح الكلاب المختصة بالصيد، المعلّمة له، لمحة من «مكلبين»؟

و «الجوارح» تعم الكلب إلى كل سبع جارح معلّم، فلو عني الكلاب لجي‏ء بلفظها دون عامة «الجوارح»، و التكليب هو تعليم الكلب الصالح للجوارح، و أصل الكلب من الكلب: الجرح، لأنه من الجوارح، فهو لفظ عام يشمل كل الجوارح، و هنا «من الجوارح» دون «الكلاب» مما يوسع نطاق الصيد إلى كل ما يكلب من الجوارح دون اختصاص بالكلاب و ما تفسير «الجوارح» ب «الكلاب» إلّا تفسيرا بأعود المصاديق التي يعيشها الإنسان و هي الكلاب‏ «1»، و تخصيص الجوارح بالكلاب- و هي عشرات أنواع، إخراجا للأكثرية المطلقة عن ذلك الجمع المستغرق لكل الجوارح، لا سيما و أن اللام فيها تعني الموصول- غير صحيح فهي التي تجرح من الحيوان أيّا كان،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

نور الثقلين 1: 591 عن أبي عبد اللّه (ع) أنه قال: في كتاب علي (ع) في قول اللّه عز و جل‏ «وَ ما عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوارِحِ مُكَلِّبِينَ» قال: «هي الكلاب».

و

فيه (592) عن الكافي عن جميل بن دراج قال‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل يرسل الكلب على الصيد فيأخذه و لا يكون معه سكين يذكيه بها أ يدعه حتى يقتله و يأكل منه؟ قال: لا بأس قال اللّه عز و جل «فكلوا مما أسكن عليكم و لا ينبغي أن يؤكل ما قتله الفهد».

و

في صحيح الحذاء عن أبي عبد اللّه (ع) في حديث: «ليس شي‏ء مكلب إلا الكلب» (الكافي 6: 203)

أقول: «مكلب يعني معلم الكلب، و هذا دليل أن غير الكلب لا يكلب في الأغلب، و أما إذا كلب فقد يحل صيده» و

قال الحلبي قال أبو عبد اللّه (ع) كان أبي يفتي و كان يتقي و نحن نخاف في صيد البزاة و الصقور و أما الآن فإنا لا نخاف و لا نحل صيدها إلا أن تدرك ذكاته فإنه في كتاب علي (ع) أن اللّه عز و جل يقول: «وَ ما عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوارِحِ مُكَلِّبِينَ» فسمّى الكلاب‏ (الكافي 6: 207 و التهذيب 3: 246 و الإستبصار 4: 73 و اللفظ للكافي).

و

في آيات الأحكام للجصاص 2: 384 روى صخر بن جويرية عن نافع قال: وجدت في كتاب لعلي بن أبي طالب (ع) قال: لا يصلح أكل ما قتلته البزاة،

و فيه روى سلمة بن علقمة عن نافع أن عليا كره ما قتلت الصقور.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 88

فالاستغراق المستفاد منها- علّه- أوغل من المستفاد من لام الاستغراق فضلا عن الجنس.

و هذا غريب في نوعه في أسخف تعبير و أخرفه أن يعبر عن خصوص الكلاب بعموم الجوارح، اعتمادا على مكلّبين، و هي لا تعني الكلب بل هو تعليم الكلب إنسانيا و إيمانيا، تناسيا في صيدها حيوانية الكلب.

و لو عني من «مكلبين» خصوص الكلب لكان المعنى: جاعلين الجوارح كلابا، أو الكلب كلبا!. فممّا لا يريبه شك أن «مكلبين» في حقل «الجوارح» هي كل الجوارح المعلمة مهما كانت الكلاب هي التي تتعلم في الأكثر.

و شروطات حلّ الصيد في الجوارح هي: 1 تكليبها تعليما صالحا للكلب و 2 إمساكها عليكم دون أكل منه إلّا بعضا متعودا للجائع و 3 ذكر اسم اللّه على الصيد حين إرسال الجارحة.

فإذا تمت هذه الشروط في غير الكلب فقد تم الحل في صيده‏ «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

نور الثقلين 1: 592 عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد اللّه (ع) قال‏ سألته عن صيد البزاة و الصقور و الفهود و الكلاب؟ قال: لا تأكل إلا ما ذكيتم إلا الكلاب، قلت: فإن قتله؟ قال:

كل فإن اللّه يقول: «و ما علمتم من الجوارح مكلبين تعلموهن مما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم» ثم قال: كل شي‏ء من السباع تمسك الصيد على نفسها إلا الكلاب المعلمة فإنها تمسك على صاحبها، و قال: «إذا أرسلت الكلب المعلم فاذكروا اسم الله عليه فهو ذكاته ...»

و

في و في خبر أبي مريم الأنصاري قال‏ سألت أبا جعفر عليهما السلام عن الصقور و البزاة من الجوارح هي بمنزلة الكلاب؟ قال: «نعم» (التهذيب 3: 346)

و في خبر عبد اللّه بن خالد بن نصر المدايني جعلت فداك البازي إذا أمسك صيده و قد سمى عليه فقتل الصيد هل يحل أكله؟ «فكتب (ع) بخطه و خاتمه إذا سميت أكلته» (المصدر).

و

في الدر المنثور 3: 260- أخرج ابن جرير عن عدي بن حاتم قال‏ سألت رسول اللّه (ص) عن صيد البازي فقال: ما أمسك عليك فكل‏

و

فيه أخرج البخاري و مسلم عن عدي بن حاتم قال‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 89

و قد ينحلّ اختلاف الأثر في حلّ صيد غير الكلب من الجوارح و حرمته بأن دليل الحرمة ناظر إلى غير المكلّب منها، و دليل الحل موافق لطليق العموم في «من الجوارح» و لا تعني «مكلّبين» إلا معلّمين كلبها، دون اختصاص بكونها من الكلاب، فالكلب غير المعلم لا يحل صيده و غيره من الجوارح المعلّمة يحل صيدها، فقد يعم الكلب نفسه كلّ الجوارح فضلا عن «الجوارح» كما

يروى عنه (ص) من قوله: «اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فأكله الأسد» «1».

و لو اختص الحل بصيد الكلب لم تصح «من الجوارح» و لا تعني «مكلبين» إلّا تعليمها الكلب و الجرح مثل الكلب، فما كانت من الجوارح كلبا معلما أو مثله في الكلب فحلّ أكله.

و العبارة الصالحة لاختصاص الحل بكلب الصيد «و ما علمتم من الكلاب معلمين» إذا ف «مكلبين» تعني جعل الجارحة كلبا يكلب كلب الإنسان المتشرع، سواء أ كان كلبا أم سواه من الجوارح، ثم‏ «تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ»

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

قلت يا رسول اللّه (ص): إنا قوم نصيد بالكلاب و البزاة فما يحل لنا منها؟ قال: «يحل لكم ما علمتم من الجوارح مكلبين ...» ثم قال: ما أرسلت من كلب و ذكرت اسم اللّه فكل ما أمسك عليك، قلت: و إن قتل؟ قال: و إن قتل ما لم يأكل هو الذي أمسك، قلت: إنا قوم نرمي فما يحل لنا؟ قال: ما ذكرت اسم اللّه و خزفت فكل.

أقول: «ما لم يأكل» قد لا يعني عدم الأكل أصلا و إنما عدم الأكل فيها لم يمسكن عليكم و إنما بقية لم تأكلها بعد شبعها، و «مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» لا يدل إلا على أصل الإمساك دون حصر الإمساك.

و

في آيات الأحكام للجصاص 2: 382 بسند متصل عن عدي بن حاتم قال: لما سألت رسول اللّه (ص) عن صيد الكلاب لم يدر ما يقول لي حتى نزلت‏ «وَ ما عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوارِحِ مُكَلِّبِينَ»

و

فيه (384) روى مروان عن نافع عن علي بن الحسين عليهما السلام قال: الصقر و البازي من الجوارح مكلبين.

(1). تفسير الفخر الرازي 11: 143.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 90

يعني علم الصيد الصالح إنسانيا و شرعيا، فإن الصياد يجرح أو يقتل ثم يعده للأكل، فلذلك جارحة الصيد تعلّم ألا يأكل الصيد حاله.

و لأن جارحة الصيد مرسلة عن الصياد، فلتكن- ككل مرسل- أمينة لا تقتل و لا تأكل حيوانيا مفترسا، و «مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ» تبعّض ذلك التعليم اختصاصا بما يمكن في العادة تعليمه من الحفاظ على أمانة الصيد، إذ ليست الجارحة- أيا كانت و كيفما كانت- لتتعلم كلّما علّمه الإنسان إنسانيا، فضلا عما علّمه شرعيا، فمن الواجهة الإنسانية تعلّم الجارحة العدل في أصل الصيد و فصله، ألا تفترسه إلّا قدر الضرورة للحصول عليه، و لا تأكل كله أو كثيرا منه، اللّهم إلّا قدر الحاجة الحاضرة، فتمسك لصاحبها ما يصدق:

«أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ».

ذلك، و أن تأتمر بأمره و تنتهي بنهيه في صالح الصيد و طالحه، فكلّما يمكن في العادة- دون حرج أو عسر- تعليمه إياها مما علّمه الصياد نفسه، يجب أن يعلمه إياها تعليما تطبيقيا، لا فقط نظريا، فحين تعلّم و لا تطبّق ما تعلمته فهي كما لم تعلّم على سواء.

إذا فالحالة الإنسانية مع الهالة الإيمانية تطبّقان في ذلك التعليم لمكان‏ «مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ» حيث المخاطبون هم المؤمنون، و هنا يحل صيدها «مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ».

و من الخارج عن طوق التعليم ذكر اسم اللّه عليه، و التوجيه للقبلة و فري الأوداج، و مما هو داخل في طوق التعليم ألا تخنقه أو ترديه و ما أشبه من مصاديق الإماتة حيوانيا مفترسا اللّهم إلا عند الضرورة و بقدرها، فإذا اكتملت هذه الشروط الأدبية الأديبة «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» فالإمساك عليكم كلا أو بعضا ادبيا قاصدا هو مما علمكم اللّه كما في كل موكّل بأمر، حيث الصياد ليس ليأكل صيده حاله و حالّه، فضلا عن الموكّل في صيده.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 91

فإنما يصيده حتى يؤكل، سواء أ كان هو الآكل أم سواه، فلأن الصياد و جارحة الصيد شريكان في الصيد فلتكن كأي شريك فلا يأكل كله، إنما بعضه أو نصيبه حسب الحاجة.

و هنا طليق الشرط: «وَ ما عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوارِحِ مُكَلِّبِينَ» يلحقه طليق الجزاء «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ» فلا يشترط إلّا كون الصياد من الجوارح المعلّمة الممسكة عليكم صيدها، سواء أ قتلته أم لم تقتله ما لم تأكل كلّه.

و هنا «مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» تشترط أن تصيد الجارحة و تمسك عليكم لا على نفسها، فواجهة تعلمونهن مما علمكم اللّه هي الصيد لصاحبها كيفما كان أخذها إياه.

و جملة القول في الجارحة المعلمة أنك إذا أرسلتها استرسلت، و إذا دعوتها أجابت، و إذا أردتها لم تفر، و إذا أخذت حبست و لم تأكل اللهم إلّا قلّا، فإذا تكررت منها هذه فهي معلّمة يحل صيدها إذا أمسكت عليك و ذكرت اسم اللّه عند إرسالها «1».

و ترى‏ «مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» ماذا يعني تبعيضه؟ لو كان «ما أمسكن» لدل على أكل كله و هو 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 و إن أكل بعضا كما هو طبع الكلب في جارح الصيد «2» ثم قد يكون «ما أمسكن» كل الصيد فليس للصياد أن يأكل كله‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). كما

يروى عن النبي (ص) و في تفسير الفخر الرازي 11: 144 عن عدي بن حاتم عنه (ص) «إذا أرسلت كلبك فاذكر اسم الله فإن أدركته و لم يقتل فاذبح و أذكر اسم الله عليه و إن أدركته و قد قتل و لم يأكل فكل فقد أمسك عليك و إن وجدته قد أكل فلا تطعم منه شيئا فإنما أمسك على نفسه».

(2) و مما يدل عليه‏

صحيحة رفاعة سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الكلب يقتل؟ فقال: كل، فقلت إن‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 92

لأن لجارحة الصيد نصيبا منه فإنه من سعيه مهما كان وكيلا فيه و إذا انتقض إحدى هذه الشروط لا يحلّ الصيد إلّا إذا أدركت ذكاته ف «ما أمسك عليك‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

أكل منه؟ فقال: «إذا أكل منه فلم يمسك عليك، و إنما امسك على نفسه» (التهذيب 3: 345 و الإستبصار 4: 69)

أقول: إنما أمسك على نفسه هو مورد التحريم إن لم يدرك ذكاته، و إن أمسك عليك حل و إن أكل منه.

و

صحيح ابن مسلم و غير واحد عنهما عليهما السلام جميعا أنهما قالا في الكلب يرسله الرجل و يسمي؟ قالا: «إن أخذ فأدركت ذكاته فذكه و إن أدركته و قد قتله و أكل منه فكل ما بقي و لا ترون ما يرون في الكلب» (الكافي 6: 202 و التهذيب 2: 344).

و

خبر حكم بن حكيم الصيرفي‏ قلت لأبي عبد اللّه (ع) ما تقول في الكلب يصيد الصيد فيقتله؟

قال: لا بأس بأكله، قلت: إنهم يقولون: إنه إذا قتله و أكل 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 بعد ما ذكاها فأكل منها بعضها أ يؤكل البقية؟ فإذا أجابوك إلى هذا فقل لهم: «كيف تقولون إذا ذكى ذلك و أكل منها لم تأكلوا و إذا ذكاها هذا و أكل أكلتم»؟ (الكافي 6: 203 و التهذيب 3: 344).

و

خبر سالم الأشل‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الكلب يمسك على صيده و يأكل منه؟ فقال: «لا بأس بما يأكل هو لك حلال» (الكافي 6: 203 و التهذيب 3: 345).

و أما

خبر أحمد بن محمد قال‏ سألت أبا الحسن (ع) عما قتل الكلب و الفهد؟ فقال قال أبو جعفر عليهما السلام: «الكلب و الفهد سواء فإذا هو أخذه فأمسكه فمات و هو معه فكل فإنه أمسك عليك و إذا أمسكه و أكل منه فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه» (المصدر)

و

موثق سماعة بن مهران قال‏ سألته عما أمسك عليه الكلب المعلم للصيد فهو قول اللّه تعالى‏ «وَ ما عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوارِحِ ...» 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 المحرّم إذا لم يمسك عليك.

و

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

أقول: المحور في التحريم هو الإمساك على نفسه و لا يلازمه أكلا ما منه إلا أكل يدل على إمساكه لنفسه كالسبع، و مما يشهد لذلك إضافة إلى طليق الآية ما

رواه عبد اللّه بن عمر عن النبي (ص) إنه قال لأبي ثعلبة الخنثى‏ فكل مما أمسك عليك الكلب قال: فإن أكل منه؟ قال: و إن أكل منه.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 93

الذي ليس بمكلّب فأدركت ذكاته فكل و إن لم تدرك ذكاته فلا تأكل» «1».

و ما لم يمسك عليك كواجب الإمساك فلا تأكل منه و إن كان مكلّبا معلّما، إلّا إذا أدركت ذكاته تسمية و ذبحا، حيث التسمية عند الإرسال إنما تكفي إذا كان إرسالا لصالح الصيد بشروطه، و لا يدل‏ «مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» على عدم أكلها منه بل المانع إمساكها على نفسها أو أكلها حتى تشبع و ما أشبه.

و أما «وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ» فإلى م يرجع ضمير الغائب؟ إلى «ما علمتم» تسمية عليه عند الإرسال، كما

يروى عن الرسول (ص): «إذا أرسلت كلبك و ذكرت اسم الله عليه فكل» «2»

أم إلى «ما أمسكن» يعني إذا أدركت ذكاته فسمّ حيث التسمية عند الإرسال إنما تكفي فيما لا تدرك ذكاته؟ أم إلى الأكل «فكلوا»، .. «وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ» عند الأكل.

الاحتمال الأخير غير وارد إلا استحبابا لذكر اسم اللّه، و الأوّل أصيل ككل شرطا في صالح الإرسال، لأنه بحكم الذبح الذي يشترط فيه ذكر اسم اللّه، و الأوسط وسيط على الهامش، شرطا فيما لم يقتل الصيد بصيده.

و لماذا «أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» دون «لكم»؟ لأن في «لكم» لمحة تسهيم و تقسيم، و «عليكم» تلمح بأصالة الإمساك المتكلّف فيه للجارحة، فعدم شبعها تكلّف، و إمساكها لكم تكلف فضلا عن إمساكها عليكم!.

و خلاصة القول في‏ «وَ ما عَلَّمْتُمْ ..» أن الجوارح التي بالإمكان تعليمها مما علمكم اللّه في حقل الصيد إنسانيا و شرعيا، تعليما عمليا دون إحراج،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1، 2).

الدر المنثور 3: 361- أخرج عبد بن حميد عن مكحول قال قال رسول اللّه (ص): ما أمسك ...

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 94

يحل صيدها «مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» قاصدة في ذلك الإمساك، تاركة لأكل إلّا قدر الضرورة و الحاجة فليست جارحة الصيد إلّا وكيلة عن الصياد تنوبه فيما علمه اللّه إنسانيا و شرعيا، فما أمكن تعليمه علّمه إياهن، و ما لم يمكن و امكنه هو طبّقه كذكر اسم اللّه عليه.

و كما الصياد بنفسه يسقط عنه التوجيه إلى القبلة و فرى الأوداج، فكذلك بأحرى عن نائبة الجارحة، و لا تسقط عنه ذكر اسم اللّه، و لا الجرح العادل.

فمن الشروط الثلاثة للذبح يسقط الكل إلّا البسملة، و إلّا الجرح العادل و الإمساك على صاحبه.

و لأن الصيد الإنساني ينوب عن التذكية و الذبح العادي فلا بد- إذا- ألّا يقصد الصياد برميه قتل الصيد حتى يذكّيه تحقيقا لشروطها، فإذا قتل دون قصد فقد ينوب عن التذكية توجيها إلى القبلة و فريا للأوداج الأربعة، ثم الجارحة المعلّمة وكيلة عنه فليعلّمها ما يحققه في صيده ألا تقصد قتل الصيد إلّا إذا تفلتت أو اضطرت إليه، و أن تمسك على المرسل، لا على نفسها و لا عليهما لأنهما خارجان من‏ «مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ».

ذلك لأن المعلوم من شرط الاسم أن للذّبح صيدا و سواه، بجارحة و سواها، «ما أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ» محرم، و «ما ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» حلّ، و قد يعني «ما أمسكن» حالة الإمساك القتل، و واجب التسمية ليس إلّا عنده، فإن لم يسمّ عند الإرسال و سمّى عند الإمساك القتل فقد كفى.

و لأن الإرسال غير مذكور في النص، و إنما هو «أمسكن» فمصبّ واجب ذكر الاسم إنما هو حالة الإمساك القتل دون سائر الحالات، و إنما يجب ذكر الاسم عند الإرسال إذا لم يدر متى القتل كما هو الأكثر في العادة.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 95

ذلك، و حتى إذا سبق الإرسال كما سبق الأكل فالمرجع الصالح هو الأقرب و ليس إلّا الإمساك المستفاد من‏ «مِمَّا أَمْسَكْنَ» حيث الإمساك يعني إمساك الصيد، فواجب ذكر الاسم حسب النص هو عند الإمساك قتلت أو لم تقتل حيث لا يدرى ماذا يحصل، فإن لم تقتل‏ «وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ» حين التذكية.

فلا تكفي التسمية- فقط- عند الأكل، و لا عند الإرسال إلّا إذا لم يعلم متى القتل بالصيد، و لأن «ما أمسكن» أعم من القتل بصيدها و عدمه فذكر اسم اللّه عليه يختلف في الإمساكين، ففي الإمساك القتل يذكر اسم اللّه عنده، و في غير القتل يذكر اسم اللّه عليه في تذكية الممسك.

و على أية حال فواجب الذكر أولا هو عند الإمساك، ثم إن بقي حيّا يجدّد ذكر الاسم لتذكيته، و إلّا فقد يكفيه ما سمى إن لم يكن له مجال لذكره عند قتله.

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

طبعا 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 القتيل منه إلّا ما ذكيتم.

«تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ» تعني علما إنسانيا و شرعيا في الصيد زائدا على ما تعلمه الجارحة بطبيعتها الحيوانية، و منه- كأصل- أن تمسك على صاحبها، كما منه الاسترسال إذا أرسلت و الرجوع إذا استرجعت.

فجملة المستفاد من شروطات حل الصيد القتيل من هذه الآية كالتالية:

1 أن تكون من الجوارح.

2 أن تعلموهن مما علمكم اللّه من حفظ الأمانة و من الاسترسال‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 96

بالإرسال و الرجوع عند الاسترجاع، تعليما للكلب إنسانيا و شرعيا و حفظ الأمانة في تلك الوكالة.

3 أن تكلّبوهن تكليبا إنسانيا و شرعيا.

4 أن تذكروا اسم اللّه على قتيل الجارحة و أحوطه عند الإرسال و واجبه حين القتل.

5 و هل يشترط إسلام المرسل؟ الكلام و الدليل سلبا و إيجابا فيه كما مضى في التذكية.

6 يجب أن يعلم كون قتل الصيد مسنودا إلى الجارحة، فإن لم تعلم فقضية أصالة عدم التذكية الحرمة، اللّهم إلا إذا كان الظاهر قتله بها.

7 يكفي أن تقول «للّه» أو «اللّه» و لكن‏ «وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ» تتطلب لأقل تقدير «للّه» يعني أصيده للّه، و لا معنى لمجرد «اللّه» بأي تعلق يصح أدبيا. «1»

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ‏ و ذلك يوم شرعة الإسلام كلها حيث حرمت من الطيبات على الذين هادوا من قبل: «و على الذين هادوا حرمنا طَيِّباتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ..» «لِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ» في شرعة الإنجيل يتكامل هنا ب «أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ» تحليلا طليقا على مدار الزمن إلى يوم الدين.

ثم‏ وَ طَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ..

و هذه الجملة معركة الآراء بين من ينجّسون أهل الكتاب و من‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). تفسير الفخر الرازي 11: 145.

و مثله‏

صحيح الحلبي عن الصادق (ع) «من أرسل كلبه و لم يسم فلا يأكله» (التهذيب 2:

345).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 97

يطهرونهم، و لكن الآية بعد صالح التأمل و التعمل صريحة في طهارتهم.

فقد يقال إنهم مشركون لانحرافهم عن التوحيد الحق‏ «1» فتشملهم‏ «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» (9: 28) و لكن الإشراك المنجّس- إن صدقنا أن المعني‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). كما يقول تعالى: وَ قالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَ قالَتِ النَّصارى‏ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ يُضاهِؤُنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ. اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحِداً لا إِلهَ إِلَّا هُوَ سُبْحانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ‏ (9: 31)- لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَ قالَ الْمَسِيحُ يا بَنِي إِسْرائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَأْواهُ النَّارُ وَ ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصارٍ. لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ وَ ما مِنْ إِلهٍ إِلَّا إِلهٌ واحِدٌ وَ إِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ (5: 73)- يا أَهْلَ الْكِتابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَ لا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى‏ مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلهٌ واحِدٌ سُبْحانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ كَفى‏ بِاللَّهِ وَكِيلًا لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ وَ لَا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَ مَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبادَتِهِ وَ يَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعاً (4: 172) فهذه الآيات تدخلهم في المشركين، ثم آية البينة تخرجهم عنهم و من أمثالها: ما يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَ لَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ (2: 105).

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

«إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» قد تعني المتوغلين في الإشراك باللّه و هم المشركون الرسميون، و لو عنت كافة المشركين فقد نسخت بآية المائدة في حقل النجاسة دون سائر الحقول اللهم إلا الممحض في الإشراك و سواه.

إذا «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» لا تدل على نجاسة الكتابيين لما يلي:

1 «نجس» بمناسبة الإشراك راجع إلى عقائدهم دون أبدانهم إذ ليست أبدانهم مشركة.

2 «إنما» تحصر كيانهم في النجاسة و ليس هكذا الكتابيون، فالقصد منهم المشركون الرسميون.

3 لو دلت الآية على عموم النجاسة لكل من أشرك فالموحدون من أهل الكتاب خارجون.

4 و لو دلت على نجاستهم كلهم فقد نسخت الآية بآية المائدة، إذ لا تختص‏ «الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ» بمن آمنوا بالكتاب حقا فقد تشمل الكتابيين على مختلف عقائدهم في اللاهوت و متخلف مذاهبهم عن شرعة التوحيد.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 98

منه النجاسة الظاهرية إلى النفسية- يختص بعبادة الأوثان و الطواغيت، و قد قوبل كفار أهل الكتاب بالمشركين في آية البينة: لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ .. (98: 1)، فقد بيّنت آية البينة أن المعني من «المشركين» في طليق إطلاقها هم الوثنيون.

ثم و لو صدقنا أنهم تشملهم آية نجاسة المشركين، فآية المائدة هذه ناسخة لها بالنسبة لأهل الكتاب ككل.

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

فإن فاصل العمل بآية التوبة مانع عن التخصيص، و لو كان تخصيص فإنما هو من آية المائدة تخصيصا لآية التوبة بالمشركين غير الكتابيين.

إن قلت إن بينهما عموما من وجه فقد تلتقيان في الكتابي المشرك و تفترقان في المشرك غير الكتابي فتنجسه آية التوبة، و الكتابي غير المشرك حيث تطهره آية المائدة، و يبقى ملتقاهما و هو الكتابي المشرك بين عموم الآيتين إثباتا لطهارته بآية المائدة و سلبا لها بآية التوبة.

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

و إذا تساويتا في شمول الكتابي المشرك فالتقدم لآية المائدة نسخا لآية التوبة، دون تساقط لأنه ليس إلّا فيما لا نتأكد من صدورهما كما في حقل الرواية.

و لو أجملتا عن الدلالة عليه سلبا للطهارة و إيجابا فقاعدة الطهارة محكمة.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 99

فالكتابي الموحد هو طاهر قطعا حيث تشمله آية المائدة دون آية التوبة دون ريب، و الكتابي المشرك هو المصداق الأكثري لآية المائدة، مدلولا لها بطهارته دون ريب، و عند التشكك فالأصل هو الطهارة بعد أصل النسخ لآية التوبة بالمائدة.

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

أم هي خساسة مؤثرة في الروح كلحم الخنزير؟ و لا يؤكل بدن الكافر حتى يؤثر خساسة في الروح!.

أم هي نجاسة سياسية قررت لكي يتجنب المسلمون الكفار حتى لا يضلوا بمجالستهم؟ و السياسة الإسلامية كأصل هي سياسة الجذب للكفار و ليست هي الدفع! اللّهم إلا في حقل موالاتهم، و أما مجاراتهم جذبا للإيمان، أو تخفيفا لوطئتهم ضد الإيمان فمحبور غير محظور.

و التحذر عن الزلة و الضلالة بمجالستهم يكفيه التحذير عنها دون تنجيسهم مطلقا، فقد يجالسهم المستضعف فيضل و لكنه- على نجاستهم- يطهر نفسه، ثم الداعية الإسلامية مفروض عليه مجالستهم بصورة حبيبة ودّية لا تناسبها نجاستهم، و المسلم 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 و النفي، و هي تنافي روح الإسلام في كل أبعاده الأحكامية و الدعائية حيث يتبنى الجذب لا الدفع.

أو يقال «طعام» في الآية هو- فقط- الحبوب و أمثالها غير المرطوب؟

و الطعام في سائر القرآن يشمل كل ما يطعم حتى الماء:

«فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 100

فَلَيْسَ مِنِّي وَ مَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي» (2: 249)

و لم يأت في القرآن و لا مرة يتيمية يراد به الحبوب و ما أشبه، مهما يستعمل أحيانا فيها كمصداق أكثري يحتاجه الإنسان و بقرينة قاطعة ك: «وَ يُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلى‏ حُبِّهِ ..»

(76: 8) و هو هنا الخبز و ليس كما يرومونه من جفافه.

ذلك كله إضافة إلى أن‏ «طَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ» ليس يختص بالحبوب و أشباهها من الجوافّ، بل و لا يطعمونها إلّا بطبخ كخبر أو مرق أو ما أشبه، كطعامنا على سواء، و لو اختص الحل بالجوافّ لجي‏ء بلفظها الصريح و لما اختص الحل بأهل الكتاب! و ما تفسير طعامهم بالحبوب‏ «1» و أمثالها إلا لإخراج اللحوم قضية اشتراط التذكية و جاه من يفسر طعامهم بذبائحهم، و لو صرحت روايات باختصاص الطعام هنا بالجافّ منه- و لا صراحة و لا ظهور- لكان مصيرها

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). و هذه معارضة مع العامة المستحلين ذبائح أهل الكتاب و إن لم يسموا، ففي الدر المنثور 3: 261 معاكسة تفسير الطعام بأنه ذبائح أهل الكتاب كما عن مجاهد و ابن عباس و إبراهيم النخعي.

فمثل ما

عن سماعة عن أبي عبد اللّه (ع) قال‏ سألته عن طعام أهل الكتاب و ما يحل منه؟ قال: الحبوب، كما الحبوب في أصلها، و لفظة الطعام لا تتحمل فقط البقول و الحبوب جافة و سواها إنما هي مصاديق لما يحل أكله طردا للمحرم كذبائح أهل الكتاب و ما أشبه من المحرم.

و مما يشهد له من أحاديثنا،

عن قتيبة الأعشى قال‏ سأل رجل أبا عبد اللّه (ع) و أنا عنده فقال له:

الغنم يرسل فيها اليهودي و النصراني فتعرض فيها العارضة فتذبح أ نأكل ذبيحته؟ فقال (ع): لا تدخل ثمنها في مالك و لا تأكلها فإنما هو الاسم و لا يؤمن عليه إلا مسلم، فقال له الرجل قال اللّه تعالى‏ «وَ طَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ» فقال (ع): كان أبي يقول إنما هي الحبوب و أشباهها (البرهان 1: 448).

و

عن أبي الجارود قال‏ سألت أبا جعفر عليهما السلام عن قول اللّه: «وَ طَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ» فقال: الحبوب و البقول، و عن هشام عنه (ع) قال: العدس و الحبوب و أشباه ذلك‏ (نور الثقلين 1: 593)

هذه و أضرابها ناظرة إلى معارضة من يفسره بذبائحهم ف «أشباه ذلك» يعني ما يحل أكله في أصله، دون الجاف فقط حيث البقول رطبة.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 101

عرض الحائط لمخالفة الآية بصورة بيّنة، كما أن مصير المفسرة لطعامهم بذبائحهم عرض الحائط على سواء.

ذلك، فإذا كان طعام أهل الكتاب حلّا لنا، و هو في الأغلبية الساحقة رطبة أم لها سابقة رطوبة، و تلمسها أيديهم بطبيعة الحال، إذا فهم طاهرون ذاتيا، حيث النجاسة الذاتية لزامها تنجسّ طعامهم الذي يصنعون.

و لأن الطعام يشمل ما يطعم بعد تحضيره و منه طبخه فيما يطبخ، كما يشمله قبل تحضيره، فقد يشملهما و لا سيما الأوّل، فإن صدق الطعام عليه أولى، و المحضّر للأكل هو في الأكثرية الساحقة من المطبوخ، فكيف يختص- إذا- طعامهم بما قبل الطبخ، ثم و الجاف منه؟ و ما هو إلّا توضيحا للواضح و تخصيصا بالأكثرية المطلقة من الطعام و لا سيما الأصدق طعاما حيث الأظهر منه الحاضر، و إبقاء لأقل قليل، ثالوث من التخلفات لا يقبل في كلام السوقيين التافهين فضلا عن أبلغ كلام و أفصحه لرب العالمين!.

ذلك و كما أن نسبة الطعام إليهم كما إلينا لا تناسب إلّا ما صنع فيه صنع منهم أو منا، و أما البر الذي هم يبيعون أو نحن نبيعه فلا يعبّر عنه بطعامهم أو طعامنا، بل برهم أو برنا و ما أشبه كطليق البرّ، فإنما «طعامهم أو طعامنا» ما يطعمونه أو نطعمه و الأكثرية المطلقة منه الرطب أو ما مسته الأيدي برطوبة.

و الأثر متظافر على طهارتهم الذاتية من طريق الفريقين‏ «1»، و ما لمحة الدلالة على نجاستهم الذاتية في بعض الروايات بالتي تناحر نص الآية و السنة القطعية «2».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). مثل‏

صحيحة إبراهيم بن أبي محمود قال‏ قلت للرضا (ع) الجارية النصرانية تخدمك و أنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ و لا تغتسل من جنابة؟ قال: «لا بأس تغسل يديها» (الوسائل 3: 1020 ح 11).

(2)

كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال: سألته عن رجل صافح مجوسيا؟ قال: «يغسل يده‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 102

أجل هنا فرق بين طهارتهم و طهارة المسلمين من حيث ظاهر الحكم، ككتابي تنجس ثم غاب ثم حضر فإنه محكوم بحالته الأولى و إن ادعى التطهير، و لكن المسلم إن ادعى التطهير يصدق، و إن لم يدع و لكنه 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 و لكنه معذور في حمل النجاسة في فرضه.

فالكتابي الذي نعلم بطهارته طاهر واقعيا، و الذي نشك في طهارته و له حالة سابقة من طهارة و نجاسة يحكم بها، و في الشك البدوي أو تعارض استصحابي الطهارة و النجاسة محكوم بالطهارة الظاهرية.

ذلك، فكيف يحكم بنجاسة أهل الكتاب- الذاتية- و نص الكتاب‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

و لا يتوضأ» (الوسائل 14: ح 3)

و

موثقة سعيد الأعرج‏ أنه سئل أبا عبد اللّه (ع) عن سؤر اليهودي و النصراني أ يؤكل أو يشرب؟ قالا: «لا» (الوسائل أبواب الإسناد ب 3 ح 1).

أقول: إنما «لا» هنا و «يغسل يده» هناك لعدم تجنّبهم عن النجاسات، و قد علل الاجتناب عن أوانيهم في أحاديث عدة بأنهم يشربون فيها الخمر و يأكلون فيها لحم الخنزير، و قد سمح كأصل شرب سؤرهم كما

في صحيحة عمار الساباطي عن أبي عبد اللّه (ع) قال: سألته 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 1: 165 ح 3).

و مما يدل على حصر واجب الاجتناب في المتنجس عندهم ما

رواه محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليهما السلام عن آنية أهل الذمة و المجوس فقال: «لا تأكلوا في آنيتهم و لا من طعامهم الذي يطبخون و لا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر» (الوسائل 3: 1018 ح 1).

ذلك و حتى المواكلة معهم مسموحة عند عدم تأكد النجاسة أو حكمها كما

روي يحيى الكاهلي قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن قوم مسلمين يأكلون و حضرهم رجل مجوسي أ يدعونه إلى طعامهم فقال: «أما أنا فلا أو أكل المجوسي و أكره أن أحرم عليكم شيئا تصنعون في بلادكم» (المصدر ح 2).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 103

و السنة يطهرهم، و كيف تؤلّف قلوبهم بنصيب من الزكاة أحيانا، ثم ينفّرون عن الإسلام بتنجيسهم، و ما ذلك إلا جذبا لهم بيد يسرى أحيانا ثم دفعهم بيمنى دائما!.

و هل 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 و سواهم، بل و الموحد غير الكتابي أحرى بالطهارة من الكتابي المنحرف عن حق التوحيد.

و ترى أن حل طعام أهل الكتاب يستغرق المحرمات التي يأكلونها؟ طبعا لا! فإنما هو حلّ طعامهم في أصل الذات دليلا على طهارتهم، ثم المنصوص على حرمته أو نجاسته بالقرآن و السنة خارج عن الحلّ قطعا.

فمن طعامهم الميتة و الدم و لحم الخنزير، فهل تحل لنا لأنها من طعامهم؟! كما و منه ذبائحهم التي لا يذكرون اسم اللّه عليها، فهل هي تحل و نصوص القرآن تحرمها؟! و لا تعني الروايات المفسرة لطعامهم بمثل الحبوب و الخضروات و أشباههما إلا لإخراج ذبائحهم خلافا على العامة، ثم و إخراج عامة المحرمات بثابت الكتاب و السنة.

فمن طعامهم الخمر، فهل تحل لأنها من طعامهم؟! لا و ألف كلّا، إنما هي ضابطة كسائر الضوابط الفقهية تتعرض لاستثناءات بنصوص أخرى.

و خلاصة القول في‏ «الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ» على شتى مذاهبهم في اللّاهوت العقائدي و سواه أن طعامهم حلّ اللّهم إلّا ما استثني من المحرمات الذاتية، أو العارضة بحرمة عرضية.

و ليس يختص الحل بأهل الكتاب حيث النجس هم المشركون فقط، فالموحدون هم طاهرون كتابيين و سواهم.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 104

كما و ليس ليختص الطعام بالجاف منه بل و لا يشمله، و إن شمله فليس ليقبل التخصيص بالجاف فإنه الفرد النادر منه، و أنه ليس مظنة الحرمة من حيث النجاسة، فالطعام الجاف من المشرك أيضا حلّ.

و هنا «حلّ» لا يعني من حيث الطهارة فحسب، بل و من حيث الحرمة ذاتيا و عرضيا، و لو كانوا نجسين لم يحلّ طعامهم لمكان النجاسة العرضية بما تمسه أيديهم.

و جملة القول في طعامهم و طعامنا أنه ليس كل ما يمكن أن يطعم بعلاج و دون علاج حيث لا يختص بقبيل في حقل الأكل دون آخرين، فضلا عن أن يكون الجاف منه.

إنما هو المحضّر للأكل عند كلّ من الفريقين، فالآية تنبّهنا أن ليست المفاصلة في الشرعة الربانية إسلامية و كتابية بالتي تجعل مفاصلة في حل الحاجيات مثل الأكل و النكاح، اللهم إلّا إنكاح الكتابي مسلمة.

وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسافِحِينَ وَ لا مُتَّخِذِي أَخْدانٍ ...

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

هذا، و لكن المريبة مهما لم تكن من المحصنات فليست هي أيضا من الزانيات، فهي خارجة عن الزانيات كما هي خارجة عن المحصنات، و هنا

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 105

حلّ «المحصنات» لا يحصره فيهن، و إنما الدلالة القصوى هي خروج الزانيات، فلأن احتمال أن المحصنات هن أفضل فردي السماح، فلم يقل هنا «غير الزانيات» لهزازه نكاح المريبات، فلا دليل- إذا- 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 داخلة في «المحصنات».

فالأقوى جواز نكاح المريبات و إن كان الأحوط تركة لاحتمال القصد من «المحصنات» غير المريبات، فالثابت كونها من المحصنات هي القدر المعلوم منهن، ثم ظاهرة الإحصان، فهما المصداقان الجليان ل «المحصنات» ثم المريبات هن مريبات في كونهن من مصاديق المحصنات، و حيث لا دلالة ظاهرة على حصر الحل فيمن ثبت إحصانهن، و إنما المحرمات هن الزانيات، فالظاهر جواز نكاحهن على هزازة، ثم الزانيات شهيرات و غير شهيرات، ما تعلم انهن زانيات مهما كانت هنا لك شهادة أو إقرار أو لم تكن، فهن محرمات على غير الزانين من المؤمنين كما فصلناه على ضوء آية النور.

ذلك، و قد تعم هنا «المحصنات» الحرائر إلى العفائف، فلا يجوز نكاح الإماء إلا في مستثنيات الحالات ك «مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَناتِ الْمُؤْمِناتِ فَمِنْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ مِنْ فَتَياتِكُمُ الْمُؤْمِناتِ» (4: 25).

و لا تعني «المحصنات» هنا- فيمن عنت- المؤمنات- مهما كان الإيمان إحصانا كأصل، لمكان‏ «مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ» بعد «المؤمنات».

و أما «المحصنات» ذوات الأزواج فأمرهن أظهر من الشمس، فلم يبق في الدور إلا إحصان العفاف- في مثناه أو مثلثه- و على هامشه إحصان الحرية.

و ما اختصاص «المحصنات» هنا بالحرائر إلا اختصاصا بأخفى المصداقين الباقيين، حيث المحور المدار بينهما و بين سائر الأربع هو العفاف‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 106

الذاتي، صيانة عن الشذوذات الجنسية، ثم الإسلام و الحرية و الزواج هي من معدات إحصان العفاف إضافة إلى الذاتي.

ذلك، و كما اختصاص الحل في‏ «الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ» بالنكاح المنقطع، اختصاص بأخفى مصداقي النكاح، إضافة إلى أن الحلّ هنا لا يختص بالنكاح المرسوم دواما كان أو انقطاعا، لمكان الإطلاق في «أحل» لحقل الرابطة الجنسية، الشامل لمربعه في النساء، فالثالث هو ملكهن و الرابع تحللهن بتحليل، و لا يتحمل طليق «المحصنات» تقيدا بالانقطاع كما لا يتحمل تقيدا بالإيمان.

و القول إن «أجورهن» هناك دليل اختصاص الحل بالتمتع بهن لأنهن هن المستأجرات؟ مردود بأن الأجر في حقل النكاح مكرور في سائر القرآن بحق الدائمات ك «إِنَّا أَحْلَلْنا لَكَ أَزْواجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ» (33: 50) مهما عني بها- أحيانا- مهور المتمتع بهن بقرينة كما في آية الاستمتاع: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» (4: 24) مع احتمال شمولها للدائمات كما المنقطعات، و قد ذكرت الأجور في مطلق النكاح ك «فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ آتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» (4: 25).

و من غرائب الفقه أن الأكثرية المطلقة من فقهاءنا يحملون اخبار الجواز- المطلقة- على التقية، و فيها ما ينافيها حيث تأمر بالمتعة، ثم لا دور لذلك الترجيح في مجاله إلّا بعد كل المرجحات، و نص الإطلاق في آية الحل دليل طليق الحل، حيث المصداق الأجلي منهن هن الدائمات.

و الأقوال في المسألة سبعة كلها مطرودة مردودة إلّا الموافق للقرآن و هو حل «المحصنات» ككل في حقل المؤمنات و الكتابيات.

و مهما حرمت اية البقرة ما حرمت من‏ «الْمُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ» فقد تعني «يؤمن» إيمان التوحيد مهما كان التوحيد غير الكتابي فضلا عن التوحيد الكتابي.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 107

و لو اختصت الغاية في آية البقرة بالإيمان الإسلامي، فهي- إذا- من هذه الناحية منسوخة بآية المائدة، كما نسخت بها آية الممتحنة: «وَ لا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوافِرِ» «1» فإنها تشمل غير المسلمات ككل، و النتيجة الحاسمة هي‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). خلاف ما

رواه زرارة في الصحيح أو الحسن عن الباقر (ع) قال‏ سألته عن قول اللّه عز و جل:

«وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ» فقال: هي منسوخة بقوله‏ «وَ لا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوافِرِ» (الكافي 5: 358 و التهذيب 7: 298 رقم 1245 و الإستبصار 3: 179 رقم 649).

و

مثله عن زرارة عن أبي جعفر عليهما السلام قال: لا ينبغي نكاح أهل الكتاب قلت جعلت فداك فأين تحريمه؟ قال قوله: «وَ لا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوافِرِ» (التهذيب 2: 199 و الكافي 5: 357)

و ما

رواه القمي في تفسيره عنه (ع) في تفسير «وَ لا تُمْسِكُوا ...» إن من كانت عنده امرأة كافرة على غير ملة الإسلام و هو على ملة الإسلام فليعرض عليها الإسلام فإن قبلت فهي امرأته و إلا برئت منه فنهى اللّه أن يمسك بعصمهم (التفسير 679).

و مما يدل على التحريم مطلقا

موثق الحسن بن الجهم قال قال لي أبو الحسن الرضا (ع) يا أبا محمد ما تقول فيمن يتزوج النصرانية على المسلمة؟ قلت جعلت فداك و ما قولي بين يديك؟ قال لتقولن فإن ذلك تعلم به قولي، قلت: لا يجوز تزويج النصرانية على مسلمة و لا غير المسلمة، قال:

و لم؟ قلت لقول اللّه عز و جل‏ «وَ لا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ» قال: فما تقول في هذه الآية «وَ الْمُحْصَناتُ ...» قلت: فقوله: «وَ لا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ» نسخ هذه الآية، فتبسم ثم سكت‏ (التهذيب 2: 199 و الكافي 5: 357).

أقول و هذه معارضة لآية المائدة و هي ناسخة غير منسوخة، ثم هنا روايات اخرى تعارضها مثل‏

صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد اللّه (ع) في الرجل المؤمن يتزوج باليهودية و النصرانية؟

فقال إذا أصاب المسلمة فما يصنع باليهودية و النصرانية؟ قلت: يكون فيها الهوى؟ فقال: إن فعل فليمنعها من شرب الخمر و من أكل لحم الخنزير و أعلم أنه عليه في دينه غضاضة إنه كان تحت طلحة بن عبيد اللّه يهودية على عهد النبي (ص) (الكافي 3: 13 ح 1 و التهذيب 7: 298 رقم 1248 و الإستبصار 3: 179 رقم 652)

، و تتمة الحديث: أما علمت.

و مثله ما

رواه محمد بن مسلم عن الباقر (ع) قال: سألته عن نكاح اليهودية و النصرانية؟ قال:

لا بأس.

و

صحيح ابن رئاب عن أبي بصير عن أبي جعفر عليهما السلام قال: سألته عن رجل له امرأة نصرانية له أن يتزوج عليها يهودية؟ فقال: إن أهل الكتاب مماليك للإمام و ذلك موسع منا عليكم‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 108

حلية المحصنات من الكتابيات على شروطها.

و القول إن‏ «الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ» تعني- فقط- المؤمنات اللّاتي كن من أهل الكتاب؟ إنه غائلة جارفة في تفسير القرآن، لأن‏ «الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ»- و- «أهل الكتاب» مصطلحة في القرآن على اليهود و النصارى و من أشبههما، ثم و مقابلتهن ب «المؤمنات» تأباه، و لو كانت تعنيهن فالمشركات من قبل اللّاتي آمنّ بعدهن أحرى بذكر التحليل لأنهن كن أبعد من الكتابيات.

ذلك! و لكن حرمة الكتابيين على المسلمات باقية لاختصاص الحل هنا بالكتابيات للمسلمين، و قد 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 و لم تعلم أن له امرأة نصرانية و يهودية ثم دخل بها فإن لها ما أخذت من المهر و إن شاءت أن تقيم معه أقامت و إن شاءت أن تذهب إلى أهلها ذهبت و إن حاضت ثلاثة حيض أو مرت لها ثلاثة أشهر حلت للأزواج، قلت: فإن طلق عنها اليهودية و النصرانية قبل أن تنقضي عدة المسلمة له عليها سبيل أن يردها إلى منزله؟ قال: نعم‏ (الكافي 5: 358).

و

روى النعماني في تفسيره عن علي صلوات اللّه عليه‏ أن قوله تعالى: «وَ لا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ» قد نسخ بقوله تعالى‏ وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ ....

و

عن منصور بن حازم عن أبي عبد اللّه (ع) قال: سألته عن رجل تزوج ذمية على مسلمة و لم يستأمرها؟ قال: يفرق بينهما قلت فعليه أدب؟ قال: نعم اثني عشر سوطا و نصفا ثمن حد الزاني و هو صاغر قلت: فإن رضيت امرأته الحرة المسلمة بفعله بعد ما كان فعل؟ قال: «لا يضرب و لا يفرق بينهما يبقيان على النكاح الأول» (الكافي 7: 241)

و

عن يونس عنهم عليهم السلام قال: «لا ينبغي للمسلم الموسر أن يتزوج الأمة إلا إلا يجد حرة و كذلك لا ينبغي له أن يتزوج امرأة من أهل الكتاب إلا في حال الضرورة حيث لا يجد مسلمة حرة أو أمة» (الكافي 5: 360)

و في رسالة المحكم و المتشابه نقلا

عن تفسير النعماني بأسناده إلى علي (ع) ثم قال اللّه تعالى في سورة المائدة ما نسخ هذه الآية فقال و المحصنات فأطلق اللّه تعالى مناكحتهن بعد إذ كان نهى و ترك قوله‏ «وَ لا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ» على حاله لم ينسخه‏ (الوسائل ب 2 من أبواب ما يحرم بالكفر).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 109

الممتحنة: «لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَ لا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ» فإن «هم» هنا راجع إلى الكفار الشامل للكتابين.

و

قد يروى عن الرسول (ص) قوله هنا: «نتزوج نساء أهل الكتاب و لا يتزوجون نساءنا» «1».

و هل يشترط في الكتابيات منا ألّا يكنّ من أهل التثليث و مثله من حادّ الانحراف عن التوحيد؟ كلّا! فإنهن الأكثرية الساحقة من الذين أوتوا الكتاب، و تقابلهم و المشركين في آية البينة: «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَ الْمُشْرِكِينَ ..» دليل صارم لأمر دلّه على أنهن معنيات- على كفرهن و أنحسه التثليث- من الذين أوتوا الكتاب.

أو يشترط عدم تخوف الانحراف بهن عن جادة الإيمان؟ طبعا نعم و حتى في نكاح المسلمات المتخلّفات أو إنكاح المسلمين المتخلفين لقوله تعالى في المشركين: أُولئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ و كما

في الصحيح‏ «ما أحب للرجل أن يتزوج اليهودية و النصرانية مخافة أن يتهود ولده أو يتنصر» «2».

إذا فالداعية إلى النار لا يحل نكاحها مهما كانت مسلمة، و غير الداعية تحل مهما كانت كتابية كافرة، أم يشترط ألّا يكون زواجها على مسلمة؟

السنة متظافرة على المنع إلّا بإذن المسلمة، و كذلك زواج المسلمة على الكتابية إلّا بإذنها و إلّا فلها أن تفارقه دون طلاق‏ «3».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الدر المنثور 3: 261- أخرج ابن جرير عن جابر بن عبد اللّه قال قال رسول اللّه (ص): ...

(2) مضى‏

في صحيحة ابن رئاب الحظر عن تزويج حرة مسلمة على الكتابية. و عن منصور بن حازم عن أبي عبد اللّه (ع) قال‏ سألته عن رجل تزوج ذمية على مسلمة و لم يستأمرها؟ قال: يفرق بينهما، قلت: فعليه أدب؟ قال: نعم اثني عشر سوطا و نصفا ثمن حد بالزاني و هو صاغر، قلت فإن رضيت امرأته الحرة المسلمة بفعله بعد ما كان فعل؟ قال: «لا يضرب و لا يفرق بينهما يبقيان على النكاح الأول» (الكافي 7: 241 و التهذيب 3: 10):

«وَ لا جُناحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» (60: 10).

(3) الكافي 5: 351.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 110

و الأصل الكتابي المانع من زواج الكتابية على المسلمة استلزامه إيذاءها، و التسوية بينهما في حقوق الزوجية، و لا تسوية بين المؤمنة و الكافرة، و لا سبيل للكافر على المؤمن و هنا السبيل أن لها حقا عليها في القسم نفقة و مضاجعة.

لذلك يجوز التمتع بهن على المسلمة لعدم التسوية فيه‏ «1» و لا سيما إذا كان سرا لا تعلمه حيث لا إيذاء و لا تسوية و لا سبيل، فإن علمت فلا لمكان الإيذاء مهما لا تكون تسوية هنا و لا سبيل، فشرط عدم إضلالهن إياكم أو أولادكم، و عدم الظلم بحق المسلمة، شروط ثلاث لأصل الجواز، و قد يجب نكاح الكتابية أمرا بمعروف كأن يرجى به إيمانها، أم يرجح حيث لا ضرر في زواجها، و لا نفع إلا احصانه عن شبق الجنس، و قد يجب، فزواج الكتابيات منقسم إلى كل الأحكام التكليفية إلا الإباحة المتساوية الطرفين، فقد يجب زواجهن تقليلا لانسيال الكفار و تكثيرا لانسيال المؤمنين و ما أشبه كما في بلدة مثل لبنان، و قد يحرم حين يخاف من إضلالها له أو لولده حيث‏ «أُولئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» تعم كل حقول الإضلال مهما كان وارد النص الأزواج المضلّلين.

إذا ففي سماح الزواج بالكتابيات سياسة الجذب لهن إلى الإسلام، أم إيلادهن مسلمين، و المرأة بطبيعة الحال تابعة لرجلها في أكثرية الأحوال و العكس قليل، فلذلك لا يجوز زواج المؤمنة بالكتابي مع جواز العكس.

و أما زواج المؤمن بالمشركة أو الملحدة أو الموحدة غير الكتابية فمحظور للبعد البعيد بينهما، و حقل النكاح هو حقل الوصل بين المتكافئين، و خط المواصلة كتابيا بين المؤمن و الكتابية يجعل بينهما تكافئا مّا، دون غير الكتابية

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). و مما يدل عليه‏

موثق الحسن بن علي الفضال عن بعض أصحابنا عن أبي عبد اللّه (ع) قال: «لا بأس أن يتمتع الرجل باليهودية و النصرانية و عنده حرة»

و

عن زرارة قال سمعته يقول: «لا بأس أن يتزوج اليهودية و النصرانية و عنده امرأة» (التهذيب 3: 188).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 111

موحدة و سواها، اللّهم إلّا بملك يمين أو تحليل يجعل لهن جوّا لتقبل الإيمان.

إذا فأشرف نكاح هو ما بين المؤمن و أشرف النساء و هن المؤمنات الأحرار ثم الإماء، و من ثم الكتابيات، ثم لا يجوز اللقاء جنسيا إلا بملك اليمين أم التحليل.

و الأحاديث المانعة من نكاح الكتابيات إلا شرط سماح المسلمة التي عندك تتأيد بالآيات التي تنفي التسوية بين المؤمنين و الكافرين و آية نفي السبيل فسبيل الحقوق المتعادلة في حقل الزوجية منفية إلا بإذن المسلمة حيث إنها حق لها، صحيح أن السبل كلها مسلوبة للكافرين على المؤمنين إلا أنها في حقل الحقوق الشخصية مسبلة بتنازل من له الحق، و كذلك التسوية فإنها في حقل الحقوق تقبل التنازل كما يجوز تنازل الزوجة عن بعض حقوقها حفاظا لها عن الطلاق و ما أشبه.

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

و الأحاديث المجوزة للتمتع بهن ليست لتختص الجواز بخصوص التمتع بهن حتى تختص به الآية، فإنما تسمح لطليق التمتع بهن و عندك مسلمة، بخلاف النكاح الدائم على المسلمة حيث يشترط فيه إذنها.

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

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 112

و هل يجوز نكاح المجوسيات أو الموحدات غير الكتابيات؟ آية المائدة تختص الجواز بالكتابيات و لكنها لا تحصر الحل بهن، و آية البقرة تحرم نكاح المشركات و هن لسن منهن، نعم آية الممتحنة «وَ لا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوافِرِ» طليقة في عموم التحريم و لم ينسخ منها إلّا الكتابيات بآية المائدة، و لم تحصر آية البقرة التحريم بالمشركات حتى تنسخ عموم الممتحنة، إذا فغير المسلمات و الكتابيات محرمات دواما و متعة.

فقد يجوز نكاح الكتابية دواما شرط الأمن عن إضلالها إياه أم ولده، و شرط سماح المسلمة إن كانت قبلها، و رضاها إن كانت بعدها، و أما التمتع بهن فغير مشروط برضا المسلمة، و لا يجوز نكاح غير الكتابيات، و قد يحتمل انحساب المجوسيات في حساب أهل الكتاب مهما خلطوا وحي الكتاب بسواه، و كما خلط أهل الكتاب على سواء «1».

و هل يجوز نكاح الصغيرات من الكافرات غير الكتابيات؟ الظاهر نعم حيث الكفر غير الكتابي هو المانع و هي ليست كافرة، و ليس الإسلام شرطا في صحة النكاح، و هي لا مسلمة و لا كافرة، و بالإمكان على سهولة توجيهها إلى الإسلام عند بلوغها الحلم.

ثم‏ «إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» تشترط المهر حتى لا يخيل إلينا جواز نكاحهن دون مهر لأنهن غير مسلمات.

و «مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسافِحِينَ» كما تختص الحل بنكاحهن، كذلك تختصه بما يحصن الرجل و المرأة عن السفاح، فنكاح الكتابية الزانية غير التائبة- كما

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). و يشهد له ما

في آيات الأحكام للجصاص (2: 400) من حديث يحيى بن سعيد عن جعفر بن محمد عن أبيه قال‏ قال عمر لا أدري كيف أصنع بالمجوس و ليسوا أهل كتاب؟ فقال عبد الرحمن بن عوف سمعت رسول اللّه (ص) يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»

و

فيه في حديث آخر عنه (ص) أنه أخذ الجزية من مجوس هجر و قال: سنوا بهم سنة أهل الكتاب.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 113

المسلمة- محرم دواما و متعة، لأنه إضافة إلى عدم إحصانه تشجيع على المسافحة و ترغيب فيها.

ثم «و لا متخذي أخدان» تحريم لوجه آخر من العشرة الجنسية معهن أن تتخذ منهن أخدانا دون زواج و الفارق بينهما اختصاص الخدين بخدينة دون المسافحة.

وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ‏ 5 «وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ» كفرا عقيديا أو عمليا، حيث الإيمان يجمعهما حين يفرد بالذكر «فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» صالحا فضلا عن الطالح حيث هو حابط في أصله، «وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ» ثمرة حياة التكليف‏ «1».

ذلك و من أبعاد الكفر بالإيمان ترجيح الزواج بكتابية على مؤمنة دون ضرورة، أو أية رجاحة، و عليه يحمل نهي رسول اللّه (ص) عن أصناف النساء إلّا ما كان من المؤمنات المهاجرات و حرم كل ذات دين غير الإسلام قال اللّه تعالى: و من يكفر بالإيمان فقد حبط عمله .. «2».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

في الدر المنثور 3: 261- أخرج عبد بن حميد عن قتادة قال‏ ذكر لنا أن رجالا قالوا كيف نتزوج نساءهم و هم على دين و نحن على دين فأنزل اللّه‏ «وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ»، قال: لا و اللّه لا يقبل اللّه عملا بالإيمان.

(2) المصدر أخرج ابن جرير عن ابن عباس قال نهى رسول اللّه ... أقول: لو كان النهي شاملا لحرمت النساء غير المهاجرات كاللاتي من الأنصار، فإنما القصد الحرمة فيما يرجح الكفر على الإيمان سواء في حقل الزواج أم سواه.

و

في نور الثقلين 1: 595 في تفسير العياشي عن أبان عن ابن عبد الرحمن قال سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول: أدنى ما يخرج به الرجل من الإسلام أن يرى الرأي بخلاف الحق فيقيم عليه قال: «و من يكفر بالإيمان فد حبط عمله» و قال: «الذي يكفر بالإيمان الذي لا يعمل بما أمر الله و لا يرضى به»

و

فيه عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في الآية قال: هو ترك العمل يدعه أجمع، قال: منه الذي يدع الصلاة متعمدا لا من شغل و لا من سكر يعني الندم.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 114

و هكذا نجد القرآن السّمح كيف يفتح هاتين الصفحتين مواكلة و مناكحة من صفحات السماحة 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 مجفوين معزولين أو منبوذين، فإنما يشملهم بجو من المشاركة الحيوية فيجعل طعامهم حلّا للمسلمين و طعام المسلمين حلّا لهم، ليتم التزاور و التضايف و المؤاكلة و المشاربة، و ليظل المجتمع كله في ظل ظليل من سماحة الإسلام، كما و يجعل المحصنات من نساءهم حلا للمسلمين.

و تلك سماحة لم يشعر بها إلّا من عاشوها، رغم أن الكاثوليكي المسيحي يتحرج من نكاح الأرثوذكسية أو البروتستانتية أو المارونية المسيحية و دينهم واحد، فلا يقدم على ذلك إلا المتحللون عندهم عن مذهبهم.

ذلك، و هكذا نجد الحديث عن الطهارة و الصلاة بعد إلى جانب الحديث عن الطيبات من الطعام و النساء، إلى جانب أحكام للصيد و الإحرام و محرمات من الطعام.

و ليس ذلك القران المختلف في صورة أجزاءه صدفة تقتضيها سرد الكلام، إنما هو حكمة في نظم القرآن و نضد في تأليفه القاصد.

ذلك جمع بين طيبات للروح إلى طيبات للجسم، طيبات شخصية و أخرى جماعة، و من ثم فإن أحكام الطهارة و الصلاة كأحكام النكاح و الطعام‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

و

فيه عن هارون بن خارجة قال‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن هذه الآية قال: ما اشتق فيه زرارة بن أعين و أبو خليفة.

و

فيه عن أصول الكافي عن زرارة قال‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن هذه الآية قال: ترك العمل الذي أقربه، من ذلك أن يترك الصلاة من غير سقم و لا شغل.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 115

و سائر الأحكام في أي حل أو حرام، فإن كلها عبادات و كلها دين اللّه، فلا انفصام في هذا الدين بين مسائل الفقه و أبوابه رغم ما اصطلح عليه الصلاحيون من مختلف التسميات كأحكام العبادات و المعاملات و السياسات.

فلو أن نضدا أفضل مما هو الآن في القرآن لكان منضدا من قبل الرحيم الرحمان‏ «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ».

تلحيقة: هلا يجوز نكاح المنافقة لمكان‏ «الْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ»؟ قد يقال: لا لعدم إيمانها حيث يقابل النفاق و حتى المسلمة غير المنافقة التي لمّا يدخل الإيمان في قلبها!.

و لكن الحق الحل، حيث‏ «الْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ» و جاه‏ «الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ» تعم الإيمان الإقرار، كما أن‏ «حَتَّى يُؤْمِنَّ» لا تعني إلّا الإقرار بالشهادتين لأقل تقدير، لا سيما و هو أول خطوة في الدخول إلى الإيمان‏ «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). آمن به لها مفعول محذوف هو «ه» أي آمن نفسه باللّه، فهو لغويا طليق في مراتبه الثلاث، إيمانا باللسان ثم و بالأركان و من ثم بالجنان و هو أصل الإيمان و الثاني مظهره القويم و الأول مظهر له هو ظاهر القول.

ف «أمنه» تعني اتمنه و «آمنه» أي جعله في أمنه و حضنه و «آمن به» أي جعل نفسه في أمنه حيث دخل تحت ظله، فآمن باللّه يعني جعل نفسه في أمن باللّه و الأمن يختلف دنيويا و أخرويا فالمؤمن في قاله آمن دنيويا و المؤمن في حاله بعد قاله آمن أخرويا و المؤمن في أعماله بعدهما، له الأمن الطلق.

و الإيمان حين يقابل الكفر كتابيا أم كل الكفر يقصد منه مجرد الإيمان و هو الإقرار باللسان‏ «فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَ مِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ» (2: 253)- «وَ ما نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَ أَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ» (6: 48)- «يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آياتِ رَبِّكَ لا يَنْفَعُ نَفْساً إِيمانُها لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمانِها خَيْراً ...» (6:)

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 116

و المسلمون أربع: 1 منافق و 2 قاصر في الإيمان حيث أسلم و لما يدخل الإيمان في قلبه، 3 و الداخل في قلبه بين سني 4 و شيعي، ثم الكتابيون بين 5 مشرك 6 و موحد، و غير المسلم و الكتابي بين 7 موحد 8 و مشتبه بين الكتابي و سواه كالزرادشت 9 و مشرك و 10 بنت لمشرك و مثله، لم تبلغ الحلم.

فالمسلمات الأربع تشملهن‏ «الْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ» لمقابلتهن ب «الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ» و قد جاء الإيمان في سائر القرآن لمطلق الإسلام فإنه إيجاد للأمن و أوّل مراحله أن تشمله الأحكام الإسلامية الظاهرة و هي تحصل بالشهادتين‏ «1»، مهما جاء أيضا للداخل في قلبه الإيمان و العامل الصالحات على ضوءه.

و الكتابيات مشركات و موحدات داخلات تحت‏ «مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ» و الموحدة غير الكتابية داخلة تحت «الكوافر» إذ لم يستثن بآية المائدة إلّا الكتابيات، و بنت المشرك غير المكلفة و إن لم تدخل في المؤمنات و لا الكتابيات و لكنها غير داخلة أيضا تحت الكوافر، و الكفر الخاص مانع من جواز الزواج و ليس الإيمان و الكتاب شرطين للجواز، فالأصل فيها هو الحل.

و أما المجوسيات فالأظهر تحسّبهن من أهل الكتاب كما في روايات معتبرة و إن كان الأحوط تركهن.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

158)- «فَلَوْ لا كانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إِيمانُها إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْيِ ...» (10: 98)- «أَ ثُمَّ إِذا ما وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ آلْآنَ وَ قَدْ كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ» (10: 51)- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ... (4: 136)- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلى‏ تِجارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذابٍ أَلِيمٍ. تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (61: 11)- مِنَ الَّذِينَ قالُوا آمَنَّا بِأَفْواهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ (5: 41).

(1). فتح الباري في شرح صحيح البخاري 1: 243 رواه أصحاب السنن من حديث ابن عباس عن النبي (ص) ...

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 117

[سورة المائدة (5): الآيات 6 الى 7]

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى‏ أَوْ عَلى‏ سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (6) وَ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ مِيثاقَهُ الَّذِي واثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنا وَ أَطَعْنا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ (7)

.. إن الصلاة لقاء عبودي معرفي مع اللّه، فهي صلات باللّه فلا بد لها من عدّة بدنية إلى روحية لأنها تحمل الاتجاه بهما إلى اللّه، و من الغدات البدنية الطهارة الحدثية و الخبثية كما الطهارة في الملابس و المساجد.

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

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 118

إذا فعلينا أن نسبر أغوار البحث فهيأ استحصالا لما يريد اللّه و استئصالا لما لا يريده اللّه، مما اختلق بين فقهاء يحمّلون آراءهم أو إجماعاتهم و شهراتهم و رواياتهم المذهبية على كتاب اللّه و سنة رسول اللّه (ص)!.

و إنما يخاطب هنا «الَّذِينَ آمَنُوا» بفرض الطهارات الثلاث؟ لأنهم- فقط- هم الذين يقومون إلى الصلاة بالفعل، مهما كانت مفروضة على كافة المكلفين، كما و يندد بالكفار التاركين إياها «قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» (74: 43) فلا يؤمر الكفار بالصلاة لأنهم لا يقومون إليها فضلا عن الصلاة المشروطة بالطهارة، فهي مفروضة عليهم كماهيه، و لكن توجيه الخطاب لتحقيق الطهارة تقدمة للصلاة إلى التارك لها حيث لا يعتقدها، إنه عبث لا طائل تحته، كأن يؤمر الذي ليس ليصعد على السطح بنصب السلم.

فذلك خطاب الإيمان تحقيقا لأبرز مظاهره البواهر، بيانا لشريطة هامة من شرائط الصلاة في مظهرها: الطهارة الحدثية، فبأحرى تحقيق شريطة الطهارة القلبية مع القالبية، فإنها لب الطهارة و هي قشرها.

و ترى ماذا تعني‏ «إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ»؟ و ليس القيام- كأصل- شرطا لفرض الطهارات!.

هنا «القيام إلى الصلاة» دون «القيام للصلاة» أو «القيام في الصلاة» مما يحسم مادة التنازع في: ماذا يجب أن يقدّر حتى تصلح العبارة؟! فلا تقدير هنا إلا التدبر في ألفاظ الآية، ليظهر لنا أن كل تقدير لا برهان عليه إنما هو تغدير و تعتير، و

قد يروى عن النبي (ص) قوله متابعة لنص الآية: «إنما أمرت بالوضوء إذا قمت إلى الصلاة» «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الوسائل ب 4 من أبواب الوضوء ح 5.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 119

فالقيام إلى الصلاة و إلى كل أمر ليس إلّا الاستعداد لها فعليا لتحقيقها، دون مجرد القصد و الإرادة فإنها تناسب و إرادة الصلاة بعد ساعات أو أيام. «1»

فليس هو القيام في الصلاة حتى يقال: كيف تجب الطهارات حالة قيام الصلاة نفسها، و لا القيام للصلاة حتى يقال: إنه لا فصل بينه و بين الصلاة حتى تتحقق الطهارات، إنما هو «قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ» من أية حالة، نوما «2» و يقظة، شغلا و دون شغل، فكما يقال: إذا قمت إلى الجهاد فخذ حذرك و سلاحك، و إذا قمت إلى السفر فخذ عدّتك للسفر، و لا يعني القيام فيها

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). فلسنا 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 ينبغي ألا يترك و لا يتهاون فيه.

و كما في كنز العرفان للفاضل المقداد: إذا أقمتم: قيام الصلاة قسمان قسم للدخول فيها و قيام للتهيئة بها و المراد هو الثاني و إلا لزم تأخير الوضوء عن الصلاة و هو باطل إجماعا فلذلك قيل المراد على الأول: إذا أردتم القيام.

و في قلائد الدرر للجزائري، المراد به إرادته و التوجه إليه إطلاقا للملزوم على لازمه أو السبب على مسببه، إذ فعل المختار تلزمه الإرادة.

(2) هنا

موثقة ابن بكير تفسّر القيام بما يكون عن نوم، قال‏ قلت لأبي عبد اللّه (ع): قوله تعالى: إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ ما يعني بذلك؟ قال: «إذا قمتم من النوم».

أقول: قمتم من النوم تفسير بمصداق مختلف فيه بين الأمة من الأحداث في غير نوم الاضطجاع و لو صح الاستدلال بطليق القيام لخاصة القيام عن النوم، لصح لسائر القيام بأحرى بدليل الإطلاق، فليكن القيام من أي قعود و من أي فعل- أيضا- من الأحداث مهما لم يقل به أحد، فانحساب النوم من النواقض حيث القيام عنه قيام إلى الصلاة لا يناسب ساحة العصمة القدسية اللّهم إلا بيانا لفتوى المعصوم في المسألة، المستفادة من مثل قوله تعالى: إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَ يُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطانِ ... و ذلك يعم كل نوم و

قد تواتر عن النبي (ص) أن النوم ناقض للوضوء (آيات الأحكام للجصاص 2: 405) يقول فيه: «و قد روى عن النبي (ص) أخبار متواترة في إيجاب الوضوء من النوم».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 120

إلّا الاستعداد المشارف لما تقوم إليه، كذلك‏ «إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ» تاركا غيرها إليها، فمما يتوجب عليك إحدى الطهارات الثلاث، و هنا مسائل على ضوء «إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا ..»:

الأولى: هل تجب نية القربة في الوضوء و سواها من الطهارات الحدثية؟

«قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا» تفرض الوضوء- هنا- للصلاة، و لأن الصلاة عبادة محضة لا يؤتى بها إلّا بنية القربة، فالطهارة المتفرعة على القيام إليها لا يؤتى بها إلا لها و هذه نفسها هي نية القربة «1».

فالطهارة لغرض الصلاة هي عبادة صحيحة صالحة للصلاة بنص الآية، ثم هيه لسائر العبادات أم و للكون على الطهارة عبادة بثابت السنة، و إذا توضأ- فقط- للنظافة أو للتبريد أو للتسخين أو للجمع بين المشروط بالطهارة و غاية أخرى فليس إلّا كما نوى، و أما إذا توضأ لغاية شرعية و لكنه رجح الماء البارد للتبرد به ضمنا أما أشبه فلا ضير، و لا بد ألّا يكون بقصد رئاء و سمعة كما في كافة العبادات.

و هل الصلاة- و لا سيما المفروضة- مشروطة في صحتها بالطهارة عن الحدث وضوء أو غسلا أو تيمما عن أحدها؟ ظاهر الأمر ذلك حيث القيام إلى الصلاة المأمور بها مشروط بالطهارة، و المشروط عدم عند عدم شرطه ف «لا صلاة إلا بطهور».

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

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

أقول: و إخواننا يقيدون القيام بما عن نوم الاضطجاع فإن نوم غير المضطجع لا قيام عنه، و يرد عليه أن اليقظة بنفسها قيام عن النوم سواء أ كان للصلاة أم سواها.

(1). ذهب أصحابنا إلى وجوب نية القربة و من إخواننا الشافعي و مالك و الليث بن سعد و ابن حنبل، و قال الأوزاعي: «الطهارة لا تحتاج إلى نية» و قال أبو حنيفة: «الطهارة بالماء لا تفتقر إلى نية و التيمم يفتقر إلى النية» أقول: و الأخير أن محجوجان بظاهر الكتاب و نص السنة.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 121

مقدمة لها فلا يؤتي بها إلّا عند وجوب الصلاة!.

و لكنه نعم اللّهم إلّا 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، و كغسل الجنابة قبل الفجر للصيام بناء على القول به، أم يجب على المحدث إذا يريد أن يصلي لأول وقتها و هو محدث قبيله قدر أن يتطهر.

و مع الغض عن كل ذلك فهو اجتهاد أمام النص، فإن السماح- و بصورة راجحة- لإقام الصلاة أوّل وقتها حيث‏ «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى‏ غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ» (17: 78) إنه- لا محالة- سماح لتحقيق الطهارة لها- لأقل تقدير- قبيلها، و هو 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، و أما الطهارة لها قبل وقت ممتد أكثر مما تحتاجه الطهارة فقد يجوز أو يرجح، و لا سيما للذي يسعى إلى مسجد لإقام الصلاة و لا يجد فيه طهورا لها فعليه الطهارة للصلاة قبل الخروج إلى المسجد، و

في الحديث‏ «ما وقر الصلاة من أخر الطهارة لها حتى يدخل وقتها»

فقد يدل على رجحان الطهارة للصلاة قبل وقتها إضافة إلى الآية نفسها الآيات الآمرة بالمسارعة إلى المغفرة و الجنة، فما صدق التهيؤ للصلاة فالطهارة لها مأمور بها، و أما قبله فقد يقال إنها غير مأمور بها فلا تشرع.

و قد يوهن الخطب أنه ثبت بذلك ألّا محظور في تقديم الطهارة على الصلاة قبل وقتها فلا محظور و الأحوط ألّا ينوى فيها غاية الفريضة حين لا يصدق التهيؤ، ثم التهيؤ قد يكون في ضيق الوقت و أخرى في سعته، فكما يؤمر بالطهارة في الضيق كذلك في السعة ما يصدق التهيؤ.

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

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 122

دون إبقاء و إن كان متطهرا قبل قيامه إليها «1»؟ حيث الأمر طليق لم يختص هنا بالمحدثين!.

أم هي على المحدثين مفروض و لغيرهم راجح حيث «الوضوء على وضوء نور على نور» «2»؟ و الأمر لا يحتمل كلا الفرض و النفل، كما و لا 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 «3» و المائدة ناسخة غير منسوخة! و السنة ليست على أية حال لتنسخ الكتاب!.

أم هي مخصوصة بالمحدثين بالأخبار و إجماع الفرقة؟ و ليس الخبر إلّا موثقة واحدة «4» و هي غير موثقة!: أم، يختص القيام بالقيام عن النوم؟

و الآية الطليقة لا تتحمل خاصة القيام! ثم الحدث ليس ليختص بالنوم المختلف في ناقضيته بين الأمة!.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). و ذلك زعم إطلاق الآية كما نقله في التبيان عن عكرمة و نسبه إلى داود الظاهري.

(2) نقله المحقق الجزائري في قلائده، و

روى الحديث الجصاص في آيات الأحكام عن النبي (ص) و فيه أيضا عنه (ص): لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالوضوء عند كل صلاة.

(3) و هو الذي‏

رواه أحمد و أبو داود عن عبد اللّه بن عمر أن أسماء بنت زيد بن الخطاب حدثت قال عبد اللّه بن عمر عن عبد اللّه بن حنظلة بن أبي عامر الغسيل الأنصاري‏ أن النبي (ص) أمر بالوضوء لكل صلاة طاهرا كان أو غير طاهر فلما شق عليه وضع عنه الوضوء إلا من حدث‏

و

لمسلم 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 اللّه (ص) إنّك فعلت شيئا لم تكن تفعله؟ قال (ص): عمدا فعلته يا عمر! (فتح الباري في شرح صحيح البخاري 1:

243).

أقول: و فيه أنه لا حجة في هذا الخبر لوحدته و لأن المائدة آخرة ما نزلت ناسخة غير منسوخة، و إطلاق الأمر في الآية- لو كان- يعكس الأمر ضد هذا الحديث.

(4) و هي موثقة ابن بكير المتقدمة.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 123

أم إنه إعلام للرسول (ص) ألّا طهارة عليه إلّا إذا قام للصلاة دون غيرها من الأعمال، لأنه كان إذا أحدث امتنع عن أي عمل حتى يتوضأ فأباح اللّه له ما بدا له من الأعمال محدثا إلّا الصلاة؟ «1» و انحصار فرض الطهارات بالصلاة خلاف الضرورة الإسلامية كتابا و سنة! و لقد سبق المائدة فرض الطهارة لمس القرآن: لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (56: 79) و فرض رد السلام دونما شرط يكذب تركه له قبل الطهارة!.

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

لمكان‏ «وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى‏ أَوْ عَلى‏ سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» إذ لو

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

في آيات الأحكام للجصاص ص 2: 403 روى سفيان الثوري عن جابر بن عبد اللّه بن أبي بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم عن عبد اللّه بن علقمة قال: كان النبي (ص) إذا أراق ماء نكلمه فلا يكلمنا و نسلم عليه فلا يكلمنا حتى يأتي أهله فيتوضأ وضوءه للصلاة فقلنا في ذلك حين نزلت آية الرخصة يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ ... فأخبر أن الآية نزلت في إيجاب الوضوء من الحدث عند القيام إلى الصلاة،

و

فيه بسند متصل منه إلى ابن عباس‏ أن رسول اللّه (ص) خرج من الخلاء فقدم إليه الطعام فقالوا: ألا نأتيك بوضوء؟

قال: «إنما أمرت بالوضوء إذا قمت إلى الصلاة»

و

فيه روى أبو معشر المدني عن سعيد ابن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول اللّه (ص): «لولا أن أشق على أمتي لأمرت في كل صلاة بوضوء و مع كل وضوء بسواك».

و

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

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 124

لم يكن الحدث شرطا لفرض الطهارة لم يكن للجنابة و لمس النساء و المجي‏ء من الغائط- الشاملة للحدثين الأصغر و الأكبر- دخل خاص في فرض التيمم بدل الطهارة المائية.

ذلك، و حتى مع الغض عن ذلك النص فلا تعني التطهيرات الثلاث إلّا شرطية الطهارات الثلاث، فالقائم إلى الصلاة و هو على طهارة سابقة كافية لا يوجه إليه الأمر بتحقيق إحدى الطهارات الثلاث إلّا تحصيلا للحاصل، فقد يختص- إذا- فرض الطهارات بالمحدثين، و كون الوضوء على وضوء نورا على نور ليس ليعمم خطاب فرض الطهارات إلى المتطهرين، و

قد يروى عن النبي (ص) قوله: «لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ» «1»

ثم «ليطهركم» ذيل الآية دليل آخر على اختصاص الفرض بالمحدثين، و لكنه قد لا يستقل دليلا إذ يحتمل طهارة فوق طهارة لخصوص القيام إلى الصلاة و بنيتها.

و هل 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، و هي متظافرة على فرضه قبل المائدة، و ما

يروى‏ أن فاطمة عليها السلام دخلت على النبي (ص) و هي تبكي فقالت: هؤلاء الملأ من قريش قد تعاهدوا ليقتلوك، فقال (ص) ائتوني بوضوء فتوضأ «2».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). فتح الباري في شرح صحيح البخاري (1: 245) حدثنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلي قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن همام ابن منبّه أنه سمع أبا هريرة يقول قال رسول اللّه (ص) ...

(2)

المصدر (1: 243) أخرج ابن لهيعة في المغازي التي يرويها عن أبي الأسود يتيم عروة عنه‏ أن جبرئيل علّم النبي (ص) الوضوء عنه نزوله عليه بالوحي، و وصله أحمد من طريق ابن‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 125

ذلك فرض الوضوء، و إليكم شكليته حسب الآية:

إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا ..

ظاهر الآية بل و نصها أن الوضوء غسلتان و مسحتان حسب الترتيب المنصوص فيها، فالوجه هو الأوّل دون ريب لتفريع غسله على‏ «قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ» فلو كان واجب التقدم أو سماحه لغيره لكان ذلك العطف عبثا غالطا.

ثم الواو مهما استعملت لمطلق الجمع بقرينة، و لكن ظاهرها الترتيب‏ «1» كما و أنه هو قضية الذكر مرتبا فيما لا يمكن جمعه أو يصعب، و لا سيما فيما عطفت الواو على الفاء المصرحة في الترتيب، فإن حكمها- إذا- حكم الفاء، حيث تعطف على معطوف الفاء، لأن العطف يعطف إلى المعطوف كلما للمعطوف عليه من ملابسات، و منها هنا تفرّع غسل الوجه على القيام إلى الصلاة.

ثم و ذلك الترتيب حجة للسماح فيه و لا حجة لما سواه، و توقيفية العبادات تمنعنا عن التبعثر في ترتيباتها ككمياتها و كيفياتها و أوقاتها إلّا إذا كان هناك اطلاق نستند إليه.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

لهيعة أيضا لكن قال: عن الزهري عن عروة عن أسامة بن زيد عن أبيه، و أخرجه ابن ماجه من رواية رشد بن سعد عن عقيل عن الزهري نحوه، و أخرجه الطبراني في الأوسط من طريق الليث عن عقيل موصولا.

ذلك و كما يرشدك إلى سابق فرض الوضوء- بأية صورة كانت- أحاديث الإسراء في كتب الفريقين و غيرها، بل في فتح الباري 1: 343 نقل اتفاق أهل السير عليه و أن النبي (ص) لم يصل قط إلا بوضوء عن عبد البر، و قال ابن العربي في أحكام القرآن لا خلاف أن الوضوء كان مفعولا قبل نزولها غير متلو.

(1). كما ذكره جماعة من أهل اللغة منهم هشام و نقل ذلك عن قطرب و الربعي و الفراء و تغلب و أبو عمر الزاهد و الشافعي.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 126

و من ثم المستفيض‏

«ابدئوا بما بدأ الله به»

و خصوص صحيحة زرارة و غيرها من المروي عن رسول اللّه (ص) و أئمة أهل بيته المعصومين عليهم السلام‏ «1»، كل ذلك تقرر فرض ذلك الترتيب.

إذا فخلاف ذلك الترتيب غير مسموح يبطل الوضوء مهما ذهب إليه من ذهب‏ «2».

.. فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ..

الوجه هو ما يواجه به و يواجه، و هو الظاهر منه دون الباطن من الفم أو العين أو ما تحت كثيف اللحية، و قد حدّ فيما رواه أصحابنا عن الرسول (ص) و الأئمة من آل الرسول عليهم السلام بما دارت عليه الإبهام و الوسطى عرضا و ما بين قصاص شعر الرأس و الذقن طولا «3» و الواجب غسل ما صدق عليه الوجه فلا اعتبار بكبر الوجه أو صغر اليد أو كبرها، كما

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

صحيحة زرارة عن الباقر (ع) قال: تابع بين الوضوء كما قال اللّه عز و جل: ابدء بالوجه ثم باليدين ثم أمسح الرأس و الرجلين و لا تقد من شيئا بين يدي شي‏ء تخالف ما أمرت به فإن غسلت الذراع قبل الوجه فأبدء بالوجه و أعد على الذراع و إن مسحت الرجل قبل الرأس فأمسح الرأس قبل الرجل ثم أعد على الرجل، ابدأ بما بدأ اللّه به.

(2) ذهب أبو حنيفة و مالك و الثوري و ابن مسعود و الليث و الأوزاعي إلى عدم وجوب الترتيب، و قال الشافعي: لا يجزيه غسل الذراعين قبل الوجه و لا غسل الرجلين قبل الذراعين، و

قد رووا عن علي (ع) و عبد اللّه و أبي هريرة: ما أبالي بأي اعضائي بدأت إذا أتممت وضوئي.

(3) مثل‏

صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليهما السلام قال‏ أخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي أن يوضأ الذي قال اللّه تعالى فقال: الوجه الذي أمر اللّه بغسله الذي لا ينبغي أن يزيد عليه و لا ينقص منه إن زاد عليه لم يوجر و أن نقص عنه إثم قال ما دارت عليه الوسطى و الإبهام من قصاص شعر الرأس إلى الذقن و ما جرت عليه الأصبعان من الوجه مستديرا فهو من الوجه و ما سوى ذلك فليس من الوجه فقال له: الصدغ من الوجه؟ فقال: لا (وسائل الشيعة ب 17 من أبواب الوضوء).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 127

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

فلا وجه لإدخال الأذنين و لا البياض الذي بينهما و بين العذار و لا داخل الفم و الأنف و العين- في الوجه، ففي غسلها وجوبا أو استحبابا بدعة مهما قال به قائلون و طال في توجيهه طائلون‏ «1».

و توجيه وجوب غسل بطن الأنف استنشاقا و الفم مضمضة بالأحاديث الآمرة بهما غير وجيه، لخلو جملة أخرى منها، و هي الأخرى موافقة لطليق الآية أمرا بغسل الوجوه دون زيادة، فحتى لو دل دليل على وجوب غسل غير الوجه معه لم يكن ليدل على أنه من غسل الوجه أو من أصل الوضوء في وجه.

و بنفس السند لا يجب استبطان كثيف الشعر كما تدل عليه المستفيضة و منها

الصحيحة «كلما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يغسلوه و لا يبحثوا عنه و لكن يجري عليه الماء» «2».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). قال نفر من المسلمين الوجه هنا هو كل ما دون منابت شعر الرأس إلى منقطع الذقن طولا و من الأذن إلى الأذن عرضا ما ظهر منها لعين الناظر و ما بطن من منابت شعر اللحية و العارضين و ما كان منه داخل الفم و الأنف و ما أقبل من الأذنين على الوجه، قالوا: يجب غسل جميع ذلك و من ترك شيئا منه لم تجز صلاته، ذهب إلى ذلك ابن عمر في رواية نافع عنه و أبو موسى الأشعري و مجاهد و عطاء و الحكم و سعيد بن جبير و طاووس و ابن سيرين و الضحاك و أنس بن مالك و أم سلمة و أبو أيوب و أبو أمامة و عمار بن ياسر و قتادة، كلهم قالوا بتخليل اللحية فأما غسل باطن الفم فذهب إليه مجاهد و حماد و قتادة، و أما وجوب غسل ما أقبل من الأذنين فقول الشعبي، و قال ابن عمر الأذنان من الرأس و به قال قتادة و الحسن و رواه أبو هريرة عن النبي (ص) أقول: إنهم لم يجدوا على كل هذه البدع الزائدة حديثا و حتى المختلق عن النبي (ص) إلا في غسل الأذنين و هو مخالف للآية فلا يصدق عليه (ص).

ذلك و عدم وجوب غسل بطن الأنف و الفم هو قول علماء الإسلام إلا أحمد و إسحاق و أبو عبيد و أبو ثور و ابن المنذر.

(2) هي صحيحة زرارة قال قلت له: أ رأيت ما كان تحت الشعر؟ قال: كلا ... (الوسائل‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 128

ذلك و لكن خفيف الشعر الظاهرة بشرته تحته يجب غسلها لصدق الوجه عليهما، و

المروي عن النبي (ص) أنه تخلل لحيته‏

لا يدل على الوجوب، و لو دل لكان معارضا بالآية و سائر الرواية «1» أم يحمل على خفيف الشعر أو الرجحان.

ثم و لا يجزي في الوجه إلّا الغسل ما صدق عليه و إن كان أقله، فلا يجب جري الماء بنفسه أو بمساعد، كما لا يجزي المسح أو مثل الدهن الذي لا يصدق عليه الغسل، و مس الماء أو الدهن الذي يبل الجسد أم- فقط- مثل الدهن في بعض المعتبرة، لا تعني إلّا بيان أقل الغسل أو تطرح لمخالفة الآية «2».

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

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

ب 46 من أبواب الوضوء ح 3) و

في آيات الأحكام للجصاص 2: 414 روى حريز عن زيد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: رأيته توضأ و لم أره خلل لحيته و قال: هكذا رأيت عليا (ع) توضأ.

(1).

في آيات الأحكام للجصاص 2: 415 روى عثمان و عمار عن النبي (ص) أنه خلل لحيته في الوضوء، و روى الحسن عن جابر قال وضأت رسول اللّه (ص) لا مرة و لا مرتين و لا ثلاثا فرأيته يخلل لحيته بأصابعه كأنها أسنان مشط.

و

فيه حديث عبد خير عن علي (ع) و حديث عبد اللّه بن زيد و حديث الربيع بنت معوذ و غيرهم كلهم ذكروا «أن رسول الله (ص) غسل وجهه ثلاثا و لم يذكروا تخليل اللحية فيه»

أقول: و هكذا ما يروى عن أئمة أهل البيت عليهم السلام من الوضوءات البيانية لا يظهر منها وجوب تخليل اللحية و غسل ما تحتها.

(2)

كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليهما السلام‏ إذا مس جلدك الماء فحسبك‏ (الوسائل ج 1 ب 52 من أبواب الوضوء)

و ما

رواه إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن عليا عليهم السلام كان يقول: الغسل من الجنابة و الوضوء يجزي منه ما أجزى من الدهن الذي يبل الجسد (المصدر)

و ما

في مصحح زرارة و محمد بن مسلم من قول أبي جعفر عليهما السلام: إنما الوضوء حد من حدود اللّه ليعلم اللّه من يطيعه و من يعصيه و أن المؤمن لا ينجسه شي‏ء يكفيه مثل الدهن (المصدر).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 129

طولا أو عرضا من أعلاه أو أدناه؟.

الظاهر من إطلاق الآية إطلاق الغسل هو أنه كيفما اتفق، كما الأكثر من الوضوءات البيانية خلو عن البدء بالأعلى، و لو كان بينها و بين المصرحة بذلك البدء تعارض فالمرجع بعد تساقطهما- إن لم يكن تأويل- هو إطلاق الآية «1».

و لكنه قد يشكل بأن الإطلاق منصرف إلى المتعارف من غسل الوجه، متأيدا

بنص رواية الحميري‏ «و لا تلطم وجهك بالماء و لكن اغسله من أعلى وجهك إلى أسفله بالماء مسحا ..» «2»

، و أن الوضوءات البيانية خالية عن النكس، و إن سكتت بعضها عن البدء بالأعلى.

و لكن مثل هذا الانصراف لا يصرف حجة الإطلاق عن المنصرف عنه حيث التقييد بالغسل من الأعلى، له- بعد- دور في الإيضاح و لا دور للانصراف إلّا فيما كان القيد- إن كان- زائدا كتوضيح الواضح.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الأكثرية الساحقة من الوضوءات البيانية خالية من البدء بالأعلى، و من أبرز المذكور

فيها صحيحة زرارة قال: «حكى لنا أبو جعفر عليهما السلام وضوء رسول الله (ص) فدعى بقدح من ماء فأدخل يده اليمنى فأخذ كفا من ماء فأسدله على وجهه ...»

و فيه ملابسات و مستحبات كإدخال يده اليمنى في الماء ... فلا صراحة و لا ظهور فيها على وجوب البدء بالأعلى.

و كذلك‏

صحيحته الأخرى‏ ثم غرف فملأها ماء فوضعها على جبينه ثم قال: «بسم الله و سد له على أطراف لحيته ثم أمر يده على وجهه ...»

و ما

رواه العياشي في تفسيره عن زرارة و بكير ابني أعين قالا «سألنا أبا جعفر عليهما السلام عن وضوء رسول الله (ص) فدعا بطشت أو ثور فيه ماء فغمس كفه اليمنى فغرف بها غرفة فصبها على جبهته فغسل وجهه بها ...».

(2)

روى الحميري في كتاب قرب الإسناد ص 129 عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي جرير الرقاشي قال‏ قلت لأبي الحسن موسى عليهما السلام كيف أتوضأ للصلاة؟- إلى أن قال-: «و لا تلطم وجهك بالماء لطما ...».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 130

إضافة إلى أن رمس الوجه في الماء أيضا خلاف المتعارف فهل لا يصح أيضا؟! فلا يبقى هنا في الدور المعارض إلّا رواية الحميري، و هي بعد وحدتها و لا سيما في مثل هذه المسألة التي تعم بها البلوى، إنما تنهى عن لطم الوجه بالماء، ف «لكن اغسله 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 اللّه (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 و الوضوءات البيانية أكثرها خلو عن البدء بالأعلى، و هذا حجة على عدم الوجوب فتعارض رواية الحميري إن دلت على الوجوب و المرجع إطلاق الآية.

ذلك، و ليس غسل الوجه على غير هذا الوجه مشكوكا فيه حتى يجب فيه الاحتياط سنادا إلى أن يقين الإشتغال بحاجة إلى يقين البراءة.

لأن اطلاق الحجة دون حجة على تقييدها حجة على الإطلاق فلا شك إذا في كفاية كل وجه من غسل الوجه، فضلا عما يقال من وجوب التدرج من الأعلى إلى الأدنى كرعاية هندسية دقيقة في غسله!.

و لأن المعلوم من الآية بيان عديد الغسل و المسح بحدودهما و الترتيب بينها دون الكيفية كيفما كانت، فهي راجعة- إذا- إلى السنة القطعية و هي المعتمد لتقيد الإطلاق في الكيفية.

وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ ..

و هنا مسائل ثلاث، الأولى: ما هي المرافق؟ هي جمع المرفق- المرفق-

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 131

المرفق، ما يرفق و يستعان به كما «و يهي‏ء لكم من أمركم مرفقا» (18: 16).

فالمرفق من اليد- و هو ما يستعان به عند الاتكاء- اسم مكان، إذ لا يناسب اليد لا الرفق و لا زمانه، فهو أسفل الذراع و أسفل العضد و موصلهما فهو- إذا- مثلث المرفق، و قضية جمع «المرافق» وجوب غسلها كلها، فلا يكفي أسفل الذراع، فلو كان القصد- فقط- أسفل الذراع لكان النص «إلى المرفقين» كما المسح‏ «إِلَى الْكَعْبَيْنِ» إذا فالآية نص على وجوب غسل المرافق الثلاثة من كل يد، بلا حاجة إلى حائطة المقدمة العلمية، فإنها خابطة في نفسها و لا سيما أمام النص.

الثانية: هنا المرافق داخلة في حد المغسول حيث الغاية داخلة في المغيّى إذا كانا من شي‏ء واحد كأكلت الخبز إلى آخره، دون ما إذا اختلفا ك «ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ» حيث الليل الغاية هو غير النهار المغيّى‏ «1» و لا سيما أن الجمع دليل قصده في الغسل و إلّا لكان إلى المرفقين.

الثالثة: هل إن «إلى» هنا لغاية الغسل ظرفا مستقرا متعلقا ب «اغسلوا» حتى تكون الآية صريحة في الأمر بالغسل من رؤوس الأصابع إلى المرافق، حجة لإخواننا بين قائلين بفرضه و آخرين بسماحه‏ «2»؟

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). قد أجمع علماء الإسلام على دخول الغاية هنا في المعنيّ إلا زفر بن الهذيل و أبو بكر بن داود الظاهري و محمد بن جرير الطبري، ثم القائلون بالدخول بين مخصص للغاية هنا بأسفل الذراع فأسفل العضد و مجمعهما يغسلان من باب المقدمة العلمية، و بين معمم لها إلى الثلاثة كما نقول و هو الظاهر كالصريح من «المرافق».

(2) إخواننا ليسوا متفقين على تعين الابتداء من الأصابع إلا قليل، فإنما جعلوه سنة كما في الفقه على المذاهب الأربعة 1: 56 و في تفسير الفخر الرازي 11: 160 المسألة الثالثة و الثلاثون، 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: و أيديكم‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 132

أم ليست للغاية حيث تعني معنى «مع» كما أوّلها من أوّل من أصحابنا دون أية حجة إلّا عليه، لكيلا تدل الآية على مذهب إخواننا، حيث تظل مجملة في الكيفية ثم السنة تدل عليها أنها من رؤوس الأصابع؟.

أم إنها تعني الغاية كماهيه تحللا عن هذا التأويل العليل الذي لا يروّي الغليل و لا يشفي الكليل، و لكنها غاية للمغسول ظرفا لغوا متعلقا بمقدر يعني «اغسلوا أيديكم» الكائنة «إِلَى الْمَرافِقِ» و لكن كيف؟ لا تدل الآية هنا على الكيفية و كما في غسل الوجوه و مسح الرؤوس و الأرجل.

و لقد تكفي احتمالة هذا التعلق ردا على وجوب البدء من رؤوس الأصابع، ثم السنة تدل على وجوب البدء بالمرافق أم التخير بينهما أم ماذا؟.

و لكن الظاهر كالنص تعيّن استقرار اللغو و لغو المستقر للملامح التالية:

1 الآية ليست في مقام بيان كيفية غسل الأعضاء و كما في الوجوه و الرؤوس و الأرجل، فكيف تختص الأيدي بذلك البيان؟!.

لذلك ترى النكس لا يوجبه إخواننا في الأرجل و العبارة نفس العبارة:

«إِلَى الْكَعْبَيْنِ» كما هنا «إِلَى الْمَرافِقِ» و لو كانت «إلى» لغاية المسح لكان تجويز البدء من الكعبين خلاف الآية، إذا فإخواننا محجوجون بنفس ما يحتجون به من «إلى» في غسل الأيدي ب «إلى» في الكعبين!.

2 كونها لغاية الغسل هنا خلاف الفصيح و الصحيح إذ إن لازمه تكرار الفعل قضية اختلاف المتعلق، فالفصيح- إذا- اغسلوا وجوهكم و اغسلوا أيديكم إلى المرافق و حيث لا تكرار فقضية العطف «فاغسلوا وجوهكم إلى»

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

إلى المرافق، فجعل المرافق غاية الغسل فجعله مبدء الغسل خلاف الآية فوجب ألا يجوز، و قال جمهور الفقهاء أنه لا يخل بصحة الوضوء إلا أنه يكون تركا للسنة.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 133

«المرافق و أيديكم إلى المرافق»، فلا بد من كون «إلى» متعلقة بمقدر دون اغسلوا.

3 تعلق الظرف بأقرب الفعلين قبله أرجح و أفصح، و ضابطة التقدير في أفعال العموم يجعلها كالمذكور، فلا ضير- إذا- في تقديرها، فلا رجاحة في التعلق بالظاهر دون المقدر، فإنها- فقط- في المقدّر أحيانا، لا المقدر لزاما كما هنا.

4 ثم المحتاج إلى الذكر هنا من حدّ اليد غسلا هو المرافق دون رؤوس الأصابع، حيث اليد طليقة شاملة لرءوس الأصابع إلى الأكتاف، بفارق أن الأصابع أقرب صدقا ثم الأقرب فالأقرب إليها، من الأكتاف و ما والاها.

فإما أن تترك الحدود المقصودة بأسرها فالنص «و أيديكم»؟ فتفويت لواجب الحد! خلاف ما بيّن في الوجوه و الرؤوس و الأرجل.

أو يذكر الحدان «من رؤوس الأصابع إلى المرافق- أو- من المرافق إلى رؤوس الأصابع» و لا يحمل النص إلّا «إلى المرافق» و الأول غير مقصود و في الثاني «إلى رؤوس الأصابع» من توضيح الواضح.

أو يذكر حد واحد منهما للاستغناء به عن الآخر و قد ذكر، فإن في ذكر «المرافق» بيانا لكونها الحد الأخير، فالبدء من رؤوس الأصابع لأقربية صدق اليد عليها، و قد فعل.

أو يذكر «رؤوس الأصابع» «أيديكم إلى رؤوس الأصابع» و ذلك يعم كل اليد من الكتف إلى رؤوس الأصابع.

فأفصح تعبير عن الحد هنا و أجمله هو «إلى المرافق» بيانا لغاية المغسول، فتعني «اغسلوا أيديكم الكائنة إلى المرافق» و أما كيف؟ فلا بيان كما لا بيان في كيفية الوجوه و الرؤوس و الأرجل، مهما كان في «إلى المرافق» دون «من‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 134

المرافق» لمحة ظاهرة لعدم وجوب البدء من المرافق، و لكن «إلى المرافق» لاحتمالها الأمرين قد تحمل التخيير بينهما، مهما عرفنا من السنة رجحان البدء بالمرافق. و لا يرد على «من المرافق» توهم أنه منها إلى الأكتاف حيث الأظهر من الأيدي هو بين المرافق إلى رؤوس الأصابع.

إذا 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» و بصيغة أخرى لو كان القصد بيان الكيفية إضافة إلى حد الغسل- كما عند الشيعة- لكان صالح التعبير «من المرافق» و أما «إلى المرافق» ففيها بيان الحد و احتمال الكيفية المردودة بما ذكرناه.

إذا فلا كيفية خاصة في غسل اليدين لزوما، و صالح التعبير عنه كما هو «إلى المرافق» فلا صراحة في الآية- إذا- و لا ظهور لواجب البدءة من رؤوس الأصابع، ثم لننظر إلى أدلة خارجية- إن كانت- على أحد البدئين، أم طليق الغسل فتخيّر بين الأمرين.

قد يقال: إطلاق الآية في الكيفية هنا كما في الوجوه منصرف إلى الغالب المتعوّد بطبيعة الحال؟ و قد انصرفنا عن مثل هذا الانصراف في وجه الوجوه دون كل الوجوه!.

أو يقال: لا نجد و لا مرة يتيمة في الوضوءات البيانية واجب البدء أو سماحه من رؤوس الأصابع، بل هي مطبقة على المرافق؟ أو دون بيان للكيفية «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الروايات في كيفية غسل اليدين مختلفة منها بعض الوضوءات البيانية المصرحة بالبدء من المرافق، و منها الناقلة فقط الآية «وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ» دون بيان للكيفية، فهنا ثلاث صيغ، صيغة الآية طليقة أم ظاهرة في البدء برؤوس الأصابع، و صيغة بعض الوضوءات البيانية العكس، و صيغة ثالثة دون بيان كما الآية فهي المرجحة، و لو كان البدء بالمرافق واجبا لذكر في كل الوضوءات البيانية!.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 135

و الكلام فيه نفس الكلام في الوجوه، و قد يكون هنا أوجه إذ لا نص ينهى عن البدء برؤوس الأصابع، و هناك رواية الحميري تنهي عن لطم الوجوه!.

و لكن هنا نصوص مستنكرة للنكس‏ «1» مانعة عنه قد تقيد طليق الآية، متأيدة بالوضوءات البيانية المسئول فيها عن الكيفية حيث أطبقت على البدء بالمرافق.

إلّا أن النصوص المستنكرة للنكس هي بين مطروحة بمخالفة الآية حيث‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

كرواية العياشي عن صفوان قال‏ سألت أبا الحسن (ع) عن قول اللّه‏ «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ ...» فقال قد سأل رجل أبا الحسن (ع) عن ذلك فقال ستكفيك أو كفتك سورة المائدة- إلى أن قال-: قلت: فإنه قال: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ» 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 فعلا و إلا فلا».

و

رواية الهيثم بن عروة التميمي قال‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن قول اللّه عز و جل‏ «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ» فقلت: هكذا و مسحت من ظهر كفي إلى المرافق فقال:

«ليس هكذا تنزيلها، إنما هي فاغسلوا وجوهكم و أيديكم من المرافق ثم أمر يده من مرفقه إلى أصابعه» (المصدر)

و

في جامع أحاديث الشيعة 2: 295- الإستغاثة لأبي القاسم علي بن أحمد الكرخي و في مصحف أمير المؤمنين (ع) برواية الأئمة من ولده صلوات اللّه عليهم‏ «من المرافق»

(و- من الكعبين) حدثنا بذلك علي بن إبراهيم بن هاشم القمي عن أبيه عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن جعفر بن محمد عن آبائه صلوات اللّه عليهم‏

أن التنزيل‏

في مصحف أمير المؤمنين (ع) في الآية «من المرافق- من الكعبين»

و في الخلاف قد ثبت عن الأئمة عليهم السلام أن «إلى» في الآية بمعنى «مع» و في الفقيه باب صفة وضوء رسول اللّه (ص) ب 15 ح 3 هذا وضوء لا يقبل اللّه الصلاة إلا به.

أقول: لا يب أن «مرتين» غير مفروض، فهل ان البدء بالمرفق- بعد- مفروض؟.

و

في بعضها أنه (ص) أفرغه على ذراعيه من المرفق إلى الكف لا يردها إلى المرفق‏ (الوسائل ب 15 من أبواب الوضوء ح 1).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 136

تقول إن تنزيلها «من المرافق» و بين واحدة لا حجة فيها و لا سيما في مثل هذه المسألة العامة بها البلوى.

إذا فلا حجة قاطعة من السنة لوجوب البدءة في غسل الأيدي من المرافق مهما كان هو الأرجح الأحوط «1».

و الاستدلال بالصحيح الحاكي وضوء رسول اللّه (ص) «2» غير صحيح حيث الوضوءات البيانية غير مخصّصة لبيان الواجب- فقط- فيها، فقد اشتملت على مستحبات، و لا سيما أنها لا تشتمل كلها على هذه الكيفية و إنما هي واحدة رويت بأسانيد عدة، إذا فلا تدل إلّا على مطلق الرجاحة دون الوجوب إلا فيما هو ضروري الوجوب بدليل من كتاب أو سنة.

ذلك، و مع أنه كان من الرافع للخلاف بين الأمة صراحة في الآية ك «و أيديكم من رؤوس الأصابع إلى المرافق أو العكس» و لم يصرّح، فقد نتلمح جواز الأمرين في غسل الأيدي، مهما رجحنا البدء من المرافق على ضوء بعض الوضوءات البيانية، و هكذا يتوحد رأي الأمة إن رجعوا إلى كتاب اللّه كما يصح و يصلح!.

فالعوان بين وجوب البدء بالمرافق أو برؤوس الأصابع التخيير بينهما مع رجاحة الأوّل حيث لم ينقل الثاني.

و حصيلة البحث أن‏ «أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ» لا بد و أن تقصد الحد الذي‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). نسب إلى السيد المرتضى و ابن إدريس و جماعة من متأخري المتأخرين استحباب الابتداء من المرفق و جواز النكس على كراهية.

(2)

صحيحة زرارة عن الباقر (ع) قال فيها ثم غمس يده اليسرى فغرف بها ملأها ثم وضعه على الوضوء مرفقه اليمنى و أمر كفه على ساعده حتى جرى الماء على أطراف أصابعه ثم غرف بيمينه ملأها فوضعه على مرفقه اليسرى و أمر كفه على ساعده حتى جرى الماء على أطراف أصابعه‏ (الوسائل ب 15 من أبواب الوضوء).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 137

يغسل، فإن قصد الكيفية أيضا فإن كان القصد البدء بالمرافق فالعبارة الصالحة «من المرافق» إن كان الواجب البدء بها، أو «إلى المرافق» إن كان الواجب البدء من رؤوس الأصابع، و إن لم يكن القصد بيان الكيفية إذ ليست واجبة على أي الحالين فصالح التعبير هو «إلى المرافق» فقد نطمئن أنها ليست مفروضة.

و ترى ليس بين اليدين ترتيب حيث الآية طليقة في غسلهما؟ الترتيب ثابت بالسنة القطعية تقديما لليمنى على اليسرى دون خلاف.

ثم من الغريب أن الوضوءات البيانية ليس فيها أنه (ص) كيف غسل اليدين اللّهم في صحيح منا و

من طريق إخواننا أن النبي (ص) كان إذا بلغ المرفقين في الوضوء أدار الماء عليهما «1»

و في تعين البدء برؤوس الأصابع خلاف بين إخواننا «2» و أصحابنا و الأكثرية المطلقة من فقهاء الفريقين يجوزون البدء بالمرفقين بين من يفرضه كأكثر أصحابنا أو من يجعل البدء بالأصابع سنة كأكثر إخواننا.

و لم نجد و لا في رواية يتيمة أنه (ص) غسل اليدين من رؤوس‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). آيات الأحكام للجصاص 2: 416.

(2) في الفقه على المذاهب الأربعة 1: 56 أن البدء بالأصابع سنة و في تفسير الرازي 11: 160 المسألة الثالثة و الثلاثون: 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: «وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ» فجعل المرافق غاية الغسل فجعلهما مبدء الغسل خلاف الآية فوجب أن لا يجوز و قال جمهور الفقهاء إنه لا يخل بصحة الوضوء إلا أنه يكون تركا للسنة، أقول: و هكذا في بدائع الصنائع 1: 22.

و

في الوسائل ب 15 من الجواب الوضوء حسنة زرارة و بكر و أمر بغسل اليدين إلى المرفقين فليس له أن يدع شيئا من يديه إلى المرفقين إلا غسله لأن اللّه تعالى يقول: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ»

أقول: و مثلها روايات عدة تنقل لفظ الآية دون توضيح.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 138

الأصابع، فأكثرية الوضوءات البيانية فيها البدء بالمرفقين و قليل منها خلوّ عن ذلك البدء.

وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ ..

و هنا مسألتان: الأولى: ما هو المسح؟ و الثانية: ما هو حده في الرأس؟ فالمسح لغويا هو إمرارك يدك على الشي‏ء السائل أو المتلطخ تريد إذهابه، و لكن قيد اليد في الماسح و القيدان في الممسوح، هذه الثلاثة ليست من أصل المسح، بل هي من المقارنات و الملابسات المتعودة، فإنما المسح هو المسّ مع الإمرار، أم بإضافة إزالة الأثر عن الممسوح أو الماسح إن كان هناك أثر، و الاستعمال الأكثري هو الإمرار مع إزالة ثم مطلق الإمرار «1».

و مما يشهد لطليق معنى المسح‏ «فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَ الْأَعْناقِ» (38: 33) حيث لم يفرض شي‏ء على الماسح و لا الممسوح.

ذلك، و لكنه في الوضوء إمرار اليد على الممسوح إزالة لأثر الماء على اليد بوجه مّا حيث الواقع فيه وجود الأثر على الماسح دون الممسوح لمكان «اغسلوا» و اليد هي سيدة الموقف في عملية الغسل فالمسح، و لا يعنى من المسح بالرأس تجفيف اليد عن رطوبتها كلها، إنما هو تخفيفها عنها لمكان «و أرجلكم» أيضا، حيث لها دور ثان في ذلك المسح، إضافة إلى أن إزالة ما يصدق عليها المسح.

ثم ترى «الباء» في «برؤوسكم» هل هي زائدة؟ و هي قيلة زائدة بائدة في أدب القرآن الرائع الحكيم، أن تزاد الباء على غير قياس و لا رجاحة لفظية! «2» إذا فوجود الباء في مثل «برؤوسكم» المختلف في حدها بين‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). المعنى الأول في لسان العرب و الثاني في مفردات الراغب‏

(2) و على كونها زائدة فواجب مسح الرأس هو كله كما ذهب إليه مالك فأوجب الإستيعاب و هو محجوج ب «برؤوسكم» حال أن «و أرجلكم» على النصب فلا بد من فارق بين الممسوحين بعضا و كلا.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 139

الأمة، و المختلف في أن لها معنى أم ليس لها معنى بين الأدباء، إن وجودها فيها دون عناية معنى يجعل القرآن المدلّ مضلا و البيان عمى!.

أم هي للسببية، إذا المسح متعد بنفسه فلا تعني التعدية، و ليس التبعيض من معاني الباء؟ و ذلك هنا خلاف الأدب، و من معانيها الثابتة أدبيا التبعيض‏ «1»، و حتى إذا كان الأصل فيها في غير التعدية السببية فهي هنا و في‏ «مَسْحاً بِالسُّوقِ» غير مناسبة، إذ يصبح الماسح- إذا- هو الرؤوس هنا و السوق و الأعناق هناك، أن تمسح الرؤوس الأيدي، و تمسح الأعناق يد سليمان (ع)! فإنه قضية سببية الباء! إلّا أن يقال: إن الماسح هنا أيضا هو اليد و لكنها تمسح ما عليها من بلة الوضوء بسبب الرؤوس و ذلك يعم كل الرؤوس و بعضها، و لكنه بعد معنى غير ناضج، و لا سيما في خصوص الآية لنص الصحيحة أن الباء للتبعيض‏ «2» و لأنها في مقام الحجاج على من يفتي باستيعاب المسح للرأس فلتكن حجة مقنعة أدبيا، إذا فهو إجماع أدبي على المعني من الباء كأصل في غير التعدية.

فواجب المسح على الرأس هو بعضه، فهل هو بعد على مقدمه أو

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). من معاني الباء التبعيض عند سيبويه و غيره من أعاظم الأدباء و صرح به الشيخ الطوسي في التبيان قائلا في هذه الآية: لأن دخول الباء في الموضع الذي يتعدى فيه الفعل بنفسه لا وجه له غير التبعيض و إلا كان لغوا، و قال الجزائري في قلائده: نص على مجي‏ء الباء للتبعيض أكثر الأعاظم.

(2) و

هي صحيحة زرارة قال‏ قلت لأبي جعفر عليهما السلام ألا تخبرني من أين علمت و قلت إن المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين؟ فضحك (ع) فقال: يا زرارة قاله رسول اللّه (ص) و نزل به الكتاب من اللّه عز و جل لأن اللّه عز و جل قال: فاغسلوا وجوهكم فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل ثم قال: و أيديكم إلى المرافق فوصل اليدين ألى المرفقين بالوجه فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين ثم فصل الكلام فقال:

«وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ» فعرفنا حين قال برؤوسكم أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء ....

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 140

الناصية؟ بمسماه أم أكثر؟ طولا أو عرضا أم يمينا و شمالا؟.

ظاهر إطلاق الآية طليق المسح عليه ما صدق أنه مسح به، و لا تتقيد إلّا بالسنة القاطعة، و هي مختلفة في كمه و كيفه، ففي صحيحة الأخوين‏ «1» «فإذا مسح بشي‏ء من رأسه أو بشي‏ء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه».

فما ورد في إصبع واحدة «2» أو ثلاث أصابع‏ «3» قد يعني هنا و هناك‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). و هي تتمة هذه الصحيحة ثم قال: و امسحوا برؤوسكم و أرجلكم إلى الكعبين «فإذا مسح ...» أقول: و كذلك صحيحتهما الأخرى كما في الوسائل ب 23 من أبواب الوضوء.

أقول: و الاجتزاء بمسمى المسح في الرأس هو المشهور بين أصحابنا و الشافعي في الأم، و قال الثوري و الأوزاعي و الليث يجزي مسح بعض الرأس و يمسح المقدم و هو قول أحمد و زيد بن علي (ع) و الناصر و قال أبو حنيفة يجب مسح ربع الرأس.

(2) و هي‏

صحيحة حماد عن بعض أصحابه عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يتوضأ و عليه العمامة قال: يرفع العمامة بقدر ما يدخل أصبعه فيمسح على مقدم رأسه.

أقول: «قدر ما يدخل أصبعه» ليس نصا و لا ظاهرا في قدر أصبعه، فإنما هو بيان أقل المسح و هنا لا أقل من إدخال إصبع واحدة حيث لا تقسم، ثم يمسح بها كلها أو بعضها.

(3) و قد يستدل لها

بصحيحة زرارة قال قال أبو جعفر عليهما السلام: «المرأة يجزيها من مسح الرأس أن تمسح مقدمه ثلاث أصابع و لا تلقي عنها خمارها»

و لكنها مخصوصة أولا- بالمرأة، و ثانيا أن الإجزاء أعم من الإجزاء عن الواجب أو الراجح، و لو أنها دلت على الوجوب فهي معارضة لظاهر إطلاق الآية و صحيحة الآخرين و حماد فإنهما بين أصبع واحد و مسماه، و

في الصحيح‏ «يجزي عن المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع و كذا الرجل» (الوسائل أبواب الوضوء ب 23 ح 5).

و قد أوجب الثلاث الأصابع جمع منا كالصدوق في الفقيه و الشيخ في النهاية حال الإختيار و المرتضى في مسائل الخلاف، و آخرين من إخواننا كأبي حنيفة و أبي يوسف و محمد، و قال الثوري و زفر و الشافعي يجزيه أقل من ثلاثة أصابع إلا أن زفر يعتبر ربع الرأس مدا.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 141

راجحه أم سواه دون مفروضه، أو هو مرفوض بمخالفة إطلاق الآية و نص الصحيحة.

ذلك، و حتى إذا لم يكن تعارض في الرواية، فهي المقرّرة غير المسمى المستفاد من الآية، ساقطة لمخالفة إطلاقها، إذ هي غير ثابتة، فضلا عن أنها معارضة بما يوافق إطلاق الآية!.

فالأقوى الاكتفاء بمسماه، و الأشبه أنه إصبع واحدة لظاهر مسمى المسح بها دون الأقل منها، و الأفضل ثلاث أصابع، و لا يجوز استيعاب الرأس بالمسح فضلا عن الغسل فإنه مخالف لصريح الآية و إطباق الرواية.

و واجب المسح أن يكون على مسمى الرأس بشرة أو شعرا عليها غير الخارج بمده عن حده لمكان «برؤوسكم».

فالمسح على العمامة و سواها من حاجب لا يجزي، و

المروي عن النبي (ص) أنه مسح على العمامة «1»

إمّا مأوّل بموقف الضرورة و ما أشبه،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

رواه ابن تيمية في المنتقى على ما في ص 184 ج 1 من نيل الأوطار عن المغيرة بن شعبة أن النبي (ص) توضأ فمسح بناصيته على العمامة و الخفين متفق عليه‏

(و هو في اصطلاحهم ما أخرجه أحمد و مسلم و البخاري) و قال الشوكاني في شرحه أن البخاري لم يخرجه، و أن المنذري و ابن الجوزي و هما في ذلك و المصنف تبعهما في وهمهما.

ترى الحديث في صحيح مسلم بشرح النووي 3: 173 و في سنن البيهقي 1: 58 ثم و في ص 60 و 61 منه أحاديث تدل على أنه (ص) كان يدخل يده تحت العمامة و يمسح مقدم رأسه، و في بداية المجتهد 1: 13 نقل منع مالك و الشافعي و أبي حنيفة عن المسح على العمامة، و أجازه أحمد بن حنبل و أبو ثور و القاسم بن سلام و نقل حديث مسلم و قال فيه أبو عمرو بن عبد البر إنه حديث معلول، و في بعض طرقه أنه مسح على العمامة و لم يذكر الناصية، أقول: و قد يعني المسح على العمامة أنه (ص) مسح على رأسه دون أن يرفع عمامته بأن أدخل أصبعه تحتها فمسحه كما مضى في صحيحة حماد.

ذلك و قد يكفي في تضعيف هذا الحديث- لو دل على ذلك المسح- بعد معارضته للآية كون مغيرة بن شعبة الكذاب في طريقه، و قد أخرج كذبه و فسقه و أكاذيبه جماعة من مصنفي‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 142

أو مطروح بمخالفة الآية.

و ما

يروى‏ من أن رسول اللّه (ص) مسح على ناصيته‏ «1»

لا يدل على استيعاب الناصية، فحتى لو مسح على مستوعب ناصيته أو كل رأسه ما كان دليلا على فرضه لمكان التبعيض المستفاد من آيته، أو يؤول المسح على كله بما لا يعارض الآية.

ذلك، و أما الكيفية فهل هو على الناصية فقط إقبالا و إدبارا، أم هو طليق في أجزاء الرأس؟ ظاهر إطلاق الآية هو الإجزاء في أجزاء الرأس كيفما حصل، و قد يدل عليه‏

المروي عن النبي (ص) «أنه مسح مقدم رأسه و مؤخره» «2»

و كذلك‏

الصحيحة عن حفيده الصادق (ع): «لا بأس بمسح‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

الفريقين: راجع هامش مسالك الأفهام في آيات الأحكام للفاضل الجواد الكاظمي 1: 45- 48 تجد تفاصيل حاله.

(1).

في آيات الأحكام للجصاص (2: 418) بسند متصل قال أخبرني عمرو بن وهب قال سمعت المغيرة بن شعبة يقول‏ خصلتان لا أسأل عنهما أحدا بعد ما شهدت من رسول اللّه (ص) إنا كنا معه في سفر فنزل لحاجته ثم جاء فتوضأ و مسح على ناصيته و جانبي عمامته،

و

فيه روى سليمان التيمي عن بكر بن عبد اللّه المزني عن ابن المغيرة عن أبيه‏ أن رسول اللّه (ص) مسح على الخفين و مسح على ناصيته و وضع يده على العمامة أو مسح على العمامة،

و

فيه بسند متصل عن ابن عباس قال: «توضأ رسول اللّه (ص) فمسح رأسه مسحة واحدة بين ناصيته و قرنه.

(2)

المصدر (419) «روى عن النبي (ص) أنه مسح مقدم رأسه و مؤخرة»

أقول لو عنى الجمع بين المقدم و المؤخر لما تجاوز البعض حيث يبقى اليمين و الشمال، و قد يعني الجمع على البدل أنه كان يمسح مقدمه أحيانا و مؤخره أخرى ليدل على أن التبعيض مطلق لا يختص بالناصية.

و مثله في الجملة ما

رواه الشيخان و أحمد و أصحاب السنن عن عبد اللّه بن زيد أن رسول اللّه (ص) مسح رأسه بيديه فأقبل بهما و أدبر بدء بمقدم رأسه ثم ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما إلى المكان الذي بدء منه.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 143

الوضوء مقبلا و مدبرا» «1»

إلّا أن تعني الكيفية إقبالا إلى الناصية أم إدبارا عنها.

و لا يعارضه قيد الرجلين في الأخرى عنه (ع)، ثم اليمين و اليسار داخلان في الإطلاق كالإقبال و الإدبار، و هما لا ينفيان اليمين و اليسار، فإنما هما عبارتان عن الأكثر المتعود مسحا.

و حين تتعارض الروايتان‏ «2» في طليق إجزاء أجزاء الرأس في واجب المسح أم اختصاص الناصية، فالمرجع هو طليق الآية، و إن كان الأحوط خصوص الناصية مقبلا و مدبرا، إذ لو اختص واجب المسح بالناصية لكان النص «بنواصيكم».

و هل المفروض في بلة المسح أن تكون من نداوة الوضوء مطلقا؟ أم من الغسلة الأخيرة؟ أم يجزي بغير نداوة الوضوء؟.

قاطع السنة قد تفرض أن يكون ببقية البلة من غسل اليدين‏ «3»، و لا

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). هي صحيحة حماد عن أبي عبد اللّه (ع): ... و

صحيحته الأخرى: «لا بأس بمسح القدمين مقبلا و مدبرا»

أقول: و إثبات إطلاق المسح في القدمين لا ينفيه عن الرأس، فلا يصح الإسناد إلى هذه الثانية، و

رواية يونس عن أبي الحسن (ع) الأمر في مسح الرجلين موسع‏

، كما فعله المرتضى في الإنتصار و الشيخ في النهاية و الخلاف و هو ظاهر ابن بابويه، لعدم كونهما نصا في الانحصار، و ان كانا ظاهرين فيه فالصحيحة الأولى أظهر منها في عدم الانحصار، و على فرض التعارض فالمرجع إطلاق الكتاب.

(2) مما يدل على الناصية بعض ما مضى عن النبي (ص) و لكنه لم يكن نصا في خصوص الناصية و منه ما

في الدر المنثور 3: 363 روى مسلم و الترمذي عن المغيرة بن شعبة أن النبي (ص) توضأ فمسح بناصيته.

و

من طريق أصحابنا صحيحة محمد بن مسلم و حسنته‏ «امسح على مقدم رأسك»

و

صحيحة زرارة «و تمسح ببلة يمناك ناصيتك»

و لكن تعارضه‏

حسنة الحسين بن أبي العلا قال أبو عبد اللّه (ع) «امسح الرأس على مقدمه و مؤخره»

و المرجع إطلاق الآية.

(3) يدل عليه الوضوءات البيانية و لا سيما

صحيحة الأخوين‏ «... مسح رأسه و قدميه ببلل كفه‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 144

ينافيه إطلاق الآية، حيث المسح- و هو إزالة الأثر- قد فرض فيه هنا واقع الأثر على اليدين، دون الرؤوس و الأرجل حتى يعني المسح إزالة ما عليها من أثر، ثم لا غاية في المسح إلّا إزالة أثر عن الماسح أو الممسوح، أو اختبارهما أم أحدهما من حيث اللمس و الخشونة، أم التعطف على الممسوح كما في سليمان حيث «طفق مسحا بالسوق و الأعناق» و الأخيران لا دور لهما في حقل مسح الوضوء إطلاقا، و إزالة الأثر عن الممسوح في الأوّل أيضا لا دور له فيه حيث الغسل كان للوجوه و الأيدي بالأيدي، فهي الماسحة إذا حيث الممسوح هي الرؤوس و الأرجل، فليمسح- إذا- ببقية البلل الباقية على الأيدي، و ليكن مرور المسح للماسح و هو الأيدي، فإن حركت الممسوح دون حراك للماسح فلا مسح إذا حيث الحراك إنما هو للماسح، مهما تحرك الممسوح أيضا حين يصدق المسح للماسح.

ذلك، و البقية المتعودة في الحالات غير الاستثنائية هي الباقية على اليدين، و في غيرها تؤخذ من الوجه‏ «1»، و إلّا فالماء الجديد حين تجف كل أعضاء الغسل عند المسح حيث الضرورات تبيح المحظورات و «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فلا يجزي الماء الجديد في الحالات العادية خلافا

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

لم يحدث لهما ماء جديدا»

و

صحيحة زرارة «... ثم مسح بما بقي في يديه رأسه و رجليه و لم يعدهما في الإناء»

و كذلك الأخبار المستفيضة الأخرى، مثل‏

صحيحة زرارة «... فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات واحدة للوجه و اثنتان للذراعين و تمسح ببلة يمناك ناصيتك و ما بقي من بلة يمناك تمسح به ظهر قدمك اليمنى و تمسح ببلة يسراك ظهر قدمك اليسرى» (الوسائل ب 15 و 31 من أبواب الوضوء).

(1). مما يدل عليه‏

حسنة الحلبي عن أبي عبد اللّه (ع) قال: «إذا ذكرت و أنت في صلاتك أنك قد تركت شيئا من وضوءك المفروض عليك فانصرف و أتم الذي نسيته من وضوءك و أعد صلاتك و يكفيك من مسح رأسك أن تأخذ من لحيتك بللها إذا نسيت أن تمسح رأسك فتمسح به مقدم رأسك» (الوسائل ب 21 من أبواب الوضوء)

أقول: و في معناها رواية مالك ابن أعين و خلف بن حماد و أبي بصير عنه (ع).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 145

لجمهور من فقهاء إخواننا «1».

ذلك، و لكن هنا معتبرات تدل على سماح المسح بماء جديد على أية حال‏ «2» و لكنها لا اعتبار بها لبعدها عن ظاهر الآية اللامحة إلى البلل المتبقية، و أنها في أنفسها لامحة إلى التقية لمكان المنع عن البقية، فلا مكافحة بين الخبرين، حتى يرجع إلى إطلاق الآية- على إطلاقها- مع أنها لامحة إلى واجب المسح بالبلل المتبقية «3».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). في الخلاف: قال الشافعي يستحب أن يمسح الأذنان بماء جديد و قال أبو حنيفة إنهما من الرأس يمسحان معه و ذهب الزهري إلى أنهما منه و يغسلان معه و ذهب مالك و أحمد إلى أنهما منه و لكنهما يمسحان بماء جديد و ذهب الشعبي و الحسن البصري و إسحاق إلى أن ما أقبل منهما يغسل و ما أدبر يمسح مع الرأس.

(2)

كصحيحة معمر بن خلاد قال‏ سألت أبا الحسن (ع) أ يجزي الرجل أن يمسح قدميه بفضل رأسه؟ فقال برأسه: لا، فقلت: بماء جديد، فقال برأسه: نعم‏

و

موثقة أبي بصير قال‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن مسح الرأس قلت: امسح بما في يدي من الندي رأسي؟ قال:

لا بل تضع يدك في الماء ثم تمسح‏

و

مثلهما رواية أبي عمارة الحارثي قال: سألت جعفر بن محمد عليهما السلام أمسح رأسي ببلل يدي؟ قال: «خذ لرأسك ماء جديدا» (الوسائل الباب 21 من أبواب الوضوء)

و

في المغني لأبن قدامة 1: 130 روى عبد اللّه بن زيد قال: «مسح النبي (ص) رأسه بماء غير فضل يديه».

(3) في المغني لأبن قدامة 1: 130 و يمسح بماء جديد غير ما فضل عن ذراعيه و هو قول أبي حنيفة و الشافعي و العمل عليه عند أكثر أهل العلم، قاله الترمذي و جوزه الحسن و عروة و الأوزاعي، ثم قال: و لنا ما

روى عبد اللّه بن زيد قال: «مسح النبي (ص) رأسه بماء غير فضل يديه»

«و لأن البلل الباقي في يديه مستعمل فلا يجزي المسح به كما لو فصله في إناء ثم استعمله»

و في بداية المجتهد لابن رشد 1: 11- «أكثر العلماء أوجب تجديد الماء لمسح الرأس قياسا على سائر الأعضاء» و في جامع الترمذي 1: 53 «من شرحه لابن العربي بعد أن ذكر

رواية زيد و غيره‏ أن النبي (ص) أخذ لرأسه ماء جديدا

» قال: «و العمل على هذا عند أكثر أهل العلم رأوا أن يأخذ لرأسه ماء جديدا» و

في أحكام القرآن للشافعي 1: 50- «أخذ رسول الله (ص) لكل عضو ماء جديدا»

و في الأم 1: 22 «و الإختيار له أن يأخذ الماء بيديه فيمسح بهما رأسه معا يبدأ بمقدم رأسه إلى قفاه و يردهما إلى المكان الذي بدأ منه».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 146

ذلك، فالأشبه عدم إجزاء المسح إلّا بالبلة الباقية على اليدين دون مزج بماء آخر و إن كان من بلة الوجه أو الذراعين لانصراف الآية و تصريح المعتبرة، اللّهم إلّا أن تجف النداوة الباقية لحرّ أو سواه، فمن يديه أو وجهه، ثم من ماء جديد إذ «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ‏ لقد تظافر النقل‏

عن رسول اللّه (ص) «أن الوضوء غسلتان و مسحتان» «1»

على ضوء آيته هذه، و كما

يروى عنه (ص) «إنها لا تتم‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

أقول: هذه الروايات و الآراء تحول حول أصلهم من غسل الرأس و الرجلين و هو مخالف لنص القرآن بالمسحتين، فالترجيح مع الروايات الشارطة في المسح أن يكون ببقية بلة الوضوء تأمل.

(1). رواه بلال و رفاعة و جرير عن رسول اللّه (ص) و رواه أئمة أهل البيت عليهم السلام عنه (ص) بالإجماع في تواتر معنوي.

و في الدر المنثور عن ابن أبي عباس و عكرمة مثله و نحوه كقول ابن عباس قال: افترض اللّه غسلتين و مسحتين ألا ترى أنه ذكر التيمم فجعل مكان الغسلتين مسحتين و ترك المسحتين، و عن قتادة و الشعبي مثله و لأن ابن عباس هو من أحبار الأئمة المقبول بين الفريقين فإليكم النقل المستفيض عنه في «أن الوضوء غسلتان و مسحتان» أو «افترض الله غسلتين و مسحتين» أو «ما أجد في كتاب الله إلا غسلتين و مسحتين» أو «أبى الناس إلا الغسل و لا أجد في كتاب الله إلا المسح» فمن طريق أصحابنا فوق حد التواتر و من طريق إخواننا كما في كنز العمال 9: 256 رقم 2203 و 2205 و فتح الغدير 3: 16 و ابن كثير 3: 25 و الخازن 1: 441 و القرطبي 6: 92 و الطبري 6 و المغني لأبن قدامة 1: 133.

ذلك و في كنز العمال 5: 116 رقم 2415

عن أوس بن أبي أوس الثقفي‏ أنه رأى النبي (ص) أتى كظامة قوم بالطائف فتوضأ و مسح على قدميه.

و فيه أخرج سعيد بن منصور و ابن أبي شيبة و ابن جرير عن أنس أنه قيل له أن الحجاج خطبنا فقال: اغسلوا وجوهكم و أيديكم و امسحوا برؤوسكم و أرجلكم و أنه ليس شي‏ء من ابن آدم أقرب إلى الخبث من قدميه فاغسلوا بطونهما و ظهورهما و عراقيبهما فقال أنس: صدق اللّه و كذب الحجاج قال اللّه امسحوا برؤوسكم و أرجلكم و كان أنس إذا مسح قدميه بلهما، و فيه‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 147

صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره اللّه بغسل وجهه و يديه إلى المرفقين و بمسح رأسه و رجله إلى الكعبين» «1».

ذلك! و مما يحير العقول و يدير الرؤوس التأويلات الباردة في «إلى الكعبين» لتحويلها عن نصها إلى الغسل، و عطفا لها إلى الوجوه و الأيدي، و ما ذلك العطف المخالف لأدب اللفظ و حدب المعنى إلّا من هؤلاء الذين يعطفون أرجلهم إلى وجوههم و أيديهم في مشيهم مكبين على وجوههم:

«أَ فَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلى‏ وَجْهِهِ أَهْدى‏ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلى‏ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ»! فلا وجه لعطف الأرجل إلى الوجوه مهما اختلقوا له الوجوه.

و يحق لنا هنا سرد الأقوال و الأقاويل حول ذلك العطف العطيف في سبر و تقسيم دلالي يناسب مذهب الفصاحة و لا سيما القرآنية القمة:

قد اختلفت كلمة الفقهاء و المفسرين المسلمين في إعراب «أرجلكم» و وجهه كالتالي:

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

عن الشعبي قال: نزل القرآن بالمسح و جرت السنة بالغسل، و فيه أخرج سعيد بن منصور عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: اجتمع أصحاب رسول اللّه (ص) على غسل القدمين، و أخرج ابن أبي شيبة عن الحكم مثله و عن عطاء قال: لم أر أحدا يمسح على القدمين، و فيه أخرج الطبراني في الأوسط عن ابن عباس إنه قال ذكر المسح على القدمين عند عمر سعد و عبد اللّه بن عمر فقال عمر سعد أفق منك فقال عمر يا سعد إنّا لا ننكر أن رسول اللّه (ص) مسح و لكن هل مسح منذ أنزلت سورة المائدة فإنها أحكمت كل شي‏ء و كانت آخر سورة نزلت من القرآن إلا براءة فلم يتكلم، و فيه أخرج البخاري و مسلم و البيهقي و اللفظ له عن جرير أنه بال ثم توضأ و مسح على الخفين قال ما يمنعني أن أمسح و قد رأيت رسول اللّه (ص) قالوا إنما كان ذلك قبل نزول المائدة قال: ما أسلمت إلا بعد نزول المائدة.

(1).

الدر المنثور 2: 262، أخرج البيهقي في سننه عن رفاعة بن رافع أن رسول اللّه (ص) قال‏ للمسي‏ء صلاته أنها لا تتم ...

، و فيه أخرج عبد الرزاق و ابن أبي شيبة و ابن ماجه عن ابن عباس قال: ابى الناس إلّا الغسل و لا أجد في كتاب اللّه إلا المسح.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 148

1 النصب على المفعولية عطفا على الظرف بأسره «و امسحوا أرجلكم» فيفيد واجب الإستيعاب في مسح الرجلين إلى الكعبين و هو القوي وفاقا لنص القرآن‏ «1» و معتبرة عدة.

2 النصب بنزع الخافض عطفا على المجرور تصحيحا لتبعيض مسح الرجلين كما فعله جماعة من أصحابنا و هو غريب في نوعه، حيث النصب بنزع الخافض لا يجوز في أدنى الفصاحة إلّا في أمن من اللبس و ملابسة أخرى تحسن النصب، و هنا اللبس باهر فغلط ذلك التوجيه ظاهر، و أنه إنما يجوز فيما يصح فيه ذكر الخافض و هنا لا يصح لمكان العطف!.

3 الجر عطفا على المجرور (رؤوسكم) فيفيد فائدة التبعيض كالثاني، و هكذا الأمرا و إن اختلقوا له أحاديث‏ «2» فإنه خلاف القراءة المتواترة في كتب القرآن.

4 الجر للإتباع و المجاورة و أصله نصب عطفا على الوجوه فيفيد واجب الغسل، و هذا أردء تأويل في المقام فإن إعراب المجاورة في نفسه غير فصيح و هو هنا غير صحيح للالتباس، ثم و أي ترجيح- إذا- للأرجل على الرؤوس عطفا للمتأخر إلى الوجوه دون المتقدم!.

5 النصب على المفعولية عطفا على الوجوه فيفيد نفس الفائدة، و هو

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). قراءة النصب هي المتواترة المسجلة في القرآن طول التاريخ الإسلامي فهو المدار دون سواها، و هو قراءة علي و عبد اللّه بن مسعود و ابن عباس في رواية إبراهيم و الضحاك و نافع و ابن عامر و الكسائي و حفص عن عاصم.

(2) منها

خبر غالب بن الهذيل قال‏ سألت أبا جعفر عليهما السلام عن قول اللّه عز و جل:

«وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» على الخفض أم على النصب؟ قال: «بل هي على الخفض» (التهذيب 1: 20 و المستدرك ب 23 من أبواب الوضوء ح 3)

و قرء بالجر جماعة مثل ابن كثير و أبي عمر و حمزة و في رواية أبي بكر عن عاصم.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 149

الأكثر قولا بين إخواننا «1».

و ترى كيف يجوز عطف الأرجل على الوجوه بفاصل الأيدي و فعل ثان «و امسحوا» يخالف الغسل: «فاغسلوا» و هو ردي في كلام السوقيين المجاهيل فضلا عن كلام اللّه البيان، المعجز في التبيان.

أ ترى لو قيل لك: ولد زيد و عمرو و مات بكر و خالد، ثم ادعي عطف خالد إلى زيد في الولادة، كنت تقبله في الإخبار و الشهادة؟!.

فكيف تجرء على كلام اللّه أن تعطف الأرجل إلى الوجوه و هنا فعلان مختلفان غسلا و مسحا؟ تخلّفا عن أدب اللفظ و المعنى، جريا على فتوى الغسل خلافا لنص القرآن و السنة؟!.

و لا يعذر المعتذر من إخواننا في هذه الفتوى بأن السنة جرت على غسل الأرجل فلتفسر بها الآية، فإنه تفسير مضاد للمفسّر فهو- إذا- تغيير و ليس تفسيرا.

و السنة- لو كانت- معارضة للقرآن هي معروضة عرض الحائط! و ليست إذا سنة، بل هي رواية مختلقة.

ثم كيف يفسر المسح في القرآن بالغسل دون عكس أن يفسر الغسل في الحديث بالمسح لو جاز التفسير بالضد، إلّا تحميلا للرأي على القرآن و للهوى على الهدى!.

ذلك و من العجاب هكذا تحميل على الآية و روايات الغسل ليست بصدد تفسير آية المسح، و لأنها كما يأتي تحكي الغسل قبل نزول المائدة.

ثم سواء أ كانت روايات الغسل بصدد تفسير الآية أم لم تكن أم كانت بعد المائدة أو قبلها فليست الآية لتحمل ذلك التفسير الذي ليس إلّا تغييرا مضادا و تعتيرا!.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

في الدر المنثور 3: 262 عن علي (ع) أنه قرأ و أرجلكم قال: عاد إلى الغسل.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 150

و لو جاز تفسير القرآن بما يضاده من الروايات لم يبق مجال للعرض على القرآن، و لا مورد- إذا- لرد الرواية المعارضة للقرآن، و لأصبح كتاب اللّه مجالا للمعاني المتضادة التي تحملها متضادة الروايات!.

و من أغرب التوجيه هنا أن القرائتين كالآيتين في إحداهما الغسل و في الأخرى المسح لاحتمالها للمعنيين، فلو وردت آيتان إحداهما توجب الغسل و الأخرى المسح لما جاز ترك الغسل إلى المسح لأن في الغسل زيادة فعل و قد اقتضاه الأمر بالغسل فكان يكون حينئذ يجب استعمالهما على أعمهما حكما و أكثرهما فائدة و هو الغسل لأنه يأتي على المسح و المسح لا ينتظم الغسل» «1».

و ذلك إلحاد في فقه القرآن بقولة النقص في نصه و ترجيح ما سموه سنة عليه لكماله، و اختلاق تضاد بين الآية في قراءتها المتواترة و الأخرى المختلقة، و لو كانت هنا آيتان لكانت المتأخرة نزولا ناسخة للمتقدمة دون هكذا جمع جامح.

و مثله القيلة الغيلة إن الغسل أنظف؟ فنقول: و لكن اللّه أعرف! «2» و ليس الوضوء- فقط- تنظيفا حتى يشرّع الأنظف بحق الأرجل، و شرط النظافة في محل المسح يحققها قبله فلا حاجة إلى اجتهاد مقابل النص فطالما

«الغسل في الوضوء للتنظيف» «3»

و لكنه حسب المقرر لمواضيعه دون تعميم‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). قاله الجصاص في آيات الأحكام 3: 423.

(2) في بزوغ هجرتي إلى مكة المكرمة من شر الطاغوت الشاه عليه لعنة اللّه، دخلت المسجد الحرام بغير ملابسي الروحية الخاصة لكيلا يعرفوني فلما توضأت من زمزم اعترض علي شيخ من شيوخهم لماذا لا تغسل رجلك كما يفعله المسلمون، قلت: إن اللّه أمرنا بالمسح، قال:

أليس الغسل أنظف، قلت و لكن اللّه أعرف، ففل عني و لم يلبث.

(3) جامع أحاديث الشيعة 2: 311 بأسناد متصلة عن أبي همام عن أبي الحسن الرضا (ع) في وضوء الفريضة في كتاب اللّه تعالى المسح و الغسل في الوضوء للتنظيف.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 151

له إلى مواضع المسح، ويكأن اللّه يجهل ما هم يعلمون، و هم أرعى للنظافة من خالقها و الآمر بها!.

كما القيلة الأخرى إننا لو مسحنا فقد عملنا بكتاب اللّه و تركنا السنة، و إن غسلنا فقد مسحنا و زيادة و فيه جمع بين الكتاب و السنة!.

و لكن المضاد لكتاب اللّه ليس سنة تتبع، ثم الغسل هو فقط غسل و ليس مسحا و زيادة، فإن بينهما عموما من وجه، ثم الزيادة على الفرض بحساب الفرض أم أي حساب آخر محظور يبطل العمل، كالذي يزيد على ركعتي الفجر ركعة فيقول نفس القولة، و هكذا كل زيادة على الفرض أو نقيصة عنه فإنه نقصان في الفرض بزيادته أو نقصانه.

6 و قيلة أخرى مختلقة على علي (ع) إن هذا من المقدم و المؤخر في الكلام فهو- إذا- «فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق و أرجلكم إلى الكعبين و امسحوا برؤوسكم» «1».

قيلات و قيلات هي ويلات في التحميل على القرآن ما لا يتحمل، شارك فيها فقهاء المذاهب مهما كانت دركات، بين قارئ بالجر جرا للأرجل إلى الرؤوس في تبعيض المسح‏ «2»، أم جرا للمجاورة و أصله نصب عطفا

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الدر المنثور 2: 263- أخرج ابن جرير عن أبي عبد الرحمن قال‏ قرأ الحسن و الحسين عليهما السلام‏ «وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» فسمع علي ذلك و كان يقضي بين الناس فقال: و أرجلكم هذا من المقدم و المؤخر في الكلام‏

أقول: إن كان له هذا الكلام فقد و اللّه يعني التعريض بمن قدم و آخر في الكلام عطفا للمؤخر على المقدم و جرا للمقدم إلى المؤخر في المعنى.

هذا و

فيه أخرج أبو الحسن بن صخر في الهاشميات بسند ضعيف عن ابن عباس قال: نزل بها جبريل على ابن عمي (ص): «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق و أرجلكم و امسحوا برؤوسكم» قال له أجعله بينهما.

(2) مما اختلف لقيلة الجر ما

رواه الشيخ في التهذيب عن غالب بن الهذيل قال: سألت أبا

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 152

على الوجوه، أم نصبا في ذلك العطف المتخلف عن كل الآداب العربية و سواها، كجر الجمل بشعرة مقطوعة، تلاعبا قاصرا أم مقصرا بكتاب اللّه، اتباعا للهوى ظن صالح الفتوى، فأصبحت آية الوضوء ظليمة بين الفريقين، هزيمة عما تعنيه بين الجانبين، قضية العزيمة المذهبية في هذا البين.

و مهما كانت المذاهب الفقهية في «أرجلكم» أربعة «1»، فالخامسة و هي مسح الرجلين باستيعاب العرض كما الطول إلى الكعبين، هو المذهب المستفاد من نص الآية دون ريب.

و أما الأخبار المتعارضة عن النبي (ص) و أئمة أهل بيته المعصومين عليهم السلام فمعروضة على نص القرآن القائل باستيعاب المسح‏ «2»،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

جعفر عليهما السلام عن قول اللّه عز و جل: «وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» على الخفض هي أم على النصب؟ قال: «بل هي على الخفض» (التهذيب 1: 20).

(1). في عمدة القارئ 1: 657 المذاهب في وظيفة الرجلين اربعة: الأول مذهب الأئمة الأربعة من أهل السنة أنها الغسل، الثاني مذهب الإمامية من الشيعة أنها المسح- و طبعا هو مسماه عرضا- الثالث مذهب الحسن البصري و محمد بن جرير الطبري و أبي علي الجبائي و هو التخيير بينهما، الرابع مذهب أهل الظاهر و هو رواية عن الحسن الجمع بين الغسل و المسح.

(2) لقد مضت إخبار عدة عن النبي (ص) الأكثرية الساحقة منها المسح مثل خبر جابر الأنصاري و عمر و أوس ابن أوس و ابن عباس و عثمان و رجل من قيس إنه مسح رجليه، و منها

حديث رفاعة بن رافع قال: غسل النبي (ص) وجهه و يديه إلى المرفقين و مسح برأسه و رجله إلى الكعبين،

و قد حسنه أبو علي الطوسي و الترمذي و أبو بكر البزاز و صححه الحافظ ابن حبان و ابن حزم كما في عمدة القارئ 1: 657، و في اختلاف الحديث على هامش الأم 7: 60 و أحكام القرآن 1: 50 كلاهما للشافعي: غسل الرجلين كمال و المسح رخصة و كمال و أيهما شاء فعل و

في تفسير الطبري 10: 59 تحقيق محمود محمد شاكر و أحمد محمد شاكر عن جابر عن أبي جعفر عليهما السلام قال: «امسح على رأسك و قدميك».

و ما يدعى من تواتر النقل عن النبي (ص) أنه غسل رجليه في الوضوء (كما في آيات‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 153

و لئن صح‏

عن النبي (ص) أنه قال: «ويل للأعقاب من النار» «1»

فهنا ويل لتعقيب الأعقاب من النار سنادا إليها في فتوى المسح دون أي رباط بينهما، اللّهم إلّا شبهة عرضت تخيلا أن الغسل مستمر بعد المائدة كما كان قبلها!.

فالقول الفصل في فرض الرجلين مسحهما مستوعبا لمكان النصب كما فرض البعض في مسح الرأس لمكان الجر، و لا 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» إلّا الشي‏ء الظاهر خلافا لمن يقول باستيعاب الغسل أم المسح للقدمين ظاهرا و باطنا.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

الأحكام للجصاص 3: 423)، إن صح عنه فهو غسل قبل الوضوء تنظيفا لمحل المسح، و إلا فمطروح لمخالفة نص القرآن، أم أنها كانت قبل المائدة.

فقول ابن كثير في التفسير 3: 26- إن من أوجب من الشيعة مسحهما فقد ضل و أضل، إنه غول كثير و اللّه بما يعملون بصير.

و مما رواه أصحابنا وفاقا لمذهب الغسل‏

صحيحة أيوب بن نوح قال‏ كتبت إلى أبي الحسن عليهما السلام اسأله عن المسح على القدمين فقال: الوضوء بالمسح، و لا يجب فيه إلا ذلك و من غسل فلا بأس،

و

موثقة عمار عن أبي عبد اللّه (ع) في الرجل يتوضأ الوضوء كله إلا رجليه ثم يخوض بهما الماء خوضا قال اجزأه ذلك،

و

مضمرة زرارة في الصحيح قال قال لي: لو أنك توضأت فجعلت مسح الرجلين غسلا 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 و لا سيما الأخيرة.

(1). كما

في آيات الأحكام للجصاص 2: 423 روى جابر و أبو هريرة و عائشة و عبد اللّه بن عمر و غيرهم‏ أن النبي (ص) رأى قوما تلوح اعقابهم لم يصبها الماء فقال: «ويل للأعقاب من النار اسبغوا الوضوء»

و

توضأ النبي (ص) مرة فغسل رجليه و قال: «هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة إلا به»

أقول: لا ملازمة بين إسباغ الوضوء و غسل الأعقاب، فقد يكون غسل الأعقاب تكميلا للوضوء دون أن يكون بدلا عن المسح، و كيف يمكن تخلف المسلمين عن غسل الأعقاب الواجب في الوضوء و هم يصلون ليل نهار.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 154

و حتى لو كانت الصحيحة نصا في تبعيض ظهرهما عرضا لكانت غير صحيحة لمخالفة القرآن، و هنا معتبرات أخرى تجاوب مستوعب المسح‏ «1».

ذلك، و لو لم يكن فرق بين المسحين لكان النصب في «أرجلكم» لغوا ضاريا في هذا البين!.

و دعوى إجماع الإمامية على إجزاء مسمى المسح عرضا باطلة، فحتى لو كان- حقا- إجماع فمخالفته لنص الكتاب، المؤيّد للمعتبرة، تجعلنا نقطع بسقوطه دون ريب!.

ذلك، ثم الإستيعاب الطولي في ظاهر الرجلين مما لا ريب فيه لتجاوب نص الآية و متواتر الرواية، و لكن إلى أين؟.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

كصحيحة البزنطي 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 رجلا قال بإصبعين من أصابعه هكذا؟ فقال: لا- إلّا بكفيه (بكفه) كلها (الوسائل ج 1 ب 24 ح 4)

و مثله‏

قوية عبد الأعلى قال‏ قلت لأبي عبد اللّه (ع) عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء؟ فقال يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه تعالى: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ‏ امسح عليه،

أقول: فلو كان يكفي مسمى المسح عرضا لم يحتج إلى حكم آية الحرج بل كان يكفي أن يمسح على سائر أنامله فإن المفروض في المسألة انقطاع ظفره و هو الكبير دون أظافره كلها.

ذلك و أما صحيحة زرارة «... ثم فصل بين الكلام فقال: و امسحوا برؤوسكم» فعرفنا حين قال: برؤوسكم- أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال: «و أرجلكم إلى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضهما» فهي على فرض معارضتها للآية و المعتبرتين ساقطة، و لكنها- أيضا- قد تعني تبعيض الرجلين أمام استيعابهما عند العامة، و لكن التبعيض مستفاد من «إلى الكعبين» دون حاجة إلى ذلك التعليل، اللهم ألا تجاوبا مع فهم الراوي، و لكنه (زرارة) من فضلاء الأصحاب!.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 155

الجواب موقوف على معرفة الكعبين، فالكعب هو المرتفع لما فيه مرتفع و سواه، فهل الكعبان في الرجلين هنا هما الكعب الأعلى من كل رجل و لم يقل به أحد! أم هما القبتان طرفي كل قدم‏ «1»؟ فهي كعاب أربعة للرجلين و ليست «الكعبين»!؟ أم القبتان الظاهرتان دون المفصلين‏ «2»؟ أو مفصل الساق و القدم‏ «3»؟ أو ادنى الكعب؟ أو العظم الناتئ على ظهر القدم؟. «4»

كل هذه الستة كعاب لكلّ رجل، فما هو المقصود بينها؟ فهل الآية- إذا- مجملة تحتاج إلى تفسير السنة؟ و هي أيضا متعارضة! و كيف يجمل الكعبان في القرآن و لم يذكر إلّا في هذه الآية و هو كتاب البيان دون حاجة- كأصل- إلى تبيان! فإنه هو بنفسه تبيان لكل شي‏ء فهلا يكون تبيانا لنفسه؟!.

القول الفصل هنا نجده في نفس «الكعبين» إذ لو كان القصد إلى أعلى الكعاب لكان الفصيح الصحيح «إلى الكعاب» لتستغرق مسدسها كلها، كما في «المرافق»! و لو كان أحد من الكعاب الأربعة بين الأعلى و الأدنى لجي‏ء بصيغته الخاصة في جمع «الكعاب» فلأن القصد هنا هو الكعبان الأدنيان و هما العظمان النائتان فوق ظهر القدمين، لذلك قال: «إلى الكعبين» اعتبارا بالكعب الأوّل لكل رجل.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). ذهب إليه جمهور إخواننا إلا محمد بن الحسن و لذلك يغسلون الرجلين ظاهرا و باطنا إلى القبتين.

(2) و هو مذهب المعظم منا و ادعي عليه الإجماع.

(3) ذهب إليه نفر من أصحابنا و زيفه آخرون منهم.

(4)

كصحيحة حماد في خصوص القدمين: لا بأس بمسح القدمين مقبلا و مدبرا،

و

صحيحته الأخرى في مطلق المسح: «لا بأس بمسح الوضوء مقبلا و مدبرا»

و مثلهما ما

عن محمد بن عيسى عن يونس قال‏ أخبرني من رأى أبا الحسن (ع) بمنى يمسح ظهر قدميه من أعلى القدم إلى الكعب و من الكعب إلى أعلى القدم و يقول: الأمر في مسح الرجلين موسع من شاء مسح مقبلا و من شاء مسح مدبرا فإنه من الأمر الموسع إن شاء اللّه.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 156

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 الأدنى من كل رجل.

و مثالا ماثلا بين أعيننا يقرّب قاطع الدلالة هنا على الكعبين الأدنين: أن هناك شارعا فيه إشارات حمراء لوقفات السيارات، و أنت تأمر بوقفة سيارة عند الإشارة الأولى، فهل يصح أن تقول، قف عند الإشارات، و الوقوف عند الأخيرة وقوف عند الإشارات! أو الصحيح الذي لا يرتاب فيه «قف عند الإشارة» حيث يعرف أنها الأولى! لأنها هي إشارة مّا فتصدق عليها «الإشارة».

ثم و ليس القصد من «الكعبين» هما لكل رجل فإن عبارته الصالحة- إذا- «إلى الكعاب» و قصد الجمع في الآية هو الجمع إزاء الجمع «وجوهكم» وجه كلّ واحد و «أيديكم» جميعا ثم «إلى المرافق» مرافق كل مكلف فإنها أربعة لكلّ، ثم «الكعبين» لكل مكلف، فلكل رجل يقصد هنا كعب واحد.

و مهما يكن من أمر فلا يصح «إلى الكعبين» لمجموع المكلفين إلّا على الإبدال، فإنما القصد «الكعبين» لكل مكلف- لا لكل رجل- و هما الأدنيان.

فهنا «وجوهكم و أيديكم و رؤوسكم و أرجلكم» كل منها تعني الجمع أمام الجمع، وجه كل و يداه و رأسه و رجلاه، فكذلك «المرافق» لكل و «الكعبين» لكلّ، و لو لم يقصد هنا لكل لم يصح «الكعبين» و هما مما يشهدان أن «المرافق» أيضا لليدين لكل مكلف.

إذا ف «الكعبين» نص باهر لا ريبة فيه، أنها كعبا الرجلين لكل مكلف، فليكن الكعب الأول لكل رجل و هو الناتئ قبل المفصل حيث‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 157

الرجل تعم ظاهرها و باطنها فالكعب الأول فيهما هو الناتئ على ظهرهما، نعم لو كان النص «باطن الرجلين» فالكعب الأول هو العقب، و لكن النص «الرجلين» الشامل لكلا الظاهر و الباطن، و الكعب الأول- بين كل الكعاب ظاهرة و باطنة- لا شك أنه الناتئ على ظهرهما، فالمسح إذا على ظهور الأرجل لا و بطونها، فإن كعب البطن هو العقب و هو خامس الكعاب، و لو كان القصد مسح البطون لكان الصحيح «إلى الكعاب» فلا حجة لفقهاء السنة لغسل أو مسح الرجلين ظاهرا و باطنا، كما لا حجة لفقهاء الشيعة لمسمى المسح عرضا ظاهرا!.

و «إلى» هنا كما في الأيدي متعلقة بالمقدر فهي- إذا- لغاية الممسوح لا المسح، فيجوز النكس كما عليه علماء الإسلام أجمع، و يدل عليه معتبرة دون تعارض، و حتى لو كان هنا تعارض فالمرجع طليق الآية.

إذا فالحد العرضي في الرجلين يستوعب عرضهما في ظاهرهما، و الحد الطولي يستوعب ما بين رؤوس الأصابع إلى القبتين النائتين، و هنا الغاية داخلة في المغيّى لأنهما كليهما من الرجل.

و ليست الآية في مقام بيان الكعب لرجل واحد حتى يقال إن «الكعبين» تعنيانهما لكل رجل، بل هو الرجلان فالكعبان هما المرتفع الأول لكل منهما.

و مختلف الحديث في تحديد الكعبين مرجوع إلى القرآن أو يؤول‏ «1».

و هل بين الرجلين ترتيب كما بين اليدين؟ ظاهر إطلاق الآية عدم‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). فمما استدل به على أنه هو المفصل ما

في صحيحة الأخوين: فقلنا أين الكعبان قال هاهنا يعني المفصل دون عظم السابق، فقلنا هذا ما هو، قال: «هذا عظم الساق و الكعب أسفل من ذلك»

أقول: و الظاهر أن يعني من الراوي و إلا كان «اعني»، و على أنه هو العظم الناتئ‏

صحيحة البزنطي‏ «فوضع كفه على الأصابع فمسحهما إلى الكعبين إلى ظاهر القدم»

أقول: يعني الكعب الأول على ظاهر القدم.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 158

الترتيب، فيجوز مسحهما معا، أو تقديم اليمنى على اليسرى و علّه و لا عكس بدليل الرواية المقيدة لطليق الآية «1» و لكنها غير قطعية الصدور و معارضة بغيرها فالمرجع هو إطلاق الآية.

و هل يجوز المسح على حائل حال الإختيار كالخفين و ما أشبه؟ كلّا، لأنه- إذا- مسح على غير الرجلين، فالماسحون على الخفين سوف يجدون‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). مما يستدل به على عدم اجزاء تقديم اليسرى على اليمنى‏

صحيحة الحميري عن صاحب الزمان (ع) أنه كتب إليه يسأله عن المسح على الرجلين بأيهما يبدأ؟ باليمنى أو يمسح عليهما جميعا؟ فأجاب (ع) «يمسح عليهما جميعا فإن بدأ بإحداهما قبل الأخرى فلا يبدأ إلا باليمنى» (الوسائل الباب 34 من أبواب الوضوء)

و لا تعارضها

صحيحة محمد بن مسلم في مسحهما معا، فقد روى عن أبي عبد اللّه (ع) قال: «امسح على القدمين و ابدء بالشق الأيمن» (المصدر ب 35)

حيث المفروض فيها ما فيه بدء فلا يشمل مسحهما معا، ثم صحيحة الحميري نص في اجزاء الجمع و هذه يدعى ظهورها فليقدم النص على الظاهر، و على فرض التعارض نصا فالمرجع إطلاق الآية.

ذلك ثم لا نجد في الوضوءات البيانية تقديم اليمنى على اليسرى، إنما هو مسح الرجلين دون بيان لتقديم أو تأخير إحداهما على الأخرى أو جمعهما، و لأن هذه المسألة مما تعم بها البلوى، فخلو الوضوءات البيانية و غيرها عن شرط الترتيب بين الرجلين قد يدل على عدم اشتراطه، فمثلت مسحهما- إذا- يجزي.

ذلك، و لم تتحقق بعد صحة سند الإحتجاج إلى الحميري، ثم الروايات المبينة للترتيب خلو عنه إطلاقا كما

رواه زرارة في الصحيح عن الباقر (ع) قال: تابع بين الوضوء كما قال اللّه عز و جل، ابدأ بالوجه ثم باليدين ثم امسح الرأس و الرجلين و لا تقد من شيئا بين يدي شي‏ء تخالف ما أمرت به فإن غسلت الذراع قبل الوجه فابدء بالوجه و أعد على الذراع و إن مسحت الرجل قبل الرأس فأمسح على الرأس ثم أعد على الرجل، ابدء بما بدء اللّه عز و جل به‏ الوسائل 34 الوضوء)

و

موثقة 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 أغسل اليسار و إن نسيت مسح رأسك حتى تغسل رجليك فأمسح رأسك ثم اغسل رجليك»

أقول: اغسل رجليك في موقف التقية.

ذلك! فكيف يصح الإفتاء ببطلان المسح في تقدم اليسرى على اليمنى.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 159

مسحهم على جلود الحمير و ما أشبه! «1» و «إن الله تبارك و تعالى أمر عباده بالطهارة و قسمها على الجوارح فجعل للوجه منه نصيبا و جعل للرأس منه نصيبا و جعل للرجلين منه نصيبا و جعل لليدين منه نصيبا فإن كانتا خفاك من هذه الأجزاء فامسح عليهما ..» «2».

و قد يوجه‏

المروي عن رسول اللّه (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، و ليس الرسول (ص) ليخالف القرآن! «3».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

في جامع أحاديث الشيعة 2: 324 عن الكلبي النسابة قال‏ دخلت بالمدينة و لست اعرف شيئا 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 ...»

و

فيه (324) عن الفقيه روت عائشة عن النبي (ص) أنه قال: أشد الناس حسرة يوم القيامة من رأى وضوئه على جلد غيره،

و

فيه روى جعفر بن أحمد القمي في كتاب الغايات بإسناده عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال: إن اللّه ضمن لكل أهاب أن يرده إلى جلده يوم القيامة و ذكر مثله.

و

فيه (320) عن الجعفريات بإسناده عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال‏ نشد عمر بن الخطاب الناس من رأى رسول اللّه (ص) مسح على الخفين فقام ناس من أصحاب رسول اللّه (ص) فشهدوا أنهم رأوا رسول اللّه (ص) مسح على الخفين فقال علي بن أبي طالب (ع) سلهم أقبل نزول المائدة أم بعدهما فقالوا: لا ندري فقال علي (ع) لكني أدري أنه لما نزلت سورة المائدة رفع المسح- يعني على الخفين- و رفع الغسل- يعني غسل الرجلين- فلئن أمسح على ظهر حماري أحب إليّ من أن أمسح على الخفين،

و كما في اخرى عنه (ع) ... و لكني أدري أن النبي (ص) ترك المسح على الخفين حين نزلت المائدة.

(2)

في تفسير العياشي عن محمد بن أحمد الخراساني- رفع الحديث- قال: أتى أمير المؤمنين (ع) رجلا فسأله عن المسح على الخفين فأطرق في الأرض مليا ثم رفع رأسه فقال: ...

(3) قد سرد المغفور له الشيخ نجم الدين العسكري في كتابه (الوضوء في الكتاب و السنة) أسماء

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 160

و قد تواتر عنهم عليهم السلام أن «سبق الكتاب الخفين» «1» سبقا في سباق الحكم حيث الكتاب ينسخ السنة كما سبق المسح على الخفين الكتاب في زمن حكمه.

و لأن المائدة نزلت قبل زهاء شهرين من رحلته (ص) فالراوون الكثيرون عنه أنه غسل رجليه أو مسح على خفيه هم بين من مات قبل المائدة، أو قبل الاطلاع عليها، و بين مأول لآية المائدة زعم أنها تعني ما كان قبلها من مسح و غسل، ثم‏

«و لم يعرف للنبي (ص) خف إلا خف أهداه له النجاشي و كان موضع ظهر القدمين منه مشقوقا فمسح النبي (ص) على رجليه و عليه خفاه فقال الناس أنه مسح على خفيه» «2»

فهم بين صالح في نقله أو قاصر أو مخطئ أو مقصر، و الرجوع- على أية حال- إلى كتاب اللّه، كما و الروايات الحاكية للمسح على الخفين بعد المائدة محكومة بكتاب اللّه، و كأنها اختلقت تحكيما لهذه الفتوى تغافلا عن آية المائدة أو تجاهلا عن نصها أو نسخا لها و عوذا باللّه، تحاملا عليها!.

كما و يحمل الروايات الواردة في المسح على النعلين على ما لا يمنع من مثنّى الإستيعاب، كالنعل الذي شراكه فوق القبة فلا حاجة إلى استبطانه كواجب المسح، و إلّا فهي أيضا معروضة على كتاب اللّه القائل بمثنى الإستيعاب.

ذلك، فالوضوء حسب القرآن و السنة هو غسلتان و مسحتان على‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

الصحابة و التابعين و تابعي التابعين و القراء و العلماء و المحدثين القائلين بجواز المسح أو وجوبه و هم زهاء ثلاثين شخصا، و قد تواترت الرواية عن النبي (ص) و أئمة أهل بيته عليهم السلام أن غسل الأرجل إن كان فهو قبل المائدة و «قد سبق الكتاب المسح على الخفين».

(1). ففي جامع أحاديث الشيعة 2: 319- 326 ينقل أربعين حديثا بهذا المضمون عن رسول اللّه (ص) و أئمة أهل بيته عليهم السلام، و المعنى أن المسح على الخفين سبق حكما الكتاب في آية المائدة.

(2) المصدر 325 عن الفقيه.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 161

التفاصيل المفصلة من ذي قبل كما يناسب موسوعة الفرقان و بقيت هنا مسائل:

الأولى: هل يشترط في المسحتين جفاف المحل؟ أم يصح على نداوة مغلوبة؟ أم يجزي مطلقا و إن كانت نداوة غالبة أم لا غالبة و لا مغلوبة؟.

لا دليل على اشتراط جفاف المحل، فإنما الشرط المستفاد من «فامسحوا» إزالة أثر ما من الماسح، و لا سيما بالنسبة للرأس لكي تبقى بقية لمسح الرجلين، فلا يجوز فيه إزالة كل الرطوبة، و تجوز فيهما إذ لا واجب بعدهما من مسح تستبقى له رطوبة مّا.

الثانية: هل يشترط في المسح ألّا يتحقق به الغسل بسابغ الماء على اليد؟ إطلاق الآية يقتضي إطلاق المسح، تحقّق به الغسل أم لا، أم إنه- على أية حال- ليس غسلا، بل هو مسح مسبغ، كما أن بعض الغسل يشبه المسح المسبغ، و بين الغسل و المسح عموم من وجه، لكلّ وجهه الذي يخصه و إن شمل الآخر ضمنيا.

الثالثة: هل تجب الموالاة العرفية بين أعضاء الوضوء؟ ظاهر التفريع بالفاء ثم العطف على معطوفها بسائر الواوات، هو الموالاة العرفية، و لا فرق في ترك الموالاة بين جفاف السابق و عدمه «فإن الوضوء لا يتبعض» «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). كما

في صحيحة معاوية بن عمار قال‏ قلت لأبي عبد اللّه (ع): ربما توضأت فنفد الماء فدعوت الجارية فأبطأت عليّ بالماء فيجف وضوئي؟ فقال: «أعد»

و

موثقة أبي بصير قال قال أبو عبد اللّه (ع): «إذا توضأت بعض وضوءك فعرضت لك حاجة حتى تنشف وضوءك فأعد وضوءك فإن الوضوء لا يتبعض» (تجدهما في الوسائل الباب 33 من أبواب الوضوء).

و

في الفقه الرضوي: إياك أن تبعض الوضوء و تابع بينه كما قال اللّه تعالى: ابدأ بالوجه ثم باليدين ثم بالمسح على الرأس و القدمين فإن فرغت من بعض وضوءك و انقطع بك الماء من قبل أن تتمة ثم أوتيت بالماء فأتم وضوءك إذا كان ما غسلته رطبا فإن كان قد جف فأعد الوضوء و إن جف بعض وضوءك قبل أن تتم الوضوء من غير أن ينقطع عنك الماء فامض على‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 162

فإنما يضر من الجفاف ما هو قضية الإبطاء لغير ضرورة، و أمّا هو قضية الحرارة و ما أشبه دون إبطاء فلا يضر، فالأصل هو الإبطاء غير المعذور فباطل أم سواه فصحيح، فالجفاف في غير إبطاء أم إبطاء بضرورة لا يضر، و بقاء الرطوبة مع الإبطاء لا ينفع.

الرابعة: ظاهر الخطاب في الآية وجوب المباشرة في أفعال الوضوء باستقلال دون أن يتولاها غيره و لا يشاركه، اللّهم إلا عند الضرورات التي تبيح المحظورات، و ذلك في نفس أفعال الوضوء، و يجوز في سواها من معدات قريبة أو بعيدة كتحصيل الماء كما في الحديث‏ «1» أم و صبّه على الكف، و في صبه على أعضاء الغسل تردد أشبهه الجواز، حيث الصب بنفسه ليس من أفعال الوضوء فإنما هو الغسل و بينهما عموم من وجه، فقد

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

ما بقي جف وضوءك أم لم يجف أقول: «إذا كان ما غسلته رطبا،» لا تؤصّل بقاء الرطوبة في صحة الوضوء، إنما هي امارة متعودة للموالات، فلا بد في الهواء المعتدل أن تبقى رطوبة الأعضاء لاستمرار الباقية، فإن جف بعض الأعضاء نتيجة التأخير فالوضوء باطل‏

و

في رواية حكم بن حكيم‏ «إن الوضوء يتبع بعضه بعضا»

و

حسنة الحلبي‏ «... اتبع وضوءك بعضه بعضا»

و

صحيح زرارة تابع بين الوضوء كما قال اللّه تعالى: «ابدأ بالوجه ثم اليدين ثم أمسح الرأس و الرجلين»

و المتابعة هي الملاحقة و هي هي الموالاة مع الترتيب المذكور في الآية.

أقول و هنا 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 و كذلك غسل الجنابة؟ قال هو بتلك المنزلة و ابدء بالرأس ثم افض على سائر جسدك، قلت و إن كان بعض يوم؟ قال: نعم‏

و لكنها قابلة الحمل على عدم التأخير، أو أنها لأكثر تقدير مطلقة تتقيد بالنصوص الأولى، إضافة إلى تأيد الأولى بظاهر الآية.

(1).

كحسنة زرارة حكى لنا أبو جعفر (ع) وضوء رسول اللّه (ص) «فدعا بقدح من ماء ...»

و

في أخرى‏ «فدعا بعقب من ماء»

و

في ثالثة «فدعا بطشت أو تور»

و

حديث وضوء علي (ع) و قوله فيه لابنه الحنفية: «ائتني بإناء من ماء أتوضأ للصلاة»

و أشباههما، و لا فرق بين إحضار الماء و صبه عل موضع الوضوء في أصل الاستعانة فيه.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 163

يرتمس دون صبّ فقد غسل و لم يصب، أو يصبّ دون غسل فقد صبّ و لم يغسل، فالمحظور هو الغسل بصبّ و سواه.

ذلك، و إن كان الصب مرجوحا في غير ضرورة لأنه كشركة في العبادة، و هنا صحيحة تسمح و رواية لا تسمح و الأصل هو الصحة لأنه ليس ممحضا في الوضوء «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). هي‏

صحيحة أبي عبيدة الحذاء وضأت أبا جعفر عليهما السلام بجمع و قد بال فناولته ماء فاستنجى ثم صببت عليه كفا فغسل به وجهه و كفا غسل به ذراعه الأيمن و كفا غسل به ذراعه الأيسر ...

و

رواه الشيخ في موضع آخر بلفظ: ثم أخذ كفا فغسل به وجهه،

و قول الراوي يلائم الأول. و

روى الصدوق في المجالس بسنده عن عبد الرزاق قال: جعلت جارية لعلي بن الحسين عليهما السلام تسكب الماء عليه و هو يتوضأ فسقط الإبريق من يد الجارية على وجهه فشجه ...

و هذه صريحة في صب الغسل و إلا فكيف شج وجهه؟.

ثم‏

رواية الوشا دخلت على الرضا (ع) و بين يديه إبريق يريد أن يتهيأ منه للصلاة فدنوت لأصب عليه فأبى ذلك و قال: مه يا حسن فقلت له لم تنهاني أن أصب عليك، تكره أن أوجر؟ قال: توجر أنت و أوزانا؟ فقلت له: و كيف ذلك؟ فقال: أما سمعت اللّه يقول:

فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربه أحدا «و ها أنا ذا إذا أتوضأ للصلاة و هي العبادة فأكره أن يشركني فيها أحد».

و

في إرشاد المفيد و دخل الرضا (ع) يوما على المأمون فرآه يتوضأ للصلاة و الغلام يصب على يده الماء فقال (ع): لا تشرك يا أمير المؤمنين بعبادة ربك أحدا فصرف المأمون الغلام و تولى تمام وضوئه بنفسه.

و

في الفقيه‏ كان أمير المؤمنين (ع) إذا توضأ لم يدع أحدا يصب عليه الماء فقيل له يا أمير المؤمنين لم لا تدعهم يصبون عليك الماء؟ فقال: لا أحب أن أشرك في صلاتي أحدا و قال اللّه تبارك و تعالى: فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربه أحدا «و في المقنع مرسلا نحوه» (جامع الأحاديث 2: 272 ح 2042 و 2043).

و

فيه عن الخصال عن أبي عبد اللّه عن آبائه عن علي عليهم السلام قال قال رسول اللّه (ص) «خصلتان لا أحب أن يشاركني فيها أحد وضوئي فإنه من صلاتي و صدقتي فإنها من يدي إلى يد السائل فإنها تقع في يد الرحمن»

أقول: لا أحب دليل أنه مرجوح و كما في الصدقة فإنها تقبل إذا كانت بيد الغير.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 164

فالاستعانة في أصل الوضوء دون عذر مطلق تبطله لأنها إشراك بعبادة الرب في تحقيقها و قد أمرنا أن نحققها بأنفسنا، و الاستعانة في غير الأصل تحضيرا للوضوء أم صبا له على أعضاء الوضوء، هذه مرجوحة إذ ليست إشراكا للغير في نفس الوضوء، و الوزر في حديثه يعني ترك الراجح عند عدم العذر.

ذلك هو الوضوء حسب القرآن و على ضوءه السنة، فأما الغسل و موجباته و أعذارهما؟.

وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا الجنب تأتي مفردا ك «فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنُبٍ» (28: 11) و «الْجارِ الْجُنُبِ» و جمعا كما هنا و في آية النساء، فمعناها اللغوي هو البعيد إلّا أن تأتي قرينة معه لعناية بعد خاص، و هو في مجال الصلاة البعد عن إقامتها لمانع‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

ذلك، فما أمكن أن يستقل الإنسان في عبادة ربه فليستقل و إلا فليستمد قدر الحاجة، ثم بعبادة ربه كلها تعني إلى نفس العبادة مقدماتها عبادية و سواها.

أقول: و هذه استفادة لطيفة أن العبادة المأمور بها شخصيا لا بد أن يؤتى بها بكل مقدماتها و مؤخراتها شخصيا دون إشراك لغيرك معك، فالآية تنهى عن الإشراك بالعبادة الشامل للإشراك رياء في العبادة و ليس الصب بمجرده عبادة فإنما هو كما قلنا هو الغسل و علّ الراوي قصد أن يوضّأه بنفس أعمال الوضوء، أجل إن مقدمات الوضوء و منها الصب مقدمات لهذه العبادة و لكن الشركة فيها ليست شركة في نفس العبادة بحيث تبطلها، و إلا كانت كل المقدمات قريبة و بعيدة للعبادات مشروطا فيها الاستقلال و ذلك غير ميسور، فلعل الإمام (ع) عنى بالإشراك هنا كلا المحظور و المرجوح، و في الصحيحة إنما تقبل الإمام المرجوح تدليلا على جوازه.

ذلك و الاستعانة في العبادة و أنت تريد وجه اللّه ليست إشراكا باللّه فيها، و إنما هي إشراك لغيرك معك في تحقيقها و هذا ليس مشمولا للآية اللّهم إلا توسعة للفظ الإشراك تشمل المرجوح إلى المحرم، ثم الاستعانة في نفس العبادة أو الاستنابة فيها بجملتها غير محظورة في موارد استثنائية فهل هي بعد إشراك بعبادة الرب و هو غير مسموح في عبادة و سواها.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 165

الحدث الأكبر، إذا فالجنب عبارة أخرى عن المحدثين بالحدث الأكبر، و لا تمنع غلبة استعمالها في حدث الجنابة المعروفة عن شمولها لكل الأحداث الكبيرة، لأنها غلبة طارئة اعتبارا بأكثرية وجودها في الحياة اليومية فلا انصراف هنا واقعيا، إنّما هو لغلبة الوجود، و لا اعتبار بها في الانصراف عن غيرها، و ليس الانصراف عن بعض الأفراد لقلة الاستعمال أم قلة الوجود حجة إلا فيما أصبح نصا في المنصرف إليه دون احتمال للمنصرف عنه، و من أماراته أن ذكره و عدم ذكره سيّان في ذلك الانصراف.

هنا «فاطهروا» حيث الموقف هو- فقط- موقف الصلاة و تكفيها طهارة مّا، مائيا أم ترابيا، و في النساء «وَ لا جُنُباً إِلَّا عابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى‏ تَغْتَسِلُوا ..» حيث الموقف هو دخول المسجد، فلأن التراب- مهما كان أحد الطهورين- إنما له البدلية الاضطرارية، لا و الاختيارية، و لا اضطرار في دخول المسجد إلّا للصلاة و هي يؤتى بها في خارج المسجد، فلا يجوز دخول المسجد لصلاة و سواها بالتيمم بدلا عن الغسل، اللّهم إلّا لواجب الطواف و كما فصلناه في آية النساء.

و هنا «إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً» تلحيقا بالمحدثين الأولين بالحدث الأصغر، هما يحلقان على كل المحدثين كأصل، الواجدين للماء، و من ثم غير الواجدين من المحدثين سابقا و منهم لاحقا: «وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى‏ ..».

ذلك و لو لم تدل‏ «وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً» على كافة الأحداث الكبيرة فهي دالة على واجب غسل الجنابة الخاصة دون سائر الغسل، فأدلة وجوب سائر الأغسال للصلاة و أضرابها لا تلائم هذه الآية!.

ثم و ما هي الجنابة الموجبة للاطّهار؟ إنها لغويا هي البعد، و هو هنا البعد عن الطهارة الواجبة للصلاة و أضرابها من المشروطة هي بها، فبعدا عما يشترط فيه الطهارة و قد ذكر أهم أسبابها هنا «أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ» كما سيأتي،

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 166

و هي المجامعة أنزل أو لم ينزل، و الإنزال دون مجامعة مشروعا و سواه ملحق بها.

و قد تعم- كما لمحّنا- «جنبا» كافة البعيدين عن الصلاة و دخول المساجد بالأحداث الكبيرة، إذا فغسل مس الميت و الحيض و النفاس و الاستحاضة الكثيرة، هي- أيضا- مثل غسل الجنابة كافية عن الوضوء.

و يتأيد الشمول بأن الأصل في معنى الجنب البعيد ك «الْجارِ الْجُنُبِ» مهما كثر استعماله في البعيد عما يشترط فيه الطهارة الكبرى بجماع أو إنزال مني، فلا تتقيد الجنب به دون قرينة و هنا عكس القرينة حيث الظاهر تحليق الآية على الأحداث الكبيرة كما الصغيرة، «وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً» قبال المحدثين بالحدث الأصغر، تعني كل المحدثين بالحدث الأكبر.

فالعبارة الخاصة بالجنب الخصوص هي- كأهم مصاديقها- «أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ» و ما أشبه، إذا فكما المجنب المصطلح من الجنب، كذلك الحائض و النفساء و المستحاضة بالكثيرة و لامس الميت، حيث السنة القاطعة أثبتت أنها تبعد عن الصلاة و أمثالها من المشروط بالطهارة و قد تلمح‏ «لامَسْتُمُ النِّساءَ» بكونها من مصاديق الجنب، أنها تحلق على كافة البعيدين عن الصلاة بغير الحدث الأصغر، و هو الحدث الأكبر بصورة طليقة.

فلو عني من «جنبا» خصوص الخاص منهم لأتي بصفتهم الخاصة ك «لامستم» كما هنا، أو «أخرجتم المني»، و لكان واجب الغسل للصلاة فقط الغسل عن هذه الجنابة، فكما أن الوضوء راجع للحدث الأصغر ككل، كذلك الغسل أيا كان.

فالمكلف قد يكون في حالة السماح لما يشترط فيه الطهارة و هو المتطهر من كل الأحداث و الأخباث المانعة له، أم في غير حالة السماح و لكنه قريب يكفيه الوضوء، و ثالثة هو في حالة بعيدة عما يشترط فيه الطهارة كالمحدث بالحدث‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 167

الأكبر، فهو من الجنب سواء أ كان من إنزال مني أو جماع أم حيض أم استحاضة كثيرة أم نفاس فإنه جنب في كل هذه الحالات دون اختصاص بالجنابة المعروفة.

ذلك، و قد يتأيد الشمول بأحاديث مهما عارضتها أخرى، حيث الأولى هي الملائمة للآية دون الأخرى، فالأشبه كفاية الغسل الواجب عن الوضوء، و قد يلحقه المستحب بالسنة كما يأتي.

فلغوية المعني من «جنبأ» و عدم حجية الانصراف هنا، و كونها في آيتها و جاه الحدث الأصغر، و أن اختصاصها بالجنب الخاص ينافي وجوب سائر الأغسال للصلاة، و الأحاديث المعمّمة وجوب سائر الأغسال و كفايتها عن الوضوء، هي أدلة خمس على ما نقول و اللّه على ما نقول وكيل.

و هنا «فاطهروا» بعد «إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا ..» دليل على أمرين اثنين، أحدهما عدم كفائة الوضوء عن الغسل في طهارة الصلاة، و ثانيهما كفاءة الغسل عن الوضوء فيها «1» ما لم يحدث بعده أو في أثناءه كما يأتي.

فلو كان الوضوء كافيا للجنب لكان «فاطهروا» لاغيا، و لو لم يكف الغسل عن الوضوء لكان الواجب إضافته إليه بعاطف: «و اطهروا» دون «فاطهروا» و لأن «اطهروا» دون تقييد- كما في مواضع الوضوء- فهي تستغرق كل البدن دون أعضاء خصوص، فهي و «اغتسلوا» في ذلك الاستغراق مثلان لا يختلفان اللّهم إلّا في الشمول للطهارة الترابية فيها دون‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

في صحيح حكم بن حكيم قال‏ سألت الصادق (ع) عن غسل الجنابة فقال: افض على كفك اليمنى- إلى أن قال-: قلت إن الناس يقولون: يتوضأ وضوء الصلاة قبل الغسل؟

فضحك (ع) و قال: «أي وضوء أنقى من الغسل و أبلغ» (الوسائل ب 33 ح 4 من الجنابة).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 168

«اغتسلوا» ثم الاغتسال: الافتعال: و الاطّهّار: الافعلّال كلاهما للتكلف في تحقيق الفعل، و هنا التكلّف كما يعني فوق البعض من البدن كمية كذلك هو فوق التطهير المتعود كيفية، حيث تشمل إلى الطهارة عن حدث الجنابة الطهارة- أيضا- عن خبثها مهما كانت ضمن الأولى.

ذلك، و كل ما مضى من نية القربة و سواها للوضوء، هي جارية في الغسل إلا ما يقتضيه الشكلية الخاصة لكل منهما.

و الغسل حسب ظاهر السنة بين ترتيبي و ارتماسي، و لا ريب في اشتراط ترتيب مّا في الترتيبي، و لكن الآية طليقة في كيفية الاغتسال رمسا أو ترتيبا، تقديما أو تأخيرا لأيّ من أعضاء الغسل و مطلق الاطّهار، فإنما ذكر فيما بعد ترتيب الاطّهّار بالتراب و لم يذكر ترتيب للإطهار بالماء، فإن ثبت بسنة قاطعة قيدنا بها الآية، و علّ في تعارض بين مثلث الروايات‏ «1» فتساقط بينها،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). فمنها ما يدل على طليق الغسل‏

كصحيحة زرارة قال‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن غسل الجنابة؟ فقال: تبدأ فتغسل كفيك ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك و مرافقك ثم تمضمض و استنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك ليس قبله و لا بعده وضوء و كل شي‏ء أمسسته الماء فقد أنقيته‏ (الوسائل ب 25 من الجنابة ح 5)

و

صحيحة أحمد بن محمد قال‏ سألت أبا الحسن (ع) عن غسل الجنابة؟ فقال تغسل يدك اليمنى- إلى أن قال-: «ثم افض على رأسك و جسدك و لا وضوء فيه» (المصدر ب 26).

و

صحيحة يعقوب بن يقطين عن أبي الحسن (ع) و فيها «ثم يصب الماء على رأسه و على وجهه و على جسده كله ثم قد قضى الغسل و لا وضوء فيه» (المصدر ب 34).

2 و منها ما يظهر منها تقدم الرأس‏

كموثقة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليهما السلام عن غسل الجنابة؟ قال: «افض على رأسك ثلاث أكف و عن يمينك و عن يسارك إنما يكفيك مثل الدهن» (التهذيب 1: 137 رقم 384)

أقول عطف يسارك على يمينك لا يدل على أزيد من واجب غسلهما فلا صراحة فيه أم و لا ظهور في الترتيب، لا سيما و أن «عن يمينك» دون «على يمينك» لا تعطف اليمين و اليسار إلى الرأس فإنما «إنما يكفيك ...» يبين قدر غسل اليمين و اليسار و كأن الرأس لا يكفيه الدهن.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 169

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

و

صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال: سألته عن غسل الجنابة فقال: «تبدأ بكفيك فتغسلهما ثم تغسل فرجك ثم تصب على رأسك ثلاثا ثم تصب على سائر جسدك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهر» (المصدر ب 26).

و

في صحيحة حكم بن حكيم‏ «و افض على رأسك و جسدك فاغتسل» (المصدر ب 26).

و

صحيحة حريز المقطوعة الواردة في الوضوء كما تقدمت من قوله فيها ... و كذلك غسل الجنابة؟ قال: هو بتلك المنزلة و ابدأ بالرأس ثم افض على سائر جسدك قلت و إن كان بعض يوم؟ قال: «نعم» (الوسائل ب 33 من الوضوء ح 4)

و

موثقة سماعة و حسنة زرارة عن أبي عبد اللّه (ع) «من اغتسل من جنابة فلم يغسل رأسه ثم بدا له أن يغسل رأسه لم يجد بدأ من إعادة الغسل» (المصدر ب 28).

ذلك و لا نص و لا ظاهر في باب غسل الجنابة على الترتيب بين الطرفين، و لا يصح في مسألة تعم بها البلوى كهذه الاستناد 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 3 ح 1).

ذلك لأن المماثلة هذه قد تتقيد بغير الترتيب بين الجانبين، المستفاد عدم اشتراطه 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 و على منكبه الأيسر مرتين» (الوسائل ب 25 ح 3).

و لكنها إن كانت ظاهرة في الترتيب بين الجانبين بعطف الواو فليست أظهر من إطلاق‏

صحيحة «ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك ...»

و هي في مقام البيان لا سيما و أن غير المطلقة تشمل على بعض المستحبات فلعل تقديم الرأس منها و غاية الأمر أن تتعارضا فالمرجع هو إطلاق الآية سواء في ترتيب الجانبين، أم و الترتيب بين الرأس و سائر الجسد و إن كان تقديم الرأس أحوط.

و

في آيات الأحكام للجصاص 2: 446 بسند متصل منه إلى ابن عباس عن خالته ميمونة قالت‏ «وضعت للنبي (ص) غسلا يغتسل من الجنابة فأكفأ الإناء على يده اليمنى فغسلها مرتين أو ثلاثا ثم صب على فرجه بشماله ثم ضرب بيده الأرض فغسلها ثم تمضمض‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 170

مجالا للفتوى بطليق الكيفية في غسل الجنابة لإطلاق الآية، و إن كان الأحوط تقديم الرأس، ثم الأحوط بعده اليمنى ثم اليسرى، و لكن الأشبه عدم لزوم الترتيب إطلاقا في غير الارتماسي للتعارض الثلاثي بين الروايات ثم المرجع هو إطلاق الآية.

ذلك و لكن قد يكون الأظهر هو الترتيب بين الرأس و سائر الجسد للمعتبرة المعتبرة إياه، و الواردة في الارتماس أنه يجزى عن غسله‏ «1» حيث تدل على أن الغسل الأصيل هو الترتيبي منه، و الارتماسي ليس إلا البديل، فلو لم يشترط في الترتيبي أي ترتيب فما هو الفرق بينه و بين الارتماسي؟ إلا أن يقال الغسل منه تدريجي و آخر ارتماسي و الثاني هو البديل عن الأول الأصيل مهما كان فيه ترتيب كراجح أم لم يكن.

إذا ففي وجوب أصل الترتيب تردد أحوطه تقديم الرأس على سائر البدن.

و هل يكفي سائر الغسل فرضا أو ندبا عن الوضوء؟

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

و استنشق و غسل وجهه و يديه ثم صب على رأسه و جسده ثم تنحى ناحية فغسل رجليه فناولته المنديل فلم يأخذه و جعل ينفض الماء عن جسده» و هذا صريح في عدم اشتراط الترتيب في غير الارتماس.

و

في فتح الباري في شرح صيح البخاري 1: 296 عن اسامة بن زيد أن رسول اللّه (ص) لما أفاض من عرفة عدل إلى الشعب فقضى حاجته قال أسامة بن زيد فجعلت أصب عليه و يتوضأ فقلت يا رسول اللّه (ص) أ تصلي؟ فقال: «المصلى أمامك» و فيه مثله عن المغيرة بن شعبة.

(1).

كصحيحة زرارة «... و لو أن رجلا ارتمس في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلك و إن لم يدلك جسده»

و

حسنة الحلبي قال سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول: «إذا ارتمس الجنب في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلك من غسله»

و

مثله رواية السكوني عنه (ع) و صحيحة الحلبي‏ (الوسائل ب 26 من أبواب الجنابة)

و لكن الإجزاء قد لا يكون عن ترتيب خاص مفروض في غير الارتماسي بل هو عن التدريج في الغسل الذي هو طبيعة الحال في غير الارتماس.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 171

«وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا» قد يخيّل أنها تختص الطهارة الكبرى عن الجنابة الخاصة بتلك الكفاءة، و قد تقدم عدم الإختصاص ثم نحن مع السنة في طليق الكفاءة أم سواها إذ لا إطلاق في الآية سلبا أو إيجابا في كفاءة الطهارة الكبرى بصورة طليقة.

و من ثمّ‏

«أي وضوء أنقى من الغسل و أبلغ» «1»

و أضرابها من النصوص‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). هو

الصحيح عن حكم بن حكيم الماضي في غسل الجنابة، و في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي الباقر (ع) قال: «الغسل يجزي عن الوضوء و أي وضوء أطهر من الغسل» (الوسائل ب 32 من الجنابة ح 1).

و

في الكافي و روي‏ أنه ليس شي‏ء من الغسل فيه وضوء إلا غسل يوم الجمعة فإن قبله وضوء.

و

عن علي بن يقطين في الصحيح عن أبي الحسن الأول (ع) قال: «إذا أردت أن تغتسل للجمعة فتوضأ و اغتسل» (المصدر)

و

عن عبد اللّه بن سليمان قال سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول: «الوضوء بعد الغسل بدعة»

و

عن سليمان بن خالد في الصحيح عن الباقر (ع) مثله، و عن 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 و لا غيره»

و

عن حماد بن عثمان عن رجل عن أبي عبد اللّه (ع) في الرجل يغتسل للجمعة أو غير ذلك أ يجزيه عن الوضوء فقال (ع):

«و أي وضوء أطهر من الغسل»

و

عن عمار الساباطي في الموثق قال‏ سئل أبو عبد اللّه (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 و لا بعد قد اجزأه الغسل و المرأة مثل ذلك إذا اغتسلت من حيض أو غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل و لا بعد قد اجزأها الغسل»

و

عن محمد بن أحمد بن يحيى مرسلا «أن الوضوء بعد الغسل بدعة» (الوسائل ب 33 من أبواب الجنابة).

أقول و قد يؤيد الإجزاء الأخبار الواردة في أحكام الحائض و النفساء و المستحاضة فإنها مشتملة على الغسل خاصة إلا بعض الاستحاضات، و نفس التقسيم بالنسبة للغسل دليل اجزاءه، و منها

صحيحة ابن سنان‏ «المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر و تصلي الظهر و العصر ثم تغتسل عند المغرب و تصلي المغرب و العشاء ثم تغتسل عند الصبح و تصلي الفجر ...».

و

في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج‏ «إن كانت صفرة فلتغتسل و لتصل- إلى أن قال-: و إن‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 172

و العمومات قد تدل على طليق الكفاءة، و لكنها قد تعارض بغيرها ك

«كل غسل قبله وضوء إلّا غسل الجنابة» «1»

ثم «إذا قمتم ..» تشمل كافة المحدثين بمختلف الأحداث الصغرى و الكبرى في فرض الوضوء، و إنما خرج «الجنب» عن فرضه إلى الغسل فقط، و قضيته أن على الجنب- فقط- الغسل، و على غيره إن كان محدثا بالأصغر الوضوء، و على المحدث بالحدثين كلا الغسل و الوضوء.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن الصلاة أيام قرءها ثم لتغتسل و لتصل».

و

في صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف‏ «فإن انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل و لتصل ...».

و

في صحيحة معاوية بن عمار «فإذا جازت أيامها و رأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر و العصر- إلى قوله-: و إن كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت و دخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء» (الوسائل ب 1 من أبواب الاستحاضة و ب 5 من أبواب النفاس).

أقول: و في شرح الزرقاني المالكي على مختصر أبي الضياء في فقه مالك 1: 105 و يجزئ الغسل من جنابة أو حيض أو نفاس عن الوضوء و إن تبين عدم جنابته أو حيضها أو نفاسها و إن كان خلاف الأولى و في حاشية ابن قاسم العبادي على شرح المنهاج 1: 118 قال: و في شرح العباب «أن الوضوء إنما يكون سنة في الغسل الواجب و به صرح أبو زرعة و غيره تبعا للمحاملي و لو قيل بندبه كغيره من السنن التي ذكروها في الغسل المسنون لم يبعد».

(1). هي صحيحة ابن أبي عمير عن رجل عن الصادق (ع) قال: ... (الوسائل ب 35)، و

في الفقه الرضوي (ص 3) الوضوء في كل غسل ما خلا غسل الجنابة لأن غسل الجنابة فريضة تجزيه عن الفرض الثاني و لا يجزئه سائر الغسل عن الوضوء لأن الغسل سنة و الوضوء فريضة و لا تجزئ سنة عن فرض، و غسل الجنابة و الوضوء فريضتان فإذا اجتمعنا فأكبرهما يجزئ عن أصغرهما و إذا اغتسلت لغير جنابة فأبدأ بالوضوء ثم اغتسل و لا يجزئك الغسل عن الوضوء فإن اغتسلت و نسيت الوضوء فتوضأ و أعد الصلاة.

أقول: و ما هو الفارق بين فرض اللّه في القرآن و فرضه 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- إذا- فالغسل الذي لا يجزي عن الوضوء هو الغسل غير الواجب و هنا قد يصح القول أن السنة لا تحمل الفريضة.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 173

فمختلف الحديث حول كفاءة كل عسل عن الوضوء و اختصاصها بغسل الجنابة معروض على الآية، بل و إن لم تكن في الآية دلالة فتساقط الخبرين لا حكم بعده إلّا أصالة عدم الإجزاء في غير غسل الجنابة.

ذلك و لكن الأظهر هو طليق الأجزاء في الأغسال الثابتة واجبة و مندوبة، حيث الروايات الدالة عليه أكثر عددا و أوفر دلالة و أصح سندا في مختلف أبواب الجنابة و الحيض و النفاس و الاستحاضة الكثيرة، و قد تقدم شمول الجنب لكافة المحدثين بالأحداث الكبيرة، فتكفي‏ «إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً» مرجعا لمختلف الحديث عن الكفاءة و عدمها في سائر الغسل.

و الظاهر من الآية «إذا قمتم ..» هم المحدثون بالحدث الأصغر فقط لمقابلتهم ب «وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً» مما يدل على أن الأولين هم من غير الجنب، فهم- إذا- غير من عليهم الغسل، و ذكر الجنب اعتبارا بأن الجنابة هي الشاملة للأحداث الكبرى كلها.

و يؤيده أنه لو عني من الخطاب كل المحدثين إلّا الجنب فكيف فرض عليهم كلهم- فقط- الوضوء، و فرضهم الجمع بينه و بين الغسل المفروض عليهم.

إذا فالخطاب هنا يختص بالمحدثين بالحدث الأصغر، ثم‏ «إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً» تعم كل الأحداث الكبيرة، فالترجيح- إذا- للأرجح عددا و عددا سندا و دلالة و لا سيما مع عموم الجنب لكل الأحداث الكبيرة، فالأقوى هو الإجزاء و إن كان الأحوط ضم الوضوء و لا سيما في الأغسال المستحبة.

فرع: هل يكفي غسل الجنابة عن الوضوء و إن أحدث ضمن الغسل؟

قد يقال: لا يكفي و عليه إعادة الغسل حيث‏ «إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً» تعم كينونة الجنابة و الحدث الأصغر قبل الغسل فهو يكفي عنهما، و أما الأصغر كما الأكبر

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 174

ضمن الغسل فغير مشمولين ل «فاطهروا» إجزاء. و يؤيده روايات‏ «1».

إذا فالوضوء هنا ثابت بموجبه ضمن الغسل، و الغسل ثابت بموجبه ضمنه، و أما ثبوت الغسل من جديد بالحدث الأصغر ضمنه فلا دليل عليه إلّا ما يخيّل إلى الناظر في الظاهر من إطلاق «فاطّهّروا» بعد «إن جنبا» حيث تشمل ما إذا أحدث بالأصغر ضمنه كما شملت‏ «إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً» ما كان محدثا بالأصغر معه.

فالأشبه كفاية الغسل بإتمامه عن الجنابة دون الحدث الأصغر، لأن الأصغر لا يوجب الغسل حتى يعاد، إنما يوجب الوضوء- إذا- فعليه إتمام الغسل ثم يتوضأ بعده، و كفاية الغسل عن الوضوء لم تثبت إلّا عما كان أحدث قبله فالحدث الضمني لا يرفع ببعض الغسل كما لا يرفع به الحدث الأكبر و كما أن بعض الغسل لا يرفع الحدث الأصغر السابق عليه، كذلك الحدث ضمنه. و لا كفاءة للغسل عن الوضوء هنا إذا جدّده و لا سيما غسل الجنابة حيث إن تجديد الغسل كأصله بحاجة إلى أمر و لا أمر هنا إلا بالاستمرار. و ان كان الأظهر الأشبه الكفائة.

فرع آخر: هل يجب غسل الجمعة، و لولا وجوبه فهل يكفي عن الوضوء كسائر الأغسال الواجبة، أم و المستحبة كما هو الأظهر فيما يثبت من الأغسال؟.

هنا روايات في وجوبه و فسق تاركه، و إعادة الصلاة على من تركه إن‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). كما

رواه في المدارك من كتاب عرض المجالس للصدوق عن الصادق (ع) قال: «لا بأس بتبعيض الغسل تغسل يدك و فرجك و رأسك و تؤخر غسل جسدك إلى وقت الصلاة ثم تغسل جسدك إذا أردت ذلك فإن أحدثت حدثا من بول أو غائط أو ريح أو مني بعد ما غسلت رأسك من قبل أن تغسل جسدك فأعد الغسل من أوله» (الوسائل ب 28 ح 4 من أبواب الجنابة) و عن الفقه الرضوي ما يقرب منه.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 175

كان الوقت باقيا «1» و لا ينافيها أنها سنة و ليس فريضة «2» حيث يعنى من السنة و جاه الفريضة ما سنه رسول اللّه (ص) و ليس في الكتاب فرضه فالظاهر- إذا- وجوبه و لا سيما على من يحضر صلاة الجمعة، و قد تستثنى النساء- فقط- في السفر عند قلة الماء.

وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى‏ أَوْ عَلى‏ سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ ...

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

ففي المرسل المحكي عن كتاب العروس عن أبي عبد اللّه (ع) «لا يترك غسل الجمعة إلا فاسق و من فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت» (المستدرك 1: 152)

و

موثقة عمار عن الصادق (ع) عن الرجل ينسى الغسل يوم الجمعة حتى صلى؟ قال: «إن كان في وقت فعليه أن يغتسل و يعيد الصلاة و إن مضى الوقت فقد جازت صلاته» (الوسائل أبواب الأغسال المسنونة ب 8 ح 1)

و

عن الباقر (ع) لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه سنة ...

و الغسل واجب يوم الجمعة و

في الدعائم 218 و روينا عن أبي جعفر عليهما السلام أنه قال: «و لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه من السنة»

و

عن نافع بن عمر سمعت رسول اللّه (ص) يقول: من جاء إلى الجمعة فليغتسل‏ (جامع الأحاديث 3: 11)

و

فيه عن الحسين بن خالد قال‏ سألت الأول (ع) كيف صار غسل يوم الجمعة واجبا فقال: «إن الله تبارك و تعالى أتم صلاة الفريضة بصلاة النافلة و أتم صيام الفريضة بصيام النافلة و أتم وضوء الفريضة بغسل يوم الجمعة ما كان في ذلك من سهو أو تقصير أو نقصان»

و

فيه عن عبد اللّه بن المغيرة عنه (ع) قال‏ سألته عن الغسل يوم الجمعة فقال: «واجب على كل ذكر و أنثى من عبد أو حر»

و

فيه قال النبي (ص) «الغسل يوم الجمعة واجب على كل مسلم»

و

فيه عن فقه الرضا (ع) «و أعلم أن غسل الجمعة سنة واجبة لا تدعها في السفر و لا في الحضر».

(2)

ففي صحيحة ابن يقطين قال‏ سألت أبا الحسن (ع) عن الغسل في الجمعة و الأضحى و الفطر؟ قال: «سنة و ليس بفريضة» (التهذيب 1: 112 رقم 295)

أقول: ليس فريضة مشترك المعنى في هذه الثلاثة و سنة مختلفة المعنى بدليل الأخبار الدالة على وجوب الجمعة، و مثلها في أنه سنة

خبر الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) و غسل الجمعة سنة و غسل اليدين و غسل دخول مكة و المدينة و غسل الزيارة و غسل الإحرام و أول ليلة من شهر رمضان و ليلة سبع عشرة و ليلة تسع عشرة و ليلة إحدى و عشرين و ليلة ثلاث و عشرين من شهر رمضان هذه الأغسال سنة و غسل الجنابة فريضة و غسل الحيض مثله‏

أقول: ففي غسل الحيض‏ «وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ» حيث التطهر غسل أو تيمم، ثم‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 176

هنا صورتان أغلبيتان من عاذر استعمال الماء: «وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى‏ أَوْ عَلى‏ سَفَرٍ» بدليل‏ «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً» المفرعة على «إن كنتم» فالأول مثال لعذر داخلي و الثاني لعذر خارجي، ثم «فلم تجدوا» تعمم العذر إلى كل داخلي و كل خارجي بكل أبعادهما العاذرة.

و من ثم صورتان أغلبيتان للحدثين، فللأصغر: «أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ» و للأكبر «أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ»، فهذه الأربع هي ظروف لتطلب الماء، في الأوليان عدم الوجدان هو الأكثر، و في الأخريان إذا لم يوجد الماء، بيانا شاملا ل «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً» «1».

إذا «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً» تعم الوجدان واقعيا أو صحيا أو ماليا أمّا هو من وجدان يشترط في واجب الطهارة المائية، و هو متعلق كجزاء شرط بشرطه‏ «وَ إِنْ كُنْتُمْ» فيشمل الأربعة دون استثناء.

فقد يجد الماء واقعيا و لا يجده صحيا كالمريض الذي يضره استعمال 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، و لا تعني السنة الاستحباب إلا بقرينة و هي هنا غير موجودة.

(1).

في تفسير العياشي عن زرارة عن أبي جعفر عليهما السلام قال: فرض اللّه الغسل على الوجه و الذراعين و المسح على الرأس و القدمين فلما جاء حال السفر و المرض و الضرورة وضع اللّه الغسل و أثبت الغسل مسحا فقال: «وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى‏ أَوْ عَلى‏ سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ- إلى قوله- أَيْدِيكُمْ».

و

فيه عن العلل مرفوعة محمد بن أحمد بن يحيى قال‏ غسل الجمعة واجب على الرجال و النساء في السفر و الحضر الا أنه رخص للنساء في السفر لقلة الماء،

و

عن أبي جعفر عليهما السلام في حديث الأحكام المختصة بالنساء قال: «و ليس عليها غسل الجمعة في السفر و لا يجوز لها تركه في الحضر»

و

عنه قال: لا بد من غسل يوم الجمعة في الحضر و السفر فمن نسي فليقضه‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 177

لوضوء أو غسل أو يخاف أن يمرض باستعماله خوفا عقلانيا يعتني به العقلاء، فهو و إن كان خارجا عن‏ «كُنْتُمْ مَرْضى‏» و لكنه داخل في‏ «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً ..» كما أنه عسر نفسي أو حرج أن يستعمل الماء على تخوف، أو يقال‏ «كُنْتُمْ مَرْضى‏» ليس إلا كمصداق جلي من مصاديق العذر و منه خوف الضرر فإنه عسر أو حرج، أم يجده واقعيا و صحيحا و لا يجده شرعيا كمن لا يملكه و لا يملك ان يشتريه و هو موجود عند غيره.

إذا فطليق الوجدان بكل أبعاده شرط لواجب الطهارة المائية، و عدم الوجدان واقعيا أو صحيا «1» أو شرعيا أو وقتيا أمّا هو؟ هو شرط سقوط المائية إلى الترابية.

و ترى كيف يعطف المحدثان بالعاذرين و لا صلة بينهما؟ الجواب أن العاذرين هنا هما المحدثان، سابقا و المحدثان هما اللذان أحدثا لاحقا، و النتيجة أن المحدث سابقا و لا يجد ماء، أو المحدث لاحقا و لا يجد ماء يتيمم صعيدا طيبا، و ذلك تحليق على كافة المحدثين و كافة العاذرين و ما أشمله نصا لمن عليه التيمم.

و هنا الأولان هما المحدثان المعذوران في الأكثر، كمصداقين أكثريين للعذر، و الآخران غير المرضى أو المسافرين عذرهم أحياني، و النتيجة أن كل الأعذار عن استعمال الماء أكثريا أو أحيانيا تسقط الطهارة المائية إلى الترابية.

و لأن العذر الوحيد هو «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً» فقد يحدّد المرض و السفر هنا بما لا يجد فيه ماء أيّ وجدان كان دون حرج و لا عسر فإنهما يستثنيان كافة التكاليف غير المتبنية لا عسرا و لا حرجا.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

من الغد،

و

فيه رواية زرارة أنه تجب الجمعة على جميع الناس قوله (ع): و الغسل فيها واجب.

(1).

الدر المنثور 3: 263- أخرج عبد بن حميد عن عطاء قال‏ احتلم رجل على عهد رسول اللّه (ص) و هو مجذوم فغسلوه فمات فقال رسول اللّه (ص) «قتلوه قاتلهم الله ضيعوه ضيعهم الله».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 178

و هنا «أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ» تذكر أهم الأحداث الصغيرة و أعمها، فلا يذهب أحد إلى الغائط و هو المنخفض من الأرض إلا لقضاء حاجة من بول أو غائط، أم و لأقل تقدير إخراج ريح، فقد يجد الإنسان حاجة إلى الذهاب إلى الغائط لما يجد في بطنه من ضغط، و هو لا بد- إن لم يكن غائطا أو بولا- أن يكون ريحا، فقد شمل النص هذه الثلاثة من الأحداث الصغرى، ثم حدث النوم مستفاد من آية أخرى هي: «إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَ يُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطانِ» (8: 11) فتغشية النعاس- إذا- حدث يزول بالماء.

ثم‏ «أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ» تكنية أدبية عن الجماع قبلا أو دبرا أنزل أو لم ينزل، و يلحق به خروج المني بأي سبب كان، فإنه حسب قاطع السنة من أسباب الجنابة فتشمله‏ «إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً» فلأن الأصل في جنابة الجنس هو الحاصل من عمل الجنس أمنى أو لم يمن، لذلك يذكر هو تأشيرا لأصالته في حقل هذه الجنابة.

و هنا «لامستم» دون «لمستم» كناية كالصراحة عن الجماع- فقط- فإنه هو محقق الملامسة، فإن لمس المرأة أو لمسته المرأة لم تصدق «لامستم» ففرق بين لمستم و تلامستم و لامستم، حيث تعني الأخيرة بداية الفاعلية من الرجال و التجاوب فيها من النساء و المفاعلة بين الرجال و النساء هي أصرح كناية للجماع، و إنما كني عنه، لأن‏

«الله ستير يحب الستر فلم يسم كما تسمون» «1».

و حتى لو عني من «لامستم» كلا اللمس و الجماع، جمعا بين الحدثين‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

في الكافي بإسناده عن الحلبي عن أبي عبد اللّه (ع) قال سألته عن قول اللّه عز و جل‏ «أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ» قال: هو الجماع و لكن اللّه ستير ...

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 179

الأصغر و الأكبر، فاللفظ لا يتحملهما حيث الحكمان المختلفان لا يتحملهما إطلاق واحد، إضافة إلى أن اللمس ليس ملامسة حتى تشمله «لا مستم» بغض النظر عن محظور الجمع، و لم يرو عن النبي (ص) ناقضية اللمس، و الرواية في عدمها متظافرة عنه‏ «1»، فكيف يهمل النبي (ص) بيان ناقضيته- لو كانت- و هي من المسائل التي تعم بها البلوى، و الاعتماد على دلالة الآية لناقضية اللمس اعتماد على ما لا يدل، فكيف يعنى بناقضية لمس النساء للوضوء و لا حجة لها من الكتاب و لا السنة إلّا تخيل طليق «لامستم» أن تشمل «لمستم»!.

فلا لمس النساء ناقض للوضوء و لا ملامستهن في غير جماع يوجب الغسل أو الوضوء.

و حين يكنى ب «تمسوهن» في‏ «وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ» (3: 237) و سواها «2» عن الجماع حال أنه غير المفاعلة، فبأن يعنى من‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). في آيات الأحكام للجصاص 2: 450- قال علي و ابن عباس و أبو موسى و الحسن و عبيدة و الشعبي هي كناية عن الجماع و كانوا لا يوجبون الوضوء لمن مس امرأته، و قال عمرو عبد اللّه بن مسعود المراد اللمس باليد و كانا يوجبان الوضوء بمس المرأة و لا يريان للجنب أن يتيمم ... و قال أبو حنيفة و أبو يوسف و محمد و زفر و الثوري و الأوزاعي لا وضوء على من مس امرأة لشهوة مسها أو لغير شهوة، و قال مالك: إن مسها لشهوة تلذذا فعليه الوضوء ...

أقول: «لامستم» هنا من موجبات الغسل لا الوضوء، فهذا القول ساقط من جهتين.

و

فيه روي عن عائشة من طرق مختلفة بأن النبي (ص) كان يقبل بعض نساءه ثم يصلي و لا يتوضأ

، كما

روى‏ أنه كان يقبل بعض نساءه و هو صائم،

و قد روي الأمران في حديث واحد أقول: و لأن المسألة مما تعم بها البلوى و لم يرد عن النبي (ص) فيها وارد إلا عدم نقض مس النساء الوضوء فضلا عن إيجاب الغسل، فالقول بناقضيته مقطوع البطلان.

(2) ك «لا جُناحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّساءَ ما لَمْ تَمَسُّوهُنَّ» (2: 236) و «إِذا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِناتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ» (33: 49).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 180

«لامستم» أولى و أحرى في أدب الفصاحة القمة! و لأنها مفاعلة بادئة من الرجال مع النساء و هي كالصريحة في الوقاع و اصرح مما نقول، مثل رأيتها أو نمت معها أو تحممت بها أماذا من كنايات لا تقل عن تصريحات.

و لأن الفقهاء هنا بين قولين هما عناية اللمس أو الجماع من لامستم، و الجماع متفق عليه و مجرد اللمس مختلف فيه، و النص «لامستم» دون «لمستم» فلا حجة للقول بأن مجرد اللمس من موجبات الجنابة أو الوضوء و إنما يذكر هنا «لامَسْتُمُ النِّساءَ» دون سائر أسباب الجنابة أو «صرتم جنبا» بيانا لأبرز و أصلح أسبابها اللائقة بالمؤمن، و لقد حلّق‏ «إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً» على كل ألوان الجنابة جنابة و سواها من الأحداث الكبيرة، و قررت السنة للجنابة الجنسية سببين اثنين ثانيهما خروج المني بأي سبب كان، و من أولهما كل جماع مع أي إنسان أو بهيمة.

و لأن ملامسة النساء توجب الجنابة فكما أن الرجل الملامس إياهن يجنب كذلك المرأة الملامسة إياه تجنب حيث الفعل مشترك لا يمكن أن يكون حدثا لأحد الشريكين دون الآخر، و كما في كل فعل مشترك بين اثنين حيث النتيجة أيضا مشتركة كشركة الفعل، ذلك، إضافة إلى أن‏ «فَلَمْ تَجِدُوا» تعم كليهما اعتبارا بأن الملامسة فعلهما و أن‏ «الَّذِينَ آمَنُوا» يعمهما مع سائر المحدثين، و من ثم فذلك مصداق ل «جنبا» و قد أثبتت السنة حصول الجنابة لهما.

و إنما لم يكتف 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، و أما سائر الأعذار مع وجود الماء و إمكانية الطهارة المائية فلا، فقد دلت‏ «إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى‏ أَوْ عَلى‏ سَفَرٍ» على عذر نفسي كالمرض و عذر خارجي كالسفر، ثم دل ب «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً» المفرّعة عليهما على تحليق العذر لكل عذر نفسي و خارجي أيا كان، ثم و ذكر الحدثين بنموذجين اثنين له بعدان اثنان: التدليل على أن واجب‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 181

الوضوء و الغسل ليس إلا على المحدثين، و أنه لا يختص بمن كان محدثا إذا قام إلى الصلاة، بل و من يحدث عند ذلك القيام، إذا فلذلك التقسيم الثنائي الرباعي فائدته التامة أنه إن لم يكن لكان النص مجملا تفلت عنه فروع استدركت به و اللّه العالم.

فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ...

«فَلَمْ تَجِدُوا» لا تعني- فقط- عدم وجود الماء أو عدم وجدانه، فمهما ناسبت‏ «أَوْ عَلى‏ سَفَرٍ» عدم وجدانه، لا يتناسبه‏ «كُنْتُمْ مَرْضى‏» إذ ليس لزامه عدم وجدانه، فهنا يعمّم «لم تجدوا» من عدم الوجدان واقعيا إلى عدمه صحيا، فهو عدم الوجدان نفسيا أو خارجيا.

ثم «أو جاء .. أو لامستم» تعميم آخر لعدم الوجدان من الواقعي و الصحي إلى الشرعي و الزمني حيث تجد الماء و لكن الوقت لا يسع التطهر به، أم يسعه و لكنه لا يحل لك التطهر به.

و من ثم تعميم آخر إلى ما تجده واقعيا و صحيا «1» و زمنيا و شرعيا، ما لا

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). و مما يدل عليه‏

صحيحة داود بن سرحان عن الصادق (ع) في الرجل تصيبه الجنابة و به جروح أو قروح أو يخاف على نفسه البرد؟ فقال: «لا يغتسل و يتيمم» (التهذيب 1:

185 رقم 531) و مثلها صحيحة محمد بن مسلم كما في الكافي 3: 68 و التهذيب 1:

185، و صحيحة البزنطي كما في الوسائل ب 5 ح 7.

و لا يصغى إلى ما يعارضها كما تعارض الآية و الآيات النافية للحرج و العسر

كصحيحة عبد اللّه بن سليمان عن أبي عبد اللّه (ع) أنه سئل عن رجل كان في أرض باردة فتخوف إن هو اغتسل أن يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع؟ قال: يغتسل و إن أصابه ما أصابه، قال: «و ذكر أنه كان وجعا شديد الوجع فأصابته جنابة و هو في مكان بارد و كانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني فاغسلوني فقالوا أنا نخاف عليك فقلت ليس بد فحملوني و وضعوني على خشبات ثم صبوا علي الماء فغسلوني» (التهذيب 1: 198).

أقول: و هذا خلاف الضرورة كتابا و سنة!

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 182

تجده يسرا دون حرج و عسر بدنيا أو حاليا أو ماليا، حيث التكليف المعسر و المحرج فيما ليس موضوعه كأصل حرجا عسيرا، إنه مرفوع حسب القرآن و السنة، و كما في نفس الآية: «ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ».

إذا «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً» تعم كافة الأعذار عن الطهارة المائية دون إبقاء، حيث الوجدان هنا هو من الوجد لا الوجود ك «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ» (65: 6) و هو السعة دون عسر و لا حرج و لا أي مرج غير مكلف به أو هو محرم، فهو- إذا- التمكن من استعمال الماء بكل أبعاده المسموحة غير المحرمة و لا المعسرة و لا المحرجة، و أخصر منها و أجمل و أجمع‏ «فَلَمْ تَجِدُوا ..» بملابساتها في آياتها و عناية اللغة إياها وجدا دون وجود.

ثم و لا يعني عدم الوجدان واقعيا عدم وجود الماء أصلا فإنه موجود على أية حال، أم هو عنده و لا يصل إليه‏ «1» أو يصل و لكنه يفسد من جهة أخرى‏ «2» أماذا من محظور، فأي محظور نفسي أو خارجي محظور شرعيا أو عقليا أم هو عسر أو حرج، إنه يحظر عن الطهارة المائية، أم هي غير مفروضة عندها و إن لم تكن مرفوضة.

و لأن عدم الوجدان هنا- ككل- هو عدم التمكن من الطهارة المائية فلا بد- إذا- من إحرازه، و لا يحرز عدم التمكن إلّا بالتحري و المحاولة

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

سأل الحلبي أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل يمر بالركية و ليس معه دلو؟ قال: «ليس عليه أن يدخل الركية لأن رب الماء هو رب الأرض فليتيمم» (الفقيه ص 34 رقم 5).

(2) كما

رواه عبد اللّه بن أبي يعفور و عنبسة بن مصعب جميعا عن أبي عبد اللّه (ع) قال: «إذا أتيت البئر و أنت جنب فلم تجد دلوا و لا شيئا تغترف به فتيمم بالصعيد فإن رب الماء هو رب الصعيد و لا تقع في البئر و لا تفسد على القوم ماءهم» (التهذيب 1: 185 رقم 535).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 183

المستطاعة، كما و هما المستفادان من أصل الوجدان، مهما تخلف و اختلف وجدان عن وجدان كما «وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدى‏» (93: 7) «وَ ما وَجَدْنا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ» (7: 102) فإنهما تعنيان أصل الوجود دون تحرّ عنه فإنه تعالى بكل شي‏ء محيط، و هو قرينة على سلب التحري، و لولاه لكان الوجدان مضمّنا معنى التحري للحصول على المطلوب.

و من أصله‏ «قالَ مَعاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنا مَتاعَنا عِنْدَهُ» (12: 79) «أَنْ قَدْ وَجَدْنا ما وَعَدَنا رَبُّنا حَقًّا» (7: 44) و «إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ» (12: 94) «أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدىً» (20: 10) «وَ لَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً» (72: 22) «ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنا نَصِيراً» (17: 76).

و على أية حال فلا مجال لنكران شريطة التحري في وجدان الطهارة المائية حسب المعقول و المشروع و المستطاع، حيث الوجدان يعم الوجد و الوجود تحريا فيهما، فحين يوجد الماء و لا يتحرى عنه، أم هو معذور و لا يتحرى عن رفع العذر فلا يصدق عدم الوجدان.

ذلك، و من وجدان الماء أن تجد ثلجا تذيبه أو تمسح به مواضع الغسل غسلا، و منه أن تحفر أية حفرة أو أن تحفز أية حفزة للحصول على الماء، أو أن تزيل 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 و لا المحرجة. «1»

كما و من عدم وجدانه ألّا تجد مبررا أو موجبا لاستعمال الماء و هو عندك‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). كما

في صحيحة ابن سنان عن أبي عبد اللّه (ع) أنه قال‏ في رجل أصابته جنابة في السفر و ليس معه إلا ماء قليل و يخاف إن هو اغتسل أن يعطش؟ قال: «إن خاف عطشا فلا يهريق منه قطرة و ليتيمم بالصعيد فإن الصعيد أحب إلي» (الكافي 3: 65 رقم 1).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 184

كمرض، أو عطش تحتاج فيه- أو غيرك- إلى شربه، أم عدم إباحة إذ لا تملكه أماذا من عدم الوجدان صحيا أو شرعيا أو إمكانية أخرى دون منّ و لا أذى.

فحين تجد الماء عند غيرك و لا يعطيك قدر طهارتك إلّا بالتماس، و بلا عوض إلّا تخاذلك بسؤالك، فأنت- إذا- غير واجد للماء، إذ لا يرضى اللّه لمؤمن هوانا، «لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ».

و أما حين تجده هكذا بفارق أنه يبيعك ما تحتاجه بمال تملكه و تملك إعطاءه دون عسر و لا حرج، فأنت- إذا- واجد للماء، إذا لم تكن المعاملة خارجة عن عرف العقلاء الدينين‏ «1» و لا سفها و هدرا للمال و إن كانت عنده سعة و إلّا لم يكن في وجده إذا كان خلاف وجدانه شرعيا و عقلائيا!.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). مما يدل على واجب الشراء

صحيحة صفوان قال‏ سألت أبا الحسن (ع) عن رجل احتاج إلى الوضوء للصلاة و هو لا يقدر على الماء فوجد بقدر ما يتوضأ به درهم أو بألف درهم و هو واجد لها أ يشتري و يتوضأ أو يتيمم؟ قال: لا بل يشتري قد أصابني مثل ذلك فأشتريت و توضأ و ما يسوء في بذلك مال كثير (الوسائل ب 26 من التيمم ح 1).

ذلك و لكنه بطبيعة الحال محدد بقدر جدته و استطاعته كما

في خبر الحسين بن أبي طلحة قال: سألت عبدا صالحا عن قول اللّه عز و جل: «أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ...» ما حدّ ذلك! قال: فإن لم تجدوا بشراء و بغير شراء، قلت: إن وجد وضوء بمائة ألف أو بألف و كم بلغ؟ قال: ذلك على قدر جدته (المصدر ح 2)

أقول: على قدر جدته مستفاد من قوله تعالى: «فإن لم تجدوا ماء ...» و لكن الجدة كما يجب أن تكون واقعية في إمكانية شراء الماء كذلك أن تكون عقلانية دون إسراف و لا تبذير فحين نعيش محاويج هم بحاجة إلى لقمة خبز كيف يسمح لنا أن نشتري وضوء بألف أم تزيد؟ أجل له أن يشتري بأي مقدار بقية على حياته أو أية نفس محترمة، و لكنه يشتري لوضوءه وضوء لا يسوي إلا درهما أو أقل بألف أم تزيد، هذا إسراف أو تبذير و هو تشجيع لمن يستغل أمثال هذه الظروف، فالحق أن المسلم لا يجد ماء إذا كان بأضعاف سعره مهما استطاعه، حيث المؤمن لا يستطيع أن يبتذل في ماله هكذا و عنده محاويج هم بحاجة إلى معشارات مما يبذله لوضوءه.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 185

و ترى هل يشترط في وجدان الماء أن يكون بقدر سؤال الطهارة الواجبة تماما، أم و كذلك بعضا، أن يجد قدر غسل بعض البدن غسلا، ثم ماذا؟.

هنا «ماء» تعني قدر المأمور باستعماله في طهارته، و إلّا فلا وجدان لماء «فتيمموا» إذا «صَعِيداً طَيِّباً» و هكذا الأمر إن كان عليه غسل و عنده ماء يكفيه- فقط- للوضوء «1» حيث الوضوء لا يكفي عن الغسل!.

أم ترى إذا لم يجد ماء قبل آخر الوقت و أنه أو علّه يجده في آخره، فهل هو- إذا- غير واجد لماء فله أو عليه التيمم؟.

«فَلَمْ تَجِدُوا ماءً» تحلّق على طول وقت الصلاة دون أوّله أمّا قبل الآخر أيا كان، حيث الفرض إقام الصلاة ضمن الوقت المحدد لها «2» و ما غلوة سهم أو سهمين في سهلة أو حزونة «3» بالتي تحدد المستطاع من الطلب، فلا أصل‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). و مما يدل عليه‏

صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام‏ في رجل أجنب في سفر و معه ماء قليل قدر ما يتوضأ به؟ قال: «يتيمم و لا يتوضأ» (الوسائل ب 24 ح 4).

(2) 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 فليتيمم و ليصل في آخر الوقت فإذا وجد الماء فلا قضاء عليه و ليتوضأ لما يستقبل» (التهذيب 1: 192 رقم 555).

و في الطبعة الأولى منه «فليمسك ما دام ...» أقول: و لا ينافيه‏

خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليهم السلام‏ أنه سئل عن رجل يكون وسط الزحام يوم الجمعة أو يوم عرفة لا يستطيع الخروج من المسجد من كثرة الناس؟ قال: يتيمم و يصلي معهم و يعيد إذا انصرف‏ (التهذيب 1: 185 رقم 534)

لأن وقت الجمعة مضيّق و قد أمر مع ذلك بالإعادة.

(3) هي‏

خبر السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليهم السلام قال: «يطلب الماء في السفر إن كانت حزونة فغلوة و إن كانت سهلة فغلوتين لا يطلب أكثر من ذلك» (الوسائل ب 1 ح 2 من أبواب التيمم).

أقول: لا يصح تحليق هذا الخبر على كافة المسافرين غير الواجدين الماء، اللهم إلا من يرجو

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 186

لها فيما تستطيع الطلب في أكثر منهما، أو لا تستطيع في أقل منهما، ثم و لا أصل لروايتها سندا و حجة أخرى كما و هي معارضة بحسنة أخرى إضافة إلى الآية، فلترجع إلى‏ «فَلَمْ تَجِدُوا ..» الطليقة في عدم الوجدان و الوجدان حسب المرسوم في شرعة اللّه، فإن «لم تجدوا» نص في الإطلاق فلا تقبل أي تقيد.

فمهما كان الأفضل تقديم الصلاة للأول فالأول من وقتها، و لكنه إذا لم يجد شروطها المفروضة و منها الطهارة المائية اخّرها بغية الحصول على مفروض الطهارة.

إذا فليصبر حتى يضيق الوقت فيصلي بطهارة مائية أم ترابية، فإذا قدمها و هو يرجو وجدان الماء قبل انقضاء الوقت فلا تصح صلاته، اللّهم إلّا إذا لم يجده حتى آخر الوقت، إلّا أن صلاة كهذه خلو عن الأمر بها فخلو عن النية الصالحة، فالأشبه- إذا- بطلانها، اللّهم إلّا إذا صلاها به رجاء صحتها لعدم وجدان الماء طول الوقت فالأشبه صحتها على تردد.

و أما إذا صلاها بطهارة ترابية و هو يطمئن بالقرائن الصالحة أنه لا يجد ماء حتى آخر وقتها، ثم وجده بعد ما صلاها، فقد يجب عليه إعادتها بالطهارة المائية «1» لأنه كان في الحق واجده مهما لم يعلم به، و مهما لم يكن قبل‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

وجدانه في المسافة المقررة، فمن لا يرجو و إن في عشرة أضعافها فليس عليه الطلب فيها، و من يرجو الحصول عليه في أكثر من هذه المسافة و واسع الوقت فعليه أن يطلبه دون عسر و لا حرج، فلا مجال للعمل بهذه الرواية ابدا، إلا أن تعني قدر المستطاع في المتعود منه فلا يتحدد الطلب به.

(1). هنا روايات متهافتة في وجوب الإعادة و عدمها و من الثانية

موثقة أبي بصير قال‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن رجل تيمم و صلى ثم بلغ الماء قبل أن يخرج الوقت؟ قال: «ليس عليه إعادة الصلاة» (الوسائل ب 14 ح 11 من أبواب التيمم)

و

صحيحة زرارة قال‏ قلت لأبي جعفر عليهما السلام فإن أصاب الماء و قد صلى بتيمم و هو في وقت؟ قال: «تمت صلاته و لا

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 187

علمه واجده و لكنه الآن واجده و الوقت باق، و إذا كان في الصلاة بطهارة ترابية مسموحة، فوجد الماء ضمنها و الوقت واسع للطهارة و الصلاة، بطلت صلاته لأنه واجده و الوقت باق، فهو- إذا- مصل بغير طهور، حيث الطهارة الترابية لا دور لها مع وجدان الماء سواء أ كنت قبل الصلاة أم فيها أم بعدها، ما دام بإمكانك الطهارة المائية و الصلاة في وقتها.

ذلك، لأن «فلم تجدوا» ناظرة إلى عدم الإمكانية الواقعية المستطاعة طول وقت الصلاة، علمها أو لم يعلمها ما هو مستطاع له بالفعل، و جواز البدار بالتيمم قبل آخر الوقت لمن لا يرجوا أن يجد ماء لا ينافي بطلان صلاته إن وجده، و لكن الأشبه عند الثقة الكاملة بعدم وجدان الماء حتى آخر الوقت هو صحة الصلاة، فإنها كانت- إذا- مأمورا بها و هو دليل الصحة.

و اما إذا كان واجدا للماء و لم يعلم به مع تحريه عنه حتى مضى وقت الصلاة فهو- إذا- غير واجد له، حيث العلم به من شروط وجدانه في إمكانية استعماله، و ما لم يعلم به مع التحري لا يستطيع أن يستعمله فيما يجب.

فالضابطة الثابتة هنا وجدان الماء ضمن الوقت المحدد للصلاة بكل أبعاد وجدانه، واقعيا و علميا و صحيا و شرعيا و مكنة عقلية دون عسرا و حرج، و إلّا فهو ممن «لم تجدوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ...».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

اعادة عليه» (المصدر ب 14 ح 9).

و من الأولى‏

صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد اللّه (ع) قال سمعته يقول: «إذا لم تجد ماء و أردت التيمم فأخر التيمم إلى آخر الوقت فإن فاتك الماء لم تفتك الأرض» (المصدر ب 24 ح 1)

و

حسنة زرارة عن أحدهما: «إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتمم و ليصل في آخر الوقت فإذا وجد الماء فلا قضاء عليه و ليتوضأ لما يستقبل» (المصدر ب 14 ح 3)

أقول: و هذه المانعة موافقة للآية، و قد لا تتقيد بالرجاء فقد لا يرجو ثم يجد ماء قبل تمام الوقت قدر ما يتطهر و يصلي فيه.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 188

فالواجد لمقدمات وجدان الماء واجد له، و غير الواجد لها غير واجد له، فمن له أن يحصل على ماء بمال مقدور أو بمحاولة مقدورة فهو واجده، و من هو معذور عن استعماله و هو بمتناوله، هذا غير واجد له.

ذلك، و

قد سأل النبيّ (ص) عبد اللّه بن مسعود الماء و وجّه عليا (ع) في طلبه‏

مما يبرهن على واجب التحري عنه حين لا تجده و

هو القائل: التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء «1».

و هل إن «ماء» تشمل إضافة إلى فعليته ما يتحول ماء و إن كان بالغسل و المسح كالثلج و البرد و البخار؟ طبعا نعم حيث القصد أن يكون الوضوء بماء مهما صار ماء حينه أو كان ماء قبله. «2»

و واجب المسح بالبلة الباقية- و هي هنا منفية- مخصوص بإمكانيته، فجواز الوضوء بالماء الجامد و ما أشبه مخصوص بحالة الضرورة، و لكن الغسل يعمها إلى غيرها فإنه يحصل بمس الماء الجامد كما الماء، و الروايات المانعة مخصوصة بما لا يجد ماء لغسل المني‏ «3».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). آيات الأحكام للجصاص 3: 461، و أما حديث عبد اللّه بن مسعود و سؤال النبي (ص) إياه الماء و أنّ النبي (ص) وجه عليا (ع) في طلب الماء ... و قال (ص):

التراب ....

(2) و كما

عن محمد بن مسلم قال‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل يجنب في السفر لا يجد إلا الثلج؟ قال: «يغتسل بالثلج أو ماء النهر» (جامع الأحاديث 3: 44)

و

فيه عن معاوية بن شريح قال‏ سأل رجل أبا عبد اللّه (ع) و أنا عنده فقال: يصيبنا الدمق و الثلج و نريد أن نتوضأ و لا نجد إلا ماء جامدا فكيف أتوضأ، أدلك به جلدي؟ قال: «نعم»

و

فيه عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام: سألته عن الرجل الجنب أو على غير وضوء لا يكون معه ماء و هو يصيب ثلجا و صعيدا أيهما أفضل؟ أ يتيمم أم يمسح بالثلج وجهه؟ قال: «الثلج إذا بل رأسه و جسده أفضل فإن لم يقدر على أن يغتسل به فليتيمم».

(3) كما

في جامع الأحاديث 3: 45 عن الحلبي عن أبي عبد اللّه (ع) قال: سألت عن الرجل‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 189

و هل يجوز التيمم قبيل وقت الصلاة لمن يتأكد من عدم وجدان الماء حتى آخر الوقت؟ إن الطهارتين المائية و الترابية هما منتظمتان في سلك واحد مع رعاية الترتب، فكما يستفاد من «إذا قمتم ..» جواز الوضوء و الغسل قبيل وقت الصلاة، فكذلك التيمم، بفارق التأكد من‏ «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً» و أنه إذا وجده ضمن الوقت فعليه الإعادة.

و إذا كانت عليه طهارتان عن حدث و عن خبث و لا يكفي ما عنده من ماء إلّا لأحدهما فهل تقدم إزالة الخبث فيتيمم للصلاة، أم تقدم إزالة الحدث؟ الظاهر هو الأول إذ لا مندوحة له و للثاني مندوحة و كما في صحيحة «1» و أن «أو جاء أحد منكم من الغائط .. فلم تجدوا» تشمل هذه الصورة أنه لم يجد ماء لأنه جاء من الغائط حيث أزال الخبث.

ذلك و كضابطة ما دام على المكلف واجب مائي لا بديل عنه أم هو أقوى فهو غير واجد ماء لطهارته، فإذا كان عنده ماء و بمرآه حيوان عطشان يموت‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

يجنب في الأرض فلا يجد إلا ماء جامدا و لا يخلص إلى الصعيد، قال: «يصلي بالمسح ثم لا يعود إلى تلك الأرض التي يوبق فيها دينه»

أقول: النهي راجع إلى عدم إمكانية إزالة خبث الجنابة ما أمكن ألا يدخل في مثل هذه الأرض.

(1).

هي صحيحة الحذاء «و الحائض ترى الطهر و هي في السفر و ليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها و قد حضرت الصلاة؟ قال: إذا كان معها بقدر ما يغسل فرجها فيغسله ثم تتيمم و تصلي» (الكافي 3: 82 رقم 3)

أقول: لغسلها تعني إزالة الخبث و الحدث كليهما، و

«بقدر ما يغسل فرجها»

أعم من أن يكفي لغسلها كأقله أم لا، ثم إنها حين يفرض عليها غسل فرجها ليست ممن تجد الماء فتدخل في نطاق الآية، اللهم الا أن يقال هذا على فرض تقدم رفع الخبث على رفع الحدث و إلا فهو واجد، و لكن التقدم هنا ظاهر لا لأهمية رفع الخبث على رفع الحدث، و إنما لأن للغسل مندوحة و ليس لرفع الخبث مندوحة، و حتى إذا ترددنا فيقين الإشتغال بالطهارة عن الخبث باق إذا رفع لحدث، و أما إذا رفع الخبث فلا وجدان- إذا- للماء، فقضية الاحتياط لأقل تقدير هو تقديم رفع الخبث.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 190

عطشا فلا يجوز له الطهارة تركا لواجب تروية الحيوان أو إنجاءه عن الموت.

و ترى إذا كان واجدا للماء ثم أتلفه لغير واجب، فهل عليه التيمم بعد و قد كان واجدا؟ طبعا نعم، حيث «فلم تجدوا» تعم عدم الوجدان تقصيرا إلى عدمه قصورا، فهو عاص في إتلاف الماء و ليس عليه إلّا التحري عنه إن أمكن و إلّا انتقل فرضه إلى التيمم دون ريب، و إذا كان طاهرا عن خبث أو حدث و أزالها دون حاجة أو ضرورة و هو 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 ل «إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى‏ ..»

فقد تلمح‏ «إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى‏» بجواز أو وجوب صرف الماء حالة المرض للمريض ثم‏ «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً» للمرض حيث يصرف فيه ماء، أو للمريض حيث يضره الماء «فتيمموا ..».

و كذلك «على سفر» لحاجة السّفر إلى ماء أكثر ممن سواهم حيث يصرفونه في سؤلهم حالته، فحين يكون عندهم ماء صرفوه لسؤلهم، أم هم بحاجة بعد حيث يخافون ضرورة الحاجة و يخافون ألّا يجدوا بعد ماء «فتيمموا» مهما كان عندكم ماء حيث تحتاجون إليه، فقد يكون المرض عذرين: صرفا لحالته و ضررا لاستعمال الماء، أم هو عذر واحد.

ثم‏ «أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ» حيث أنتم بحاجة إلى صرف ماء لإزالة خبث «فتيمموا» فإنها تلمح صارحة بتقديم إزالة الخبث على إزالة الحدث، و لأن الثاني له مندوحة.

و من ثم‏ «أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ» حيث تحتاجون إلى ماء لإزالة خبث الجنابة «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً» حيث صرفتم الماء في إزالة الخبث أو لم يكن و ليس عندكم ماء «فتيمموا ..».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 191

و عدم الوجد في الطهارة المائية قد يحرمها كمرض و اغتصاب ماء و منة و ما أشبه، أم لا يحرمها و لا يفرضها كما إذا كانت عسرا دون أي ضرر و لا منع شرعي.

فاشتراء الماء بعشرات أضعاف سعره محرّم لأنه إسراف و إيكال للمال بالباطل‏ «وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ» تمنع عن الأكل بالإيكال كما عن سائر الأكل بالباطل.

فلا سماح إذا للوضوء به و حاش اللّه أن يأمرنا بالسرف و ان يسمح به لنا في أمر العبادة، و لا سيما السرف الذي هو في نفس الوقت إيكال للمال بالباطل، حيث البائع الماء لطهارة شرعية بثمن زائد عما يسوى ضايع في إيمانه، مايع بالنسبة لأهل الإيمان، ففي اشتراء الماء منه إسراف و إيكال للمال بالباطل و حرمان لمن يستحق ذلك المال، فهو ثالوث من العصيان و لا يسمح اللّه في طريق العبادة بالعصيان أيا كان.

فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً.

التيمم لغويا هو القصد الحادّ كما تقتضيه صيغة التفعل، تكلفا في ذلك القصد، و ذلك في أبعاد عدة منها التحري عنه، كما منها تكلف مواجهته أن يمسح به يديه و وجهه، فكما يجب التحري عن الماء كذلك الصعيد، و لو لم يقصد فيه التحري لقال يمّموا دون تيمموا، ثم و العمل الواقعي في تقصد الصعيد معه معنيّ من «تيمموا» لا سيما اعتبارا ب «منه» القاصدة الضرب على الصعيد، و الصعيد هنا يقابل الغائط، حيث الغائط: المنخفض من الأرض هو- بطبيعة الحال- محل الغائط، و مستوي الأرض معرض للقذارات و النجاسات، و لكن الصعيد المرتفع منها بعيد عن كلّ ذلك، أو يقال مقابلة الصعيد للغائط تفيد أنه غير الغائط، حيث الصعيد طيب بطبيعة الحال، فالمنخفض من الأرض إذا كان من جنس وجه الأرض و كان طيبا فحكمه حكمه.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 192

إذا فلا يعني الصعيد خصوص المرتفع من الأرض مهما كان نجسا قذرا، إنما يعني المتعود نظافته، و لكي يستغرق النص تلك النظافة المعنية قيد هنا ب «طيبا» و هو ما تستطيبه الطباع المؤمنة للمسح على وجوههم و بأيديهم، ف «طيبا» هي أخص من «طاهرا» فقد يكون طاهرا عن النجاسة غير طاهر عن القذارة المستخبثة أم هو طاهر فيهما و لكنه لا يملكه فلا يستطيبه المؤمن لإيمانه‏ «1» فهو غير طيب لا يفرض أن يتيمم، و أما إذا كان نجسا أو متنجسا و لكنه غير قذر حسب الظاهر فهو أيضا ليس بمستطاب المؤمن.

إذا فكما الواجد لصعيد نجس أو متنجس أو ما لا يملكه هنا فاقد للطهورين، كذلك الواجد لصعيد طاهر و لكنه قذر تستقذره و تستخبثه الطباع إنسانيا أو إيمانيا، فالأرض كلها طهور و كما يتظافر

عن النبي (ص) قوله: «جعلت لي الأرض مسجدا و طهورا» «2»

و طبعا شرط كونها طيبة،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). و مما يدل عليه ما

عن أبي عبد اللّه (ع) قال: «نهى أمير المؤمنين (ع) أن يتيمم الرجل بتراب من أثر الطريق»

عنه (ع) أيضا قال: «لا وضوء من موطأ» (جامع الأحاديث 3:

60).

(2)

عن الكافي أنه روى عن أبان بن عثمان عمن ذكره عن أبي عبد اللّه (ع) قال: «إن الله تبارك و تعالى أعطى محمدا (ص) شرايع نوح و إبراهيم و موسى و عيسى- إلى أن قال-.

و جعل له الأرض مسجدا و طهورا» (الوسائل أبواب التيمم ب 7 ح 1)

و

عن الفقيه قال قال النبي (ص): «أعطيت خمسا لم يعطها أحد قبلي جعلت لي الأرض مسجدا و طهورا ...» (المصدر ح 4)

و

في صحيحة ابن سنان قال سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول: «إذا لم يجد الرجل طهورا و كان جنبا فليمسح من الأرض و ليصل ...» (التهذيب 1: 197 رقم 572) و مثلها صحيحة الحلبي (الكافي 3: 63 رقم 3) و في ثالثة: «إن رب الماء هو رب الأرض» (المصدر رقم ح 3)

و

في جامع أحاديث الشيعة 3: 53 عن الباقر (ع) قال: إن أبا ذر و سلمان خرجا في طلب رسول اللّه (ص)- إلى أن قال-: و أعطاني في أمتي خمس خصال لم يعطها نبيا كان قبلي ... و جعلت لي الأرض مسجدا و طهورا أينما كنت أتيمم من تربتها و أصلي عليها،

و

فيه عن أبي أمامة قال قال رسول اللّه (ص) جعلت لأمتي الأرض‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 193

لا- فقط- طاهرة مهما كانت قذرة.

و هل الصعيد يختص بالتراب، و كما في بعض ما

يروى عن النبي (ص) إضافة التراب «جعلت لي الأرض مسجدا و ترابها طهورا» «1»؟

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

مسجدا و طهورا و أي رجل من امتي أراد الصلاة فلم يجد ماء و وجد الأرض فقد جعلت له مسجدا و طهورا،

و

فيه مثله عن جابر بن عبد اللّه قال قال رسول اللّه (ص) ... «و جعلت لأمتك الأرض كلها مسجدا و طهورا».

أقول: ذكر ترابها قليل بين المتواترة القائلة

«جعلت لي الأرض مسجدا و طهورا»

و الجمع كما قلناه أن التراب أفضل اجزاء الأرض مسجدا و طهورا، راجع للاطلاع على تفصيل الروايات إلى جامع الأحاديث 3: 53- 61.

و من طريق إخواننا ما

أخرجه الجصاص في آيات الأحكام 3: 473 أنه قال: «جعلت لي الأرض مسجدا و طهورا»

و

فيه أيضا روى عمرو بن دينار عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن أعرابا أتوا النبي (ص) فقالوا يا رسول اللّه (ص) إنّا نكون في هذه الرمال لا نقدر على الماء ثلاثة أشهر أو اربعة أشهر و فينا النفساء و الحائض و الجنب فقال (ص): «عليكم بأرضكم»

و

فيه قال النبي (ص) «يحشر الناس عراة حفاة في صعيد واحد»

و ليس يعني ترابا واحدا.

(1). هذا مروي عنه (ص) من طرق إخواننا أخرجه ابن ماجة بلفظ و مسلم بلفظ ترى كلها في 3: 349 من فيض القدير، و أخرجه البيهقي 1: 213 و 214 بعدة طرق بألفاظ متقاربة مثل‏

«جعلت الأرض لنا مسجدا و جعل تربتها لنا طهورا»

، أو جعل ترابها لنا طهورا و غيرها، و قد افتى السيد المرتضى بهذا الحديث و هو لا يعمل بخبر الواحد إلا مع القرائن القطعية على صدوره، كما أرسله المحقق في المعتبر ص 103، و لكنه لا يدل على كون «ترابها» مقطوع الصدور فعلّه لأنه القدر المتيقن من طهورية الأرض الثابتة قطعا.

و مثله‏

في العلل عن جابر بن عبد اللّه عن النبي (ص) بسند جلّ رواتها من إخواننا، ذلك‏

و

من طريق أصحابنا صحيح جميل بن دراج و محمد بن حمران‏ انهما سألا أبا عبد اللّه (ع) عن إمام قوم اصابته جنابة في السفر و ليس معه من الماء ما يكفيه للغسل أ يتوضأ بعضهم و يصلي بهم؟

فقال (ع): «لا و لكن يتيمم الجنب و يصلي بهم فإن الله عز و جل جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا» (الكافي 3: 66 رقم 3).

و

خبر معاوية بن ميسرة «إن رب الماء هو رب التراب» (التهذيب 1: 195 رقم 564)

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 194

و قد يرجح خصوص التراب، لأنه الذي يتعلق منه علوق على اليد، لكان «منه» حيث تعني بعضا من المتيمم به، و هو لا يصلح إلّا في التراب، و لكنه قد يقال: إن «منه» لا تعني التبعيض حتى تعني علوقا قضيته كونه ترابا، و لذلك لم تأت في آية النساء.

فقد تعني الابتداء أو السببية أن ينشأ المسح من التيمم أو يتسبب عنه، فهو إذا ليس مجرد قصد الصعيد، بل و مساس اليد في تيممه حتى يصدق «منه».

و لكن عدم إتيانها في النساء لا يدل على أنها هنا لاغية، فقد تجوز هنا عناية النسخ، أن العلوق لم يكن شرطا قبل المائدة فاشترطته بعد، و قد يتأيد بصحيحة «1».

كما و هو قضية المسح أن يكون على اليد شي‏ء يمسح بالوجوه و الأيدي، كما في الرؤوس و الأرجل، و لكن بينهما فارق مفروض الماء في الوضوء و ليس‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

و

صحيحة رفاعة عن أبي عبد اللّه (ع) قال: إذا كانت الأرض مبتلة ليس فيها تراب و لا ماء فأنظر اجف موضع تجده فتيمم منه فإن ذلك توسيع من اللّه عز و جل، قال: «فإن كان ثلج فلينظر لبد سرجه فليتمم من غباره أو شي‏ء مغبر و إن كان في حال لا يجد إلا الطين فلا بأس أن يتيمم به» (التهذيب 1: 189 رقم 546).

(1). هي‏

صحيحة زرارة عن الباقر (ع) في حديث طويل قال فيه، ثم قال: فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم و أيديكم منه، فلما أن وضع الوضوء عمن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل مسحا لأنه قال: «بوجوهكم، ثم وصل بهما و أيديكم منه، أي من ذلك التيمم لأنه علم أن ذلك أجمع لم يجر على الوجه لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف و لا يعلق ببعضها ...».

أقول: و يقابلها ما

في آيات الأحكام للجصاص 3: 474، روى ابن عمر أن النبي (ص) «ضرب يده على الحائط فتيمم»

و

روى‏ «أنه نفض يديه حين وضعهما على التراب و أنه نفخهما»

و لو كان العلوق شرطا فلما ذا ينفض يديه منه، و لماذا يتيمم على الحائط و ليس ينتقل منه علوق؟.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 195

هنا مفروض التراب في التيمم، ثم الصعيد ليس ليختص بالتراب لمكان توصيفه أحيانا بزلق و جرز «وَ إِنَّا لَجاعِلُونَ ما عَلَيْها صَعِيداً جُرُزاً» (18: 8) «وَ يُرْسِلَ عَلَيْها حُسْباناً مِنَ السَّماءِ فَتُصْبِحَ صَعِيداً زَلَقاً» (18: 40) و الجرز و الزلق بمعنى ألّا نبات عليها، فطليق الصعيد ما عليه نبات فهو أيضا من الصعيد و لا غبار عليه ..

و لو عني هنا خصوص التراب لجاء بلفظة دون الصعيد المتردد بينه و بين وجه الأرض كلها، إذا فهو مطلق وجه الأرض مستوية و مرتفعة، ثم و المنخفضة التي هي مثل سائر الأرض، فالمعادن تحت الأرضية غير الظاهرة على وجه الأرض خارجة عن الصعيد في غير المشابهة، و أما الظاهرة خليطة و خليصة فهي من الصعيد.

ثم العلوق ليس فقط من التراب بل و من الطين، و كذلك أجزاء أخرى من الأرض تعلق كالحصى الناعمة و تراب الخشب و الورق و ما أشبه من ناعم يعلق، و المسح إنما يقتضي كون شي‏ء على الماسح أو الممسوح إن كان ذلك الشي‏ء مذكورا قبل كما في مسح الرؤوس و الأرجل حيث سبقه غسل الوجوه و الأيدي، و «منه» غير متمحضة في التبعيض.

إلّا أن المرجع الصالح لضمير الغالب هنا هو الأقرب الأصلح:

«صعيدا» دون التيمم البعيد في مكانه و البعيد في تأويله إلى المتيمم به، اللّهم إلّا أن أصل الكلام إذا فامسحوا بوجوهكم و أيديكم من‏ «صَعِيداً طَيِّباً» الدالة على واجب المسح، ضربا على الصعيد أولا ليعلق باليد، ثم مسحا بالوجوه و الأيدي لينتقل العلوق إليهما، و لكن الأصل في الكلام هنا «فتيمموا» و ليس صعيدا إلا مفعولا على هامشه.

و مهما صدق الصعيد، كأصل على صعيد زلق أو جرز، و لكنه هنا بقرينة «منه» يعني صعيدا غير زلق، الذي فيه علق يعلق باليد حتى‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 196

تمسحوا بوجوهكم و أيديكم منه، و قد يؤيده أن «الصعيد» قد تعني إضافة إلى الصاعد المرتفع من الأرض، المستقر، ما هو طبعه الصعود، فهو ما فيه علوق يصعد كالتراب و ما أشبه.

ذلك كله، و لكن لم تحصل بعد صراحة أو ظهور في العلوق حتى يثبت نسخ الآية آية النساء و الاحتياط أحسن، و ذلك الأحسن أحوط، أو علّه أشبه، و لكن الإفتاء باشتراط التراب و لا سيما الذي فيه علوق إفتاء دون أي دليل.

و استحباب نفض التراب بعد ضرب اليدين عليه- كما في بعض الأخبار- لا يدل على أزيد من تخفيف علوقه دون إزالته كله، فإنها- إذا- تنافي ظاهر الآية.

ذلك كله، و لكن‏ «صَعِيداً طَيِّباً» الشاملة لوجه الأرض كله شرط طيبه، ظاهرة في طليق الأرض، فلو عني التراب لجي‏ء بلفظه قضيته بيان البلاغ في القمة القرآنية، أم و لأقل تقدير «الصعيد» معرفا حتى تلمح بذلك الإختصاص، ف «صعيدا» منكرا تؤكد أنها تعني طليق الأرض دون اختصاص بوجه خاص.

إذا ف «منه» قد تعني «فامسحوا منه» بعضا من الماسح للصعيد دون كله، أم و إذا كان عليه علوق فامسحوا منه، أم ليكن المسح من مسح الصعيد واقعا و نية، دون استقلال عنه فإنه عمل واحد بنية واحدة، و ترى مع هذه المحتملات الصالحة كيف تصح عناية التراب- فقط- من الصعيد، و عناية العلوق من «منه»؟!.

و مختلف الحديث عن الرسول (ص) قد يعني أفضلية التراب و إجزاء غيره، و كون التراب طهورا في بعض حديثه لا ينفي كون غيره من الأرض أيضا طهورا، و لا دور ل «منه» إلّا العلوق إن كان و هو الأرجح، أم نفس‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 197

المسح الصادر من الصعيد حيث تعني «من» كلا المعنيين تبعيضا و نشوء، و من البعيد جدا أن تكون آية المائدة ناسخة لآية النساء في خصوص العلوق، لا سيما و أن الطهارة غير المائية توسعة في باب الطهارة و الإختصاص بالتراب ضيق، و الأحوط على أية حال هو تقديم التراب، ثم ما فيه علوق مثل التراب، و من ثم ما لا علوق فيه و هو قليل، لا سيما و أن الغبار عالق على كل شي‏ء إلّا القليل.

و حصيلة البحث أن طليق الصعيد و جاه الغائط، إضافة إلى تنكرها دليل أنها تعني الأرض كلها، و إلّا لجي‏ء بلفظ التراب الصريح في صعيد التراب، فعدم الدليل في فاصح الدليل على اختصاص الصعيد بالتراب دليل على عدم اختصاصه بالتراب، اللّهم إلّا رجاحة له مستفادة من أحاديث التراب.

ذلك، و لأن الظاهر من «من» الابتداد أو النشوء. و أن محور الكلام هو «تيمموا» فليكن الضمير راجعا إلى واقع التيمم حيث يراد منه بعد القصد ضرب اليدين بباطنها على الصعيد إذا ف «منه» يعني ليكن المسح من عمل التيمم دون مجرد القصد أو النظر إلى الصعيد.

ثم و الفاء في «فامسحوا» تفرّع على «فتيمموا» دون‏ «صَعِيداً طَيِّباً»، فتدل على تفرع ذلك المسح على عمل التيمم دون نفس الصعيد.

فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ ...

لأن التيمم ليس إلّا بديلا عن الوضوء فلأقل تقدير لا تزيد أعضاءه عن أعضاء الوضوء بل و يقل كمسح الرأس و الرجلين المستثنيين، و قسم من الوجه و اليدين، فوجه التيمم هو بعض الوجه في الوضوء، و كذلك يداه لكان الباء، فالأيدي التي تغسل في الوضوء تمسح البعض منها في التيمم، و قد قررت السنة انها ظهر الكفين، فكما لا يصح القول باستيعاب الوجه في‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 198

مسح التيمم فكذلك اليدين، فموضع مسحهما أقل من موضع غسلهما، فلا مجال للقول بوجوب مسح اليدين إلى المرفقين فضلا عن الإبطين.

و قد حدد مسح الوجه في السنة بالناصية و مسح اليدين بظاهرهما إلى الزندين، في معتبرة، و بكل الوجه و اليدين إلى المرفقين في أخرى، و الترجيح للأولى لمكان الباء «بوجوهكم» و عطف «أيديكم» عليها، حيث تحكم بالتبعيض في الوجوه و الأيدي‏ «1».

و للتيمم أعضاء ثلاثة، الأول باطن اليدين المستفاد من «تيمموا» فإنه تقصّد صعيد طيب ضربا بهما عليه حتى يصدق‏ «فَامْسَحُوا ... مِنْهُ» حيث تعني نشوء المسح من التيمم فليكن ضربا على الصعيد، و الثاني الوجه فإنه أول ما فرع على تيمموا، و الثالث اليدان لعطفهما على الوجوه.

فالأخبار الدالة على هذين الحدين توافق ظاهر الآية فترجّح على الأخرى المحددة مواضع أخرى.

و الظاهر من‏ «وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ» دون فصل أن مسحهما بنفس الضربة الأولى فلا حاجة إلى ضربة أخرى لا للوضوء و لا للغسل، و هذا هو المرجع لمختلف الأخبار «2».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

ففي صحيحة زرارة المطولة المعروفة ... ثم قال‏ «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ» فلما أن وضع الوضوء عمن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل مسحا لأنه قال: «بوجوهكم» (التهذيب 1: 61 رقم 168 و فيه (بعوض الغسل).

(2) هنا أخبار كثيرة و هي في مقام البيان تذكر مرة واحدة للتيمم إطلاقا و هي موافقة لظاهر الآية و هنا أخبار أخرى فيها ضربتان مطلقا

كصحيحة إسماعيل بن همام الكندي عن الرضا (ع) قال: «التيمم ضربة للوجه و ضربة للكفين» (الوسائل ب 12 ح 3)

أو هما فقط للغسل‏

كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليهما السلام قال‏ قلت له: كيف التيمم؟ فقال: «هو ضرب واحد للوضوء و الغسل من الجنابة تضرب بيدك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه و مرة لليدين ...» (المصدر ح 4).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 199

ثم الترتيب بين الوجه و اليدين هنا هو نفس الترتيب هناك في غسلهما و الكلام هنا نفس الكلام هناك.

ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (6).

هنا ينفي الحرج مستأصلا دون اختصاص بما هنا من الطهور، بل‏ «وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (22: 78).

و ترى «يطهركم» هذه هي في حقل الأخباث، فما هي الطهارة في الأحداث؟

أ هي طهارة الأرواح حيث تدنست بالأحداث؟ و كيف تدنس أرواح المؤمنين و لا سيما المعصومين عليهم السلام بموجبات الأحداث المسموحة أو المفروضة! أم أية صلة بما يحدثه البدن صغيرا أو كبيرا من المسموح بتدنيس الأرواح! ثم لا صلة لغسل الأبدان بغسل الأرواح!.

إن الأحداث ليست مما تدنس الأرواح، و إنما الأبدان هي التي تتأثر بها فتتطهر بماء أم صعيد، و هذه 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 توسّع نطاق الحرج، فالحرج المواجه للعسر هو غاية العسر التي لا تبقى معها حول و لا قوة، و هو كما هنا تشمل كل مراتب العسر، مقابلة لليسر أم مقابلة لخصوص الحرج، فالعسر و الحرج منفيان في حقل الطهارات الثلاث كما هما منفيان في سائر التكاليف إلّا التي كانت موضوعاتها معسرة أو محرجة

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

ذلك و ليس في أخبار ضربة للوجه و ضربة لليدين إلّا هكذا للغسل فلا مستند للقول بوجوب ضربة أولى لمسح الوجه و ضربة أخرى لمسح اليدين، و الضربتان في الصحيحة محمولتان على الاستحباب.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 200

كالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و القتال في سبيل اللّه حيث تستدعي تكريس كل الطاقات من النفس و النفيس في هذه السبيل.

و هنا فروع بخصوص نفي الحرج في الطهارة و عموم أحكام الآية:

الأولى: لا تيمم إلا بدلا عن واجب الغسل و الوضوء فإنهما مجال الحرج سلبا و إيجابا، و أما دخول المساجد جنبا بتيمم فلا، لصلاة و سواها من واجب فضلا عما سواه، و كما في آية النساء «وَ لا جُنُباً إِلَّا عابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى‏ تَغْتَسِلُوا» حيث اختصت سماح دخول المساجد بالاغتسال، و ليست بدلية التيمم عن الطهارة المائية إلّا اضطرارية و لا اضطرار لدخول المساجد اللهم إلا للطواف عند ضيق وقته، و هنا أيضا الأحوط الجمع بين الطواف لآخر وقته و الاستنابة فيه كذلك.

أجل قد ينوب التيمم عن الوضوء في غير الواجب كما فيه مثل التيمم لصلاة الليل أو النوم على طهارة و ما أشبه، و لكنه ليس مما يستجر بدليته عن الطهارة الكبرى في غير الواجب كالدخول في المساجد، بل و لا لواجب الصلاة فإنها يؤتى بها في غيرها مهما كانت فيها أفضل.

الثانية: يجوز إحداث الحدث الصغير أو الكبير عند الحاجة إن لم يجد ماء لواجب الطهارة المائية، حيث إن احتباس الحدث حرج أو عسرهما منفيان بآياتهما و منها هنا و ان اختص بنفي الحرج، أو قد يعم العسر فإنه أيضا على هامش الحرج، و الصلاة باحتباس الحدث حدث في الصلاة روحيا فكيف يسمح به، و هناك بديل عن الطهارة المائية، و حتى إذا لا بديل ففاقد الطهورين أفضل من واجدهما في صلاة رديئة هكذا باحتباس الأحداث.

و لكن لا يجوز إحداث حدث- و إن قبل وقت الواجب- دونما حاجة لا يعسر أو يتحرج في تركها، فإن أحدث أثم ثم عليه ما على سائر الفاقدين الماء.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 201

الثالثة: لا تجزي الطهارة المائية بغير الماء لمكان «ماء» غير الشامل لغير ماء «1» فالقول بالإجزاء- إذا- هرطقة هراء و نصّ القرآن منه براء، و الرواية القائلة بالأجزاء مختلقة في عراء «2».

الرابعة: الطهارة الترابية محددة بوجدان الماء و إذا فلا طهارة لأي أمر مشروط بها، و ما لم يجد الماء فتلك الطهارة لها فاعليتها فيما تشرط فيه‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). السنة القطعية متواترة على عدم الأجزاء و منها ما

رواه أبو بصير عن الصادق (ع) الرجل يكون معه اللبن أ يتوضأ منه للصلاة؟ قال: «لا إنما هو الماء و الصعيد» (التهذيب 1:

188 و الإستبصار 1: 14).

(2) مثل ما

رواه أبو زيد عن النبي (ص) أنه قال لابن مسعود ليلة الجن هل معك ماء يا ابن مسعود، فقال: لا إلّا نبيذ التمر في إداوة، فقال: «تمرة طيبة و ماء طهور فأخذه و توضأ به» (أخرجه أبو داود 1: 54 و الترمذي 1: 147 و ابن ماجة 135 عن أبي فزارة عن أبي زيد عن عبد اللّه بن مسعود مع اختلاف يسير لفظيا،

و لكن ليس في لفظ واحد منهما «التمر» و ليس في نقل أبي داود «فتوضأ منه أو فأخذه فتوضأ به» كما في غير نقلة.

ذلك و لكن أبو زيد مجهول كما قاله الترمذي بعد نقل حديثه، كما و أبو يوسف من أصحاب أبي حنيفة لم يصحح حديثه و قد سئل عبد اللّه بن مسعود هل كنت مع رسول اللّه (ص) ليلة الجن؟ فقال: ما كان معه أحد منا وددت أني كنت معه (سأله علقمة بن قيس الكوفي النخعي و كان من أصحابه و أخرج قصته مفصلا مسلم في صحيحه 4: 169- 171 من شرح النووي).

ذلك، ثم ليلة الجن كانت بمكة و آيتا التيمم مدنيتان، فلو كان الوضوء بغير ماء مسموحا قبل الآيتين فهما صريحتان في عدم سماحه.

و قد يحتمل ماء النبيذ ما ترك فيه قليل التمر تطييبا لرائحته و كما

روى عن الصادق (ع) أنه قال: إن أهل المدينة شكوا إلى رسول اللّه (ص) تغير الماء و فساد طبائعهم فأمرهم أن ينبذوا فكان الرجل يأمر خادمه أن ينبذ فيعمد إلى الكف من التمر فيقذف به في الشن فمنه شربه و منه طهوره، قيل: و كم كان عدد التمر الذي في الكف؟ فقال: ما حمل الكف؟

ربما كان واحدة و ربما كان ثنتين، قيل: و كم كان يسع الشن؟ فقال: «ما بين الأربعين إلى الثمانين إلى فوق ذلك بأرطال مكيال العراق» (التهذيب 1: 220 رقم 629 و الإستبصار 1: 16 رقم 29 و الكافي باب النبيذ).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 202

و ينقضها الحدث كما ينقض الطهارة المائية.

ذلك و من عدم وجدان الماء ألا يجد وقتا يسع الصلاة بتمامها قدر الواجب منها، و منه أن يتعمد الحدث دونما عسر أو حرج في إبقاءه و هو يعلم أنه لا يجد ماء، فهل عليه الطهارة المائية بما دون خوف التلف؟ و قاعدة نفي العسر و الحرج 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 المتيمم عن الأكبر بحدث أصغر كفاه الوضوء إن أمكن، و إلا بتيمم بدلا عن الوضوء، و هذا قضية البدلية في كل من التيمم بدلا عن الغسل أو الوضوء، فلكلّ حكم المبدل عنه ما لم يجد ماء، و القول بأن التيمم لا يرفع الحدث، و إنما يبيح المشروط بالطهارة ما لم يجد ماء، فالجنابة- إذا- باقية و الاستباحة زالت بالحدث الأصغر فلا بد من إعادة التيمم بدلا عن الغسل، مردود أولا بأنه إزالة للحدث ما لم يجد ماء، و حتى إذا كان- فقط- للاستباحة فهي أيضا باقية ما لم يجد ماء، و للحدث الأصغر حكمه و هو الوضوء إن وجد ماء يكفيه، أو التيمم بدلا عنه إن لم يجد، فاستباحة التيمم بدلا عن الغسل باقية و إن كانت الصلاة مشروطة باستباحة أخرى هي الطهارة الصغرى المنقوضة بالحدث الأصغر.

السادسة: إذا كان بعض أعضاء الوضوء أو الغسل معذورا أو محظورا عن إيصال الماء إليه فهل تسقط الطهارة المائية حيث الأمر بالغسل يشمل كل أعضاءه؟ أم هي ثابتة ما تصدق الطهارة وضوء أم غسلا، حيث الأمر بغسل المعذور حرج أو عسرهما مرفوعان بالقرآن، نقول: و ما لا يدرك كله لا يترك كله، و قد يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه‏ «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). هنا

رواية عبد الأعلى مولى آل سام‏ قلت لأبي عبد اللّه (ع) عثرت فانقطع ظفري فجعلت‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 203

ذلك، إذا لم تشمل الجبيرة عضوا بكامله حيث لا يصدق وضوء أم غسل، و الأحوط إذا الجمع بين الطهارة المائية و التيمم بدلا عنها «1» و حيث الأمر بالغسلتين و المسحتين غير متمحض في وحدة المطلوب، بل و الظاهر عدمها ككل إلا بدليل، و إذ لا دليل على الوحدة هنا فالأشبه وجوب وضوء قدر الإمكان، و الأحوط ضم التيمم أيضا.

السابعة: ما هو حكم فاقد الطهورين حتى آخر وقت الفريضة؟ فهل يتركها إذ

«لا صلاة إلا بطهور»

ثم يقضيها بعد؟ أم يصليها وجوبا أو استحبابا إذ «لا تترك الصلاة بحال»؟ أم يجمع بين الأمرين رعاية للأمرين؟.

قد تحلّق ضابطة «لا تترك» على كافة الموارد، و تختص «لا صلاة إلا بطهور» بصورة إمكانية طهور لمكان الأمرين بالصلاة و الطهور و لم تعلم وحدة الأمر فملازمة أصلية بينهما فالظاهر تعدد المطلوب، ثم رعاية لظاهر الاشتراط

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

على إصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء؟ فقال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه‏ «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» «امسح عليه» (تفسير العياشي 302 رقم 66 و الإستبصار 1: 77 رقم 240 و التهذيب 1: 363 رقم 1097 و الكافي باب الجبائر 3: 21).

و

في صحيح ابن الحجاج عن أبي الحسن (ع) عن الكسير تكون عليه الجبائر أو تكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء و عند غسل الجنابة و غسل الجمعة؟ فقال: يغسل ما وصل إليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر و يدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله و لا ينزع الجبائر و يعبث بجراحته‏ (الوسائل ب 39 من أبواب الوضوء ح 1)

و

صحيح الحلبي عن أبي عبد اللّه (ع) أنه سئل عن الرجل تكون به القرحة في ذراعه أو نحو ذلك من مواضع الوضوء فيعصبها بالخرقة و يتوضأ و يمسح عليها إذا توضأ؟ فقال (ع): إن كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة و إن كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها، قال: و سألته عن الجرح كيف اصنع به؟ قال: «اغسل ما حوله» (المصدر ح 2).

(1). هنا إطلاق النصوص يتقيد بما تصدق الطهارة المائية فإذا كانت على عضو بتمامة جبيرة فقد نشك صدق الطهارة فالحكم هو الجمع بين الطهارتين.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 204

الطليق بطهور تجمع بين الصلاة و قضاءها و الطواف و قضاءه أما أشبه من مشروط بطهور على الأحوط، و الأشبه عدم وجوب القضاء، حيث القضاء مخصوص بما ترك و لو أنه لم تفرض عليه الصلاة أداء فلا ترك حتى يجب القضاء.

ذلك و لو كان حكم فاقد الطهورين ترك المشروط بالطهارة عن بكرته لورد به نص كما ورد في الحائض و النفساء، لمكان الأهمية القمة لفرض الصلاة، فهي بين مفروضة و مرفوضة، و لو كانت الطهارة عن الحدث شرطا لأصل الصلاة فهي مرفوضة لو لا هما، و إلا فمفروضة على أية حال، و القول برجاحتها حينئذ قول بسقوط الشرطية عند فقدها فليست- إذا- إلّا مفروضة.

و القول 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 منهيا عنها لكان المفروض ذكره في كتاب أو سنة و إذ لا ذكر له فالمعلوم بقاءها على فرضها على أية حال إلّا للحائض و النفساء حسب النص ثم الأمر بالصلاة و الأمر بالطهارة لها أمران اثنان و ما لم تحرز وحدة المطلوب أنه الصلاة بطهارة، لم يسقط الأمر بالصلاة لفقد الطهارة لها.

ذلك، و في رجعة أخرى إلى الآية نتلمح منها أن الصلاة لا تترك بحال، ف: «إِذا قُمْتُمْ ..» تمحور الصلاة في حقل الآية كأصل أصيل ليس عنه بديل، ثم الطهارات الثلاث هي تقدمات حسب الإمكانيات، فليست الصلاة لتترك إذا تركت هذه المقدمات، و «ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» تنفي الحرج في الصلاة و في هذه المقدمات و سواها، فلا حرج في تحصيل هذه الطهارات، ثم لا حرج علينا إذا لم تحصل أن نترك الصلاة و هي عمود الدين و عماد اليقين.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 205

فإذا كان للوضوء بديل من تيمم و غسل، و للغسل بديل من تيمم فلا بديل هنا عن الصلاة فكيف تترك- إذا- دون بديل؟!.

و لأن الطهارة الحاصلة بالصلاة هي أصل الطهارات، و ما الطهارة عن خبث أو حدث إلّا قسما ضئيلا قليلا بجنب طهارة الصلاة، إذا فلا تترك الصلاة بحال لترك هذه الطهارات.

ثم‏ «.. وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ..» قد تدل على أن الحدث خلاف الطهارة المرغوبة في الصلاة كما الخبث، فالطهارة فيما تشرط فيه اثنتان: عن خبث و عن حدث.

ذلك فهل الحدث حدث في طهارة القلب و الروح معنويا؟ و هو يعم المعصومين المطهرين عن كل رجس!، إنه قذارة غير معنوية تشمل الجسم كما الخبث، إن بقيت على المكلف في الحالات العادية لم يكن محظورا مهما كان الكون على الطهارة محبورا.

إذا «وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» تعني الطهارة غير القلبية، فهي طهارة قالبية مهما عمت ما عن الخبث إلى ما هو عن الحدث.

فكما يشترط في الصلاة طهارة الثوب و البدن 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 القالبية.

فالفقه الأكبر يحكم بطهارة القلب لعروج ذلك المعراج، و الفقه الأصغر يحكم بطهارة القالب، فشرط الصلاة فيهما كلتا الطهارتين.

ذلك، و لكن «يطهركم» هي أعم من الطهارة عن الحدثين و طهارة القلب و الأعمال حيث المذكور في آية الطهارات هذه هو مربع الواجبات و في‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 206

قمتها الصلاة، و الثلاث الأخرى هي له تقدمات، فالطهارة الحاصلة بالصلاة هي أم الطهارات و عمودها و عمادها، كما و أن الصلاة هي عمود الدين بين العبادات.

فلأن الطهارة المعرفية و الحاصلة بالعبودية درجات فالكل بحاجة إليها مهما كان أول العابدين و العارفين.

«وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» بطهارة الصلاة بالطهارات المشروطة فيها و بسائر الطهارات ظاهرة و باطنة «وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ» في سلب كل القذارات و إيجاب كل الطهارات التي هي قضية كمال الدين و تمام النعمة المحلقة على كافة المصالح الإيمانية.

و ترى كيف تنوب الطهارة الترابية 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 و لفظة و اتجاها بكل الوجوه، و غسل اليدين إشارة إلى واجب غسلهما عن فاعلياتهما المحظورة إلى المحبورة، و مسح الرأس إشارة إلى واجب مسحه عن كل الغبارات العالقة بالعقل و الفكر، و مسح الرجلين إشارة إلى واجب مسحهما عن المشي إلى غير مرضات اللّه، و مسح الوجه و اليدين 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 و ارتعدت فرائضه فقيل له في ذلك فقال: حق لمن وقف بين يدي ذي العرش أن يصفر لونه و ترتعد مفاصله‏ «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

جامع الأحاديث 2: 274 ح 2049 و فيه عن عدة الداعي‏ كان أمير المؤمنين (ع) إذا أخذ

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 207

«لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ» تعم «ليطهركم» و سواها من النعم التي تشملها عموم السلب و الإيجاب في كلمة التوحيد: «لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ» ف «لا إله» تطهير عن كافة الأرجاس، و «إِلَّا اللَّهُ» طهارة بعد ذلك التطهير، فمثلها مثل آية التطهير «إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» فالطهارة الثانية هي فوق الطهارة الحاصلة عن أصل التطهير.

كذلك الصلاة و أضرابها من العبادات تطهرنا عن أرجاس، ثم بعدها طهارة فوق طهارة كلما ازداد المصلي معرفة و عبودية و مواصلة للصلاة و لكل الصلات للّه، ذلك:

وَ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ مِيثاقَهُ الَّذِي واثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنا وَ أَطَعْنا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ (7).

و ترى ما هي‏ «نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ مِيثاقَهُ ..» التي تحلّق على كل النعم، و هي مادة إتمام النعمة؟.

«نِعْمَةَ اللَّهِ» هي القرآن و نبيه المنذر به: «و اذكروا نعمة الله عليكم و ما أنزل عليكم من الكتاب و الحكمة يعظكم به و اتقوا الله و اعلموا أن الله بكل شي‏ء عليم» (2: 231). و هي نعمة التوحيد: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ» (35: 3) كما و هي نعمة الوحدة: «وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً» (3: 103) و هي- ككل- أصيل الرسالة

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

في الوضوء تغير وجهه من خيفة اللّه تعالى: و فيه 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 أقوم.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 208

القرآنية: «ن. وَ الْقَلَمِ وَ ما يَسْطُرُونَ. ما أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» (68: 2).

ذلك، و هي نعمة استمرارية هذه الرسالة السامية كما مضت في آية إكمال الدين و إتمام النعمة، فنعمة الرسالة القرآنية غير المستمرة بمن يحملها من المعصومين و العلماء الربانيين روحيا و زمنيا، هي نعمة غير تامة، و يوم الغدير هو يوم إتمام النعمة الرسالية، استمرارية لها كما يحق و يرضى اللّه ف‏ «رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً».

و من‏ «مِيثاقَهُ الَّذِي واثَقَكُمْ بِهِ» بعد ميثاق التوحيد و الرسالة القرآنية، هو الميثاق لإمرة الولاية «1» و كما

يروى متظافرا في خطبته الغدير قول الرسول (ص): «أ لست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى، قال: فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه ..».

و من جملة هؤلاء الذين قالوا «سَمِعْنا وَ أَطَعْنا» الخليفتان الأولان حيث يروى عنهما قولهما «بخ بخ لك يا علي أصبحت مولاي و مولى كل مؤمن و مؤمنة» و قد ذكر حديث التهنئة إخواننا عن ستين مصدرا من مصادرهم‏ «2»

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

مجمع البيان عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليهما السلام‏ أن الميثاق ما بين لهم في حجة الوداع من تحريم المحرمات و كيفية الطهارة و فرض الولاية و غير ذلك.

و

في تهذيب الأحكام في الدعاء بعد صلاة الغدير المسند إلى الصادق (ع) و ليكن من قولكم إذا التقيتم أن تقولوا: «الحمد لله الذي أكرمنا بهذا اليوم و جعلنا من المؤمنين بعهده إلينا و ميثاقه الذي واثقنا به من ولاية امره و القوام بقسطه».

(2) لقد روى حديث التهنئة فيمن رواه الحافظ أبو بكر عبد اللّه بن محمد بن أبي شيبة بإسناده عن البراء بن عازب و أحمد بن حنبل في مسنده 4: 281 عنه و الشيباني بالإسناد عنه و أبو يعلى عنه و محمد بن جرير الطبري في تفسيره 3: 428 بالإسناد عن ابن عباس و البراء بن عازب و محمد بن علي، و الحافظ أحمد بن عقدة الكوفي في كتاب الولاية بالإسناد عن سعد بن أبي وقاص و الحافظ أبو عبد اللّه المرزباني عن أبي سعيد الخدري و الدار قطني و ابن بطة عن‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 209

مما يستأصل كل الشكوك عن اعترافهم لعلي (ع) بإمرة المؤمنين ثم أصبحا هما من أوّل الناقضين!.

[سورة المائدة (5): الآيات 8 الى 16]

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ وَ لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلى‏ أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى‏ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ (8) وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظِيمٌ (9) وَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآياتِنا أُولئِكَ أَصْحابُ الْجَحِيمِ (10) يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (11) وَ لَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ بَنِي إِسْرائِيلَ وَ بَعَثْنا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً وَ قالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلاةَ وَ آتَيْتُمُ الزَّكاةَ وَ آمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَ عَزَّرْتُمُوهُمْ وَ أَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَ لَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَواءَ السَّبِيلِ (12)

فَبِما نَقْضِهِمْ مِيثاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَ لا تَزالُ تَطَّلِعُ عَلى‏ خائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (13) وَ مِنَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّا نَصارى‏ أَخَذْنا مِيثاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنا بَيْنَهُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ إِلى‏ يَوْمِ الْقِيامَةِ وَ سَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِما كانُوا يَصْنَعُونَ (14) يا أَهْلَ الْكِتابِ قَدْ جاءَكُمْ رَسُولُنا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتابِ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتابٌ مُبِينٌ (15) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلى‏ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ (16)

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

البراء بن عازب و الباقلاني في التمهيد في أصول الدين 171 و الخركوشي في شرف المصطفى عنه و ابن مردويه في تفسيره عن أبي سعيد الخدري و الثعلبي في تفسيره و ابن السمان الرازي عن ابن عازب و البيهقي عنه و الخطيب البغدادي بسندين صحيحين عن أبي هريرة 232- 233 و ابن المغازلي في المناقب و أحمد العاصمي في زين الفتى و أبو سعد السمعاني في فضائل الصحابة عن ابن عازب و الغزالي في سر العالمين 9 و الشهرستاني في الملل و النحل و الخوارزمي الحنفي في مناقبه 94 و ابن الجوزي عن ابن عازب و الرازي في تفسيره 35:

636 و ابن الأثير في النهاية 4: 246 و النظري في الخصائص العلوية عن أبي هريرة و ابن الأثير عن ابن عازب و الكنجي في كفاية الطالب 16 و ابن الجوزي و عمر بن محمد الملا في وسيلة المتعبدين عن ابن عازب و الطبري في الرياض النضرة عنه و الحمويني في فرائد السمطين عن أبي هريرة و ولي الدين الخطيب في مشكاة المصابيح 557 عنه و ابن كثير في البداية و النهاية: 209- 210 عنه و المقريزي في الخطط 3: 223 عنه و ابن الصباغ المالكي في الفصول المهمة عنه و الأذرعي في بديع المعاني 75 و الميبدي في شرح الديوان و السيوطي في جمع الجوامع عن ابن أبي شيبة و السهمودي في وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى 3: 173 عن البراء و زيد و القسطلاني في المواهب اللدنية 3: 13 و السيد عبد الوهاب الحسيني و العسقلاني في الصواعق المحرقة 36 و السيد علي بن شهاب الدين الهمداني في مودة القربى بلفظ البراء و القادري المدني في الصراط السوي في مناقب آل النبي عن ابن عازب و المناوي في فيض القدير 6: 218 و باكثير المكي في وسيلة المآل في عد مناقب الآل عن ابن عازب و الزرقاني في شرح المواهب 7: 13 عن سعد و السهارينوري في مرافض الروافض و البدخشاني في مفتاح النجا و نزل الأبرار بما صح في أهل البيت الأطهار عن البراء و صدر العالم في معارج العلى في مناقب المرتضى عنه و الدهلوي و الصنعاني في الروضة الندية شرح التحفة العلوية عنه و اللكهنوي في مرآة المؤمنين في مناقب أهل بيت سيد المرسلين و محمد بن محبوب العالم في تفسير شاهي عن ابن سعيد الخدري و أحمد زيني دحلان في الفتوحات الإسلامية 3: 306 و الشنقيطي في حياة علي بن أبي طالب 28 عن ابن عازب.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 211

... من هنا تبدأ دروس في استعراض مواقف سلبية لأهل الكتاب وجاه الشرعة الجديدة، نقضا لمواثيق لهم، و ما حلّ بهم من عقاب قضية ذلك النقض، لتصبح للكتلة المؤمنة تذكرة ماثلة من عمق التأريخ و من واقع أهل الكتاب قبلهم و معهم، و ليكشف اللّه لهم عن سنته التي لا تتبدل،

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 212

و يكشف عن حقيقة أهل الكتاب في رفضهم للكتاب، و جعلهم إياه قراطيس يبدونها و يخفون كثيرا منها، و ليبطل كيدهم و ميدهم في الصف الإسلامي السامي، إحباطا لمؤامراتهم و مناوراتهم المبيّتة، التي يلبسونها ثوب التمسك بشرعتهم و هم في الحق أول ناقض لها و ناقض إياها نقضا لما عاهدوا اللّه عليه!.

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ وَ لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلى‏ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى‏ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ‏ 8 لقد أسلفنا في آية النساء (135) بحثا فصلا حول‏ «قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ» فلا نعيد اللّهم إلّا في تلحيقة الآية «لا يَجْرِمَنَّكُمْ ...».

إن الشهادة بالقسط قوامية للّه طليقة تحلّق على كافة حقولها دون أن تصد عنها «شَنَآنُ قَوْمٍ عَلى‏ أَلَّا تَعْدِلُوا» في شهادة بالقسط و سواها، كما أن القوامية بالقسط شهادة للّه- هناك- ليست لتصد عنها أنها «عَلى‏ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ» فهنا الصاد «شَنَآنُ قَوْمٍ» و هناك إتباع الهوى، و لكلّ حسب ظرفه و قضيته قيود في الآيتين و كما عكس‏ «قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ» هنا ب «قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلَّهِ» بنفس القضية، فاتباع الهوى يهوي بالإنسان إلى ترك الشهادة بالحق، أم إلى الشهادة بغير الحق رعاية لقرابة و ما أشبه ف «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلَّهِ .. فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا ..».

ثم‏ «شَنَآنُ قَوْمٍ» يبعث على النقمة من قوم عدوّ لكم أو أنتم عدو لهم حيث الإضافة تتحمل كونها إضافة إلى فاعل أو مفعول، «كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ ..».

و لقد كانت هذه العدالة بالنسبة لمن ظلم قمة في ضبط النفس و السماحة يرفعهم اللّه إليها بالمنهج المتميز التربوي الإسلامي.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 213

صحيح أنه‏ «فَمَنِ اعْتَدى‏ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى‏ عَلَيْكُمْ» و لكنها ليست لتعني من الاعتداء بالمثل الظلم في الشهادة حتى و إن ظلموا هم إياكم في شهادة، فإنما الاعتداء بالمثل فيما يجوز في أصله أحيانا، و الشهادة الزور لا يبررها أي مبرر على الإطلاق.

فالعدل في الشهادة و سواها هو الأساس في شرعة اللّه، و الاعتداء بالمثل عدل، و لكنما الشهادة بغير حق ليس من العدل حتى في ظروف الشنآن.

ففي الظروف الشائنة التي كانت الجاهلية و سواها تظلم دون سبب هنا يأمر اللّه تعالى بالعدل في ظرف الشنآن، قياما للّه في الشهادة بالقسط و هو فوق العدل!.

فحين نطل من هذه القمة السامقة على الجاهلية الساحقة في كل دورها و عصورها- بما فيها من الجاهلية المتحضّرة- ندرك المدى المتطاول بين المنهج الرباني، و سائر المناهج المتحللة عن وحي السماء!.

و حين نجد وصايا و هتافات للعدل حتى في رعاية الحيوان، لا نجدها إلّا في عالم المثل و التخيلات، فمهما كانت الألفاظ بارقة، و لكنها عن معانيها فارغة، و لا نجد الواقعية الخلقية السامقة فردية و جماعية إلّا في هذا النظام الرباني القرآني!.

قد يهتف ألوف من الهاتفين بالعدل و ما أشبه، و لكن لا تعدو أهتافهم الأسماع إلى القلوب و إلى الواقع، حيث الهاتف هارف خارف لكونه فارغ القلب و القالب عما يهتف به، و لا تصدر هتافهم عن مصدر رباني، فلا سلطان لهتافاتهم على القلوب و الضمائر.

فالوصايا الربانية من الربانيين و حيا و سواه تحمل مع الشعار الشعور و مع الشعور الشعار، و معهما تطبيق الموصي ما به يوصي، و التضحية في سبيل تحقيق الوصية بكافة المحاولات الممكنة الصالحة.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 214

أجل «اعدلوا» و لماذا؟ ل ... و لأنه‏ «أَقْرَبُ لِلتَّقْوى‏» .. فترى ترك العدل قريب للتقوى حتى يصبح فعله‏ «أَقْرَبُ لِلتَّقْوى‏»؟.

قد تكون‏ «أَقْرَبُ لِلتَّقْوى‏» مجاراة مع تاركي العدل، أنه لو كان ترك العدل قريبا للتقوى و ليس به، فلا ريب أن العدل أقرب للتقوى، و التقوى سجية عاقلة عادلة لا ينكرها أحد.

أم إن‏ «أَقْرَبُ لِلتَّقْوى‏» تختص بحقل الشهادة بحق الشائنين بالمؤمنين و عليهم منهم شنآن، فمهما خيّل إلى المؤمن أن الشهادة بغير حق في حقهم قريب للتقوى نقمة منهم، و لكن‏ «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى‏».

فسنة العدالة كأصل في الحياة تقي الإنسان العادل عما لا يصلح أو هو فاسد، و الاعتداء بالمثل في مجالاته المسموحة هو من العدل، فالعدل- إذا- طليق يحلق إسلاميا على كافة المجالات و الجلوات دونما استثناء.

و وجه ثالث هو أتم و أعم و أوجه أن «التقوى» هي الوقاية عن الشر و الضر، ففي ظرف الشنآن «اعدلوا» في الشهادة و «اعدلوا» في الاعتداء بالمثل، فهو أقرب للتقوى عن الاعتداء و الشنآن حيث يقي العدل- لأقل تقدير- عن مزيد الاعتداء و الشنآن، أم و ينقصهما أو يزيلهما «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَداوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ».

ثم في سائر الظروف فالعدل ناجح على أية حال، فإنه يقي العادل عن كثير من الشر و الضر، و لكن الظلم- رغم ما يخيّل إلى الظالمين- لا يقي عما يرام من بؤس و تطاول، و حتى إن وقى فهي وقاية ظاهرة ما دامت القوة القاهرة، فإذا ذهبت أو قلّت فالانتقام على الدرب أشد مما ظلم.

إذا «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى‏» أقرب للوقاية المعنية من خلاف العدل مع عدو أو سواه، و هنا «للتقوى» دون «إلى التقوى» مما يؤيد هذا الوجه، ثم:

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 215

«وَ اتَّقُوا اللَّهَ» على أية حال، حال وقاية أنفسكم و ذويكم و ما ترغبون، و سائر الحال في سائر المجال، حيث الأصل في الحيوية الإيمانية هو تقوى اللّه، لا فقط أن تقوا أنفسكم بمختلف المحاولات، و لا بد أن تقوا أنفسكم نارا أوقدها اللّه، لا فقط أضرارا في هذه الحياة الفانية: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ ناراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ».

فتقوى اللّه هي الميّزة البارزة كالأعلام لرعيل الإيمان، لا تتبدل في مختلف الظروف و الملابسات، أما الصديق و العدو، و العادل و الظالم، و أيا كانت واجهتك.

ذلك، و لأن الجرم هو قطف الثمرة قبل إيناعها، ف «لا يجرمنكم» تعني لا يقطعنكم شنآن قوم عن ثمرة الإيمان و هي العدل‏ «عَلى‏ أَلَّا تَعْدِلُوا» فإن أصعب ظروف العدل هو الذي يكون أمام العدو الضاري، فأكثر شي‏ء مسموح معه هو الاعتداء بالمثل عدلا.

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظِيمٌ 9 وَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآياتِنا أُولئِكَ أَصْحابُ الْجَحِيمِ‏ 10.

هنا تقابل بين أصحاب النعيم و أصحاب الجحيم، هناك بنعيم الإيمان و عمل الصالحات‏ «لَهُمْ مَغْفِرَةٌ» عن الخطيئات‏ «وَ أَجْرٌ عَظِيمٌ» على الصالحات، و هنا جحيم بجحيم الطالحات كفرا و تكذيبا بآيات اللّه و أعمالا طالحة دون ذلك هي قضية الكفر و التكذيب.

ذلك، و من لطيف الوفق بين الجحيم و العقاب أن كلّا منهما يذكر (36) مرة بمختلف صيغهما في الذكر الحكيم، لمحة أن الجحيم هي العقاب و ما سواها كأنه لا عقاب!.

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 216

إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ‏ 11.

فأهم النعم الغالية الربانية هي كف أيدي أثيمة متطاولة قصدت قتل الرسول (ص) إذ كان في قتله قتلهم و لمّا تكمل هذه الرسالة السامية «1»،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الدر المنثور 2: 365 عن جابر بن عبد اللّه‏ أن النبي (ص) نزل منزلا فتفرق الناس في العضاة يستظلون تحتها فعلق النبي (ص) سلاحه بشجرة فجاء إعرابي إلى سيفه فأخذه فسلّه ثم أقبل على النبي (ص) فقال: من يمنعك مني؟ قال: اللّه، قال الأعرابي مرتين أو ثلاثا: من يمنعك مني و النبي (ص) يقول: اللّه، فشال الأعرابي السيف فدعا النبي (ص) أصحابه فأخبرهم بصنيع الأعرابي و هو جالس إلى جنبه لم يعاقبه، قال معمر و كان قتادة يذكر نحو هذا و يذكر أن قوما من العرب أرادوا أن يفتكوا بالنبي (ص) فأرسلوا هذا الأعرابي و يتأول‏ «اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ».

و

فيه أخرج الحاكم و صححه عن جابر قال قاتل رسول اللّه (ص) محارب خصفة بنخل فرأوا من المسلمين غرة فجاء رجل منهم يقال له غورث بن الحارث قام على رأس رسول اللّه (ص) و قال من يمنعك؟ قال: اللّه فوقع السيف من يده فأخذه النبي (ص) و قال: من يمنعك؟ قال: كن خير آخذ، قال (ص) تشهد أن لا إله إلا اللّه و إني رسول اللّه؟ قال:

«أعاهدك أن لا أقاتلك و لا أكون مع قوم يقاتلونك فخلى 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 و طائفة تصلي مع رسول الله (ص) فانصرفوا فكانوا موضع أولئك الذين بإزاء عدوهم و جاء أولئك فصلى بهم رسول الله (ص) ركعتين فكان للناس ركعتين و كان للنبي (ص) أربع ركعات».

و

فيه أخرج أبو نعيم في الدلائل من طريق عطاء و الضحاك عن ابن عباس قال: إن عمرو بن أمية الضمري حين انصرف من بئر معونة لقى رجلين كلابيين معهما أمان من رسول اللّه (ص) فقتلهما و لم يعلم أن معهما أمانا من رسول اللّه (ص) فذهب رسول اللّه (ص) إلى بني النضير و معه أبو بكر و عمر و علي فتلقاه بنو النضير فقالوا مرحبا يا أبا القاسم لماذا جئت؟ قال: «رجل من أصحابي قتل رجلين من بني كلاب معهما أمان مني طلب مني ديتهما فأريد أن تعينوني قالوا نعم أقعد حتى نجمع لك فقعد تحت الحصن و أبو بكر و عمر و علي و قد تآمر بنوا النضير أن يطرحوا عليه حجرا فجاء جبرئيل فأخبره بما هموا به فقام بمن‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 217

و كما منها الذود عنهم أنفسهم في معارك المهالك كبدر و ما أشبه.

و هنا «قوم» لا تعني شخصا أو أشخاصا خصوصا، بل تعني كافة المحاولات من أيّ كانت لقتله قبل أن يأتي أجله المحتوم، ف «قوم» تعم المشركين و اليهود في قتال أو اغتيال دون قتال، و كما تعني الذين بسطوا أيديهم إلى المؤمنين.

فقد تعني الآية من‏ «نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ» كل كفّ للأيدي المتطاولة على المؤمنين و على الرسول (ص) بوجه خاص، فإن بسط الأيدي إلى الرسول بسط إليهم، كما أن بسطها إليهم بسط إلى الرسول (ص) فإنهما كتلة واحدة لا تنقسم و لا تنفصم.

«وَ اتَّقُوا اللَّهَ» كما وقاكم حيث كف أيديهم عنكم‏ «وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» فقد تآمروا على الرسول (ص) ليلة المبيت فكف أيديهم عنه، و كانوا متآمرين على المؤمنين طيلة العهد المكي فكفّ أيديهم عنهم، و من ثم في العهد المدني في مواجهات شخصية، أو جماعية في حروب، فالكفّ الرحماني كفّ عنه (ص) و عنهم بفضله و رحمته.

و من أهم البسط و الكف شخصيا هو ليلة المبيت، و من أهمهما جماعيا يوم الحديبية إذ هموا أن يغدروا بالرسول و المؤمنين فيأخذوهم على غرّة، فأوقعهم اللّه أسرى في أيدي المؤمنين، كذلك يوم بدر و ما أشبه، و ليس بطاقاتهم و محاولاتهم فحسب حيث لا تكف عنهم كافة أية كافية إلّا بما يكف اللّه.

و ترى بسط الأيدي يختص ببسطها لقتلهم؟ و لا تختص الأيدي- فقط- ببسطها في قتل، بل و يعم كل بسط إلى بساط المؤمنين و إيمانهم، فتكا بهم في‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

معه و أنزل اللّه هذه الآية»

و فيه عن ابن عباس قال: «إن قوما من اليهود صنعوا لرسول الله (ص) و لأصحابه طعاما ليقتلوه فأوحى الله إليه بشأنهم فلم يأت الطعام و أمر أصحابه فلم يأتوه».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 218

قضايا الإيمان نفسا و عرضا و أرضا و حالا و مالا و أي منال ينال من ساحة الإيمان و سماحته.

فقد نرى أن دوائر السوء المحلّقة منهم على المؤمنين كانت ذابلة زائلة ما داموا على شرائط الإيمان و قضاياه.

وَ لَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ بَنِي إِسْرائِيلَ وَ بَعَثْنا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً وَ قالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلاةَ وَ آتَيْتُمُ الزَّكاةَ وَ آمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَ عَزَّرْتُمُوهُمْ وَ أَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَ لَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَواءَ السَّبِيلِ‏ 12.

«وَ لَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ بَنِي إِسْرائِيلَ» على كامل الإيمان تحقيقا لقضاياه و صبرا على رزاياه، و صمودا على بلاياه: «وَ إِذْ أَخَذْنا مِيثاقَ بَنِي إِسْرائِيلَ لا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ ..» (2: 83) «أَ لَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثاقُ الْكِتابِ أَنْ لا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ» (7: 169) «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَ لا تَكْتُمُونَهُ» (3: 187).

ذلك‏ «وَ بَعَثْنا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً» و «نقيبا» هي منقطعة النظير في القرآن كله، فمن هم النقياء في بني إسرائيل ثم سواهم؟.

النقيب من النقب: الثقب، ف «نقيبا» هنا بمناسبة الرسالة هو الذي ينقب بوحي الرسول و ينقب المرسل إليهم و يرقبهم باحثا عنهم و فاحصا عن أحوالهم و أعمالهم كوسيط بينهم و بين الرسول كما الرسول وسيط بينهم و بين اللّه، و لأن بني إسرائيل كانوا اثني عشر أسباط أمما «اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً» يناسب أن كلّا كلّف بنقابة جمعه الذي هو منهم، نقباء رقباء، حفّاظا على من تحت نقابتهم، و إخبارا للرسول عنهم ما يجب على الرسول أن يطلع عليه منهم، و لا تعني تلك النقابة استمرارية حياة النقباء حياتهم أولاء الأسباط الإثني عشر، بل هي ما داموا فيهم كما الرسل، ثم تبقى آثار الدعوات‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 219

الرسالية و على ضوءها النقابية بين الأمة، و كما في الأمة الأخيرة الإسلامية حيث أدى الرسول (ص) رسالته و أدى النقباء نقاباتهم، ثم بقيت السنة الرسالية و النقابية- على ضوء القرآن- محورا لها في الرد و القبول قضية اختلافها و اختلاطها فيما بينهم.

ذلك و

قد يروى عن رسولنا الأعظم (ص) أن خلفاءه اثنى عشر كعدة بني إسرائيل يعني نقبائهم‏ «1»

و قد تعنيهم‏ «وَ كَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً» (2: 143) «وَ جاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَباكُمْ وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِي هذا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ اعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلى‏ وَ نِعْمَ النَّصِيرُ» (22: 78).

و لأن النقيب فعيل يتحمل الفاعل و المفعول فقد تعني «نقيبا» هنا كلا الناقب و المنقوب، فما لم ينقب الإنسان بصالح الحال و القال و الأعمال لا يصلح أن يبعث ناقبا عن هذه في الأمة، فقد اختارهم موسى على علم بأحوالهم المرضية فارتضاهم لنقب أحوال أمته، و هكذا الأمر في باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إذ لا يحق القيام بهما إلّا لمن هو مؤتمر بما يأمر و منته عما ينهى.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الدر المنثور 2: 267- أخرج أحمد و الحاكم عن ابن مسعود أنه سئل كم يملك هذه الأمة من خليفة؟ فقال: سألنا عنها رسول اللّه (ص) فقال: إثنا عشر كعدة بني إسرائيل،

و

فيه أخرج ابن أبي حاتم عن أبي هريرة قال قال رسول اللّه (ص): لو صدقني و آمن بي و اتبعني عشرة من اليهود لأسلم كل يهودي كان، قال كعب اثنى عشر و تصديق ذلك في المائدة «وَ بَعَثْنا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً»

و

فيه اخرج ابن أبي حاتم عن الربيع بن أنس‏ أن موسى (ع) قال للنقباء الاثنى عشر سيروا اليوم فحدثوني حديثهم و ما آمرهم و لا تخافوا أن اللّه معكم منا أقمتم الصلاة ...

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 220

و لأن الفعيل مبالغ في فعله فلا بد للنقباء أن يكونوا منقوبين بهمامة و دقة بالغة حتى يصلحوا أن يكونوا ناقبين بهمامة و دقة.

فلا تعني النقابة هنا- فقط- التجسس عن أحوالهم، بل هي الرقابة و التحسّس عنهم إصلاحا لهم عما يفسدون بنفسه كوكيل عن الرسول، أم بما يخبر به الرسول ليكون هو الكفيل في ذلك الإصلاح.

و من الفوارق بين نقباء بني إسرائيل و نقباء الأمة الإسلامية أن هؤلاء الأكارم نقباء الأمة في غياب الرسول (ص) اللّهم إلّا علي (ع) في شطر من النقابة الوزارية في حياة الرسول (ص).

و ترى الخطابات التالية: «إِنِّي مَعَكُمْ‏ .. أَقَمْتُمُ ..» تخص هؤلاء النقباء؟ و لا شاهد على الإختصاص، ثم و ليست «إني معكم» على ضوء تحقيق هذه الفرائض لتختص بجماعة خصوص أيا كانوا!.

أم تخص بني إسرائيل؟ و هذه التكاليف عامة، ثم النقباء أحوج منهم في: «إني معكم»!.

فهم إذا جمع النقباء مع بني إسرائيل، و إنما الفارق في تحقيق الميثاق و نقضه، حيث حققه النقباء و نقضه الأكثرية الساحقة من بني إسرائيل، فليس من الممكن أن يصبح بعيث اللّه للنقابة على أمة تعيسا في بعثه، نحيسا في إمرته و فحصه!.

«وَ قالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ» معية خاصة رحيمية إضافة إلى المعية الرحمانية الشاملة لكل خلق: «.. وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ ..» (57: 4).

فهنا المعية المشروطة بالشروط التالية للتالين، الحاضرة للنقباء هي معية التوفيق الرباني في خوض المعارك الرسالية ضد الأعداء، و التصبّر على جهالات الأمة، و الصمود في الدعوة، و النجاح فيها بعون اللّه و إنه وعد عظيم، فمن‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 221

كان اللّه معه فلا شي‏ء ضده أم هو هباء منثور لا وجود له أمامه و لا أثر، إذا فلن يضل عن سواء السبيل، فإن هذه المعية الربانية تهديه كما هي تكفيه، فإن قربه من اللّه يطمئنه و يسعده، مضمونة له الحياة السعيدة.

«إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلاةَ» دون‏ «قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ» فإقام الصلاة تعني معنى زائدا على القيام إليها، أن تقام في كل متطلباتها ظاهريا و باطنيا، فرديا و جماعيا، كما هي مسرودة في الكتاب و السنة، أن تصبح الصلاة صلات متواصلات باللّه ناهية عن الفحشاء و المنكر حيث تقام لذكر اللّه و هو المنعة المنيعة عن كل فحشاء و منكر.

و قد يعني تقديم إقام الصلاة و إيتاء الزكوة على الإيمان بالرسل و تعزيرهم، أن الأولين كانا لهم أسهل قبولا مهما لم يؤمنوا تماما، أم إن القصد من «رسلي» هم غير من هم كانوا به مؤمنين كموسى (ع) فليؤمنوا بالمسيح و محمد عليهما السلام، و ليؤمنوا بمن قبل هؤلاء الرسل، أم إن القصد كمال الإيمان برسلهم و أصل الإيمان بكماله بسائر الرسل.

ثم الوجه في تأخير «وَ أَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً» أنه قضية إقام الصلاة و إيتاء الزكوة و الإيمان بالرسل، أن يقطعوا عن أنفسهم للّه ما يصح و يمكن قطعه، قطعا لأنفسهم و نفائسهم في سبيل اللّه، الشامل لكامل الجهاد بكل أبعاده في هذه السبيل.

فليس إقراض اللّه قرضا حسنا ليختص بقرض المال، بل و بأحرى قرض النفس و الحال، أن يقطع الإنسان كافة علاقاته في اللّه، و ينقطع كليا إلى اللّه، فلا ينحو إلى سواه على أية حال و ذلك هو القرض الحسن مهما كان درجات.

«وَ آتَيْتُمُ الزَّكاةَ» و هي زكاة كل شي‏ء يمكن أن يزكى علما و فهما و تعقلا و مالا و حالا على أية حال، و هي من المال هو الزائد عن حاجيات الحياة

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 222

الضرورية، فلا تختص بالزكوة المخصوصة المعروفة في كمها و عديد الأموال المزكاة.

فحين تؤتى الزكاة إيتاء وافيا كافيا لحاجيات المحاويج فلا يفضى المجتمع الإسلامي إلى ترف في طرف و إلى شظف في طرف، اختلالا في التوازن الاقتصادي فاختلالا في الحياة الجماعية بأسرها.

«وَ آمَنْتُمْ بِرُسُلِي» في مثلث الزمان، و لا سيما الموعود في كتابات السماء الرسول الأعظم محمد (ص) .. فهو إيمان بكل الرسل في مثلث الزمان الرسالي، «وَ عَزَّرْتُمُوهُمْ» تعزيز التعزيز، شخصيا في عقيدة الإيمان، و جماعيا في التعريف بهم أمام الجماهير، و في كل ما يتطلّبه التعزيز فإنه لغويا هو الرد، فله مصداقان متعاكسان مشتركان في الرد، فقد يرد عن المعزر ما يضر به و يؤذيه، فهو المراد هنا من تعزير الرسل، أو يرد المعزّر عن القبيح و هو التعزير في التأديب أن يعزر المتخلف ردا عن تخلفه.

إذا فليس هو التوقير فإنه ناحية إيجابية و التعزير تنحو الناحية السلبية و لذلك جمع بينهما في‏ «تُعَزِّرُوهُ وَ تُوَقِّرُوهُ» (48: 9).

فقضية الإيمان برسل اللّه ليست هي مجرد عقيدة باطنية، أم و طقوس عملية، بل و هنا زاوية ثالثة هي تعزيز الرسل دفاعا عنهم في مضطرب الدعوات و الدعايات.

فدين اللّه منهج مثلثة الجهات في كل الحياة، و الزاوية الثالثة هي العماد لبقاءها و حماية لعمودها.

«وَ أَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً» و هو القطع للّه إلى اللّه و إلى عباد اللّه ما بالإمكان قرضه من مال أو حال.

لئن طبقتم هذه الست من قضايا الإيمان- و هي رؤوس زوايا الإيمان-

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 223

إذا ف «إني معكم» و «لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَ لَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ ..» كما إني معكم أنتم الرقباء بعد تطبيقكم هذه الشروط.

فهنا جزاء متقدم‏ «إِنِّي مَعَكُمْ» و آخر مؤخر «لأكفرن» و بينهما شروط ستة، أو «إني معكم» تختص بالنقباء قضية نقابتهم و من قضاياها تحقيق الشروط الستة، ثم الجزاء المؤخر يختص بسائر بني إسرائيل إن حققوا تلك الشروط.

أو «إني معكم» تعني المعية الرحيمية للنقباء و الذين يحققون شرائط الإيمان- الستة، و تعني الرحمانية و هي معية العلم و القدرة للفريقين إيمانا و كفرا.

«فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذلِكَ مِنْكُمْ» و هم بنو إسرائيل دون نقباءهم‏ «فَقَدْ ضَلَّ سَواءَ السَّبِيلِ» حيث توفرت عليهم الحجة الرسولية بالرسول و الرسالية بالنقباء.

فَبِما نَقْضِهِمْ مِيثاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَ لا تَزالُ تَطَّلِعُ عَلى‏ خائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ‏ 13.

«فَبِما نَقْضِهِمْ» بني إسرائيل دون نقباءهم، فإن بعيث اللّه لا ينقض ميثاقه، و أخذ هذا الميثاق كان- فقط- على بني إسرائيل إذ قوبلوا بنقبائهم.

و دور «ما» هنا علّه دور التأكيد و الإبهام لفرض الإكبار لميثاقهم و التحقير لنقضهم إياه، أم هي موصولة صلته‏ «نَقْضِهِمْ مِيثاقَهُمْ» فبالذي نقضوا من ميثاقهم، أم موصوفة و صفها الجملة، فلا تبقى دون معنى على أية حال.

«فَبِما نَقْضِهِمْ مِيثاقَهُمْ» في المواد الست «لعناهم» تبعيدا عن ساحتنا الربوبية حيث لن تشملهم «إني معكم» في حقلها الرحيمي الخاص‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 224

بالمؤمنين، و من مصاديق ذلك اللعن مسخ جماعة منهم قردة خاسئين كأصحاب السبت‏ «فَقُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ» (2: 65): و من‏ «مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنازِيرَ» (5: 60) فالقردة من اليهود و الخنازير من النصارى.

و منها صمّ آذانهم و عمى أبصارهم: «أُولئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَ أَعْمى‏ أَبْصارَهُمْ» (47: 23) أمّا أشبه من لعن لعنوا به أكثر اليهود و قسم من النصارى بما نقضوا من مواثيق اللّه.

«وَ جَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قاسِيَةً» لما قست عن ذكر اللّه و الإيفاء بميثاق اللّه، فهذه القسوة الربانية المسيّرة هي ختم على قلوبهم بقسوتها المخيّرة، فلا يصح تأويل‏ «جَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قاسِيَةً» ب: أخبرنا بقساوة قلوبهم، فإن عبارته الصالحة نفس عبارته، دون «جعلنا» الذي يعبر عن جعل رباني بقساوة القلوب، زيغا بزيغ: «فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ»، و من قضايا هذه القساوة المزدوجة:

«يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ» و لا سيما كلم البشارات المحمدية تحريفا لها لفظيا بكل أبعاده، و معنويا قصدا إلى تجميدها عن دلالتها على الرسول محمد (ص)، فالمواضع اللفظية و المعنوية هي مجالات مختلف التحريفات و التجديفات الإسرائيلية، يعيشونها طوال تاريخهم النحس النجس.

«وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ» و مما ذكروا به ذكرى الرسالة المحمدية (ص) و هي لهم حظوة أمام المشركين حيث كانوا يستفتحون عليهم، و حظوة لهم فإن فيها تكملة الرسالة الإسرائيلية، فقد نسوا ذلك الحظ الرفيع الحظيظ حيث نزلوه إلى الحضيض. «وَ لا تَزالُ تَطَّلِعُ عَلى‏» عملية أو قولة أو طوية و نية «خائِنَةٍ مِنْهُمْ» بحق الحق في شرعة اللّه، فلهم مواقف خيانية متواترة لا تزال، أم «خائنة» مبالغة خائن: كثير الخيانة.

فرغم أن الدولة الإسلامية مكّنت لهم الحياة الرغيدة، لكنهم كانوا في المدينة- و لا يزالون- عقارب و حيات و ثعالب و ذئبانا تضمر دوما كل كيد

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 225

و خيانة، فإن أعوزتهم القدرة على التنكيل الظاهر بالمسلمين نصبوا لهم الشباك و أقاموا لهم المصائد و تآمروا عليهم مع كل عدو لهم شرس.

و قد تتحمل‏ «خائِنَةٍ مِنْهُمْ» احتمالات عدة كالتالية:

تقديرا لموصوف بإثبات الصفة المعرّفة به، كالفعلة الخائنة و النية الخائنة و القولة الخائنة و النظرة الخائنة و كل محاولة خائنة يجملها النص بحذف الموصوف و إثبات الصفة، مما تجعلهم كأنهم في كيانهم «خائنة».

أم إن «خائنة» مبالغة في الخيانة للموصوف الأول، أو الثلاثة الأخرى، و الجمع أجمل، فإن خيانتهم في نقض الميثاق مبالغة، و دون اختصاص بناحية دون أخرى، فإنهم «خائنة» بكل كيانهم!.

«إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ» الثابتين على ميثاق اللّه‏ «فَاعْفُ عَنْهُمْ» لا عفوا عن بكرته حيث لا يعفى عن هذه الخيانات في شرعة اللّه، فالعفو عنها خيانة بشرعة اللّه، ثم ليس العفو عن العصيان أيا كان بيد الرسول (ص) إلّا ما كان ظلما بحقه شخصيا و بشروطه، و أما الظلم رسوليا و رساليا فليس للرسول أن يعفو عنه لأنه حق جماهيري لا يختص بمحمد (ص) بل هو حق الرسول و الرسالة الربانية الذي لا يعفى عنه.

إنما «فَاعْفُ عَنْهُمْ» عفوا ظاهرا ألا تجابههم بقسوة متجاهرة عاجلة، نظرة المجابهة الآجلة أم توبة لهم نصوحا، و ذلك العفو المؤقت لامح في آيات ك «أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِما كَسَبُوا وَ يَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ» (42: 34) حيث يعف عن كثير و جاه الإيباق بما كسبوا ليس إلّا تأجيلا لكثير بعد تعجيل القليل.

«فَاعْفُ عَنْهُمْ» هكذا «و اصفح» عنهم كأنك لم ترهم و لم تسمعهم ما نقضوا من ميثاقهم‏ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ».

و ترى العفو هنا و الصفح عن هؤلاء الخونة إحسان؟ و هما إساءة بحق الحق! إنه إحسان بحقهم إمهالا لهم علّهم يثوبون، و لا سيما حين يرون ألا

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 226

قسوة في هذه الرسالة الجديدة تجاههم على قوتها و ضعفهم، ثم و هو إحسان بحق الحق فإنه يظهر و يتبلور أكثر مما إذا كانت القسوة عاجلة، فإمهال الخائن إحسان ما لم يكن فيه إهمال بحق الحق.

إذا فليست الآية منسوخة بأخرى في غير المائدة هي‏ «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» «1» حيث المائدة ناسخة غير منسوخة، و هم بعد ليسوا بمشركين حتى تشملهم آيتهم هذه.

و قد تعني‏ «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفَحْ» هؤلاء القلة غير الناقضة للميثاق، فاعف عن سيئاتهم و اصفح؟ و لكن العفو عن السيئة كيفما كانت ليس من شأن الرسول، اللّهم إلّا أن يعني عاملهم معاملة المعفو فإن اللّه عاف عنهم.

ذلك، فهذه من سمات اليهود اللعينة التي لا تفارقهم، لعنة بادية على سيماهم، بادئة في أولاهم إلى أخراهم- إلّا من هدى اللّه و هم قليل-.

لعنة تنضح بها جبلتهم الطريدة من الهوى، المليئة من الردى، و قسوة تبدو في ملامحهم الناضبة من بشاشة الرحمة، المالئة من حشاشة الزحمة، الناعمة في الملمس عند الكيد و الوقيعة.

هذا و قد ذكرت اللعنة بمختلف صيغها كعديد الكراهية (13) مرة مما يساعد على المعني من الكراهية أنها هي التي تستجر اللعنة، خلافا للمصطلح المختلق أن الكراهية هي ما دون الحرمة، و قد ذكرت كلما ذكرت في موقف غليظ الحرمة تكليفا، و الاستحالة واقعا، و من الأولى: «كُلُّ ذلِكَ كانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً» (17: 38) و المذكور من ذي قبل هو من أكبر المحرمات و أكبر الواجبات، ف «سيئه» المكروه هو من المحرمات الكبيرة اللعينة.

وَ مِنَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّا نَصارى‏ أَخَذْنا مِيثاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). نور الثقلين 1: 601 عن تفسير القمي قال منسوخة بقوله: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ...».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 227

فَأَغْرَيْنا بَيْنَهُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ إِلى‏ يَوْمِ الْقِيامَةِ وَ سَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِما كانُوا يَصْنَعُونَ‏ 14.

«الَّذِينَ قالُوا إِنَّا نَصارى‏» صنفان، منهم من وقف على القال تاركا للحال و الفعال اللذين هما قضية كونهم نصارى للمسيح (ع)، و منهم من نصره في مثلثة الأقوال و الأفعال و الأحوال، فالأولون‏ «أَخَذْنا مِيثاقَهُمْ» كما أخذنا ميثاق بني إسرائيل‏ «فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ» كما هم أولاء نسوا، و لا سيما البشارات المحمدية التي يحرفونها عن مواضعها.

و لماذا «فَنَسُوا حَظًّا» دون «طرفا أو بعضا» مع أن كل الوحي حظ؟ علّه للإشارة إلى أن موضع نسيانهم في حقل وحي الكتاب هو أهم ما في الكتاب من صالح التوحيد و عصمة الرسالة و صالح المعاد، و أضرابها في مهام الفروع، و من الحظ المنسي البشارات المحمدية (ص).

و ذلك النسيان هو نسيان التناسي المعمّد حيث تتلوه‏ «مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ» فلو لم يكن نسيانا و عصيانا لم يغر بينهم العداوة و البغضاء، ثم تكفي نسبة النسيان إليهم أنه فعلهم باختيار.

«فَأَغْرَيْنا ..» كما «ألقينا» بين اليهود: «وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ وَ لَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْياناً وَ كُفْراً وَ أَلْقَيْنا بَيْنَهُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ إِلى‏ يَوْمِ الْقِيامَةِ كُلَّما أَوْقَدُوا ناراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (5: 64).

هذان نصان لا حول عنهما في إغراء العداوة بين النصارى الناسين حظا مما ذكروا به، و إلقاءها بين اليهود الملعونين بما قالوا و ما فعلوا و افتعلوا.

فالإغراء هو الإلهاج من غرى: لهج و لصق، و أصله من الغراء و هو ما يلصق به: «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْمُرْجِفُونَ فِي‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 228

الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجاوِرُونَكَ فِيها إِلَّا قَلِيلًا» (33: 61).

إذا فإغراء العداوة بين النصارى المتخلفين هو إلصاقها بهم، فهم إذا لصق العداء فيما بينهم و كانوا هم طول تأريخهم متعادين مع بعضهم البعض، لا تهدأ فورتهم ضد بعض، و لا ثورتهم على بعض.

و الإلقاء لغويا هو طرح الشي‏ء حيث تلقاه أي تراه، و عرفيا هو اسم لكل طرح، و هنا في إغراء العداوة بين النصارى و إلقاءها بين اليهود- الذين نسوا حظا مما ذكروا به- ما يدل على بقاء لليهود و النصارى إلى يوم القيامة، فليس كما يقال إن أهل الكتاب يؤمنون زمن المهدي القائم من آل محمد عليهم السلام.

و لكن السيطرة العالمية لهذه الدولة المباركة تضعف سواعدهم فهم- إذا- من أهل الذمة في دولة الإسلام، فالمؤمنون منهم يؤمنون و الكافرون منهم لا يستطيعون أي سلب أو إيجاب ضد الدولة الإسلامية.

و أقل الإيمان هناك من أهل الكتاب- كما فصلنا البحث عنه عند «وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَ يَوْمَ الْقِيامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً» (4: 159)- أن يؤمنوا كلهم أن المسيح ليس إلها و لا ابن اللّه، و لا أنه صلب، إزاحة لكافة المعالم الشركية في هذا البين، و كما تدل عليها آيات بينات، فالصالحون من أهل الكتاب يؤمنون بهذه الرسالة الأخيرة، أم و لأقل تقدير لا يعارضونها، و يستسلمون لحق الرسالة الكتابية عندهم، و من ثم هم قد يؤمنون زمن المهدي (ع).

«أما أنهم سيذكرون ذلك الحظ» «1»

في هذه الدولة الكريمة اعترافا

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

نور الثقلين 1: 601 في الكافي عن أبي عبد اللّه (ع) على ضوء هذه الآية «أما أنهم و سيخرج مع القائم منا عصابة منهم ...».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 229

بالرسالة الإسلامية، المحرفة عندهم بشائرها، و إن لم يدخلوا في ظل الإسلام بالتمام.

و لقد نرى من العداوة المغراة بينهم طول تاريخهم حروبا طاحنة حتى انتهت إلى حروب عالمية بينهم أنفسهم مما تهددهم بالفناء و الدمار.

و لقد سال من دماءهم على أيدي بعضهم البعض ما لم يسل في حروبهم مع غيرهم في التاريخ، سواء أ كان لخلافات مذهبية أو على السلطات الزمنية أو الروحية، أو الخلافات السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية.

ذلك، و إغراء العداوة و البغضاء و إلقاءهما ليس يختص بالهود و النصارى لأنهم هود و نصارى، بل هو بما نسوا حظا مما ذكروا به، فكذلك المسلمون إذا نسوا ما نسوه و كما نرى بينهم حروبا مهما كانت أقل بكثير منهم أولاء حيث نسوا حظا أقل منهم.

و لكي يتذكروا بأهم حظ نسوه يخبرهم اللّه بواقعه الذي يعيشونه مخاطبا أهل الكتاب كلهم:

يا أَهْلَ الْكِتابِ قَدْ جاءَكُمْ رَسُولُنا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتابِ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتابٌ مُبِينٌ 15 يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلى‏ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ‏ 16.

«يا أَهْلَ الْكِتابِ» و الكتاب مفردا يلمح أولا أن التوراة و الإنجيل يحملان شرعة واحدة فلا مزيد في الإنجيل إلّا أنظمة خلقية عالية تحتاجها اليهود القساة العصاة، و نزرا من تحليل ما حرم عليهم عقوبة و ابتلاء.

و ثانيا أن كتب السماء كرسالات السماء هي سلسلة واحدة بين اللّه و المرسل إليهم، وحدة في العمق و الاتجاه مهما اختلفت فيها طقوس عملية قضية الابتلاء و الاكتمال، و من ثم فالكتاب جنس يشمل كل كتاب.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 230

«قَدْ جاءَكُمْ رَسُولُنا» جاءكم أولا لأنكم أهل الكتاب، عارفون لغة الكتاب و طبيعته، فأنتم أحرى بتصديقه من الأميين الذين لا يعرفون وحي الكتاب.

و هنا «رسولنا» دون «رسولي» أو «الرسول» أو «محمد» تعبير قاصد إلى أمرين هامين يتبنيان كيان هذه الرسالة الأخيرة، و لذلك لم تأت هذه الصيغة إلّا لرسولنا (ص) «1».

فجمعية الصيغة تعني جمعية الصفات، فهذه الرسالة الأخيرة هي حصيلة الجمعية الربانية في صفاته الحسنى، فهي تحمل بلاغا جامعا لجمعية الربانية الإلهية المنبثة في سائر الرسالات و زيادة هي قضية خلودها.

ثم إفراد الرسول في هذه الجمعية يلمح بأنه هو الرسول فقط، فسائر الرسل هم يعبّدون الطريق لهذه الرسالة السامية، كما و «رسوله» أيضا تختصه دون سواه، و وحيه أمام سائر النبيين كأنه الوحي لا سواه حين يقرن بسائر الوحي، حيث أتت بصيغة الوصية وجاه وحيه (ص): «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ الَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ وَ ما وَصَّيْنا بِهِ إِبْراهِيمَ وَ مُوسى‏ وَ عِيسى‏ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ..» (42: 13).

إذا «قَدْ جاءَكُمْ رَسُولُنا» قد تعني: قد جاءتكم كل الرسالات الربانية بمجي‏ء هذا الرسول.

«يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتابِ» بيانا سلبيا لما حرّفتم من كتابات الوحي، حيث السلب مقدم على الإيجاب في سلك الهداية و سائر التطهير.

و «ما تخفون» يعم إخفاء أصل من الكتاب أم معنى منه، فقد أخفى النصارى توحيد الحق و حق التوحيد بسائر الكرامات الربانية و الرسالية و الأحكامية، و أخفي اليهود- كمزيد- شطرا من أحكام التوراة مصلحية

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). لقد جاء «رسولنا» هنا و في (5: 19 و 92 و 64: 12) ثم لم تأت لغيره.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 231

الحفاظ على مصالحهم المادية أو الروحية!، و كما أخفوا جميعا يدا واحدة البشارات المحمدية في التوراة و الإنجيل، تحريفا لفظيا أو تأويلا معنويا إخفاء لهذه الرسالة السامية.

فهو بقرآنه المبين و برهانه المتين يبين كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب، و يعف عن كثير مما كنتم تخفون من الكتاب، أو و من ذنوبكم إذا آمنتم 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 نصا تتبين بمثل‏ «الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْراةِ وَ الْإِنْجِيلِ» (7: 157) و «يَعْرِفُونَهُ كَما يَعْرِفُونَ أَبْناءَهُمْ» (2: 146) فهما و أمثالهما كصورة عامة.

و من الخاصة «ذلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْراةِ وَ مَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ» (48: 29).

و مما أخفوه غير البشارات في شؤون التوحيد و النبوة و المعاد و الأحكام، نجد في القرآن بيانا له تصريحا أو تلويحا، فالقرآن مهيمن على ما بين يديه من كتاب، يبين تحريفه و يبين واجب الشرعة و الديانة الربانية بأصولها و شطر شطير من فروعها «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الدر المنثور 2: 268- أخرج ابن المنذر عن ابن جريح قال لما أخبر الأعور سمويل بن صوريا الذي صدق النبي (ص) على الرجم أنه في كتابهم و قال: لكنا كنا نخفيه فنزلت‏ «يا أَهْلَ الْكِتابِ ...» و

فيه أخرج ابن جرير عن عكرمة قال‏ ان نبي اللّه (ص) أتاه اليهود يسألونه عن الرجم فقال: أيكم أعلم؟ فأشاروا إلى ابن صوريا فناشده بالذي أنزل التوراة على موسى و الذي رفع الطور بالمواثيق التي أخذت عليهم هل تجدون الرجم في كتابكم؟

فقال: إنه لما كثر فينا جلدنا مائة و حلقنا الرؤوس فحكم عليهم بالرجم فأنزل اللّه‏ «يا أَهْلَ الْكِتابِ ...».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 232

ذلك‏ «وَ يَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ» عفوا بيانيا صراحا، لا عفوا عن ذنب الإخفاء فإنه ليس له أي عفو من هذا القبيل لا جليل و لا قليل، فبدلا من أن يبين كل ما أخفوه، يبين كثيرا منه صراحا و كثيرا بسائر التلميح ككل الآيات التي تبين حقائق لا تتبدل فطريا أو عقليا أو واقعيا أو علميا حفاظا على بيانه الرسالي عن تطويل دون طائل، و من فضح أهل الكتاب بكل ما أخفوه، فقد تكفيهم حجة بيان كثير مما أخفوه، ثم تبيان غيره بتلميح ليعرفوا تصرفاتهم الخيانية في كتب الوحي فيرجعوا- ضروريا- عن غيهم إلى هذا النور المبين.

أ ترى تضادا بين «كثيرا» هنا و «أكثر» في أخرى‏ «إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلى‏ بَنِي إِسْرائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (27: 76).

كلّا لأمور شتى، منها التبيين هنا و القصّ هناك و هذا أعم من ذاك، و منها أن الذي هم فيه مختلفون كثيران اثنان و المبين منهما أكثر مما عفي عنه تبيينا.

أم و ترى تضادا بين بيان الكثير الأكثر و طليق التبيين لما اختلفوا فيه في ثالثة: «وَ ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (16: 64)؟.

كلا ثم كلّا! حيث الذي اختلفوا فيه هنا غير ما هناك، فهنا المختلف فيه بين المشركين و هو مادة الإشراك مهما شمل موادا لأهل الكتاب، و هناك مختلقات أهل الكتاب، و قد بين القرآن أكثر الذي هم فيه يختلفون صراحا، ثم الكثير معروف من تبيين حقائق ناصعة مسرودة في الذكر الحكيم، فالمبيّن الأول يتبنّى أهم المختلفات المختلقات من إخفاء الكتاب في مثلث التحريف لفظيا بزيادة أو نقصان، و التحريف معنويا بتفسير خلاف المقصود، و الثاني يتبنى سائر ما أخفوه.

«قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتابٌ مُبِينٌ» و قضية العطف هنا أن المعني من‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 233

«نور» غير المعني من الكتاب، فهو «رسولنا» النور، كما و تدل عليه‏ «سِراجاً مُنِيراً» (33: 46) مهما كان القرآن معه نورا «وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً» (4: 174) و لكنه مع القرآن نور كما القرآن معه نور «نُورٌ عَلى‏ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ» فهما كالظرف و المجرور إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا.

فلا أصدق تعبيرا عن قرآن محمد و محمّد القرآن من «نور» نور تشرق به كينونته فتشفّ و تخفّ و ترفّ و يشرق به كل شي‏ء أمامه، و هكذا نجد وفقا بين عديد ذكر النور و القرآن في القرآن و هو (68) مرة!.

ثم إن «رسولنا» هو «نور» كما أن‏ «كِتابٌ مُبِينٌ» نور، نور في عقليته، نور في حاله و مقاله و فعاله، نور في اتجاهاته و توجيهاته، فلذلك مثّل به في آية النور: «مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ يَكادُ زَيْتُها يُضِي‏ءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى‏ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ» فأين هو مثل نوره؟: «في بيوت أذن الله أن ترفع و يذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو و الآصال. رجالا لا تلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر الله ..»

(24: 37).

ذلك، و قد تعني «نور» هنا كلا النورين، كما «كِتابٌ مُبِينٌ» قد تعني كلا الكتابين و هكذا «وَ ما عَلَّمْناهُ الشِّعْرَ وَ ما يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَ قُرْآنٌ مُبِينٌ» (36: 69) فالرسول هنا قرآن مبين، مما يؤكد كون القرآن الرسول مع القرآن الكتاب، و كون النور القرآن مع الرسول، فرقدان لا يتفارقان فيما يحويه القرآن إلّا في خلود القرآن حاضرا دون الرسول.

«نُورٌ وَ كِتابٌ مُبِينٌ» و مما يبينه ذلك الكتاب النور أن ما جاء به هو نور رسالي من خالق النور و باعثها، كما و يبين كل شرائع الدين دون إبقاء.

و من مواصفات‏ «كِتابٌ مُبِينٌ»:

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 234

«يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ ..» و هي سبل الإسلام الذي قضيته السلام، و كما أن «نور» تشمل الرسول النور و الكتاب النور و كذلك الكتاب، كذلك «به» تعني بالرسول و بالكتاب، فالرسول يهدي بالكتاب و الكتاب بالرسول، و كلاهما «بإذنه».

و هنا «مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ» تحلّق على كل من يتحرى عن الحق و إن كان لمّا يصل إليه، فأولى مراحل إتباع رضوان اللّه التتبع عنه معرفيا ثم عقيديا و عمليا، فهي عبارة أخرى عن‏ «هُدىً لِلْمُتَّقِينَ».

ثم‏ «سُبُلَ السَّلامِ» هي السبل إلى اللّه في عديدها و مديدها في مختلف شؤون الحياة، و لأنها لا تخلوا عن ظلمات آفاقية و أنفسية، قصورا أو تقصيرا تتحمل الانحراف أو الوقفة على حدّ مّا، لذلك‏ «وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ» نور واحد ليست فيها ظلمات هذه السبل، ثم‏ «وَ يَهْدِيهِمْ إِلى‏ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» هو آخر المطاف للسالكين إلى اللّه، فإنه نور مطلق مطبق لا ظلم فيه مهما كان هو أيضا درجات، كما هدي القرآن هنا في درجات‏ «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ‏ ... وَ يُخْرِجُهُمْ‏ ... وَ يَهْدِيهِمْ إِلى‏ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» زوايا ثلاث من هدي النور القرآن بإذن الرحيم الرحمن‏ «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُما تُكَذِّبانِ».

ثم هدي القرآن درجات، أولاها طبيعة الهدى الدلالية «هُدىً لِلنَّاسِ وَ بَيِّناتٍ مِنَ الْهُدى‏ وَ الْفُرْقانِ» و ثانيتها واقع الهدى تحريا عنها فوصولا إلى القرآن‏ «هُدىً لِلْمُتَّقِينَ» و ثالثتها واقعها المتكامل لمن اهتدى بالقرآن فهو هنا «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ» المسرود فيه، مبينا لسنة الرسول (ص) «يَهْدِي‏ ... سُبُلَ السَّلامِ» ثم و هذه الأخيرة أيضا مثلثة الدرجات متتابعة تلو بعض و لصق بعض:

«يهدي .. 1 سبل السلام و 2 يخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه 3 و يهديهم إلى صراط مستقيم» و هنا في هذا المثلث «بإذنه» هي سيدة الموقف‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 235

صلة لها، فلولا إذنه تكوينا استحالت الهدى، و لولاه تشريعا لم تصلح الدلالة إليها، فكما الرسول يهدي بالقرآن بإذن اللّه، كذلك- و بأحرى- غيره، فلا يسمح لايّ كان أن يهدي بالقرآن إلّا على ضوء العلم و العمل بالقرآن، أن يصبح هو بنفسه كأنه القرآن ثم يهدي به:

1 فسبل السلام أولا هي سبل اللّه «السلام» سلام من اللّه مسكوب في هذه السبل، سلام يحلّق على الحيوة الإيمانية كلها من سلام الفطرة و السجية و العقلية و سلام الصدر و القلب و اللب و الفؤاد، سلام في حياة فردية و أخرى جمعية، سلام في القال و الحال و الفعال، و سلام في كل شي‏ء يبدأ من هدي القرآن علما و عملا صالحا فالهدي إلى سبل السلام بحاجة إلى اتباع رضوان اللّه و هو الجهاد المعني من: «وَ الَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (29: 69).

و من السلام الآتي ذكره في القرآن «دار السلام» (6: 127) «وَ تَحِيَّتُهُمْ فِيها سَلامٌ» (10: 10) و «ادْخُلُوها بِسَلامٍ آمِنِينَ» (15: 46) و الحياة السلام في الأولى هي حياة السلام في الأخرى، و الجامع للسلام ككل هو «الإسلام» إسلام الوجه للّه بكل الوجوه.

و من المؤسف جدا أن القرآن البيان التبيين الهادي إلى سبل السلام أصبح متروكا بين الأمة الإسلامية، فقد تركه أهل السنة إذ تركوا قرينه المبيّن له:

الثقل الأصغر، فآل إلى تركه نفسه، و تركه الشيعة مهما خيّل إليهم أنهم تمسكوا بأهل البيت إذ تركوا الثقل الأكبر الذي هو مصدرهم فآل إلى ترك القرآن، ويكأنهم أجمعوا على رفض القرآن، و النتيجة أن العلوم الإسلامية انقطعت عن القرآن، فقد نظمت بأيدي اثيمة و أخرى جاهلة تنظيما بحيث كأنه لا حاجة لها إلى القرآن، فبإمكان المتعلم علوم الدين أن يتعلمها جميعا و يتضلع فيها و هو لم يرجع إلى القرآن في أصل و لا فرع، فلم يبق للقرآن إلا التلاوة و الإستخارة و الإهداء إلى أرواح الأموات، و أرواح الأحياء منها

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 236

خالية: «وَ قالَ الرَّسُولُ يا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً».

2 ثم‏ «وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ» إذن تشريعي حيث يهتدي بهدي الرسول‏ «فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخافُ وَعِيدِ» و إذن تكويني في ذلك الاهتداء وصولا إلى حق النور، ففي سبل السلام ظلمات تظلم على السالك سلوكه المسبّل، و هنا اليد الرحيمة تأخذ بأيدي هؤلاء السالكين سبل السلام فتصبح السبل كلها نورا موصلا إلى سليم السلام.

3 و مرحلة ثالثة «وَ يَهْدِيهِمْ إِلى‏ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» و الصراط ما يبتلع السالك أو يبتلعه السالك فلا ينحرف عنه قيد شعرة أو ينجرف و هو الصراط الذي نستدعي هديه في صلواتنا ليل نهار.

[سورة المائدة (5): الآيات 17 الى 26]

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَ اللَّهُ عَلى‏ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ (17) وَ قالَتِ الْيَهُودُ وَ النَّصارى‏ نَحْنُ أَبْناءُ اللَّهِ وَ أَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ (18) يا أَهْلَ الْكِتابِ قَدْ جاءَكُمْ رَسُولُنا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلى‏ فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا ما جاءَنا مِنْ بَشِيرٍ وَ لا نَذِيرٍ فَقَدْ جاءَكُمْ بَشِيرٌ وَ نَذِيرٌ وَ اللَّهُ عَلى‏ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ (19) وَ إِذْ قالَ مُوسى‏ لِقَوْمِهِ يا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِياءَ وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكاً وَ آتاكُمْ ما لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِنَ الْعالَمِينَ (20) يا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَ لا تَرْتَدُّوا عَلى‏ أَدْبارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خاسِرِينَ (21)

قالُوا يا مُوسى‏ إِنَّ فِيها قَوْماً جَبَّارِينَ وَ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَها حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْها فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْها فَإِنَّا داخِلُونَ (22) قالَ رَجُلانِ مِنَ الَّذِينَ يَخافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبابَ فَإِذا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غالِبُونَ وَ عَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (23) قالُوا يا مُوسى‏ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَها أَبَداً ما دامُوا فِيها فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُونَ (24) قالَ رَبِّ إِنِّي لا أَمْلِكُ إِلاَّ نَفْسِي وَ أَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنا وَ بَيْنَ الْقَوْمِ الْفاسِقِينَ (25) قالَ فَإِنَّها مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفاسِقِينَ (26)

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 238

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَ اللَّهُ عَلى‏ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ (17).

المسيحية انقسمت طوال قرونها في فكرة «اللّه» إلى مذاهب أربعة:

مثلثين و ثنوية و موحدين في ألوهية المسيح و موحدين اللّه في الألوهية، و هذه الآية تتحدث عن الفرقة الثالثة المؤلهة للمسيح وحده، و هي بلورة الثالوث و التثنية.

فقد اعتبروه مثلثة الأقانيم، جواهر ثلاثة هي ثلاثة في واحد و واحد في ثلاثة، ثم استأصلوا ألوهة أقنوم الأب حيث تنزل إلى الناسوت في قوسه النزولي فأصبح هو الابن تجافيا عن كيانه ككل، و ألوهة روح القدس الوسيط حيث لا يحتاج الابن الذي هو صورة أخرى للأب إلى الوسيط فقالوا «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» و «إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ» (5: 73) فالأول الأب‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 239

و الثاني الروح تجافيا عن ألوهتهما فاختصرا في الابن فهو- إذا- اللّه، و هما عبارتان عن تخيّلة واحدة عن المسيح (ع) أنه هو حقا «الإله» تحولا للإله الأب إلى الإله الابن، ثم لا أب و لا ابن بل هو اللّه ليس معه إله، و هذا هو المعني من‏ «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ» قوسا نزوليا للّه، دون «المسيح هو الله» قوسا صعوديا للمسيح، فقد قالوا بالحلول و التحول أن اللّه أصبح هو المسيح، و قد تشبهها: «أَ فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ» دون «هواه إلهه» حيث نزل اللّه إلى حيث هواه، فاعتبر اللّه هواه فعبدها كما اللّه.

ذلك و كما خيل إلى جماعة منهم ألوهة مريم على هامش ألوهة المسيح، فقد تصرح الكنيسة الكاثوليكية «كما أن المسيح لم يبق بشرا كذلك أمه لم تبق من النساء بل انقلبت (وينوسة): إلهة».

لذلك تراهم كثيرا يحذفون أسماء اللّه مثل «يهوه» من كتب المزامير و يثبتون مكانها اسم مريم، كقوله: «احمدوا الله يا أولاد» فالكاثوليك لأجل إظهار عبوديتهم لمريم طووا هذا من الزبور و بدلوه إلى «احمدوا مريم يا أولاد».

و هذه الكنيسة كلما صلي فيها مرة واحدة بالصلاة الربانية: «أبانا الذي في السماء ..» يصلى فيها بالصلاة المريمية عشرون مرة «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). عن الأب عبد الأحد داود الآشوري العراقي في كتابه الإنجيل و الصليب.

و يقول جرجس صال الإنجليزي في كتابه مقالة في الإسلام عند ما يذكر بدع النصارى، من ذلك بدعة كان أصحابها يقولون بألوهية العذراء مريم و يعبدونها كأنما هي اللّه و يقربون لها اقراصا مضفورة من الرقاق يقال لها: (كلّيرس) و بها سمي أصحاب هذه البدعة (كلّيريين) و هذه المقالة بألوهية المسيح (ع) كان يقول بها بعض أساقفة المجمع النيقاوي حيث كانوا يزعمون أن مع اللّه الآب إلهين هما عيسى و مريم و من هذا كانوا يدعون المريميين و كان بعضهم يذهب إلى أنها تجردت عن الطبيعة البشرية و تألهت و ليس هذا ببعيد عن مذهب قوم من نصارى عصرنا قد فسدت عقيدتهم حتى صاروا يدعونها تكملة الثالوث كأنما الثالوث‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 240

ذلك و كما يصرح القرآن بهذه الخرافة: «و إذ قال الله يا عيسى بن مريم أ أنت قلت للناس اتخذوني و أمي إلهين من دون الله ..» (5: 116)؟.

و القول بألوهة المسيح (ع) كفر باللّه نكرانا لألوهته أو إشراكا فيها، و لكنهم تخطّوا الإشراك باللّه إلى توحيد المسيح في الألوهة.

ذلك، وردا على ألوهة المسيح (ع) حاسما: «قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ» كما اختلقوا خرافة صلبه و موته على الصليب، فهل إن اللّه يهلك بصلب و سواه؟ أم إن ولده الأصيل و نائبه الفصيل يصلب ثم اللّه لا ينجيه، أم إذا أراد هو إهلاكه فمن ذا الذي ينجيه؟!.

فلأن إهلاك المسيح و أمه و من في الأرض جميعا، إمكانية و واقعية، معلوم لدى الكل، فهذه الإمكانية و الواقعية تسلبان عن المسيح و عن أيّ كان الألوهة بأسرها، وحيدة كما زعموها أم سواها على سواء.

ذلك‏ «وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما» مسيحا و أمه و سواهما، فكما له خلق ما خلق كذلك له إهلاكه‏ «يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَ اللَّهُ عَلى‏ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ»

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

ناقص لولاها و قد أنكر القران هذا الشطط لما فيه من الشرك ثم اتخذه محمد ذريعة للطعن في عقيدة التثليث (ص 67- 68 و هذا الكتاب ألفه جرجس صال ردا على الإسلام و نقله هاشم العربي إلى العربية).

و يذكر ابيغان (الفلسطيني في كتابه: الشامل في الهرطقات) بدعة عربية يسميها (الكليرين) من (كليرس) قرص خبز من طحين الشعير كانت تتعاطاها بعض نساء العرب النصارى فيقدمن تلك الأقراص قرابين عبادة لأم المسيح على مثال ما كانت تقدمه نساء العرب الجاهليات للإلهة (اللات).

و المجمع المسكوني الثالث عام 431 يلقب مريم أم اللّه!.

أقول: و سوف نأتي على قول فصل حول التثليث على ضوء الآية «إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ»- «وَ لا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 241

ذلك، و على فرض وحدة المسيح مع اللّه، أنه بروحه إله و بجسمه بشر، و كونه مسيحا صليبا ليس إلّا بكيانه البشري، و لأن الجسم أيا كان، في المسيح و أمه و من في الأرض جميعا أو في السماوات، إنه في معرض الهلاك، إذا فألوهة المسيح في معرض الهلاك و لا يبقى إلّا اللّه غير الهالك و لا الحالك.

و هنا «ابن مريم» تثبيت لكونه بشرا حيث ولد من بشر، ثم «أمه» لأنهما مثلان في البشرية، ثم‏ «مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» بل و السماوات- حيث الكون المخلوق كله أمثال في الحاجة الذاتية إلى اللّه، فكما أنه كائن بأمر اللّه، كذلك هو هالك بأمر اللّه، فلا إله- إذا- إلّا اللّه.

ذلك! و لا نجد شرعة ربانية ابتليت بخرافات كهذه و ابتلاءات كالشرعة المسيحية، التي كانت عقيدة ناصعة ناصحة للمنحرفين عن حق التوحيد، المنجرفين عن التوحيد الحق.

فقد دخلت فيها التحريفات المنكرة من قبل التدخلات الوثنية من سلطاتها المسيطرة عليها ردحا بدائيا من زمنها، فمزجت الوثنية بالتوحيد فأصبحت اللّاهوتية المسيحية متناقضة واضحة وضح الشمس في رايعة النهار.

فحين يقال لهم لا تجتمع الألوهة و البشرية عقليا، أم إن الثالوث يختلف عن التوحيد، و الواحد واحد و ليس ثلاثا، يقولون: هذه عقيدة الإيمان، فكما جاء العقل خرج الإيمان، فذلك فوق العقل كما الإيمان هو فوق العقل.

فيقال لهم: إذا كان الإيمان مخالفا للعقل فهو إيمان خلاف العقل، فليصبح كل المجانين و ضعفاء العقول من المؤمنين المسيحيين! و العقلاء محرومون، حيث الإيمان المسيحي بحاجة إلى التخلي عن العقل لأنه يناحر

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 242

اللاهوت العقائدي، فالتحلي باللّاهوت العقائدي المسيحي لزامه التخلي عن العقل! و أما طنطنة «فوق العقل» فللعقل فوق لا يعرفه مهما عرف أنه كائن كوجود اللّه و حقيقة صفاته و أفعاله، و أما الذي يعرفه عارفا كذبه و استحالته كتوحيد التثليث فليس هو فوق العقل، بل هو تحته محكوما و مردودا به، ثم المعروف بالعقل هو في مستوى العقل، فالعقلية السليمة مميزة على أية حال، إحقاقا و إبطالا، مهما اختلف إحقاقه فيما يعيه بين ما يحيط به علما أمّا لا يحيط.

و هل يعرف الحق إيمانا و سواه إلّا بالعقل و هم يطردونه من حقل اللّاهوت ترسّبا على وثنية الثالوث و الاتحاد!.

و قد يأتيكم القول الفصل حول خرافاتهم اللّاهوتية على ضوء الآية «إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ» (5: 73) هنا و «قالَتِ النَّصارى‏ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» (30) في التوبة، استعراضا عقليا و نقليا للاهوت المسيحي الذي هو نسخة عن الوثنيات العتيقة «يُضاهِؤُنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ ..»!.

ذلك، فارتقاء العبد إلى درجة المعبود فضلا عن الفناء فيه و صيرورته هو المعبود، كتنازل المعبود إلى نازلة العبد، هما مستحيلان ذاتيا و شرفيا.

فبينونة التباين الكلي بين كيان العبد و المعبود من ناحية، و استحالة التغير للمعبود و تحول العبد إلى المعبود من أخرى، ثم استحالة تحول اللّامحدود إلى المحدود و المحدود إلى اللّامحدود تجافيا و سواه من ثالثة و ما أشبه، هذه من براهين قاطعة تحيل قوسي الصعود و النزول، فكمال العبد في سلوكه إلى اللّه هو كماله في العبودية لا أن يتحول معبودا، بل يتحول عبدا أكثر مما كان حيث يعرف فقره أكثر و غناه تعالى أكثر، و ما تطلّب العبد تحوله إلى كيان المعبود،

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 243

أم وصوله إليه حيطة معرفية عليه، إلّا تغلبا عليه‏ «1».

و الصوفية العارمة قد تدعي قوس الصعود صعودا إلى درجة المعبود أو تحولا إليه، فناء فيه فبقاء به، و أخرى قوس النزول أن اللّه تنزل من لاهوت الألوهية فتجسد كعبد من عبيده كما زعموه في المسيح: أن اللّه هو المسيح ابن مريم، كالذي اتخذ إلهه هواه، اعتبارا لهواه أنه اللّه، تنزيلا للإله إلى هواه فعبودية لها كما يعبد اللّه.

ذلك، و كل إشراك باللّه هو تنزيل للّه إلى كيان ما سواه، أو ترفيع لما سواه إلى درجة الإله، توحيدا بين الخالق و المخلوق، و من ذلك خرافة وحدة حقيقة الوجود مهما تظاهرت بمظهر الفلسفة الإسلامية، حيث العقلية الإسلامية و نصوص الكتاب و السنة منها براء، فإنه خرافة في عراء.

و النصوص الإسلامية كلمة واحدة في توحيد اللّه و مباينته خلقه في كافة الشؤون الواقعية ذاتية و صفاتية و أفعالية، فلا تجلّي و لا تخلّي و لا تحلّي و لا وكالة و لا نيابة و لا خلافة و لا ما أشبه في هذا البين، اللهم إلّا عبودية من قممها الرسالة و النبوة و الإمامة.

و لا نعني من وجود ربنا معنى نفهمه كما نفهم من وجودنا، و إنما هو أنه ليس بمعدوم، و هو أعم من المفهوم و غير المفهوم، فنحن نعلم أن اللّه ليس بمعدوم و لا بموجود كوجوداتنا، فإنه خارج عن الحدين حدّ الإبطال و حد التشبيه، و أما ما هو ذاته و إنيته فالعقول تائهة حائرة في معرفته.

و ليس الحوار هنا لغويا حتى يستند إلى اشتراك لغة الوجود معنويا بين اللّه و خلقه، بل هو بحث عقلي في حقه و حاقّه، و لا يقبل العقل أية وحدة بين‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). راجع كتابنا «حوار بين الإلهيين و الماديين» ص 383- 399 و كتابنا «عقائدنا» ص 127- 145.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 244

اللّه و خلقه، اللّهم إلّا في لفظة الوجود و ما أشبه من مشاركات لفظية، فهو باين عن خلقه و خلقه باين عنه، و نفس حدوث الخلق أيا كان يحيل مجانسته فضلا عن وحدته مع الخالق، فالمعني من وجود اللّه غير المعني من وجود الخلق قضية التباين بينهما.

و ليس مناقض وجود الخلق العدم المطلق حيث ينتج خروجه تعالى عن الوجود، بل هو عدم الخلق المناسب لكلا العدم المطلق و وجود غير الخلق، و ليس لشي‏ء واحد الا نقيض واحد و هو هنا عدم الخلق الجامع بينهما، غير المطبق في العدم، فنحن بين المحتملات التالية من معنى وجود اللّه و سواه:

1: لا نفهم من الوجودين أيّ معنى؟

2: نعني من «الخلق موجود» الحقيقة الخارجية و من «اللّه موجود» اللّاحقيقة الخارجية؟.

3: لا نعني من «اللّه موجود» أي معنى إيجابي أو سلبي؟.

4: نعني من الوجود في كلتا القضيتين معنى و حقيقة واحدة جنسية لا شخصية؟.

5: نعني حقيقة واحدة شخصية؟.

6: نعني حقيقة ذات مصدر واحد؟

7: نعني حقيقة متحدة في السلسلة ..

8: نعني من وجود الخلق كما نعنيه حقيقة خارجية محدودة حادثة، و من وجود الخالق الحقيقة الخارجية المجردة الأزلية اللامحدودة المناقضة لحقيقة الخلق، ثم لا نفهم من هذه الحقيقة إلا سلب العدم.

فقد نعني هذا الأخير، دون السبعة الأولى بكل دركاتها!.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 245

ذلك، و هو «مع كل شي‏ء لا بمقارنة، و غير كل شي‏ء لا بمزايلة» (الخطبة 1/ 25) «سبق في العلو فلا شي‏ء أعلى منه، و قرب في الدنو فلا شي‏ء أقرب منه، فلا استعلاءه باعده عن شي‏ء من خلقه، و لا قربه ساواهم في المكان به» (49/ 106) «لم يحلل في الأشياء فيقال هو فيها كائن، و لم ينأ عنها فيقال هو منها بائن» (3/ 120). فهو «البائن لا بتراخي مسافة .. بان الأشياء بالقهر لها و القدرة عليها، و بانت الأشياء منه بالخضوع له و الرجوع إليه» (150/ 267).

«لم يقرب من الأشياء بالتصاق و لم يبعد عنهم بافتراق» (161/ 289).

«قريب من الأشياء غير ملامس، بعيد منها غير مباين» (177/ 320).

«ليس في الأشياء بوالج، و لا عنها بخارج» (184/ 343).

وَ قالَتِ الْيَهُودُ وَ النَّصارى‏ نَحْنُ أَبْناءُ اللَّهِ وَ أَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ (18).

إنه لم يكتف اليهود بالبنوّة العزيرية و لا النصارى بالبنوّة اليسوعية، فقد تخطوا هذه الهرطقة الحمقاء إلى بنوتهم أنفسهم للّه بأي تأويل عليل و تحليل كليل‏ «1» فادعاء اليهود أنهم شعب اللّه المختار و أخصائه و أولياءه هي ادعاء لبنوّتهم تشريفا من اللّه، كما ادعاء النصارى أن المسيح افتداهم من لعنة الناموس إذ صار لعنة لأجلهم، هي ادعاء لتشريف فوق الأول حيث قدم-

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الدر المنثور 2: 299 عن ابن عباس قال‏ أتى رسول اللّه (ص) ابن أبي و بحري بن عمر و وشاس بن عدي فكلمهم و كلموه و دعاهم إلى اللّه و حذرهم نقمته فقالوا: ما تخوفنا يا محمد و نحن أبناء اللّه و أحباءه كقول النصارى فأنزل اللّه فيهم‏ «وَ قالَتِ الْيَهُودُ وَ النَّصارى‏ ...».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 246

كما يزعمون- ابنه ضحية عن عصاة أمته.

و هذه البنوة المدعاة ذريعة إلى تحللهم عن العذاب، أصلها أنهم أحباءه حيث يحبّهم أكثر ممن سواهم من البشر، و لأنهم شعب اللّه المختار، و من الجواب الحاسم نقضيا «قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ» كما عذبكم مرارا و تكرارا في تخلفات عدة عن شرعته، أن جعل منكم القردة و الخنازير و ما أشبه، ثم يعذب عصاتكم بعد الموت كما في تصريحات كتابية متكررة، فقد نقض دعواكم، فلستم أنتم برآء من عذابه يوم القيامة حين يعذبكم هنا بذنوبكم ثم‏ «بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ» من البشر: جواب حلّي سنادا إلى بشريتهم كسائر البشر، فليست هنا ولادة إلهية في أي من بنودها الأربعة، لأنها بحاجة إلى ميّزة ذاتية أو صفاتية أو أفعالية عن سائر البشر، فالأوليان منفيتان دون ريب، و الميّزة الأفعالية عقيدية و عملية ليست إلّا صالح العقائد و الأعمال، فلا ميّزة لكم لأنكم هود أو نصارى عمن سواكم، ثم اللّه: «يَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ» منهم و سواهم‏ «وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ» منهم و سواهم، دونما تمييز ببنوة أو محبة.

فلا قرابة و لا أية نسبة بين اللّه و خلقه تعفوهم عن عذاب مستحق، و تمنحهم الثواب غير المستحق، إذ «لَيْسَ بِأَمانِيِّكُمْ وَ لا أَمانِيِّ أَهْلِ الْكِتابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ وَ لا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَ لا نَصِيراً» (4: 123) فليست المآسي إلّا بالمعاصي، و لا المثوبات إلّا بترك المعاصي.

ذلك! و هو سبحانه و تعالى طليق في ملكه لا يتحدد في تصرفاته بمثل هذه الدعاوي الخاوية الغاوية «لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما» في الأولى دون إبقاء «وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ» في الأخرى دون إبقاء، أم له الملك في الدارين و إليه المصير في الدارين.

هناك ثالوث من البنوة الإلهية المدعاة بحق المسيح، أولها بنوّة المسيح للّه تحوّلا لذات اللّه إلى ذات المسيح، فليس هنا إلّا واحد هو المسيح و ثانيها ولادته‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 247

عن اللّه كسائر الولادات، فهنا الوالد و الولد اثنان باقيان، و ثالثها الولادة التشريفية كما يقولها فرقة ثالثة منهم بحق المسيح (ع) لأنه أول العابدين للّه تعالى.

و من أغرب ما نسمعه من الكنائس اللّاهوتية صيغة «توحيد التثليث» و أنها هي السائغة في حق التوحيد، ما لم يكن يفهمه البدائيون العرب، فذلك ارتقاء في مراقي التوحيد يؤمن به و لا يعقل لأنه فوق العقول!، و من أوضح الضروريات العقلية استحالة اجتماع و ارتفاع النقيضين مهما كانت في حقل اللّاهوت أم سواه، حيث المستحيل الذاتي مستحيل أينما كان و لأيّ كان.

ذلك و الوحدة بين اللّه و أي من خلقة مرفوضة باستحالة حتى في مفهوم الوجود، فضلا عن الحقيقة الخارجية بالمجانسة أو وحدة المصدر فضلا عن الوحدة الشخصية في شخص واحد أم في تسلسل الوجودين دون تجاف ذاتي و صفاتي و أفعالي.

ذلك كله للمناقضة بين المجرد و المادي الطليقين في التجرد و المادية، فكما الوجود و العدم متناقضان، كذلك التجرد و المادية بما هما صفتان لموجودين.

فالتجرد يعني اللّامادية، و المادية تعني اللّاتجرد، و خلوّ الوجود عنهما و اجتماعهما فيه مستحيلان على سواء.

فلأن اللّه المجرد عن كافة الشؤون المادية غير محدود بصورة مطلقة فلا مكان له أيّا كان، مفهوما و واقعا مهما اختلف المكانان، حيث المحدود ليس ليحوي اللّامحدود إلّا بانقلاب أحدهما إلى الآخر.

و بأحرى من استحالة الوحدة في الكيان المفهومي هو الكيان الحقيقي الخارجي، فلا هما من مصدر واحد حيث اللّه ليس صادرا حتى يتحد في المصدر مع الصادر منه، و لا تجانس بينهما أبدا حتى تصح الوحدة فيها، و إن‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 248

في شي‏ء منهما لمكان التجرد الطليق للّه، و لا مكان للّه حتى يدخل في تسلسل الوجود، فكل هذه الوحدات مستحيلة فضلا عن الوحدة الشخصية، بانقلاب الخالق خلقا، أو انقلاب الخلق خالقا في قوسي النزول الإلهي و الصعود الخلقي، فإن قضية كلّ تجافيه عن كونه و كيانه، و ليس ذلك من الوحدة حيث إن غير المتجافي هو الباقي، أم بقاءهما فكيف يصبحان واحدا و هو من وحدة النقيضين الذين ليس ليحمل أحدهما الآخر فضلا أن يصبح هو الآخر!.

و هنا رابعة يدعونها لأنفسهم لأنهم هود أو نصارى تشريفا بواسطة التهود و التنصر، فهذه الرابعة لا تملك امرا إلا البراءة عن عذاب اللّه إكراما لذلك الإختصاص.

و القرآن يرد على هذه المزعمة الخاوية بحق عزيز و المسيح، و بحق الهود و النصارى أنفسهم: «قُلْ يا أَيُّهَا الَّذِينَ هادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِياءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ» (62: 6) حيث كانوا و لا يزالون يدعون اختصاصهم باللّه، فلهم خصيصة القرب إلى اللّه ما لا يشاركهم فيها سائر الشعوب، فليس ليعاملهم معاملته مع سائر الشعوب، فلا يستهين بهم و لا يمس من كرامتهم كمن سواهم من المعاقبين بذنوبهم.

و كذلك النصارى حيث حرروا أنفسهم في ترك واجبات و فعل محرمات بادعاء «أن المسيح افتدانا من لعنة الناموس إذ صلب لأجلنا» فقد تحمّل شخصيا بصلبه و لعنه فيه كل لعنات الناموس، فهم إذا برآء من عذاب اللّه مهما كثرت خطيئاتهم! و مهما اختلفت جذور ادعاءاتهم في عفوهم عن عذاب اللّه، و لكنهم متفقون في ذلك العفو المدّعى و كأنهم من أبناء اللّه و أخصاءه بأي سبب كان.

فالقرآن ينادي أن عباد اللّه بجنب اللّه هم على حد سواء إلّا من يتقربون بمعرفته و عبادته إليه فلهم الزلفى و لهم حسنى الدار، أو من يتغربون عنه‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 249

بالتجاهل عنه و عصيانه فعليهم سوء الدار «لَيْسَ بِأَمانِيِّكُمْ وَ لا أَمانِيِّ أَهْلِ الْكِتابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ وَ لا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَ لا نَصِيراً» (4: 123).

ذلك، فلئن سأل سائل كيف أصبح‏ «فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ» جوابا ناقضا لدعواهم، و هم ناكرون عذاب الأخرى، و مؤولون عذاب الدنيا بأنه ابتلاء الأولياء كما كان لمحمد (ص) و أصحابه.

فالجواب انهم مقرون بعذاب مّا يوم الأخرى حيث قالوا «لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَةً» (2: 80) و قد جعل بأسهم بينهم يوم الدنيا حيث أغريت العداوة و البغضاء بين النصارى و ألقيت بين اليهود- المتخلفين منهم، و جعل من اليهود قردة و من النصارى خنازير.

و ما ابتلاء الرسول (ص) و الذين معه إلّا بأعدائهم دون أنفسهم مع بعض البعض، و لئن يبتلى المسلمون بعذابات طول تاريخهم فهي بما كسبت أيديهم.

و من ذا الذي لا يميّز بلية العذاب عن سائر البليات التي هي من قضايا الإيمان، فالذي يقتل في سبيل اللّه بليته من أقضى قضايا الإيمان باللّه، و أما الذي يجعل قردا أو خنزيرا بإرادة اللّه دون سواه، و الحروب الطاحنة بين المسلمين أنفسهم و ما أشبه، هذه صور مختلفة من بلية العذاب و هي في الآخرة أنكى و أشجى.

يا أَهْلَ الْكِتابِ قَدْ جاءَكُمْ رَسُولُنا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلى‏ فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا ما جاءَنا مِنْ بَشِيرٍ وَ لا نَذِيرٍ فَقَدْ جاءَكُمْ بَشِيرٌ وَ نَذِيرٌ وَ اللَّهُ عَلى‏ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ (19).

«.. يُبَيِّنُ لَكُمْ»- «كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتابِ» سلبا لخرافات و انجرافات و «يُبَيِّنُ لَكُمْ» قصّا عليكم‏ «أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 250

و «يُبَيِّنُ لَكُمْ» ما تختص به هذه الشرعة الأخيرة، فقد بيّنت لكم‏ «يُبَيِّنُ لَكُمْ» أن هذا الرسول يبين كل شي‏ء تحتاج إليه الأمة الرسالية إلى يوم الدين: «وَ لَقَدْ جِئْناهُمْ بِكِتابٍ فَصَّلْناهُ عَلى‏ عِلْمٍ هُدىً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (7: 52)- «هذا بَصائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَ هُدىً وَ رَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (7: 203) «وَ شِفاءٌ لِما فِي الصُّدُورِ وَ هُدىً وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ» (10: 57). «وَ لكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْ‏ءٍ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (12: 111).

ذلك و بصورة عامة «وَ ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (16: 64).

فتبين القرآن- و على ضوءه السنة- يحلّق على السلبيات المفروضة في الشرعة الأخيرة «لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ» و الإيجابيات المؤاتية لشرعة الخلود: «وَ هُدىً وَ رَحْمَةً» و هنا «يُبَيِّنُ لَكُمْ» تعمهما.

«يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلى‏ فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ» التي بعدّتكم بطبيعة حال الفترة الرسولية عن طبيعة الرسل و الرسالات الإلهية:

«أرسله على حين فترة من الرسل و اختلاف من الملل و انقطاع من السبل و دروس من الحكمة و طموس من أعلام الهدى و البينات» «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

نور الثقلين 1: 602 في الكافي بسند عن عبد العظيم بن عبد اللّه قال سمعت أبا الحسن (ع) يخطب بهذه الخطبة: الحمد للّه العالم بما هو كائن- إلى أن قال-: و أن محمدا (ص) عبده و رسوله المصطفى و وليه المرتضى و بعثه بالهدى أرسله ..

أقول: و الروايات في سني تلك الفترة مختلفة بين/ 500 سنة و 600 سنة، كما هي مختلفة في أن فيها رسلا أم لا و المصدقة من الأخيرة، تصدقها آية الفترة أن هذه السنين كانت خلوا من الرسل، مهما كان فيها أوصياء غير معصومين و علماء.

و إليكم بعضا من هذه الأحاديث‏

ففي نور الثقلين 1: 602 عن تفسير القمي‏ سأل نافع بن الأزرق أبا جعفر محمد بن علي عليهما السلام فقال: أخبرني كم بين عيسى و محمد عليهما

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 251

فتعالوا الآن معي لنقضي فترة في الحصول على المعني من‏ «فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ» إذ لم تأت في القرآن إلا في هذه المرة اليتيمة.

فالفتور لغويا هو سكون بعد حدّة و لين بعد شدة، و ضعف بعد قوة، ففترة من الرسل تعني انقطاعا في سلسلة الوحي بانقطاع الرسل لردح من الزمن، إذ لا يوجد رسول فاتر في رسالته، و فترة الرسالة هي سكونها بعد حراكها بانقطاع رسلها الداعية، فحين تنقطع الرسالة بدعاتها الرسل، لفتور القوة الدعائية، و لا سيما بين الألدّاء من الأقوام، فعند ذلك الطامة الكبرى و كما

يروى عن الإمام علي أمير المؤمنين من خطبة له: «أرسله على حين فترة

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

السلام من سنة! فقال: أخبرك بقولي أو بقولك؟ قال: أخبرني بالقولين جميعا، قال: أما بقولي فخمسمائة و أما بقولك فستمائة، و فيه عنه عن بشير النبال عن أبي عبد اللّه (ع) قال بينا رسول اللّه (ص) جالسا إذ جاءته امرأة فرحب بها و أخذ بيدها و أقعدها ثم قال: ابنة نبي ضيعه قومه خالد بن سنان دعاهم فأبوا أن يؤمنوا، و فيه عن كمال الدين و تمام النعمة عن الصادقين مثله و فيه فصافحها و أدناها و بسط لها رداءه ثم أجلسها إلى جنبه ثم قال:

«هذه ابنة نبي ضيعه قومه خالد بن سنان العبسي و كان اسمها محياة بنت خالد بن سنان»

أقول: أخذ بيدها فصافحها، مما يطرد الروايتين مع أنهما خلاف نص آية الفترة، و

فيه عن كمال الدين عن أبي عبد اللّه (ع) عن النبي (ص) يقول في حديث: و أوصى عيسى إلى شمعون بن حمون الصفا و أوصى شمعون إلى يحيى بن زكريا و أوصى يحيى بن زكريا إلى منذر و أوصى منذر إلى سليمة و أوصى سليمة إلى بردة ثم قال رسول اللّه (ص): و دفعها إليّ بردة و أنا ادفعها إليك يا علي.

أقول: و مما يحير العقول قول الصدوق بعد ذكر هذه الأحاديث في كمال الدين: يعني الفترة أنه لم يكن بينهما رسول و لا نبي و لا وحي ظاهر مشهور كمن كان قبله و على ذلك دل الكتاب المنزل أن اللّه عز و جل بعث محمدا (ص) على حين فترة من الأنبياء و الأوصياء و لكن قد كان بينه و بين عيسى عليهما السلام أنبياء و أئمة مستورون خائفون منهم خالد بن سنان العبسي نبي لا يدفعه دافع و لا ينكره منكر لتواطئ الأخبار بذلك عن الخاص و العام و شهرتهم عندهم و كان بين مبعثه و مبعث نبينا (ص) خمسون سنة، أقول: لا معنى لخفاء الرسول و النبي حيث الإجهار من لزامات الرسالة، ثم الفترة تقتضي انقطاع الرسالة جاهرة و خافية.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 252

من الرسل و طول هجعة من الأمم و اعتزام من الفتن و انتشار من الأمور و تلظّ من الحروب، و الدنيا كاسفة النور، ظاهرة الغرور، على حين اصفرار من ورقها، و إياس من ثمرها، و اغورار من ماءها، قد درست منار الهدى، و ظهرت أعلام الردى، فهي متجهمة لأهلها، عابسة في وجه طالبها، ثمرها الفتنة و طعامها الجيفة و دثارها السيف ..» «1».

«بعثه و الناس ضلّال في حيرة و خابطون في فتنة قد استهوتهم الأهواء، و استنزلتهم الكبرياء، و استخفتهم الجاهلية الجهلاء، حيارى في زلزال من الأمر و بلاء من الجهل فبالغ صلى اللّه عليه و آله في النصيحة، و مضى على الطريقة و دعا إلى الحكمة و الموعظة الحسنة «2».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). نهج البلاغة باب الخطب ص 156- 157.

(2) أقول: و هنا خطب أخرى كالتالية: «إلى أن بعث اللّه سبحانه محمدا رسول اللّه (ص) لإنجاز؟؟؟ و تمام نبوته، مأخوذا على النبيين ميثاقه، مشهورا سماته، كريما ميلاده، و أهل الأرض يومئذ ملل متفرقة، و أهواء منتشرة، و طرائق متشتتة، بين مشبّه للّه بخلقه، أو ملحد في السمة، أو مشير إلى غيره، فهداهم به من الضلالة، و أنقذهم بمكانة من الجهالة ...» (الخطبة 1/ 32).

«أرسله بالدين المشهور، و العلم المأثور، و الكتاب المسطور، و النور الساطع، و الضياء اللامع، و الأمر الصادع، إزاحة للشبهات، و احتجاجا بالبينات، و تحذيرا بالآيات، و تخويفا بالمثلات، و الناس في فتن انجذم فيها حبل الدين، و تزعزعت سواري اليقين، و اختلف النجر، و تشتت الأمر، و ضاق المخرج، و عمي المصدر، فالهدى خامل، و العمى شامل، عصي الرحمن و نصر الشيطان، و خذل الإيمان فأنهارت دعائمه، و تنكرت معالمه، و درست سبله، و عفت شركه، أطاعوا الشيطان فسلكوا مسالكه، و وردوا مناهله، بهم سارت أعلامه و قام لواءه، في فتن داستهم بأخفافها، و وطئتهم بأظلافها، و قامت على سنابكها فهم فيها تائهون حائرون جاهلون مفتونون، في خير دار و شر جيران، نومهم سهود، و كحلهم دموع، بأرض عالمها ملجم، و جاهلها مكرم» (3: 36)- ان اللّه بعث محمدا (ص) نذيرا للعالمين، و أمينا على التنزيل، و أنتم معشر العرب على شرّ دين و في شر دار، منيخون بين حجارة خشن، و حيات صمّ، تشربون الكدر و تأكلون الجشب، و تسفكون دماءكم، و تقطعون أرحامكم، الأصنام فيكم منصوبة، و الآثام بكم‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 253

و لئن سأل سائل هلا تكون‏ «فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ» خلوا عن حجة الرسالة نقضا لبالغ الحجة فإعذارا للمعتذرين و حجة للناس على اللّه رب العالمين، فإنهم: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً» (4: 165) فلا بد من حجة رسولية أو رسالية بين المكلفين لئلا يكون للناس على اللّه حجة.

و الجواب أن‏ «فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ» لا تعني خلوا من حجج الرسالات فإن صيغتها «فترة من الرسالات» دون «الرسل» فلا تعني‏ «فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ» إلّا فترة من ابتعاث الرسل و حججهم باقية، مهما صعب الوصول إليها للتحريف و التجديف في كتابات الرسل، و المؤمنون الصالحون علماء و سواهم يهتدون بهدي اللّه إلى الوحي الأصيل كيفما كان التحريف.

فما مثل العائشين في‏ «فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ» إلا كمثل العائشين بعد خاتم‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

معصوبة» (36، 73)- «أرسله لإنفاذ أمره و إنهاء عذره و تقديم نذره» (181، 1، 136).

«و طال الأبد بهم ليستكملوا الخزي و يستوجبوا الغير، حتى إذا اخلولق الأجل و استراح قوم إلى الفتن، و أشالوا عن لقاح حربهم، لم يمنوا على الله بالصبر، و لم يستعظموا بذل أنفسهم في الحق، حتى إذا وافق وارد القضاء انقطاع مدة البلاء، حملوا بصائرهم على أسيافهم، و دانوا لربهم بأمر واعظهم» (148، 263)- «أرسله بحجة كافية، و موعظة شافية، و دعوة متلافية، أظهر به الشرائع المجهولة، و قمع به البدع المدخولة، و بين به الأحكام المفصولة» (159، 286)- «بعثه حين لائمكم قائم، و لا منار ساطع، و لا منهج واضح» (194، 385)- «ثم إن الله سبحانه بعث محمدا (ص) بالحق حين دنى من الدنيا الانقطاع، و أقبل من الآخرة الاطلاع، و أظلمت بهجتها بعد إشراق، و قامت بأهلها على ساق، و خشن منها مهاد، و أزف منها قياد، في انقطاع من مدتها، و اقتراب من أشراطها، و تصرم من أهلها، و انفصام من حلقتها، و انتشار من سببها، و عفاء من أعلامها، و تكشف من عورتها، و قصر من طولها، جعله الله بلاغا لرسالته، و كرامة لأمته، و ربيعا لأهل زمانه، و رفعة لأعوانه، و شرفا لأنصاره» (196، 390).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 254

الرسل (ص) إلى يوم الدين، و الفارق ليس في أصل الحجة المحلّقة على كل الأدوار، إنما هو في وضوح المحجة للوصول إلى الحجة في الآخرين، و صعوبتها في الأوّلين و سهولتها في الآخرين.

فالناقد البصير زمن الفترة الرسولية بإمكانه التخلص عن كل دخيل دجيل و إن صعب، فأفضل الأعمال أحمزها، ثم المتخلف عن شرعة اللّه في هذه الفترة ليس ليحاسب كما المتخلف عنها في زمن الرسل أو الرسالة الباهرة بحججها.

ذلك، فقد كان الطريق للوصول إلى حجة الوحي مفتوحا زمن الفترة للذين يتطرقون إليه، لا سيما و أن الراسخين في العلم من أهل الكتاب يعلمون الأصيل من وحي الكتاب عن الدخيل: «لكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ ..» (4: 162) فالعوام منهم المهتدون المؤمنون عليهم الاقتداء بهؤلاء الراسخين في العلم منهم، ثم العوام الآخرون مصيرهم مصير هؤلاء الذين يحرفون الكتاب أم هم راضون، إذا فالحجة الرسالية لم تفتر في زمن الفترة الرسولية، و إحدى الحجتين كافية لقطع العذر، و لكن الرحمة تقتضي ألا يكتفى في الحجة البالغة بما هي غارقة في لجة التحريف، فلينزل بعد هذه المحرفات كتاب يبقى وحيا أصيلا دون أي دخيل، منارا للعالمين إلى يوم الدين.

ذلك، و بصورة عامة إن سيرة الرسالة سائرة على مدار زمن التكليف دونما تجاف عنها و ان لحظة واحدة، فقد

«اصطفى سبحانه من ولد آدم أنبياء أخذ على الوحي ميثاقهم، و على تبليغ الرسالة أمانتهم، لما بدل أكثر خلقه عهد الله إليهم، فجهلوا حقه، و اتخذوا الأنداد معه، و اجتالتهم الشياطين عن معرفته، و اقتطعتهم عن عبادته، فبعث فيهم رسله، و واتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، و يذكروهم منسي نعمته، و يحتجوا عليهم بالتبليغ، و يثيروا لهم دفائن العقول، و يروهم الآيات المقدرة، من سقف فوقهم مرفوع، و مهاد تحتهم موضوع، و معايش تحييهم، و آجال تفنيهم،

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 255

و أوصاب تهرمهم، و أحداث تتابع عليهم.

و لم يخل سبحانه خلقه من نبي مرسل، أو كتاب منزل، أو حجة لازمة، أو محجة قائمة، رسل لا تقصر بهم قلة عددهم، و لا كثرة المكذبين لهم، من سابق سمي له من بعده، أو غابر عرفه من قبله، على ذلك نسلت القرون، و مضت الدهور، و سلفت الآباء و خلفت الأبناء» «1».

ذلك، «و ليقيم الحجة به (آدم) على عباده، و لم يخلهم بعد أن قبضه، مما يؤكد حجة ربوبيته، و يصل بينهم و بين معرفته، بل تعاهدهم بالحجج على ألسن الخيرة من أنبياءه، و متحملي ودائع رسالاته قرنا فقرنا، حتى تمت بنبينا محمد (ص) حجته، و بلغ المقطع عذره و نذره» (الخطبة 89/ 3/ 174).

و هكذا «فاستودعتهم في أفضل مستودع، و أقرهم 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، و هفوة عن العمل، و غباوة من الأمم ..»

(الخطبة 92/ 185).

فقد «بعث الله رسله بما خصهم به من وحيه، و جعلهم حجة له على خلقه، لئلا تجب الحجة لهم بترك الإعذار إليهم، فدعاهم بلسان الصدق إلى سبيل الحق- ألا إن الله كشف الخلق كشفة، لا أنه جهل ما أخفوه من مصون أسرارهم، و مكنون ضمائرهم، و لكن ليبلوهم أيهم أحسن عملا، فيكون الثواب جزاء و العقاب بواء» (الخطبة 142/ 255).

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). نهج البلاغة الخطبة 1/ 31.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 256

«و بعث إلى الجن و الإنس رسله، ليكشفوا لهم عن غطاءها:- الدنيا- و ليحذروهم من ضرائها، و ليضربوا لهم أمثالها، و ليبصروهم عيوبها، و ليهجموا عليهم بمعتبر من تصرف مصاحها و أسقامها، و حلالها و حرامها، و ما أعد الله للمطيعين منهم و العصاة، من جنة و نار، و كرامة و هوان» (الخطبة 181/ 330) ..

«فيا حسرة على كل ذي غفلة أن يكون عمره عليه حجة» (الخطبة 62/ 118) «فقد أنذر الله إليكم بحجج مسفرة ظاهرة، و كتب بارزة العذر واضحة» (الخطبة 79/ 134).

«اللهم بلى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، إما ظاهرا مشهورا، أو خائفا مغمورا، لئلا تبطل حجج الله و بيناته، و كم ذا و أين أولئك؟ أولئك الأقلون عددا، و الأعظمون عند الله قدرا، يحفظ الله بهم حججه و بيناته حتى يودعوها نظرائهم، و يزرعوها في قلوب أشباههم» (147 ح/ 595).

أجل‏ «.. قَدْ جاءَكُمْ‏ ... أَنْ تَقُولُوا ما جاءَنا مِنْ بَشِيرٍ وَ لا نَذِيرٍ» فمن مهامّ الأهداف في هذه الرسالة الأخيرة هو قطع الأعذار عن بكرتها عن‏ «أَنْ تَقُولُوا ما جاءَنا مِنْ بَشِيرٍ وَ لا نَذِيرٍ» فقد قضت علينا الفترة الرسالية و حرفت كتب السماء عن جهات أشراعها، فلا هي معصومة تصلح الرجوع إليها و الاعتماد عليها، و لا «جاءنا» بعد الرسل و الكتب السالفة «مِنْ بَشِيرٍ وَ لا نَذِيرٍ» معصوم يعتمد عليه مهما كان العلماء كثرة، و لكنهم كانوا منجرفين بالجوارف و منخرفين بالخوارف إلا القليل من الضعفاء في مسرح الدعوة.

فلقد ضعفت الدعوة و الدعاية و ابتعدت الحجة زمن الفترة لحد كادت أن تكون حجة الضالين بالغة- و لن تبلغ- فابتعث اللّه ذلك الرسول العظيم بهذه الرسالة العظيمة قطعا لكل الأعذار و الحجج منذ بزوغها إلى يوم الدين.

فلو لا هذه الرسالة و استمر زمن الفترة لكانت الحجة على اللّه- و عوذا

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 257

باللّه- واقعة، و لضل المكلفون عن بكرتهم إلّا القليل القليل من الأوحدي ذوي البصائر و النّهى.

«فَقَدْ جاءَكُمْ بَشِيرٌ وَ نَذِيرٌ» و ذلك البشير النذير الأخير هو المهيمن بكتابه على كل بشير سالف و نذير بكتاباتهم، لولاه لانفصمت أعلام الهدى عن بكرتها و انطمست.

«وَ اللَّهُ عَلى‏ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ» و من أهم الأشياء التي تحتاج إلى قمة عالية من القدرة ابتعاث رسول يقطع كافة الأعذار في كافة الحقول لكافة الأمم عن بكرتها، إذ خلصهم بأسرهم عن أسرهم.

و هنا «أَنْ تَقُولُوا» لا تخاطب- فقط- أهل الكتاب، بل و بأحرى غيرهم من عامة المكلفين، فلولا ذلك البشير النذير الأخير لقضي على بشارة الوحي و نذارته عن بكرتها، حيث الكتب السالفة محرّفة فلا تصلح لدعوة صالحة، فليس لمتحري الحق أن يتحراه عن سابقه، و لا حاضره، ثم المكلفون منذ الفترة إلى يوم الدين تبقى لهم هذه الحجة العاذرة ثابتة صادقة: «ما جاءنا من نذير».

ذلك و كما أن هذه الرسالة بين العرب تقطع أعذارهم: «ثُمَّ آتَيْنا مُوسَى الْكِتابَ تَماماً عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْ‏ءٍ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً لَعَلَّهُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ. وَ هذا كِتابٌ أَنْزَلْناهُ مُبارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَ اتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. أَنْ تَقُولُوا إِنَّما أُنْزِلَ الْكِتابُ عَلى‏ طائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنا وَ إِنْ كُنَّا عَنْ دِراسَتِهِمْ لَغافِلِينَ. أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتابُ لَكُنَّا أَهْدى‏ مِنْهُمْ فَقَدْ جاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ هُدىً وَ رَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بِآياتِ اللَّهِ وَ صَدَفَ عَنْها سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آياتِنا سُوءَ الْعَذابِ بِما كانُوا يَصْدِفُونَ» (6: 154- 157).

فهذه الرسالة السامية هي قاطعة الأعذار في الطول التاريخي و العرض الجغرافي.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 258

في هذه الرسالة تتجاوب براهين الرسالة العامة و الخاصة، فقد كتب اللّه على نفسه الرحمة، و لا سيما رحمة الهداية الروحية على ضوء الوحي، و من الرحمة الربانية في حقل الشرعة أن تكون وحيدة تجمع كافة المكلفين، فما هي هذه الشرعة الوحيدة الصالحة ببراهينها و واقعها لإسعادهم عن بكرتهم.

الخطوة الأولى لسائر الرسالات- لولا القرآن- فاشلة، إذ لم تبق من حجج الرسل باقية واقية تصلح للإحتجاج بها، فإن آياتهم الرسولية انقرضت معهم، ثم و آياتهم الرسالية و هي كتبهم أصبحت- و منذ أمد بعيد- محرفة عن جهات أشراعها، و لا نجد إلّا القرآن العظيم الجامع في نفسه الحجة الرسولية و الرسالية، المهيمنة لما سبقه من رسل و رسالات.

و «يُبَيِّنُ لَكُمْ» و ما أشبه ككل تعم تبيين كلّما يحق تبيينه من الحق من ظاهر أو باطن دونما استثناء، فالقيلة الغائلة الصوفية أن وراء الشريعة حقيقة لا تنال إلا بطقوس خاصة أخرى غير قشور الشريعة، هذه إزراء باللّه تعالى كأنه قصّر في مادة الإرسال، و إزراء بالرسول (ص) كأنه قاصر في ذلك البلاغ.

فإن كان ما يقولونه هو من الباطن حقا لكان المشرع أحق بإعلانه كما يعلنون، و إن لم يكن هو الحق فما ذا بعد الحق إلّا الضلال فأنّى يؤفكون.

كلّا، إن الباطن الحق كله مطوى في الظواهر الدينية، كلما أقيمت كالمرسوم في شرعة اللّه ظهرت تلك الحقائق قدرها و اللّه من وراء القصد.

و في رجعة أخرى إلى الآية انتباهات تالية:

في اختصاص الخطاب هنا بأهل الكتاب لمحة باختصاصهم أكثر ممن سواهم بتلك النعمة الرسولية حيث‏ «يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلى‏ فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ» فإنهم هم المبتلون ببلية التحريف و الاختلاف قاصرين و مقصرين، فهذه لهم بشرى سارّة أن يجيئهم هذا الرسول الذي يبين لهم- كما للعالمين- كل شي‏ء.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 259

ثم «من الرسل» جمعا محلّى باللّام تستغرق فترة منهم كلّهم إلّا الذي جاء أخيرا، فلتكن فترة متصلة بمجيئه، دون فترة أو فترات سابقة منفصلة عنه، كما و أن «فترة» منكرّة تشير إلى وحدة هذه الفترة.

ثم هنا «فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ»- تدل- فقط- على فترة رسولية، لا و رسالية حيث الفترتان هما قاضيتان على حجة بالغة إلهية في تلك الفترة ..

فمما لا يريبه شك ضرورة حجة بالغة إلهية رسولية أو رسالية في كل أدوار التكليف، و الجمع أبلغ لانضمام الداعية المعصومة إلى مادة الدعوة الرسالية المعصومة.

فحينما «أرسلنا رسلنا تترا كلما جاء أمة رسولها كذبوه ..» (44) «ثُمَّ أَرْسَلْنا مُوسى‏ وَ أَخاهُ هارُونَ» (45) «.. وَ جَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ آيَةً ..» (50) و ذلك بعد طوفان نوح (ع) حينذاك- و هو الردح العظيم من الزمن الرسولي و الرسالي- كانت الأمم تعيش الحجتين البالغتين.

ثم في‏ «فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ» عاش المكلفون حجة رسالية محرّفة كان بالإمكان الحصول على أصيل الوحي فيها من الدخيل.

و من ثم في زمن الرسول محمد (ص) و عترته المعصومين عليهم السلام عاشوا الحجتين كما السابقين قبل الفترة، و في زمن الغيبة الكبرى يعيشون الحجة الرسالية البالغة غير المحرفة و هي القرآن العظيم.

و طالما أصل التكليف في أية شرعة ابتلاء، فالذين عاشوا أكثر من شرعة واحدة كان لهم ابتلاء ثان هو النقلة إلى شرعة أخرى، و العائشون الفترة الرسولية بين المسيح و محمد عليهما السلام لهم ثان هو ابتلاء هم بشرعة محرفة، و هكذا نجد مختلف الابتلاءات إضافة إلى أصل كل شرعة، مهما اختلفت ألوان هذه الابتلاءات.

و لكنما الحجة البالغة الإلهية القاطعة للأعذار عاشت كافة المكلفين، مهما

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 260

زادت بإضافة الحجة الرسولية، أم نقصت بتحرّف الحجة الرسالية، و لكن أصل الحجة الممكن الوصول إليها محفوظ على مدارات الزمن الرسالي بأسرها دونما استثناء، مهما كان في الرسالة الأخيرة «إنفاذ أمره، و إنهاء عذره و تقديم نذره» (الخطبة 81/ 1/ 126) ف «أوصيكم بتقوى الله الذي أعذر بما أنذر، و احتج بما نهج و حذركم عدوا نفذ في الصدور خفيا» (881/ 2/ 145) ..

و هنا «أَنْ تَقُولُوا ما جاءَنا مِنْ بَشِيرٍ وَ لا نَذِيرٍ» قطع لعذر عدم القوة في البشارة و النذارة لمكان الفترة الرسولية و التحرف الرسالي في هذه الفترة، فبقاء هذه الفترة هو إبقاء لقاصر الحجة البالغة مهما كان قاطعا للأعذار ردحا من الزمن، فأما أن تستمر هذه الفترة أكثر مما استمرت أم و إلى يوم الدين فقد كان لذلك العذر من مكان، و لكن‏ «فَقَدْ جاءَكُمْ بَشِيرٌ وَ نَذِيرٌ» و رسولي إلى مادة مديدة من تلك البشارة و الإنذار هي القرآن العظيم.

ذلك، و كما يقول اللّه تعالى عن فترة الاختلاف و الاختلاق: «كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ‏ ...

فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ إِلى‏ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» (2: 213).

فالمختلفون المختلقون و الذين اتبعوهم تقليدا أعمى هم، المقصرون، و القاصرون هم القاصرون على أية حال مهما اختلف المجال، ثم‏ «الَّذِينَ آمَنُوا» مهديون بهدي اللّه 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 اللّه و اللّه ضامن هداه.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 261

إذا فمهما كان الوصول إلى الهدي في زمن الفترة الرسولية و التحريفات الرسالية، صعبا مستصعبا، فالحجة البالغة الرسالية فيها باقية مهما كانت صعبة الوصول و شديدة الحصول، فالابتلاءات الربانية ضروب في مختلف الشرايع و المكلفين و الأدوار الرسالية، و لكلّ قدر سعيه و وعيه.

إذا فلا يعني دور الفترة انقطاع الحجة عن بكرتها حتى تكون للناس على اللّه حجة حيث الغرقي فيها كثيرة في اللجة.

فالضرورة القائمة على مدار زمن التكليف هي ضرورة وجود الحجة الرسالية سواء أ كانت معها رسل أم لا، و ضرورة تواتر الرسل قبل الرسالة الأخيرة، إنما هي للحفاظ على صالح الرسالة المعصومة غير المنحرفة، فقد عاشت البشرية أدوارا أربعة غير خالية عن حجة ربانية، ففي تواتر الرسل و تلاحقهم حفاظ على سليم الدعوة الرسولية و الرسالية، لمكان التبيين لكل التحريفات الكتابية بمنطق الوحي.

ثم في زمن الفترة الرسولية عن بكرتها و الفترة الرسالية الظاهرة بتحرّف كتب السماء، كان اللّه مع هؤلاء الذين آمنوا «فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ إِلى‏ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ».

و من ثم في زمن الرسالة الإسلامية، المنقسمة إلى أدوار ثلاثة، تجد العصمة الرسالية المتمثلة في القرآن خالدة على مدار الزمن الإسلامي إلى يوم الدين، مهما اختلفت صور القيادة الرسولية، عصمة زمن الرسول (ص) و سائر المعصومين عليهم السلام، و تالية تلو العصمة زمن الغيبة الكبرى، حيث المدار الأصيل في كل هذه الأدوار الثلاثة هو الثقل الأكبر: القرآن العظيم.

فأين فترة الحجة الربانية عن بكرتها في أيّ دور من أدوار زمن التكليف؟.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 262

و ترى حكمة الابتلاء في تبدل الشرائع كيف لا تستمر إلى يوم الدين؟

لأن للابتلاء صورا عدة، منها تبدل الشرائع و له حد مّا هو التبدل إلى شريعة كاملة كافلة لكل الحاجات إلى يوم الدين و هي شرعة القرآن العظيم، ففيها ما في الشرائع و زيادة، ثم فيها ابتلاءات أخرى من أهمها بلية الغيبة الكبرى، حيث لا تقل عن بليات تبدل الشرائع بالحجج الرسولية لحاضري الرسل.

فقد ابتليت الأمم الرسالية- إضافة إلى مشترك الابتلاء في نفس الرسالة- بابتلاءات ثلاث متمايزة في شكلياتها، متحدة في أصولها، فقد ابتليت شطرا باختلاف الشرائع، و ردحا بفترة من الرسل، و الأخير هو الابتلاء بالغيبة الكبرى بطول أمدها، فقد انقضى دور الابتلاء بعديد الشرائع و فترة الرسل فابتليت الأمة الأخيرة بالغيبة الكبرى، و لا تقل عما قبلها من نوعي الابتلاء، اللّهم إلا من ابتلاء الفترة الرسولية.

ذلك، مهما كان البعض لهم ابتلاء واحد كأصل الشرعة فيمن لم يعيشوا إلا شرعة واحدة رسولا و رسالة، أم و ثانيا لمن عاشوا أكثر من شرعة رسولا و رسالة، أم و ثالثا فيمن عاشوا إلى ذلك زمن الفترة أو زمن الغيبة الكبرى.

وَ إِذْ قالَ مُوسى‏ لِقَوْمِهِ يا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِياءَ وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكاً وَ آتاكُمْ ما لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِنَ الْعالَمِينَ‏ 20.

تذكيرات بأنعم النعم الربانية لبني إسرائيل تلحيقا بذكرى لئيمة من واجهاتهم الكافرة اللعينية نكرانا صارخا للرب تبارك و تعالى: «فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقاتِلا ..»!.

و هنا نعمتان: القيادة الروحية: «إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِياءَ» و أخرى زمنية «وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكاً» تكملان بزاوية ثالثة من مثلث النعمة البارعة: «وَ آتاكُمْ ما لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِنَ الْعالَمِينَ» من وفرة القيادتين بالطائل الزمني لهما مع طائل‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 263

الكمية و الكيفية و ما معهما من نعم خاصة منقطعة النظير بين العالمين، و «العالمين» هنا هو عالمي زمن القيادتين الإسرائيليتين منذ آدم عليه السلام، حيث القيادة المحمدية (ص) هي أعظم القيادات على الإطلاق في كل الحقول و الحلقات.

فمن ملوك بني إسرائيل روحيا رساليا و زمنيا يوسف و داود و سليمان عليهم السلام، و منهم زمنيا طالوت، و منهم روحيا سائر رسلهم مهما كانت لهم سلطات زمنية جزئية.

«جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِياءَ» جعل خاص للنبوات الإسرائيلية مهما شملت قيادات زمنية، و «جَعَلَكُمْ مُلُوكاً» تعم كافة السلطات الإسرائيلية بدرجاتها و مختلف ظروفها، فكل شخص يملك نفسه و لا يملك هو ملك، و إذا ملك غيره فهو أملك حتى يملك طليق الملك على كافة الناس أم و من سواهم.

فقد تعني «ملوكا» هنا جمع الملك و المالك، أم إن الملك أعم من المالك مهما اشتهر في الملك الخاص.

و هنا «جَعَلَكُمْ مُلُوكاً» دون‏ «جَعَلَ فِيكُمْ» دليل شمول الملك للمرسوم المعروف و غيره، حيث أخرجهم اللّه من أسر السلطة الفرعونية فملكوا أنفسهم بعد ما كانوا مملوكين لا دور لهم و لا كور، و أصل الملوكية هو الحرية الشخصية، و من ثم أن يملك الحر ما سواه و من سواه، روحيا أو زمنيا أم كليهما.

إذا فقد تعم‏ «جَعَلَكُمْ مُلُوكاً» مثلث الملك، شخصيا أم جماعيا، روحيا أو زمنيا «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الدر المنثور 2: 269 عن النبي (ص) قال: كانت بنو إسرائيل إذا كان لأحدهم خادم و دابة و امرأة كتب ملكا،

و

فيه عن زيد بن أسلم قال قال رسول اللّه (ص): من كان له بيت و خادم فهو ملك.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 264

ذلك، و قد تسمي القيادة الروحية ملوكية كما «فَقَدْ آتَيْنا آلَ إِبْراهِيمَ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ آتَيْناهُمْ مُلْكاً عَظِيماً» ثم‏ «جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِياءَ» تشمل ملوكهم الخصوص كيوسف و سليمان، فهي قرينة قاطعة على أن ليس المعني من‏ «جَعَلَكُمْ مُلُوكاً» الملوكية المرسومة الزمنية، فكيف يصح خطابهم ككلّ ب «جَعَلَكُمْ مُلُوكاً» و الملوك الرسميون فيهم منذ يعقوب إلى المسيح عليهم السلام لم يكونوا إلّا نذرا قليلا و الأنبياء كثير، فلو عني الملوك الرسميون لكان حق التعبير «و ملوكا» عطفا على‏ «جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِياءَ»، دون‏ «جَعَلَكُمْ مُلُوكاً» الشاملة لهم كلهم!.

هذا، فأنعم النعم الروحية لهم تبدل السلطة الخانقة الفرعونية عليهم بالسلطة الرسالية، و تبدلهم عن تلك العبودية و الرقية الذليلة بأن ملكوا أنفسهم، حيث السلطة العادلة لا تستعبد الشعوب و تستخدمهم بل هي المستخدمة لهم و تجعلهم أحرارا في مسير الصلاح و مصير الإصلاح، فالشعب الفاقد للحرية الصالحة تحت القيادة الصالحة هو أفقر شعب و أقفره، و الذي يملك الأمرين هو أغنى شعب و أعمره و أبهره، و مالك أحدهما هو عوان بينهما، و المحور الأصيل بين هذه الأمرين هو الحرية الصالحة و القيادة المصلحة حيث تصلح لصالح هذه الحرية.

ذلك، و قد ينعم المكلفون كافة بأرقى النعم المحلقة على كافة حيوياتهم زمن صاحب الأمر عجل اللّه تعالى فرجه و سهل مخرجه.

أجل‏ «وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكاً» بعد أن‏

«اتخذتهم الفراعنة عبيدا فساموهم سوء العذاب، و جرعوهم المرار، فلم تبرح الحال بهم في ذلك الهلكة و قهر الغلبة» «1».

بنو إسرائيل هنا يذكرون ببارع النعم الربانية عليهم حتى يلينوا لأمر اللّه‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). نهج البلاغة الخطبة 90/ 3/ 369.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 265

دخولا في الأرض المقدسة التي لهم فيها سيادة أخرى رجوعا إلى عاصمة الرسالة الإسرائيلية.

و قد يحلق هذان الجعلان منذ يعقوب حتى الزمن الأخير من الرسالة الإسرائيلية، أم يخصان منذ يعقوب حتى موسى عليهما السلام فأضيق دائرة بكثير.

إن السلطة الروحية و السلطة الزمنية و الحرية الشخصية و الجماعية هي من النعم الناعمة التي اختص بها بنو إسرائيل بين العالمين، أن جعل من اللّاشي‏ء لهم كل شي‏ء، و من كل ذل و هو ان تحت نير الذل الفرعوني‏ «إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِياءَ وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكاً ..»!

إذا فأحرى بهم أن يطيعوا أمر اللّه فيما يرجع إلى عودهم إلى عاصمة الرسالة الإسرائيلية: الأرض المقدسة التي كتب اللّه لهم، و لكن إسرائيل هي إسرائيل، المجبولة على جبلة الجبن و التمحّل و الأريحية و النكوص على الأعقاب و الارتداد على الأدبار و إساءة الأدب مع الرسل و مع اللّه تعالى!.

يا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَ لا تَرْتَدُّوا عَلى‏ أَدْبارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خاسِرِينَ‏ 21.

«الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ» ما جاءت في القرآن إلّا هذه المرة بنفس الصيغة، و هي القدس المبارك، و لا نعرف من قدسيتها و بركتها إلا ما عرفنا اللّه‏ «إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بارَكْنا حَوْلَهُ» (17: 1)- «وَ أَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغارِبَهَا الَّتِي بارَكْنا فِيها» (7: 137) و البركة العظمى هي الروحية المتمثلة في الأنبياء الذين بعثوا فيها و دفنوا، إذا فهي المباركة بقدسية العاصمة الرسالية و منطلقها إلى ما حولها من القرى، و كما في مكة المكرمة- و هي أعلى من القدس- «لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرى‏ وَ مَنْ حَوْلَها».

تلك‏ «الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ» أنتم، و هي محتلة بأيدي‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 266

الوثنيين، و هذه الكتابة كتابة تشريعية و أخرى تكوينية شرط المحاولة المستطاعة، لا تكوينية طليقة و إلا لما احتلت رغم كتابة اللّه‏ «ادْخُلُوا ... وَ لا تَرْتَدُّوا عَلى‏ أَدْبارِكُمْ» خوفة من المحتلين‏ «فَتَنْقَلِبُوا خاسِرِينَ» حاسرين عن إيمانكم تشككا في أمر اللّه و ارتداد عنه، أو و عن بغيتكم المكتوبة لكم، و كما انقلبوا تائهين في التيه أربعين سنة و الآية تحتمل المعنيين، و الارتداد على الأدبار منه- و هو أهمه- الارتداد عن الدين شكا بعد اليقين، فتكونوا كالمقهقر الراجع و المتقاعس الناكص.

فكتابة دخول الأرض المقدسة تكوينيا هي مشروطة بتحقيق الكتابة الشرعية، فلما تخلفوا عن دخولها كما أمروا تخلف عنهم الدخول و هذا هو المعني من البداء في دخولهم‏ «1» هؤلاء ثم القضاء لدخول أبناءهم و ذراريهم فإنه من المكتوب‏ «2» كما «وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِينَ وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ» (28: 6) و قد عرّفهم موسى من شرط تحقيق هذه الإراءة الربانية: «قالَ مُوسى‏ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَ اصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُها مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ قالُوا أُوذِينا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنا وَ مِنْ بَعْدِ ما جِئْتَنا قالَ عَسى‏ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَ يَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ» (7: 129)- «وَ أَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغارِبَهَا الَّتِي بارَكْنا فِيها وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنى‏ عَلى‏ بَنِي إِسْرائِيلَ بِما صَبَرُوا» (7: 137)

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

نور الثقلين 1: 606 عن تفسير العياشي عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد اللّه‏ انه سئل عن قول اللّه‏ «ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ» قال: «كتبها لهم ثم محاها ثم كتبها لأبنائهم فدخلوها يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ»

أقول: الكتابة الممحوة هي مجموعة التشريعية و التكوينية إذ لم يقوموا بشرائطها ثم أثبتها للقائمين بشروطها، و الكتابة هي للأمة الإسرائيلية و لم يكن التحريم إلا لردح من الزمن ثم أحلت، سواء للذين بقوا من المخاطبين أولا أم غيرهم.

(2) في سفر تكوين المخلوقات للتورات 12: 7- أنه لما مر إبراهيم بأرض الكنعانيين ظهر له الرب «و قال لنسلك أعطى هذه الأرض».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 267

و الكلمة الحسنى هي: «.. ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ..»

تحقيقا حقيقا لذلك الدخول بشرطه الصالح الفالح.

ثم و هذه الوراثة و الكتابة لهم بعد شرط اللّه فيهما شرط بقاء شرعة اللّه هذه التوراتية- فليست لهم بعد نسخها كما نسخت بالقرآن و اللّه وعد أهل القرآن بدخول القدس مرتين عند إفساديهم العالميين، بعد المرة الأولى بداية الإسلام، فهم- إذا- لا يملكون الأرض المقدسة على مدار الزمن إلا في ردح الرسالة الإسرائيلية، و شرط شروط مسرودة.

قالُوا يا مُوسى‏ إِنَّ فِيها قَوْماً جَبَّارِينَ وَ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَها حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْها فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْها فَإِنَّا داخِلُونَ‏ 22.

نراهم هنا يخافون من جبارين ظالمين في الأرض المقدسة و لا يخافون من التخلّف عن أمر الجبار العدل الحكيم، بل و يحيلون طاعتهم له: «وَ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَها» اللّهم إلا إذا خرج منها جبارون دون محاربة، و هذه الأريحية الحمقاء كانت منهم غباء و بلاء فأدخلتم في التيه أربعين عاما.

ذلك، و قد فسر لهم رجلان من الذين أنعم اللّه عليهما أمر الدخول الإمر في حسبانهم:

قالَ رَجُلانِ مِنَ الَّذِينَ يَخافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبابَ فَإِذا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غالِبُونَ وَ عَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ‏ 23.

هنا «يخافون» تحتمل إلى خوفهم من اللّه خوفهم من جبارين فيها قضية حذف المتعلّق فلو كان- فقط- اللّه لذكر، أم الجبارين لذكروا، ثم سابق ذكر جبارين يدخلهم في نطاق خوفهم، و لاحق ذكر «أَنْعَمَ اللَّهُ» يضيف إلى خوفهم خوف اللّه، فقد امتاز هذان الرجلان من الذين يخافون الجبارين أن‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 268

كانوا يخافون اللّه و يرجون ألّا يخافوا إلّا اللّه، فأنعم اللّه عليهما من بينهم أن حصرا خوفهما باللّه.

فجعلهما لا يخافان مع اللّه أحدا، ف «من خاف الله أخاف الله منه كل شي‏ء و من لم يخف الله أخافه الله من كل شي‏ء» و قد يعني «يخافون» الخوف من العمالقة الجبارين و لكنهما يمتازان عمن سواهم أن‏ «أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا» بخوف من اللّه يتغلب على خوفهما منهم، أم أصبحا لا يخافان هؤلاء، فإنما يخافان اللّه.

و قد يصحّ عدّهما من النقباء الإثني عشر من بني إسرائيل السابق ذكرهم، فإذا قد تعني‏ «مِنَ الَّذِينَ يَخافُونَ» هؤلاء النقباء الخائفين اللّه دون سواه، «أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا» من بينهم بنعمة خاصة، أو أنعم اللّه عليهما معهم حيث الكل «يخافون» اللّه لا سواه.

ذلك، و «أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا» صفة لها بعد صفة، فهما رغم أنهما «مِنَ الَّذِينَ يَخافُونَ» قد «أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا» فقلّ خوفهم عن الجبارين أم زال، و لم يكونوا من القائلين الغائلين‏ «إِنَّا لَنْ نَدْخُلَها ..» بل هما من الذين يخافون ككل، و لكنه خوف تغلبت عليه نعمة اللّه.

و هنا أقل محتد روحي للرجلين أنهما من الصالحين الكمّل، و قد يحتمل كونهم من الشهداء أو الصديقين‏ «1» أو النبيين حيث هم من المنعم عليهم: «وَ مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَداءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسُنَ أُولئِكَ رَفِيقاً» (4: 69).

و لكن «رجلان» و «مِنَ الَّذِينَ يَخافُونَ» قد تبعدانهم عن منصب‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). مما قد يصدق أنهما كانا من الصديقين من خلفاء موسى (ع) ما

في نور الثقلين 1: 606 عن تفسير العياشي عن أبي جعفر عليهما السلام‏ «قالَ رَجُلانِ» أحدهما يوشع بن نون و وكلا بن ياخثا (كالب بن يافنا) و هما ابن عمد.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 269

النبوة، ثم و لا نعرف نبيّا مع موسى غير هارون، فهما على أية حال كانا في قمة من قمم الإيمان و التكلان على اللّه في مثل ذلك الموقف الحرج المرج، بذلك الأمر الرشيد الجري‏ء الإمر: «ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبابَ فَإِذا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غالِبُونَ»: إذا دخلتم باب البلدة المقدسة انهزموا فلا يبقى منهم نافخ نار و لا ساكن دار.

و ذلك درس يحلّق على كافة الأمثال لهذه الهجمة المؤمنة المتوكلة بأمر اللّه، فصاحب الحق و قد احتل مركزه و اللّه يأمره أن يأخذ حقه، إنه بطبيعة الحال يتأكد نجاحه في مثل هذه الهجمة القوية، فلو أنهم لا ينجحون لاستحال على اللّه أمرهم بالدخول في الأرض المقدسة و قد كتبها اللّه لهم: ضابطة ثابتة في علم القلوب و تكتيك الحروب: أقدموا و اقتحموا، فمتى دخلتم على القوم في عقر دورهم انكسرت قلوبهم و ضعفت معنوياتهم قدر ما تقوى قلوبكم و تعلو معنوياتكم، فهم يشعرون بهزيمة عظيمة تفشل بها طاقاتهم مهما كانوا جبارين‏ «وَ عَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ».

ذلك و لمجرد الهجمة المفاجئة و إن كانت بدائية ظالمة، لها دورها في الغلبة، فضلا عما هي دفاعية لاسترجاع حق مغتصب و من مؤمنين باللّه و هي بأمر اللّه.

و إذا كانت الحروب النارية هكذا قضية انحلال الشخصية و التصميم من المهاجمين، فما ذا ترى الحروب الباردة في حقول الحجاج اللجاج، فلا ريبة في تغلّب صاحب الحق على صاحب الباطل، و لا سيما حين يقدم المبطل في عرض دعواه فيهاجمه المحق في أسود نقطة من نقط باطله، فيتهدر المبطل عن بكرة أبيه.

ففرق بين أن يأمر اللّه بالدفاع أو الجهاد دون ضمان للغلبة حيث الحرب سبحال، و بين أن يأمر بالدخول في الأرض المقدسة المحتلة و قد كتبها اللّه لهم.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 270

ففي مثلث‏ «كَتَبَ اللَّهُ‏ .. ادْخُلُوا .. وَ عَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا» يكون النجاح مضمونا دون ريب، فلا يكفي الدخول إلّا بأمر اللّه و كتابة النجاح فيه، ثم لا تكفي الكتابة و الدخول إلّا بالتوكل على اللّه، فقد

«جعل التوكل مفتاح الإيمان و الإيمان قفل التوكل، و حقيقة التوكل الإيثار و أصل الإيثار تقديم الشي‏ء بحقه، و لا ينفك المتوكل في توكله من إثبات أحد الإيثارين فإن آثر معلول التوكل و هو الكون حجب به، و إن آثر علة التوكل و هو الباري سبحانه بقي معه» «1».

قالُوا يا مُوسى‏ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَها أَبَداً ما دامُوا فِيها فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُونَ‏ 24.

و ذلك أسوء تعبير عن القدير اللطيف الخبير أن‏ «فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّكَ» كأنه- فقط- ربه لا و ربهم، ثم و هو بحاجة إلى مناصرة في مقاتلة الجبارين، مما يدل صارخة أنهم لمّا يؤمنوا باللّه و حتى قدر إيمان المشركين به، المعترفين بأنه رب السماوات و الأرض و له الملك! و لأنهم كانوا من المشبهة المجسمة كما هو صريح آيات اختلقوها في التورات ك «إن إسرائيل صارع الله فصرعه فأخذ بركة النبوة لنفسه عوضا عن العيص ثم خلص الله بهذه المعاوضة» أو «إن الله كان يمشي في الجنة قائلا: يا آدم يا حوا أين أنتما حيث لا أراكما» أمّا ذا من تجسيم جسيم حسيم لساحة الربوبية المقدسة!.

و يا له من تخاذل أمام الجبارين عن نصر الحق و توهين الباطل، و تجاهل أمام اللّه، فدخولا في التيه.

و هكذا يكون دور المتخاذلين هودا أو نصارى أو مسلمين دون اختصاص‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). مصباح الشريعة قال الصادق (ع) في كلام طويل و قال عز و جل‏ «وَ عَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» جعل ...

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 271

بطائفة دون أخرى و كما خاطب علي أمير المؤمنين (ع) أضراب هؤلاء اليهود قائلا:

«أيها الناس لو لم تتخاذلوا عن نصر الحق و لم تهنوا عن توهين الباطل لم يطمع فيكم من ليس مثلكم و لم يقو من قوي عليكم لكنكم تهتم متاه بني إسرائيل و لعمري ليضعفن لكم التيه من بعدي أضعافا خلفتم الحق وراء ظهوركم و قطعتم الأدنى و وصلتم الأبعد» «1».

فنفس الهجوم على العدو و لا سيما بطمأنية الإيمان و أمر اللّه و ضمانه للغلبة، ذلك مظهر من مظاهر القوة القاهرة للداخل المهاجم، فيهابه المهاجم عليه مهما كان أقوى منه، فإنه يزدادك قوة و ينقصه عن قوته، فالضربة الأولى هي القاضية على المضروب، سادّة عليه كل الدروب للفرار عن النكسة، أو القرار للتغلب.

و هكذا يكون دور الحجاج أن الغلبة الأولى قاضية و إن لم تكن حقة فضلا عن الحاقة.

فعلى المحاور المحق أن يقدم في حواره أقسى الضربات حتى يربح أقصاها، و من تلتيكات الحوار الناجحة أن تصغي إلى محاورك فتعرف كل ما عنده من حجة، ثم تبتدر في الإجابة عنه أضعف نقطه فتركز عليها بضربة قاسية قاضية، و بذلك تنجح على مدار الحوار.

فشكلية الحوار هي قد تكون أهم من مادتها، و الجمع بينهما كأحسنهما و أقواهما أجمع و أقوى في النضال، و كما تعرّفنا إلى كل صنوف الجدال على أضواء القرآن في سرده محاورات اللّه و أنبياءه.

ذلك الجهل الكافر و التخلف العاهر من بني إسرائيل و نحن نقول يا

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). نور الثقلين 1: 609 عن نهج البلاغة للسيد الشريف الرضي عنه عليه السلام.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 272

رسول الهدى محمد (ص): لا نقول كما قالت بنو إسرائيل .. «و الذي بعثك بالحق لو ضربت أكبادها إلى برك الغماد لاتبعناك» «1».

و هكذا يحرج الجبناء فيتوقحون و يفزعون من الخطر أمامهم فيرفسون بأرجلهم كالحمر المستنفرة فرت من قسورة، بل يريد كل امرئ منهم أن يخدمه اللّه و رسوله و هم في أريحيتهم عائشون.

و هذه هي نهاية المطاف بموسى في رسالته المليئة بالعقبات و العقوبات و النكرانات و احتمال كل الرذالات و الانحرافات و الالتواءات من بني إسرائيل، نكوصا عن الأرض المقدسة، و ارتدادا إلى أدبار الجاهلية و الوخزة الفرعونية، فما ذا يصنع- إذا- بهؤلاء و قد وصل النكران إلى ذلك الحد القاحل الجاهل؟.

ماذا؟ إلّا أن يلتجئ إلى ربه داعيا ملتمسا أن يفرق بينه و بينهم و قد فعل:

قالَ رَبِّ إِنِّي لا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَ أَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنا وَ بَيْنَ الْقَوْمِ الْفاسِقِينَ‏ 25.

دعوة مليئة بالآلام و الأسقام مع الاستسلام، دعوة الفراق بينه و بين‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الدر المنثور 3: 271- أخرج أحمد و النسائي و ابن حبان عن انس‏ أن رسول اللّه (ص) لما سار إلى بدر استشار المسلمين فأشار عليه عمر ثم استشارهم فقالت الأنصار يا معشر الأنصار إياكم يريد رسول اللّه (ص) قالوا «لا نقول كما قالت بنو إسرائيل لموسى اذهب أنت و ربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون، و الذي بعثك بالحق لو ضربت أكبادها ...».

و

فيه عن ابن مسعود قال‏ لقد شهدت من المقداد مشهدا لأن أكون أنا صاحبه أحب إلي مما عدل به آتى رسول اللّه (ص) و هو يدعو على المشركين قال و اللّه يا رسول اللّه (ص) لا نقول كما قالت بنو إسرائيل ... و لكن نقاتل عن يمينك و عن ياسرك و من بين يديك و من خلفك فرأيت وجه رسول اللّه (ص) يشرق لذلك و سر بذلك.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 273

هؤلاء اللئام، فإلى من يشكو حاله إلّا إلى اللّه الملك العلّام، يشكو بثه و حزنه و نجواه إلى اللّه حيث يعلم من اللّه ما لا يعلمون، إنه لا تربط بهم بعد ذلك النكول الكافر أية رابطة صالحة، لا نسب و لا تاريخ و لا جهد سابق، فإنما الرباط فيما بين كان الدعوة إلى اللّه و قد فشلت و شلّت، متقطعا عنهم من كل وشائج الأرض حين تنقطع العقيدة الصالحة، فما هي الجدوى- إذا- في كونه معهم و لم يعمل فيهم طائل الزمن الرسالي إلّا بعدا، اللّهم إلّا قلة قليلة منهم.

و ترى ماذا عنى موسى (ع) من‏ «لا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَ أَخِي»؟ و هناك معه رجلان من الذين يخافون أنعم اللّه عليهما و معهما سائر النقباء و سواهم من الذين يخافون، و قد أدوا رسالة موسى في هذه الحالة المحرجة؟.

فهل نتوسع في «أخي» أنها جنس الأخ، شاملة لإخوته في الإيمان إلى أخيه هارون في النسب و الرسالة؟ و صالح التعبير عن هذه الجمعية «إخوتي»!.

أم «لا أملك» في نفاذ الدعوة الرسالية على ضوء الولاية المطلقة الشرعية إلّا نفسي و إلا أخي؟ فكذلك الأمر! حيث نفذت في الذين يخافون و أنعم اللّه عليهم: «وَ مِنْ قَوْمِ مُوسى‏ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُونَ» (7: 159) و ذلك في زمن موسى (ع) حيث يتلوها «... وَ أَوْحَيْنا إِلى‏ مُوسى‏ ..».

أم «لا أملك» أنا «إلّا نفسي» في تطبيق أمرك «و» لا يملك كذلك «أخي»؟ فكذلك الأمر! إضافة إلى أن صالح التعبير- إذا- «إني و أخي لا نملك إلا أنفسنا»! مع أنهما ملكا أمر الولاية الشرعية و قد أثرت فيمن أثرت.

«إِنِّي لا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَ أَخِي» قد تعني ملك تطبيق الرسالة في هؤلاء الفاسقين، فله ملك الرسالة الأصلية و لأخيه ملك الرسالة الفرعية- و هو

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 274

الولاية المطلقة الشرعية الرسولية- تحت ملكته الرسالية، ثم «لا أملك» هنا نسبية أمام هؤلاء الفاسقين، و أما ملك هذه الرسالة بالنسبة للمؤمنين القلة معه فهو أمر واقع لا مردّ له كما في نص الآية «رَجُلانِ مِنَ الَّذِينَ يَخافُونَ ..»

فقد يعني بقوله أني و أخي نفضنا أيدينا عن بلاغ الرسالة كما أمرنا، و هنا «لا أملك» مضارعة تعني حاله و مستقبله دون ماضيه حيث أثرت دعوته مهما كانت في قلة قليلة، فلأن الرسالة لا تعني بدورها إلّا تحقيقها و قد تحققت في هؤلاء القلة، ثم تجمدت أمام هؤلاء الكثرة الفاسقة فلا طائل- إذا- نحت تبقية الرسول و قد نفض يديه عن الوحي بلاغا و إبلاغا، ثم لا يرى لاستمرارية بلاغه بينهم إلّا مزيدا لفسقهم أو كفرهم، و هكذا تكون أدوار الحياة الرسولية أن الرسول حين ينفض يديه عن كامل الوحي الرسولي بلاغا و إبلاغا ثم لا يرى بعد فترة تأثيرا في دعوته، أن بقاءه بعد فيهم ليس تحته طائل، إذا يصح دعاءه: «فَافْرُقْ بَيْنَنا» أنا و أخي كرسولين، و سائر المؤمنين نقباء و سواهم كأعضاد هذه الرسالة، «فَافْرُقْ بَيْنَنا وَ بَيْنَ الْقَوْمِ الْفاسِقِينَ»، إذ كلت الدعوة و ما أثرت إلّا نكوصا و نكولا، و ما خلفت فيهم إلّا نكالا، فلا تعني «فافرق» طلبا لفرقه عن أصل الرسالة أم عن دعوتها، بل هو تطلب لموته أمّا أشبه بما يخلصه عن هذه الورطة، و لكن اللّه- حسب المفهوم من آيات لم يستجب دعاءه في موته إن كان هو المطلوب، بل حوّل استجابته إلى تحريم الأرض المقدسة عليهم كأصل، و تحريم سائر البلاد عليهم كفرع فلقد راعى موسى الأدب الرسالي فلم يترك الحوزة الرسالية خلافا ل «ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً ..» بل التجاء إلى الدعاء: «فافرق» دون تعيين لمصداق له تأدبا، فاستجابه اللّه في فرق صالح بينه و أخيه، و بين القوم الفاسقين في‏ «فَإِنَّها مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ» لا و عليهما، فقد كانا يزوران القدس خلال هذه الأربعين.

فالمطلوب في دعاءه هو فرق ما ينجيه من ذلك الفرق و قد نجاه اللّه بفرق صالح دونما موت أو عزل له عن الرسالة أم دعوتها، و نفس ذلك التيه فيه ما

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 275

فيه من فرق فيه لهم فرق يرجعهم عما كانوا فيه من طيش، عذاب فارق بينهم و بينهما، و من ثم فارق الموت بعد دخولهم في الأرض المقدسة، كما فرق بينهما و بين جمع منهم ماتوا في التيه.

قالَ فَإِنَّها مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفاسِقِينَ‏ 26.

هل «قال» اللّه إجابة لدعوته‏ «فَإِنَّها مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ..» و هذا فراق بينهم و بين الأرض المقدسة دونه و إياهم و قد تطلب‏ «فَافْرُقْ بَيْنَنا وَ بَيْنَ الْقَوْمِ الْفاسِقِينَ»؟، علّ الفاء في «فإنها» إشارة إلى تحريمها عليهم عقوبة و هي كافية في الحكمة التربوية، و أما «فافرق» فلا تصلح الفراق بين رسول و مرسل إليهم إلّا بموتهم أو موته، و هل مات موسى (ع) في التيه‏ «1» بعد ما عاش معهم ردحا فيه فخلفه يوشع بن نون في رسالته‏ «2» إذ مات خليفته الأولى هارون قبله، و قد يروى أن قبر موسى قذفة حجر من الأرض المقدسة «3»؟ ذلك لا تناسب الآيات التالية و لا سيما «أدخلوا مصرا ..».

و ترى ما هي و أين هي أرض التيه؟ إنها بطبيعة حال خروجهم عن مصر

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

نور الثقلين 1: 608 في الكافي عن أبي عبد اللّه (ع) قال قال رسول اللّه (ص) مات داود النبي (ع) يوم السبت مفجوعا فأظلته بأجنحتها و مات موسى عليه السلام في التيه فصاح صائح من السماء مات موسى و أي نفس لا تموت؟.

(2)

المصدر في كتاب كمال الدين و تمام النعمة بأسناده إلى أبي حمزة عن أبي جعفر عليهما السلام حديثا طويلا يقول فيه: ان اللّه تبارك و تعالى أرسل يوشع بن نون إلى بني إسرائيل من بعد موسى بنبوته بدؤها في البرية التي تاه فيها بنو إسرائيل.

(3)

الدر المنثور 2: 272- أخرج عبد بن حميد عن الحسن قال‏ لما استسقى موسى لقومه أوحى اللّه إليه أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فقال لهم موسى ردوا معشر الحمير فأوحى اللّه إليه قلت لعبادي معشر الحمير و إني قد حرمت عليكم الأرض المقدسة قال يا رب فاجعل قبري منها قذفة حجر فقال رسول اللّه (ص): «لو رأيتم قبر موسى لرأيتموه من الأرض المقدسة قذفة بحجر».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 276

تجاه الأرض المقدسة هي بينهما و قد تاهوا فيها، و نحن تائهون في تعايشهم أربعين التيه اللّهم إلّا ما بينه اللّه لنا من ماءهم فيه و غذاءهم و تظليل الغمام عليهم: «وَ قَطَّعْناهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْباطاً أُمَماً وَ أَوْحَيْنا إِلى‏ مُوسى‏ إِذِ اسْتَسْقاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُناسٍ مَشْرَبَهُمْ وَ ظَلَّلْنا عَلَيْهِمُ الْغَمامَ وَ أَنْزَلْنا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَ السَّلْوى‏ كُلُوا مِنْ طَيِّباتِ ما رَزَقْناكُمْ وَ ما ظَلَمُونا وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (7: 160)- «وَ إِذِ اسْتَسْقى‏ مُوسى‏ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُناسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَ اشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَ لا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ، وَ إِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى‏ لَنْ نَصْبِرَ عَلى‏ طَعامٍ واحِدٍ فَادْعُ لَنا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِها وَ قِثَّائِها وَ فُومِها وَ عَدَسِها وَ بَصَلِها قالَ أَ تَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنى‏ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْراً فَإِنَّ لَكُمْ ما سَأَلْتُمْ ..» (3: 61).

فهكذا يدخلون مصرا و علّها الأرض المقدسة التي كتب اللّه لهم: «وَ إِذْ قِيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هذِهِ الْقَرْيَةَ وَ كُلُوا مِنْها حَيْثُ شِئْتُمْ وَ قُولُوا حِطَّةٌ وَ ادْخُلُوا الْبابَ سُجَّداً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ، فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنا عَلَيْهِمْ رِجْزاً مِنَ السَّماءِ بِما كانُوا يَظْلِمُونَ» (7: 162).

ذلك، و قد تلمح‏ «فَلا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفاسِقِينَ» أنه أسى على؟؟؟؟

أربعين سنة، إذ ما كان يخلد بخلده أن اللّه يستجيبه هكذا، فإنما فرقا بينه و بينهم، لا جمعا في تيه العذاب، اللّهم إلّا ردحا منه قليلا يسقي قومه بما ضرب عصاه الحجر و ما أشبه.

و لأن موسى و هارون و النقباء الاثنى عشر و معهم المؤمنون كانوا مع القوم في التيه فقد يبرز هذا السؤال، كيف يستجيب اللّه دعاء موسى على نفسه كما على قومه؟.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 277

و الجواب أن تيه الأربعين كان عليهم عذابا لم يسأله موسى، و لم يكن له عذابا إذ لم يكن دخول الأرض المقدسة محرما إلا عليهم‏ «فَإِنَّها مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ» ثم اللّه سهل على رعيل الإيمان ما لم يسهل على الفاسقين، و منه لموسى (ع) تظليل الغمام و انفجار العيون بما ضرب موسى عصاه، و إنزال المن و السلوى، آيات ثلاث ربانية كانت لصالح الرسالة الموسوية علّهم يؤمنون.

فأما دعاءه «فافرق ..» فقد فرق اللّه بينه و بينهم بموته دون عزله عن الرسالة فإنه عضل، و لا فرقه عنهم حيا فإنه انعزال لا يجوز في سنة الرسالة مهما كان المرسل إليهم عزّل عن الإيمان و عضّل، و من الفرق هو فارق العذاب لهم في التيه دونه و هارون و المؤمنين معهما.

و القول إن اللّه فرق بينهم و بين القوم فور دعاءه قبل التيه، تيه في القول حيث كان انبجاس العيون و تظليل الغمام و ما أشبه، آيات ربانية بيد موسى (ع) و هم في التيه، إذ لا حاجة إلى ذلك الاستسقاء الجمعي و تظليله إلّا في التيه.

فلقد تاهوا في تلك التيهاء لا يهتدون من أي إلى أي، و قد لا تعني‏ «فَإِنَّها مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ» حرمة تعبدية إذ هم لم يكونوا يتعبدون بسلب و لا إيجاب، بل هي محرمة عليهم حتى إن لم يكن فيها جبارون حيث أتاهم اللّه عنها فظلوا في التيه إذ ضلوا عن الأرض المقدسة فيه و اللّه أعلم بما في التيه و من فيه، بسالبه و منفيه.

هذا ما يقوله القرآن عن سبب التيه في التيه، و إليكم نصا من التوراة نائها في سبب التيه: «فقال الرب لموسى و هارون من أجل أنكما لم تؤمنا بي حتى تقدساني أمام أعين بني إسرائيل لذلك لا تدخلان هذه الجماعة إلى الأرض التي أعطيتهم إياه. هذا ماء مريبة حيث خاصم بنو إسرائيل الرب فتقدس فيهم» (سفر الإعداد 20: 12- 13).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 278

ذلك، و لم يسبق هذا النص المزري بحق الرسولين الكريمين إلّا قصة إخراج الماء من الحجر بأمر اللّه حيث 10 «قال لهم اسمعوا أيها المردة. أمن هذه الصخرة نخرج لكم ماء. 11 و رفع موسى يده و ضرب الصخرة بعصاه مرتين فخرج ماء غزير. فشربت الجماعة و مواشيها. فقال الرب ...».

و حصيلة المعني من دعاءه (ع) باستجابته أن اللّه حرم عليهم الأرض المقدسة أربعين سنة، و ليس على موسى و هارون و سائر المؤمنين، فقد يلمح أنهما مع هؤلاء كان لهم الدخول إلى الأرض المقدسة خلال الأربعين على أية حال حتى إذا دخلوا مصرا.

إذا فلم يكن موت موسى (ع) في التيه، و لم تكن استجابة دعاءه في الفرق بينه و بينهم إلّا بفارق عذاب التيه حيث قال‏ «فَإِنَّها مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ» دون «عليكم».

و هكذا تكون أدعية الصالحين، غير جازمة فيما يطلبون، و إنما حسب المصلحة الربانية، و لم يكن لحاضر موسى من العقدة إلا «لا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَ أَخِي» و بناء عليه‏ «فَافْرُقْ بَيْنَنا وَ بَيْنَ الْقَوْمِ الْفاسِقِينَ» و قد فرق بينهما و بينهم بما فرق.

فهنا في «فافرق ..» المتفرعة على‏ «إِنِّي لا أَمْلِكُ ..» احتمالات عدة:

1 «فافرق» بعزلي عن هذه الرسالة؟ و تطلّب العزل عضل من رسول معصوم و فرية جهل على اللّه تعالى كأنه جهل صلاحية هذه الرسالة فليعزله عنها حين لا يملكها!.

2 «فافرق» بتركي حوزه المسئولية في هذه الرسالة، انعزالا عن هؤلاء المرسل إليهم إلى عزلة خالية عن الدعوة؟ و تطلّب الانعزال لا يناسب‏ «عُذْراً أَوْ نُذْراً» في الرسالات كلها، و لقد ظلم ذا النون‏ «إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً ..»

حيث ترك حوزه الدعوة دونما استئذان من اللّه!.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 279

3 «فافرق» بموتي حيث تم الوحي الرسالي و طم الإنذار فلا طائل بعد تحت هذه الرسالة؟ و لا طائل تحت هذا الطلب ممن يعلم مدى صالح الدعوة الرسولية!.

4 «فافرق» بموتهم؟ و هكذا الأمر! و علّ فيهم من يؤثر فيه كرور الدعوة.

5 «فافرق» بفارق العذاب الذي هو قضية ذلك التخلف المتواتر المتواصل منهم فلا تشملني و أخي و المؤمنين بذلك العذاب.

6 «فافرق» كما تراه صالحا؟ و هذا هو الأدب الرسولي السامي المرجو من مثل موسى (ع).

«قالَ فَإِنَّها مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً» و ليس قضية خصوص هذه الحرمة أن يمنعوا عن بلاد أخرى غيرها، و لكن‏ «أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ» أتاهتهم عن غيرها كما عنها، و التيه عذاب أليم أيا كان، و لا سيما في غير بلد و هم في الصحراء و ليس لهم إلّا طعام واحد و جوّ واحد، كلما يحاولون الوصول إلى مصر لا يسطعون فإن «يتيهون» إخبار عن واقع لا مرد له.

حول التيه و ما ورد فيه:

أ تراهم و هم في التيه ما حاولوا أن يدخلوا الأرض المقدسة أم غيرها من البلاد و لماذا و هم حائرون بائرون من تيه التيه؟.

«فَإِنَّها مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ» تعني حرمة واقعية إلى حرمة شرعية فلذلك لم يسطعوا أن يدخلوها، ثم‏ «يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ» نبأ عن واقع حرمانهم عن الدخول في أية بلدة إلا أربعين التيه، و قد ورد فيه من الآثار و الأخبار ما فيه ما فيه، اللّهم إلا ما يوافق الواقع المعقول المقبول، الذي يتلقاه المؤمن العاقل بالقبول‏ «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

بحار الأنوار 13: 176 عن أبي جعفر عليهما السلام قال: لما انتهى بهم إلى الأرض‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 280

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

المقدسة قال لهم: «ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ» قالوا: «فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقاتِلا إِنَّا هاهُنا قاعِدُونَ، قالَ رَبِّ ...» فلما أبوا أن يدخلوها حرمها اللّه عليهم فتاهوا في أربعة فراسخ أربعين سنة «يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ ...» قال (ع): و كانوا إذا أمسوا نادى مناديهم: أمسيتم الرحيل فيرتحلون بالحداء و الرجز حتى إذا أسحروا أمر اللّه الأرض فدارت بهم فيصبحون في منزلهم الذي ارتحلوا منه فيقولون: قد اخطأتم الطريق، فمكثوا بهذا أربعين سنة و نزل عليهم المن و السلوى حتى هلكوا جميعا إلا رجلين: يوشع بن نون و كالب بن يوفنا و أبناءهما و كانوا يتيهون في نحو من أربعة فراسخ فإذا أرادوا أن يرتحلوا ثبت ثيابهم عليهم و خفافهم ....

و

فيه (180) عن أبي جعفر عليهما السلام ... و كانوا ستمائة ألف ...

و

عن أبي جعفر و أبي عبد اللّه عليهما السلام‏ عن قوله: «يا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ ...» قال: «كتبها لهم ثم محاها»

و

عن أبي عبد اللّه (ع) إن بني إسرائيل قال لهم‏ «ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ» فلم يدخلوها حتى حرمها عليهم و على أبناءهم و إنما دخلها أبناء الأبناء.

و

عن إسماعيل الجعفي عن أبي عبد اللّه (ص) قال‏ قلت له: أصلحك اللّه: «ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ ...» أ كان كتبها لهم؟ قال: «أي و الله لقد كتبها لهم ثم بدا له لا يدخلوها»

و

عنه (ع) قال: «كتبها لهم ثم محاها ثم كتبها لأبنائهم فدخلوها و الله يمحو ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب،

و

عنه (ع) فحرمها الله عليهم أربعين سنة و تيههم فكان إذا كان العشاء أخذوا في الرحيل و نادوا الرحيل الرحيل الوحي الوحي، فلم يزالوا كذلك حتى تغيب الشفق حتى إذا ارتحلوا و استوت بهم الأرض قال الله للأرض: ديري بهم فلم يزالوا كذلك حتى إذا أسحروا و قارب الصبح قالوا: إن هذا الماء قد أتيتموه فأنزلوا فإذا أصبحوا إذا أبنيتهم و منازلهم التي كانوا فيها بالأمس فيقول بعضهم لبعض يا قوم قد ضللتم و أخطأتم الطريق فلم يزالوا كذلك حتى أذن الله لهم فدخلوها و قد كان كتبها لهم».

و

فيه عنه (ع) يقول: نعم الأرض الشام و بئس القوم أهلها و بئس البلاد مصر أما إنها سجن من سخط اللّه عليه و لم يكن دخول بني إسرائيل مصر إلا من سخط و معصية منهم للّه لأن اللّه قال: «ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ» يعني الشام فأبوا أن يدخلوها فتاهوا في الأرض أربعين سنة في مصر وفيا فيها ثم دخلوها بعد أربعين سنة، قال: «و ما كان خروجهم من مصر و دخولهم الشام إلا من بعد توبتهم و رضى الله عنهم».

و

فيه عنه (ع) في الآية قال: «كان في علمه أنهم سيعصون و يتيهون أربعين سنة ثم يدخلونها بعد تحريمه إياها عليهم».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 281

[سورة المائدة (5): الآيات 27 الى 40]

وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبا قُرْباناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِما وَ لَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قالَ إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (27) لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي ما أَنَا بِباسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخافُ اللَّهَ رَبَّ الْعالَمِينَ (28) إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحابِ النَّارِ وَ ذلِكَ جَزاءُ الظَّالِمِينَ (29) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخاسِرِينَ (30) فَبَعَثَ اللَّهُ غُراباً يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قالَ يا وَيْلَتى‏ أَ عَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هذَا الْغُرابِ فَأُوارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ (31)

مِنْ أَجْلِ ذلِكَ كَتَبْنا عَلى‏ بَنِي إِسْرائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَ مَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَ لَقَدْ جاءَتْهُمْ رُسُلُنا بِالْبَيِّناتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ (32) إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ (33) إِلاَّ الَّذِينَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (34) يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَ جاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (35) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَ مِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذابِ يَوْمِ الْقِيامَةِ ما تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ (36)

يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَ ما هُمْ بِخارِجِينَ مِنْها وَ لَهُمْ عَذابٌ مُقِيمٌ (37) وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما جَزاءً بِما كَسَبا نَكالاً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (38) فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (39) أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ عَلى‏ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ (40)

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 283

ندرس في ذلك العرض العريض من السورة الأخيرة للشرعة القرآنية أحكاما تشريعية سياسية قيادية تتبنّى الحياة الإنسانية السليمة المطمئنة، تتعلق بحماية الأنفس و الأموال و العقول و العقائد و الأعراض، و هي النواميس الخمسة التي تتمحورها كلّ شرعة من الدين.

و لأن النواميس الحيوية تتمحور ناموس النفس و الحياة- مهما تقدمها ناموس العقيدة بينها أنفسها- نراه رأس الزاوية في ذلك المخمس، عرضا لأولى مرحلة عجيبة من جريمة القتل الظالمة النكراء، مخلّفة عن الحسد القاحل القاتل إذ يحمل أحد ابني آدم صفي اللّه أن يرتكبها بحق أخيه التقي البري‏ء، ثم يرتبك نادما أسفا، و هنا تتقدم مهمة ناموس الحياة و صيانتها في قصة ابني آدم كاشفة عن طبيعة الجريمة و بواعثها في النفس البشرية الحاسدة الكاسدة، كما تكشف عن بشاعة هذه الجريمة في نفسها، و فجورها، و ضرورة الوقوف في وجهها، و فرض العقاب الصارم على فاعليها، و مقاومة البواعث و الدوافع الكوارث التي تبعث النفس للإقدام عليها، و ليعتبر سائر بني آدم مما حصل لابني آدم، و يأخذوه متراسا عن كل بأس و نبراسا ينير الدرب لمن يدق باب الصلاح و الإصلاح.

و قد ينبهنا عظم قتل النفس البريئة أحاديث جمة مثلما

يرويه الإمام الصادق (ع) عن رسول اللّه (ص) أنه وقف بمنى حتى قضى مناسكها في‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 284

حجة الوداع- إلى أن قال- فقال: أي يوم أعظم حرمة؟ فقالوا: هذا اليوم، فقال: أي شهر أعظم حرمة؟ فقالوا: هذا الشهر، قال: فأي بلد أعظم حرمة؟ قالوا: هذا البلد، قال: فإن دماءكم و أموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا إلى يوم تلقونه فيسألكم عن أعمالكم، ألا هل بلّغت؟ قالوا: بلى، قال: اللّهم أشهد ألا من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها فإنه لا يحل دم امرئ مسلم و لا ماله إلّا بطيبته نفسه و لا تظلموا أنفسكم و لا ترجعوا بعدي كفارا» «1».

وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبا قُرْباناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِما وَ لَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قالَ إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (27).

النبأ هو خبر ذو فائدة عظيمة، و هذه التلاوة المباركة تحمل عظيم الفائدة و جسيم العائدة لبني آدم ككل، درسا عن ابني آدم الأولين لآخرين منهم إلى يوم الدين.

فليسا هما ابني رجل إسرائيلي سمي بآدم، زعم الاستيحاء من‏ «مِنْ أَجْلِ ذلِكَ كَتَبْنا عَلى‏ بَنِي إِسْرائِيلَ ..» فإنه علم لأبي البشر الأوّل، لا يعني في سائر القرآن ال (25) مرة إلّا إيّاه لا سواه، و لئن سمّي غيره باسمه فيؤتى في يتيمة قرآنية كما يزعم هاهنا، فواجب الفصاحة و البلاغة القرآنية القمة قرن قرينة صارحة صارخة تحوّله عن مسماه الأصيل إلى بديل.

ثم و قصة الغراب غريبة عن الجيل الإسرائيلي المتحضّر الغارق في دماء الأبرياء طول خطوطها و خيوطها، ألّا تعرف كيف يوارى سوأة القتيل، حتى يبعث اللّه غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوأة أخيه!.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). وسائل الشيعة 19: 3 القمي عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي أسامة زيد الشحام عن أبي عبد اللّه (ع) أن رسول اللّه (ص) وقف ...

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 285

و إنها لا تناسج إلّا نسج البيئة البدائية الأولى لبني آدم الأوّل الأوّلين- إذ لم يروا قتيلا حتى يعرفوا مواراته.

ثم و «مِنْ أَجْلِ ذلِكَ ..» لا تحمل حكم القتل في أصله حتى تحرم عنه قبل التورات سائر الشرائع السابقة عليها، بل هي قول فصل في أولى شرعة تفصيلية مترامية الأطراف، تبين المسؤولية الكبرى أمام الأنفس، و مدى الأهمية الجماعية في قتل نفس أو إحياءها، ضابطة صارمة في الشرعة التوراتية المحلّقة على ما شرع قبلها، كاملة كافلة لصيانة النفوس المحترمة المحرّمة عن سخاء الضياع بأيدي قتلتها الضياع ..

ذلك مهما ذكر حكم القتل فيما بعدها كأصل‏ «وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فِيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ...» و لكنها ليست كتابة منحصرة تحسرها عما قبل التورات من كتاب.

ثم و «بالحق» هنا لها دور المطاردة للمختلقات الزور المختلّفات عن الحق الواقع، من مختلقات الروايات و الإسرائيليات التوراتية و سواها كما و في نص التورات إفراط و تفريط في عرض القصة، بعيدين عن وجه الحق و واجهته‏ «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). في الإصحاح الربع من سفر التكوين يقول: «1 و عرف آدم حواء امرأته فحبلت و ولدت قايين. و قالت اقتنيت رجلا من عند الرب 2 ثم عادت فولدت أخاه هابيل. و كان هابيل راعيا للغنم و كان قايين عاملا في الأرض 3 و حدث من بعد أيام أن قايين قدم من أثمار الأرض قربانا للرب 4 و قدم هابيل أيضا من أبكار غنمه و من سمانها فنظر الرب إلى هابيل و قربانه 5 و لكن إلى قايين و قربان لم ينظر. فاغتاظ قايين جدا و سقط وجهه 6 فقال الرب لقايين لماذا اغتظت و لماذا سقط وجهك 7 إن أحسنت أ فلا رفع. و إن لم تحسن فعند الباب خطيئة رابضة و إليك اشتياقها و أنت تسود عليها 8 و كلم قايين هابيل أخاه و حدث إذ كانا في الحقل أن قايين قام على هابيل أخيه و قتله 9 فقال الرب لقايين أين هابيل أخوك فقال لا أعلم أحارس أنا لأخي 10 فقال ماذا فعلت. صوت دم أخيك صارخ إليّ من الأرض 11 فالآن‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 286

«اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ» خالصا دون شوب الباطل-: «إِذْ قَرَّبا قُرْباناً» و هذه هي طبيعة الحال في تقريب قربان للّه تحقيق قضية الحال أو تبيّنها أو تفوّق الحال- طبعا- في صراع مبارات بين ابني آدم، إن في زواج بين اثنتين مختلفتي الجمال‏ «1»، أم في مبارات استباق لأخذ وصية

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

ملعون أنت من الأرض التي فتحت فاها لتقبل دم أخيك من يدك 12 متى عملت الأرض لا تعود تعطيك قوتها. تائها و هاربا تكون في الأرض 13 فقال قايين للرب ذنبي أعظم من أن يحتمل 14 أنك قد طردتني اليوم عن وجه الأرض و من وجهك اختفي و أكون تائها و هاربا في الأرض فيكون كل من وجدني يقتلني 15 فقال له الرب لذلك كل من قتل قايين فسبقه ينتقم منه. و جعل الرب لقايين علامة لكي لا يقتله كل من وجده 16 فخرج قايين من لدن الرب و سكن في أرض نودشة في عدن».

أنظر إلى هذه الآيات- مقايسا لها بآياتها من القرآن- و اقض العجب من رب يساكن خلقه في أرضه و يجهل ما يحصل عليها حتى يسأل! ثم هو يلعن قايين فيختفي عن وجه الرب و يلعن ارض الجريمة، و لا يسمح لأحد أن يقتل قايين المجرم إلّا و ينتقم منه سبعة أضعاف! قتلا له سبعة أضعاف! أماذا!!!

(1).

نور الثقلين 1: 612 في كتاب كمال الدين و تمام 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 و أخته توأم و ولد له قابيل و أخته توأم ثم ان آدم أمر قابيل و هابيل أن يقربا قربانا و كان هابيل صاحب غنم و كان قابيل صاحب زرع فقرب هابيل كبشا و قرب قابيل من زرعه ما لم ينق و كان كبش هابيل من أفضل غنمه و كان زرع قابيل غير نقي فتقبل قربان هابيل و لم يتقبل قربان قابيل و هو قول اللّه عز و جل‏ «وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ ...» و كان القربان إذا قبل تأكله النار فعمد قابيل فبنى لها بيتا و هو أوّل من بنى للنار البيوت و قال: لأعبدن هذه النار حتى يتقبل قرباني ثم إن عدو اللّه إبليس قال لقابيل انه قد تقبل قربان هابيل و لم يتقبل قربانك و إن تركته يكون له عقب يفتخرون على عقبك فقتله قابيل فلما رجع إلى آدم (ع) قال له: يا قابيل أين هابيل؟ فقال: ما أدري و ما بعثتني راعيا له فانطلق آدم فوجد هابيل مقتولا فقال: لعنت من أرض كما قبلت دم هابيل فبكى آدم (ع) على هابيل أربعين ليلة ثم ان آدم (ع) سأل ربه عز و جل أن يهب له ولدا فولد له غلام فسماه هبة اللّه لأن اللّه عز و جل وهبه له فأحبه آدم (ع) حبا شديدا فلما انقضت نبوة آدم و استكمل أيامه أوحى اللّه إليه‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 287

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

أنه قد انقضت نبوتك و استكملت أيامك فاجعل العلم الذي عندك و الإيمان و الاسم الأكبر و ميراث العلم و آثار النبوة في العقب من ذريتك عند ابنك هبة اللّه ...

و

في البحار 13: 226 بابن عيسى عن البزنطي قال‏ سألت الرضا (ع) عن الناس كيف تناسلوا من (عن خ) آدم (ع)؟ فقال: حملت حواء هابيل و أختا له في بطن ثم حملت في البطن الثاني قابيل و أختا له في بطن فزوج هابيل التي مع قابيل و تزوج قابيل التي مع هابيل ثم حدث التحريم بعد ذلك (قرب الإسناد 161).

و

فيه 225 ج: عن الثمالي قال سمعت علي بن الحسين عليهما السلام- و ذكر قصة تناسل الذرية من آدم إلى أن قال-: فأول بطن ولدت حواء هابيل و معه جارية يقال لها أقليما- قال: و ولدت في البطن الثاني قابيل و معه جارية يقال لها لوزا و كانت لوزا أجمل بنات آدم- قال: فلما أدركوا خاف عليهم آدم الفتنة فدعاهم إليه و قال: أريد أن أنكحك يا هابيل لوزاء و أنكحك يا قابيل إقليما- قال قابيل: ما ارضى بهذا أ تنكحني اخت هابيل القبيحة و تنكح هابيل أختي الجميلة؟ قال آدم؟ فأنا أقرع بينكما فإن خرج سهمك يا قابيل على لوزاء و خرج سهمك يا هابيل على إقليما زوجت كل واحد منكما التي خرج سهمه عليها- قال:

فرضيا بذلك فاقترعا- قال: فخرج سهم هابيل على لوزاء اخت قابيل و خرج سهم قابيل على إقليما اخت هابيل- قال: فزوجهما على ما خرج لهما من عند اللّه- قال: ثم حرم اللّه نكاح الأخوات بعد ذلك- قال: فقال له القرشي: فأولداهما؟ قال: نعم- قال: فقال القرشي: فهذا افعل المجوس اليوم؟ قال فقال علي بن الحسين عليهما السلام: أن المجوس إنما فعلوا ذلك بعد التحريم من اللّه ثم قال اللّه (ع): لا تنكر هذا أليس اللّه قد خلق زوجة آدم منه ثم أحلها له فكان ذلك شريعة من شرائعهم ثم أنزل اللّه التحريم بعد ذلك،

أقول: ذلك الزواج موافق للقرآن في آيات.

و هنا أحاديث اخرى تعارض ما دل على أن التناسل من الزواج بين الأخوة و الأخوات كما

في البحار 11: 220 بسند متصل عن زرارة قال‏ سئل أبو عبد اللّه (ع) كيف بدأ النسل من ذرية آدم (ع) فإن عندنا أناسا يقولون: ان اللّه تبارك و تعالى أوحى إلى آدم (ع) أن يزوج بناته من بنيه و أن هذه الخلق كلهم أصله من الأخوة و الأخوات قال أبو عبد اللّه (ع) سبحان اللّه و تعالى عن ذلك علوا كبيرا يقول من يقول هذا أن اللّه عز و جل جعل اصل صفوة خلقه و أحبائه و أنبياءه و رسله و المؤمنين و المؤمنات و المسلمين و المسلمات من حرام و لم يكن له من القدرة ما يخلقهم من الحلال و قد أخذ ميثاقهم على الحلال و الطهر الطيب و اللّه لقد تبينت أن‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 288

الوراثة و الخلافة من آدم بجدارة روحية «1» أماهيه من نظرات الحال الخفية في‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

بعض البهائم تنكرت له أخته فلما نزا عليها و نزل كشف له عنها و علم أنها أخته اخرج غرموله ثم قبض عليه بأسنانه ثم قلق ثم خر ميتا، قال زرارة ثم سئل (ع) عن خلق حواء و قيل له أن أناسا عندنا يقولون ان اللّه عز و جل خلق حواء من ضلع آدم الأيسر الأقصى؟ قال:

سبحان اللّه و تعالى عن ذلك علوا كبيرا يقول من يقول هذا ان اللّه تبارك و تعالى لم يكن له من القدرة ما يخلق لآدم زوجة من غير ضلعه و جعل لمتكلم من أهل التشنيع سبيلا إلى الكلام يقول: ان آدم كان ينكح بعضه بعضا إذا كانت من ضلعه ما لهؤلاء حكم اللّه بيننا و بينهم! ثم قال: ان اللّه تبارك و تعالى لما خلق آدم من طين امر الملائكة فسجدوا له و ألقى عليه السبات ثم ابتدع له خلقا ثم جعلها في موضع النقرة التي بين ركبتيه و ذلك لكي تكون المرأة تبعا للرجل فأقبلت تتحرك فانتبه لتحركها فلما انتبه نوديت تنحي عنه فلما نظر إليها نظر إلى خلق حسن يشبه صورته غير أنها أنثى فكلمها بلغته فقال لها: من أنت؟ فقالت: خلق خلقني اللّه كما ترى، فقال آدم عند ذلك يا رب من هذا الخلق الحسن الذي قد آنسني قربه و النظر إليه؟ فقال: اللّه هذه أمتي حواء أ فتحب أن تكون معك فتؤنسك و تحدثك و تأتمر لأمرك؟ قال: نعم يا رب و لك بذلك الشكر و الحمد ما بقيت، فقال تبارك و تعالى فأخطبها إلي فإنها امتي و قد تصلح أيضا للشهوة، و ألقى اللّه عليه الشهوة و قد علم قبل ذلك المعرفة فقال: يا رب فإني اخطبها إليك فما رضاك لذلك؟ قال: رضاي أن تعلمها معالم ديني فقال: ذلك ذلك يا رب إن شئت ذلك فقال عز و جل: قد شئت ذلك و قد زوجتكما فضمها إليك فقال: اقبلي فقالت: بل أنت فأقبل إلي فأمر اللّه عز و جل لآدم أن يقوم إليها فقام إليها و لولا ذلك لكن النساء هن يذهبن إلى الرجال حين خطبن على انفسهن فهذه قصة حواء.

(1).

البار 11: 226 كتاب المختصر للحسن بن سليمان نقلا من كتاب الشفاء و الجلاء بإسناده عن معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن آدم أبي البشر أ كان زوج ابنته من ابنه فقال: معاذ اللّه و اللّه لو فعل ذلك آدم (ع) لما رغب عنه رسول اللّه (ص) و ما كان آدم إلا على دين رسول اللّه (ص)! فقلت: و هذا الخلق من ولد من هم و لم يكن إلا آدم و حواء؟

لأن اللّه تعالى يقول: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَ بَثَّ مِنْهُما رِجالًا كَثِيراً وَ نِساءً» فأخبرنا أن هذا الخلق من آدم و حواء فقال (ع) صدق اللّه و بلغت رسله و أنا على ذلكم من الشاهدين فقلت ففسر لي يا ابن رسول اللّه (ص) فقال: إن اللّه تبارك و تعالى لما اهبط آدم و حواء إلى الأرض و جمع بينهما ولدت حواء بنتا فسماها عناقا فكانت أوّل من بغى على وجه الأرض فسلط اللّه عليها ذئبا كالفيل و نسرا

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 289

تلك المجال؟ لا يشير النص إلى أيّ من هذه أو تلك، حيث الهامة المقصودة في ذلك العرض لا تعني شيئا من هذه أو تلك، بل هي بيان الحال عن طبيعة الإنسان و سجيته لو خلي و طبعه، و مدى هتك الحسد و قتله إلى حتفه، و صدى القتلة المجرمة الحاسدة، و المسئولية الكبرى الجماعية، و محتد التقوى بين النفوس المحترمة، و خطر الطغوى بين الناس النسناس، التي تتهدم بها حيوية الناس من الأساس، في كافة النواميس الإنسانية الخمسة.

و تراهما «قَرَّبا قُرْباناً» واحدا كما يخيّل من ظاهر الإفراد في النص؟ أن اشتركا في تقريبه و هما في النية مختلفان؟ و لا يعرف تقبل ظاهر يصدقانه معا لأحدهما و عدمه للآخر! إنه لأقل تقدير اثنان، و القربان مصدر لا يثنى أو يجمع، فالقربان هنا- إذا- اثنان مهما اختلفا شكليا و في مادته غنما و زرعا أم اتحدا، ثم و في لفظ الإفراد إيحاء إلى وحدة الاتجاه- رغم اختلاف النية- في القربان.

و بطبيعة الحال كان التقبل لأحدهما دون الآخر محسوسا لهما لا ينكر، إذ لم يكن الآخر ليصدق ردّه و تقبّل الأوّل بمجرد الإيحاء الخبر، و لم يك يوحى‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

كالحمار فقتلاها ثم ولد له أثر عناق قابيل ابن آدم فلما أدرك قابيل ما يدرك الرجل اظهر اللّه عز و جل جنيته من ولد الجان يقال لها جهانة في صورة أنسيته فلما رآها قابيل و معها فأوحى اللّه إلى آدم أن زوج جهانة من قابيل فزوجها من قابيل ثم ولد لآدم هابيل فلما أدرك هابيل ما يدرك الرجل اهبط اللّه إلى آدم حوراء و اسمها ترك الحوراء فلما رآها هابيل و معها فأوحى اللّه إلى آدم أن زوج تركا من هابيل ففعل ذلك فكانت ترك الحوراء زوجة هابيل ثم اوحى اللّه عز و جل إلى آدم: سبق علمي أن لا أترك الأرض من عالم يعرف به ديني و أن أخرج ذلك من ذريتك فانظر إلى اسمي الأعظم و إلى ميراث النبوة و ما علمتك من الأسماء و لا في العقوبة إذ أن‏ «جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها» بل المشابهة فقط في الشرف فكما أن قتل مؤمن لإيمانه قتل للإيمان ككل، كذلك قتل إنسان لأنه إنسان قتل للإنسانية شرفيا كما أن تكذيب رسول لأنه رسول تكذيب للرسالات كلها، و تصديق رسول لأنه رسول تصديق للرسل كلهم كذلك القتل و الإحياء، فلا يشهر القتل إلّا عمده القاصد دون الخطاء.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 290

إلى الآخر إذ لم يك تقيا، أم و لا إلى الأوّل إذ لم يثبت وحيه النبوءة، و على ثبوته لم يكن الآخر ليصدق وحيه و لا نبأه، فليكن خارقة محسوسة في المتقبّل علامة النجاح،.

إذا فكأنه كان «قربانا تأكله النار» علامة النجاح، و الآخر لم تأكله النار علامة السقوط، ك «الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنا بِقُرْبانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّناتِ وَ بِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ» (3: 183)! و لأن «قربانا تأكله النار» كان علامة للرسالة، فكان الخلاف بين ابني آدم حول وراثة النبوة عن آدم، أم و قصة الزواج، و نسكت عما سكت اللّه عنه.

ترى و ما هي ردة الفعل من المردود قربانه؟ أ يحاول في إصلاح نفسه فتقبّل قربانه كما تقبل من الآخر، أم يكظم غيظه دون إصلاح و لا إفساد؟

كلّا! بل هي قولة بغيضة ثم فعلة شذيذة حضيضة: «قالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ..»

حسما لمادة التفاضل و حياة التعاضل، و هذه ثالثة ثلاثة مما يحتمل في مسرح السقوط، و ما أجهلها و أرذلها! ثم و ما أعضلها حالا و استقبالا؟.

هنا «فتقبّل» بصيغة المجهول توحي بغيب القبول من علام الغيوب، و أنه هو المتقبّل دون حمل أو فرض من أحدهما و تركه من الآخر، فلا جريرة- إذا- له توجب الحفيظة عليه و تهديده بالقتل، إذ لم تكن له يد فيه إلّا يد التقوى، التي هي رصيد القبول من أيّ كان، دون يد الطغوى التي هي رصيد الأفول و الذبول.

فخاطر القتل هو أبعد ما يرد على النفس و أردءه في هذا المجال:

«تقريب القربان».

و على أية حال‏ «قالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ..» حتما لا مردّ له، أو و حتى إذا عكس الأمر؟ كأمه نعم، أم إلّا إذا عكس الأمر، و ليس اللّه ليعكس أمر التقوى‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 291

و الطغوى فوضى جزاف، إذا «لأقتلنك»! حتما لا مردّ له.

ترى و ما هو جواب الآخر، هل هو رد بالمثل «و أنا لأقتلنك» أو «لأقاتلنك»؟ كلّا! حيث الناوي للقتل لا يستحق القتل و لا القتال، و لا غير المتقبّل قربانه إذ لم يرتدّ به بعد عن الدين.

بل هو كلمة إصلاحية صالحة، تبيينا للموقف المعادي لكي يهتدي إلى هداه، أم يكف عن أذاه: «قالَ إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» توجيها رقيقا رفيقا للمتهدّد بالقتل أن يتقي اللّه كما هو اتّقاه، و هداية إلى الطريق المؤدية إلى القبول.

فما ذنبي إذ تقبّل مني تقوى و لم يتقبل منك طغوى، فهل ترجو تقبلا منّا معا على سواء؟ أم ردا علينا على سواء؟ و هما تسوية ظالمة و اللّه منها براء! أم ترجو تقبلا منك رغم طغواك، و ردا عليّ رغم تقواي، و هذا تقديم للمفضول على الفاضل و ما أظلمه!.

قل لي صراحا ماذا تريد مني لأعطيك إياه إن قدرت و رضى اللّه بديلا عن قتلي؟.

نرى الطاغية لا يحير جوابا لأنه منغمر في طغواه، فائر مرجل غيظه إذ سقطت مناه، فهو مصمّم على مغزاه و أن يرمي مرماه، و المتقي يشرح متواصلا واجهته الصالحة أمام التهديدة الكالحة الطالحة.

«إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» ضابطة صارمة لا تستثنى طول خط الحياة بكل خيوطها، فتقريب القربان أم أية عبادة أم أي تقريب كان لن يجد مجالا لتقبله إلّا بالتقوى الصالحة له و قدرها «وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلَّا ما سَعى‏» فلا مجازفة في تقبّل الأعمال- كما فيها- عند اللّه، و كل شي‏ء عنده بمقدار.

ضابطة ثابتة تجعل الأعمال الناتجة عن غير تقوى حابطة مهما أبرقت‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 292

و أرعدت في ظواهر الحال، و هنالك تتخربط الحسابات الخابطة عند النسناس، الذين‏ «ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً» (18: 104) «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

نور الثقلين 1: 614 في كتاب معاني الأخبار بسند متصل عن الصادق (ع) قال: إن من اتبع هواه و أعجب برأيه كان كرجل سمعت غثاء العامة تعظمه و تصفه فأحببت لقاءه من حيث لا يعرفني لأنظر مقداره و محله فرأيته قد أحدق به كثير من غثاء العامة فوقف منتبذا عنهم متغشيا بلثام انظر إليه و إليهم فما زال يراوغهم حتى خالف طريقهم و فارقهم و لم يقر فتفرق القوم لحوائجهم و تبعته أقتفي أثره فلم يلبث أن مر بخباز فتغفّله فأخذ من دكانه رغيفين مسارقة فتعجبت منه ثم قلت في نفسي لعله معاملة، ثم مر بعده بصاحب رمان فما زال به حتى تغفّله فأخذ من عنده رمانتين مسارقة فتعجبت منه ثم قلت في نفسي لعله معاملة ثم أقول: و ما حاجته إذا إلى المسارقة؟ ثم لم أزل اتبعه حتى مر بمريض فوضع الرغيفين و الرمانتين بين يديه و مضى و تبعته حتى استقر في بقعة من الصحراء فقلت له يا عبد اللّه لقد سمعت بك خيرا و أحببت لقاءك فلقيتك و لكني رأيت منك ما شغل قلبي و إني سائلك عنه ليزول به شغل قلبي، قال: و ما هو؟ قلت: رأيتك مررت بخباز و سرقت منه رغيفين ثم بصاحب الرمان و سرقت منه رمانتين، قال: فقال لي قبل كل شي‏ء حدثني من أنت؟ قلت رجل من ولد آدم من أمة محمد (ص) قال: أين بلدك؟ قلت: المدينة، قال لعلك جعفر بن محمد ابن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات اللّه عليهم؟ قلت: بلى- فقال لي: فما ينفعك شرف أصلك مع جهلك بما شرفت به و تركك علم جدك و أبيك لئلا تنكر ما يجب أن يحمد و يحمد و يمدح فاعله، قلت: و ما هو؟ قال: القرآن كتاب اللّه! قلت: و ما الذي جهلت منه؟ قال: قول اللّه عز و جل‏ «مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزى‏ إِلَّا مِثْلَها» و إني لما سرقت الرغيفين كانت سيئين و لما سرقت الرمانتين كانت سيئين فهذه اربع سيئات، فلما تصدقت بكل واحد منهما كان لي بهما أربعين حسنة، فانتقص من أربعين حسنة، أربع بأربع، بقي لي ست و ثلاثون حسنة، قلت ثكلتك أمك أنت الجاهل بكتاب اللّه أما سمعت اللّه يقول: إنما يتقبل اللّه من المتقين، إنك لما سرقت الرغيفين كانت سيئتين و لما سرقت الرمانتين كانت أيضا سيئتين، فلما دفعتهما إلى غير صاحبهما بغير أمر صاحبهما كنت إنما أضفت اربع سيئات إلى أربع سيئات و لم تضف أربعين حسنة إلى اربع سيئات، فجعل يلاحظني فانصرف و تركته ...

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 293

و إنه‏

«لا يقل عمل مع تقوى و كيف يقل ما يتقبل» «1»

«إن الله لا يقبل عمل عبد حتى يرضى عنه» «2».

و هل إن تقبل عمل يقدّم للّه منوط بالتقوى المطلقة في كل الأعمال، فلا يتقبل عمل صالح بشروطه من غير العدول في كل الأعمال؟ و هذا خلاف الضرورة كتابا و سنة!.

أم التقوى مشروطة في نفس العمل المتقبّل إيمانا و نية و في نفس العمل، مهما كان العامل لا يتقي في سواه، بل و لا في مقدمات نفس العمل، و هذا هو القدر المتيقن من الآية، فإن متعلّق التقبّل هو القربان المقرّب للّه، دون سائر الأعمال أو مقدمات هذا القربان، فلتكن التقوى التي هي شريطة تقبل العمل، هي التي في نفس العمل بنيته و الإيمان الدافع له، مهما كان التقبل أوفر ممن يتقي في سواه من عمل أو مقدمات لما قربه.

فالآتي بعمل صالح دون نية صالحة، أم عمل غير صالح بنية صالحة، لا يتقبل منه ذلك العمل، لأنه غير متق فيه، حيث التقوى تحلّق على ظاهر العمل و باطنه، و نفس «يتقبل» اللّامح إلى تكلّف القبول، مما يدل على أن العمل لا يقبل إلّا بشروط صالحة دونما فوضى جزاف.

و هنا الأخ المهدّد بالقتل لا يجابه أخاه بخشونة، بل بكل ليونة، فلا يقول إنك غير متق فلم يتقبّل منك، أو إنني متّق فتقبّل مني، بل كضابطة سارية المفعول كيفما كان انطباقها: قال إنما يتقبل اللّه من المتقين و التقبل و عدمه هما من فعل اللّه، و ليس منّا إلّا ظرف التقبل و عدمه، فهل أنا مجرم إذ حصلت على ظرف التقبل، فأستحق أن أقتل؟!.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الدر المنثور 3: 274- اخرج ابن أبي الدنيا في كتاب التقوى عن علي بن أبي طالب (ع) قال: ...

(2) المصدر أخرج ابن أبي شيبة عن الحسن قال قال رسول اللّه (ص): ...

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 294

أ ترى من تقواه ألّا يبسط يد الدفاع عن نفسه إلى من يبسط إليه يد القتل؟ و الدفاع عن النفس و عمّا دونها حق طبيعي لكل ذي نفس، كأصل من أصول الشرعة الأحكامية!.

النص هنا «ما أَنَا بِباسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ» لا «لا أدافع عن نفسي» فهنالك يدان تبسطان إلى من يريد القتل، يد القتل و هي أثيمة كيد القاتل المتطاول، و هذا التقي ينفيها، ثم يد الدفاع حسب الضرورة و المستطاع و لا ينفيها، فعلّه اغتاله‏ «1» فيد الدفاع- إذا- غير مبسوطة قضية المفاجأة، أم قاتله، فيد الدفاع مبسوطة و لكنه اغتيل و لم ينفعه الدفاع.

ثم‏ «ما أَنَا بِباسِطٍ» دون «لا أبسط» تنفي محاولة القتل من التقي على أية حال، لمكان الدوام المستفاد من صيغة الفاعل، «ما أَنَا بِباسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ» هذا- ثم يبين ظاهرة تقواه مع من يريد قتله بطغواه:

لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي ما أَنَا بِباسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخافُ اللَّهَ رَبَّ الْعالَمِينَ (28).

اللّهم إلّا باستحقاق القتل، و أما أنه صمم على قتلي امّن سواي، أم‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

في تفسير العياشي عن هشام بن سالم عن حبيب السجستاني عن أبي جعفر (ع) قال: لما قرب ابن آدم القربان فتقبل من أحدهما و لم يتقبل من الآخر قال: تقبل من هابيل و لم يتقبل من قابيل، دخله من ذلك حسد شديد و بغى على هابيل، و لم يزل يرصده و يتبع خلوته حتى ظفر به متنحيا من آدم فوثب عليه و قتله فكان من قصتهما ما قد أنبأ اللّه في كتابه مما كان بينهما من المحاورة قبل أن يقتله- الحديث ...

أقول: و اللامح منه أن قتله كان غيلة مفاجئة، فلم يمكن من نفسه و لم يجد ظرفا للدفاع عن نفسه.

و

في البحار 11: 218 في قصة هابيل و قابيل- إلى أن قال- فقال قابيل: لا عشت يا هابيل في الدنيا و قد تقبل قربانك و لم يتقبل قرباني و تريد أن تأخذ أختي الحسناء و آخذ أختك القبيحة فقال له هابيل ما حكاه اللّه فشدخه بحجر فقتله‏ روي ذلك عن أبي جعفر (ع).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 295

بسط يده للقتل إلي أم إلى من سواي، لأنني سقطت في محنة إلهية كما سقطت، أمّاذا من دوافع غير عادلة «ما أَنَا بِباسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ» فإنها- إذا- يد قاتلة متطاولة دون أي سبب، إلّا أن مقاتله صمم على قتله، أم بسطت إليه يده ليقتله، و شي‏ء منهما لا يبرّر بسط اليد القاتلة، اللّهم إلّا بسطا للدفاع إذا هو بسطها للقتل أمّا دونه، فلم يكن من المقتول- إذا- إفراط الظلم بيد قاتلة، و لا تفريط الانظلام بيد غير دافعة، و النص إنما ينفي اليد المفرطة، دونما تصريحة و لا إشارة إلى يد مفرّطة.

و لماذا «ما أَنَا بِباسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ»؟ ل «إِنِّي أَخافُ اللَّهَ رَبَّ الْعالَمِينَ» و بسط اليد إلى نفس غير مستحقة للقتل بقصد القتل محرم في شرعة اللّه، لا ابتداء، و لا دفاعا، فإن قتل المهاجم بضربة الدفاع قدر الضرورة لم يكن قتل عمد و فيه دية الخطأ، و أما قتله عن تقصّد لأنه مهاجم فهو قتل عمد يتطلّب القود.

فلا مبرر لقتل المهاجم عمدا، فضلا عمن ينويه، اللّهم إلّا مهدور الدم بسبب آخر فمسموح قتله حسب الضوابط المقررة، و إن لم يهاجم، و النفس المحترمة لا تقتل بسبب تقصّد القتل أو هجمته، اللّهم إلّا فلتة الدفاع القاتل من غير تقصّد فقتل خطأ.

و في الدفاع نفسه- أيضا- لا تقابل إلّا بالمثل حسب الضابطة المقررة «فَمَنِ اعْتَدى‏ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى‏ عَلَيْكُمْ» (2: 194) فالضارب بما لا يقتل حسب العادة لا يضرب إلّا بمثله، دون زيادة فضلا عما يقتل، فإن قتل بضربة زائدة فمسؤول عن الزيادة، أم بضربة قاتلة فقتل شبه عمد مهما لم يقصده!.

و لقد ارتسم هنا نموذج بارع من الوداعة و السلام و التقوى في هذه المواجهة الخطيرة، في أشد المواقف، استجاشة للضمير الإنساني، و حماسا

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 296

للمعتدى عليه ضد المعتدي ... و عل توصيف اللّه برب العالمين تلميحة أن ما هباه الرب لا يسمح لغيره أن يسترجعه.

و قد كان في هذا القول اللين ما يفتأ الحقد المكين، و يهدّئ الحسد الدفين، و يسكن الشر ماسحا على الأعصاب المهتاجة المحتاجة إلى التليين، حيث يرد صاحبها إلى حنان الأخوة و اللين، و بشاشة الإيمان الأمين، و ذلك في الشطر الأول من إجابته، و في الشطر الثاني إخافة و إنذار من سوء العاقبة و آجل الجزاء للظالمين:

إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحابِ النَّارِ وَ ذلِكَ جَزاءُ الظَّالِمِينَ (29).

ذلك التبشير و هذا الإنذار كانا كافيين لأخيه أن يصداه عن بغيه فلا يمد في غيّه و لكن لا حياة لمن تنادي! أ تراه بعد يريد لأخيه أن يقتله فيبوء بإثمه إلى إثمه فيكون- إذا- من أصحاب النار؟

و ذلك بعيد كل البعد عن ساحة العلم و التقى اللذين عرفناهما من هذا التقي!.

«إني أريد» ليس مطلقا و على أية حال، إنما هو على فرض القتل حين يهاجم و تكلّ يد الدفاع، فالقاتل- إذا- مسئول عن تعمّده هنا و في الأخرى، و قد أراد اللّه للقاتل ظلما أن يكون من أصحاب النار و ذلك جزاء الظالمين، و أراد أيضا أن يبوء بإثمه نفسه قتلا و سواه، و بإثم المقتول فيما دون القتل من إثم إن كان، فيما دون حق الناس، فيصبح المقتول ظلما- و هو تقي- خالصا عن ذنوبه، يتحملها القاتل إلى ذنوبه‏ «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الوسائل 19: 7 صحيحة عبد الرحمن بن أسلم قال قال أبو جعفر (ع) من قتل مؤمنا

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 297

فقد أراد ما أراده اللّه لا سواه، إن حصل قتل لا على أية حال‏ «وَ ذلِكَ جَزاءُ الظَّالِمِينَ» كضابطة تستثني عن أخرى هي‏ «لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى‏» فالنفس القاتلة ظلما تزر وزر المقتولة ظلما، استثناء من الضابطة العامة، و قد تزر الوازرة الأولى مثل ما تزره كل وازرة أخرى ف «لا تقتل نفس ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها لأنه أول من سن القتل» «1».

أو يقال إن القاتل صدّ على المقتول باب المغفرة لسيئاته و المزيد لحسناته فليجبر بحمله من إثم المقتول جزاء وفاقا فليست قاعدة الوزارة هنا مستثناة.

أ ترى ذلك التقي النقي في حساب اللّه كان آثما حتى يبوء أخوه إثمه إلى إثمه؟ وهب ان اللّه هكذا يريد إن وقعت واقعة، فما للأخ المؤمن أن يريد لأخيه هكذا حمل، و إنما يحق له أن يترجى نجاته من كل إثم، آسفا على أن يهوي إلى هوّاته!.

علّه اعتبر نفسه آثما تواضعا لربه، فلا يحسب طاعاته لائقة بجنابه، و لكنه إذا ليس إثما يزره قاتله إلى إثمه، بل هو طاعة فان حسنات الأبرار سيئات المقربين!، أم يعني من «إثمي» قتله كشخصه مهما أريد منه كل آثام القتيل ظلما كآخرين، و «إثمك» هو الذي جعله لا يتقبل قربانه، ف «إثمي» هنا من إضافة المصدر إلى مفعوله: الإثم الواقع عليّ من قتلك إياي، كما هو في‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

متعمدا اثبت اللّه على قاتله جميع الذنوب و بري‏ء المقتول منها و ذلك قول اللّه عز و جل‏ «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ ...» و رواه البرقي في المحاسن مثله.

(1). الدر المنثور 2: 276- أخرج أحمد و البخاري و مسلم و الترمذي و النسائي و ابن ماجد و ابن جرير و ابن المنذر عن ابن مسعود قال قال رسول اللّه (ص): و أخرج مثله في المعنى الطبراني عن ابن عمر عنه (ص).

و

في نور الثقلين 1: 611 في الخصال عن جعيد همدان قال قال أمير المؤمنين (ع) أن في التابوت الأسفل من النار اثني عشر ستة من الأولين و ستة من الآخرين ثم سمى الستة من الأولين ابن آدم الذي قتل أخاه و فرعون و هامان- الحديث.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 298

الوجه العام من إضافة المصدر إلى فاعله، فهو- إذا- مجمع الإضافتين حيث يجمع الإثمين.

ثم «إني أريد» ليس إلّا على فرض وقوع القتل من أخيه عمدا، حين لا يؤثر فيه عظته، «أريد» بعدم بسط يدي إليك لأقتلك، إضافة إلى‏ «إِنِّي أَخافُ اللَّهَ رَبَّ الْعالَمِينَ»- «أن تبوء» كما قرر اللّه و قدر «بإثمي»: قتلي «و إثمك» الذي لم يتقبل به قربانك‏ «فَتَكُونَ مِنْ أَصْحابِ النَّارِ وَ ذلِكَ جَزاءُ الظَّالِمِينَ» و من شروط الإيمان عقيدة الجزاء العدل و إرادته للعالمين عدلا أو ظلما، كما أراد اللّه.

و قد تعتبر هذه العظات دفاعية إيجابية حفاظا على نفسه و سلبية حفاظا على أخيه كيلا يقترف إثمه، ثم دافع عن نفسه بيده بعد دفاعه ببرهانه! و هكذا يواجه المهدّد بالقتل و سواه، أن يوجّه إلى الحق تبعيدا عن باطله، ثم إذا لزم الأمر دفاعا باليد و كما فعله هابيل.

فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخاسِرِينَ (30).

ذلك القتل العضال، على مرونة القتيل في ذلك المجال العجال، كان صعبا على النفس الإنسانية بعد هذه العظة البالغة التي طامنت عن حدّته في هدّته، فكان بحاجة إلى تطويع، و يا لها من نفس نحسة تطوّع لصاحبها قتل أخيه التقي دونما ذنب إلّا تقاه، و هو لا ينوي قتله رغم طغاة.

و التطويع تدريج لواقع ذلك الأمر المريج، يتطلب ردحا 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 الأمارة بالسوء لإيقاع الواقعة النكراء، فسولت له نفسه و قربت عليه البعيد و سهلت له الصعب‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 299

حتى أتاه طوعا دون تصعّب، بعد ما كان قتله صعبا عليه كأصله و بما سمع من أخيه.

و أخيرا «فقتله» و أغلب الظن أنه كان غيلة و حيلة، دون تفريط في الدفاع خلافا لما تسربت في كتبنا من إسرائيليات، مهما لم يحصل دفاع لمكان الغيلة أم حصل، فإنما النص ينفي بسط يده إليه ليقتله، لا ترك بسطها حتى للدفاع، فإنه حق ثابت لا مرد له على أية حال.

«فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخاسِرِينَ» خسر نفسه حيث أوردها ورد الهلاك فأرداها، و خسر أخاه التقي الرقيق الرفيق فبقي بلا شقيق، و خسر دنياه إذ لا تهنأ للقاتل حياة، و خسر عقباه إذ باء بإثمه إلى إثمه، كما و خسر جوه الذي يعيشه، فسوأة الجريمة في صورتها الحسية، حيث باتت الجثة لحما يسري فيه العفن، و يظهر لأبيه فيعرف الجريمة من فورها، تلك السوءة مما لا تطيقها النفوس، فبرز حينذاك عجزه عن مواراة السوءة.

فَبَعَثَ اللَّهُ غُراباً يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قالَ يا وَيْلَتى‏ أَ عَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هذَا الْغُرابِ فَأُوارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ (31) كيف أنا القوي القادر على قتل أخي هكذا غوي إذ عجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوأة أخي التي ارتكبتها، فارتبكت فيها؟.

غراب يبعث ليبحث في الأرض، نقبا فيها فثقبا لموارات شي‏ء كأخيه الغراب؟ أم لمجرد أن يريه كيف يواري سوأة أخيه؟ ظاهر «كيف» تمام الكيفية، فليوار الغراب غرابا أماذا، حتى تتم رؤية الكيفية فيواري سوأة أخيه‏ «فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ»، أمن النادمين عما عجز عنه؟ و الندامة تقتضي القدرة في مجالتها، فلا معنى للندم على غير المستطاع!.

أم هو ندم التوبة عما اقترف من جريمة إذ تبين عجزه عما يقدر عليه‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 300

لغراب و قد قتل أخاه غلبا عليه لكيلا يراه و هو الناجح و لكنه الساقط؟.

و صيغتها الصالحة «من التائبين»! ثم و لا صلة بين عجزه عن مواراته و ندامة التوبة عن قتل الموارى! و الندامة- أيضا- بمجردها ليست توبة، و التوبة غير مقبولة إلّا بشروطها و هي هنا مفقودة لسابق النص‏ «فَتَكُونَ مِنْ أَصْحابِ النَّارِ» و «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ ..» (4: 17) و قد عمل السوء بغير جهالة، بل بكل عناد و معرفة بكيان المقتول، فقد قتله لإيمانه و تقواه‏ «وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذاباً عَظِيماً» (4: 93) فلم يك إذا ممن يتوب اللّه عليه إن كان ندمه توبة، و قد خرج عن الإيمان بقتله المؤمن متعمدا «1».

علّه‏ «فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ» عن فعلته زعم القدرة الغالبة و هو يراه أضعف من غراب و أجهل، فلم يحصل- إذا- بقتل أخيه على مكانة و قوة غالبة خلاف زعمه، و ذلك الندم غير المصحوب بتوبة، أم بتوبة غير مقبولة، إنه عذاب فوق عذاب الأخرى، و ما أمر الظالمين إلّا في تباب، و هنا يبرز له أن قتل أخيه كان عن جهل منه متعمّد فليندم على ما فعل، و هكذا

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الوسائل 19: 10 عن أبي جعفر (ع) في حديث طويل قال: لما أذن اللّه لنبيه في الخروج من مكة إلى المدينة انزل عليه الحدود و قسمة الفرائض و أخبره بالمعاصي التي أوجب اللّه عليها و بها النار لمن عمل بها و أنزل في بيان المقاتل‏ «وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً ...» و لا يلعن اللّه مؤمنا قال اللّه عز و جل‏ «إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكافِرِينَ وَ أَعَدَّ لَهُمْ سَعِيراً. خالِدِينَ فِيها أَبَداً لا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَ لا نَصِيراً».

و

فيه 19: 19 عن أبي عبد اللّه (ع) قال: سئل عن المؤمن يقتل المؤمن متعمدا هل له توبة؟ فقال: إن كان قتله لإيمان فلا توبة له و إن كان قتله لغضب أو لسبب من أمر الدنيا فإن توبته أن يقاد منه و إن لم يكن علم به انطلق إلى أولياء المقتول فأقر عندهم بقتل صاحبهم فإن عفوا عنه فلم يقتلوه أعطاهم الدية و أعتق نسمة و صام شهرين متتابعين و أطعم ستين مسكينا توبة إلى اللّه عز و جل.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 301

يرتبط ندمه بجهله و عجزه تعليما من غراب.

و هنا يلتقط السياق الآثار العميقة التي تتركها في النفس رواية ذلك النباء بهذا التسلسل، ليجعل منها ركيزة شعورية للشرعة التي فرضت لتلافي الجريمة في نفس المجرم أو القصاص العدل إن هو أقدم عليها بعد علم بالآم القصاص التي تنتظره‏ «1».

مِنْ أَجْلِ ذلِكَ كَتَبْنا عَلى‏ بَنِي إِسْرائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَ مَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَ لَقَدْ جاءَتْهُمْ رُسُلُنا بِالْبَيِّناتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ (32).

و هنا «مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ ..» و كذلك‏ «أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» تتقيدان بآية البقرة: «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثى‏ بِالْأُنْثى‏» فلا يقتل‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الوسائل 19: 4 بسند صحيح عن أبي جعفر (ع) قال قال رسول اللّه (ص) أوّل ما يحكم اللّه يوم القيامة الدماء فيوقف ابنا آدم فيفصل بينهما ثم الذين يلونهما من أصحاب الدماء حتى لا يبقى منهم أحد ثم الناس بعد ذلك حتى يأتي المقتول بقاتله فيتشخّب في دمه وجهه فيقول: هذا قتلني فيقول: أنت قتلته؟ فلا يستطيع أن يكتم اللّه حديثا.

و

فيه ص 5 عن أبي جعفر (ع) قال: ما من نفس تقتل برّة و لا فاجرة إلا و هي تحشر يوم القيامة متعلقة بقائلة بيده اليمنى و رأسه بيده اليسرى و أوداجه تشخب دما يقول: يا رب سل هذا فيم قتلني، فإن كان قتله في طاعة اللّه أثيب القاتل الجنة و أذهب بالمقتول إلى النار و إن كان في طاعة فلان قيل له أقتله كما قتلك ثم يفعل اللّه فيهما بعد مشيته.

و

فيه عن أبي عبد اللّه (ع) قال: لا يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دما حراما- قال: و لا يوقف قاتل المؤمن متعمدا للتوبة.

و

فيه (ع) قال رسول اللّه (ص) لا يغرنكم رحب الذراعين بالدم فإن له عند اللّه قاتلا لا يموت.

قالوا يا رسول اللّه (ص) و ما قاتل لا يموت؟ فقال: النار.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 302

الحر بالعبد و لا الذكر بالأنثى، و مهما كانت آية البقرة مدنية أولى و هاتان مدنيتان في المائدة و هي آخر ما نزلت، فلأنهما تحكيان حكما سابقا توراتيا فآية البقرة تنسخهما تقييدا.

ثم‏ «فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً» ليس تشبيها في الواقعية مهما كانت بعض النفوس قتلها كقتل الناس جميعا، إذ لو عني الفرض: لو لم تكن نفس إلّا هذه لكان قتلها قتل الناس جميعا، فإنه يجري في النفس المستحقة للقتل أيضا، و لا في الحد إذ لا يمكن في القصاص، و لا يصح في الدية و لا في العقوبة إذ إن‏ «جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها» بل المشابهة فقط في الشرف، فكما أن قتل مؤمن لإيمانه قتل للإيمان ككل، كذلك قتل إنسان لأنه إنسان قتل للإنسانية شرفيا كما أن تكذيب رسول لأنه رسول تكذيب للرسالات كلها، و تصديق رسول لأنه رسول تصديق للرسل كلهم، كذلك القتل و الإحياء، فلا يشمل القتل إلّا عمده القاصد دون الخطأ.

و «أجل» في الأصل هو الجناية التي يخاف منها آجلا ثم استعملت في التعليل، و هي هنا تعنيهما، أن هذه الجناية العاجلة، المخيفة عاجلا و آجلا، سببت هذه الكتابة على بني إسرائيل القساة البغاة «ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ» لا ينتهون عن تلك الجريمة النكراء حتى بحق النبيين!.

«مِنْ أَجْلِ ذلِكَ» البعيد البعيد عن ساحة الإنسانية، المتخلف عن حيويتها السليمة، المخلّف دمارا و بوارا، «و من أجل ذلك» الاعتداء الأثيم الظليم على المسالمين المظلومين، الذين لا يريدون في الأرض بغيا و لا فسادا.

و «من أجل» أن العظة- مهما كانت بالغة- و التحذير البالغ، لا يجديان نفعا في نفوس شرّيرة مطبوعة على التخلف العارم، و أن المسالمة و الدعة لا تكفان عن الاعتداء حين يتعمق الشر و يتحمق في النفوس النحسة.

«مِنْ أَجْلِ ذلِكَ» كله و ما شابه جعلنا جريمة قتل النفس الواحدة كبيرة

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 303

كقتل الناس جميعا، كما أن إحياءها هو كإحياء الناس جميعا، في عظم العقاب و الثواب، مهما كان القود واحدا بواحد في عاجل العقاب.

و ليس المكتوب على بني إسرائيل- دون من قبلهم- بيان أصل الجريمة و عقابها، بل هو بيان بعدها، و لكي يبتعدوا هم عنها و هم أعدى الأقوام طول التاريخ الرسالي! «ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذلِكَ» العرض العريض‏ «فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ»!.

و لأن‏ «نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ» هنا مطلق تعم كل نفس و فساد في الأرض، فقتل رجل بأنثى مسموح؟ رغم أن «أن الأنثى بالأنثى»! (3: 178).

أو أن‏ «فَسادٍ فِي الْأَرْضِ» تعم كل عصيان فيها، و قتل العاصي بأي عصيان خلاف الضرورة من الأديان! أم عصيان متجاوز إلى غير العاصي أيا كان؟ ثم آية المحاربة تنسخه إلى‏ «يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً»؟ و قتل العاصي بأي عصيان خلاف الضرورة في أيّة شرعة إسرائيلية و سواها!.

و الحل أن الآية مطلقة مجملة تفسرها آية المحاربة «و يسعون» و آية «الْأُنْثى‏ بِالْأُنْثى‏».

و تراه مبالغة مفرطة مصلحية السياج على القسوة الإسرائيلية؟ و ليست المصلحية غاية تبرّر الوسيلة المفرطة غير الصالحة! بل هي حقيقة وجدت مجالها لأولى وهلة في ذلك الجو القاسي، و «لفظ الآية خاص في بني إسرائيل و معناه جار في الناس كلهم» «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). نور الثقلين 1: 17 في تفسير القمي بسند متصل عن أبي جعفر (ع) في حديث طويل قال اللّه عز و جل: «مِنْ أَجْلِ ذلِكَ ...» و لفظ الآية ...

و

في وسائل الشيعة 19: 7 علي بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم و المتشابه نقلا من تفسير النعماني عن علي (ع) في حديث قال (ع): و أما ما لفظه خصوص و معناه عموم فقوله عز و جل: «مِنْ أَجْلِ ذلِكَ ...» فنزل لفظ الآية في بني إسرائيل خصوصا و هو جار على جميع الخلق عاما لكل العباد من بني إسرائيل و غيرهم من الأمم و مثل هذا كثير.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 304

و هنا «كَتَبْنا عَلى‏» ليست كتابة في التورات، فصيغته الصحيحة «كتبتنا في ..» دون «على» و لا كتابة لأصل الحكم إذ ليس حكم القاتل نفسا واحدة حكم قتل الناس جميعا، لا قصاصا لاستحالته، و لا دية فإنها خلاف الضرورة و العدالة، فإنها ليست جزاء بالمثل! بل هي كتابة لعظم الموقف حتى يستعظموه فيبتعدوه و لكن لا حياة لمن تنادي و هم‏ «فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ» في قتل و سواه من إفساد، فهي بيان حقيقة دون مبالغة، صدا عن الاستهتار الإسرائيلي و استهانته بدماء الأبرياء، أم و بيانا لعقوبة أخروية إضافة إلى بعد هذه الجريمة هنا.

أ ترى كيف يصبح قتل نفس واحدة أو إحياءها كما الناس جميعا؟ و هل إن كل واحد من‏ «النَّاسَ جَمِيعاً» كمشبه بهم حكمه حكم هذا الواحد المشبّه فيتسلسل العدد في كل واحد من المشبهين! أم لا؟ فما هو الفارق بين هذا الواحد المقتول و الناس جميعا؟! إن قتل نفس واحدة بغير الحق، في الحق يعدل شرفيا قتل الناس جميعا، لأن كل نفس هي ككل النفوس في الحياة الإنسانية، و حق الحياة واحد ثابت لكل نفس، فقتل واحدة منها كقتلها كلّها فإنه هتك لحياة الإنسانية كلّها، المتمثلة في واحدة من نفوسها كما تتمثل في كل نفوسها، و كذلك عكس الأمر في استحياء واحدة منها فإنه استحياء للنفوس جميعا.

و موقف المشبه ليس كموقف المشبه بهم حتى يتسلسل العدد، و المقصود من نفس واحدة هو أية واحدة منها، فقتل الأكثر- إذا- يضاعف- في وجه الشبه، بأن قتل نفسين- مثلا- كقتل الناس جميعا مرتين‏ «1» و يكفي في‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الوسائل 19: 3 الكافي عن حمران قال‏ قلت لأبي جعفر (ع) في معنى قول اللّه عز و جل:

«مِنْ أَجْلِ ذلِكَ ...» قال: قلت كيف كأنما قتل الناس جميعا فربما قتل واحدا؟ فقال:

يوضع في موضع من جهنم اليه ينتهي شدة عذاب أهلها لو قتل الناس جميعا لكان إنما يدخل‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 305

التشبيه المشابهة في بعض ما للمشبه به، لا كله، و هو بعد الجريمة في بعض مخلفاتها الدنيوية و خلفيتها الأخروية، ففي الأخرى يعذب شطرا من عذاب من قتل الناس جميعا، و في الدنيا كأنه قتل الناس جميعا واقعيا و في بعد الجريمة، إلّا في الحد و الدية.

ثم إن لكل نفس ذكرا أو أنثى، استعداد نسل الناس جميعا كما الذكر لأول و الأنثى الأولى، فلولا الأولى لم ينسل الأول الناس جميعا، كما لو لا الأوّل لم ينسل من الأولى الناس جميعا، بل لولا الأول لم تكن الأولى الناسلة منه، فلم يك نسل بأسره.

إذا فمكانة كل نفس بإمكانها النسل هي مكانة الناس جميعا، الممكن نسلهم من هذه الواحدة، سواء كالأنثى الأولى، أم و بأحرى الذكر الأول الناسلة منه الأولى.

و ليس القصد من هذا التشبيه أن عذاب قتل نفس واحدة كعذاب قتل النفوس جميعا لمخالفته النص‏ «وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزى‏ إِلَّا مِثْلَها» (6: 160) بل هو تبيين المسؤولية الكبرى أمام النفوس المحترمة، و دور كل نفس في الحياة و محتدها، و لكي يحيد قتلة النفوس عن هذه الجريمة النكراء.

ذلك دور قتل نفس بغير نفس أو فساد في الأرض يستحق صاحبه القتل دونما فوضى جزاف.

و أما إحياءها، فمنه الدفاع عن نفس معرّضة للقتل، و استحياءها- حين تتعرّض للموت- بالوسائل المستطاعة و كما في أحاديث عدة.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

ذلك المكان، قلت: فإنه قتل آخر؟ قال: يضاعف عليه، و رواه الصدوق مرسلا و في معاني الأخبار و عقاب الأعمال مسندا مثله.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 306

و قد يعم القتل- إلى قتل الجسد- قتل الروح، إضلالا لها عن هداها، و إحياءها هديا لها عن ضلالها، «1» بل‏

«و ذاك تأويلها الأعظم» «2»

، فإن بإمكان نفس ضالة أن تضل الناس جميعا، كما بإمكان نفس مهتدية أن تهدي الناس جميعا، و حصالة ذلك التنظير المنقطع النظير أن الإنسانية هي كنفس واحدة، و كما خلقت من نفس واحدة، و «ما خَلْقُكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَةٍ» (31: 28) فلتكن نفس واحدة مؤمنة محترمة كما الناس جميعا، و على حد

قول الرسول (ص): «المؤمن وحده جماعة»

و قد يعني‏ «قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً» فيما يعنيه أن لو سمح في قتل النفس بسخاء و دون حدود لكان القاتل يسمح لنفسه قتل الناس جميعا «3» و قد يتأيد ب «وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ» (2: 179) حيث القصاص سياج صارم عن الإباحية في قتل الناس، و ضمان على حياتهم.

و هذه الحرمة الجماعية لكل نفس محترمة تتساقط إلى عكسها إذا كانت قاتلة بغير حق متعمدا نفسا محترمة أخرى، أم كانت مفسدة في الأرض على حدودها المقررة في آية الإفساد التالية، فليس- إذا- أي إفساد مما يهدر حرمة نفس المفسد فإنه فوضى جزاف، و إفساد جماهيري بحق الناس، إذ لا يخلو إنسان من أي إفساد إلّا من شذ!.

قتل نفس بغير حق هو كقتل الناس جميعا، و إحياءها بحق كإحياء

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الوسائل 19: 6 عن محمد بن سنان فيما كتب إليه الرضا (ع) من جواب مسائله: حرّم اللّه قتل النفس لعلة فساد الخلق في تحليله لو أحل و فنائهم و فساد التدبير.

(2)

نور الثقلين 1: 619 عن فضيل بن يسار قال‏ قلت لأبي جعفر (ع) قول اللّه عز و جل في كتابه‏ «وَ مَنْ أَحْياها ...» قال: من حرق أو غرق، قلت: فمن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ قال ذاك تأويلها الأعظم.

(3)

نور الثقلين 1: 619 الكافي بسند متصل عن سماعة عن أبي عبد اللّه (ع) قال‏ قلت له:

قول اللّه عز و جل‏ «مَنْ قَتَلَ نَفْساً ...» قال: من أخرجها من ضلال إلى هدى فكأنما أحيا الناس و من أخرجها من هدى إلى ضلال فقد قتلها.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 307

الناس جميعا، فمن عفى عن قاتل و لم يكن في عفوه تشجيع، فقد أحياه فأحيى الناس جميعا، و من عفى عن قتّال مشجّعا إياه لقتله فكأنما قتل الناس جميعا، فإن‏ «الْقِصاصِ حَياةٌ»، ففي تركه ممات، و قد يعفى عن قاتل نجّى بريئا عن القتل و تخرج دية المذبوح من بيت المال تهاترا بين الدمين و انتقالا إلى دية «1».

ذلك! «وَ لَقَدْ جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ» رسل إسرائيليون جاءتهم تترى بالآيات البينات‏ «ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذلِكَ» البيان المتواصل الرسالي‏ «فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ» في القتل و سائر الإفساد، رغم أن شرعة التوراة هي أولى‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

نور الثقلين 1: 620 في الكافي علي بن إبراهيم عن أبيه قال اخبرني بعض أصحابنا رفعه إلى أبي عبد اللّه (ع) قال‏ أتي أمير المؤمنين برجل وجد في خربة و بيده سكين ملطخ بالدم و إذا رجل مذبوح يتشحط في دمه فقال له أمير المؤمنين ما تقول: قال: أنا قتلته، قال: اذهبوا به فأقيدوه به، فلما ذهبوا به ليقتلوه به أقبل رجل مسرع فقال: لا تعجلوه و ردوه إلى أمير المؤمنين (ع) فردوه فقال: و اللّه يا أمير المؤمنين ما هذا صاحبه أنا قتلته، فقال أمير المؤمنين للأول: ما حملك على إقرارك على نفسك؟ فقال: يا أمير المؤمنين و ما كنت أستطيع أن أقول و قد شهد عليّ أمثال هؤلاء الرجال فأخذوني و بيدي سكين ملطخة بالدم و الرجل يتشحط في دمه و أنا قائم عليه و خفت الضرب فأقررت و أنا رجل كنت ذبحت بجنب هذه الخرية شاة و أخذني البول فدخلت الخربة فرأيت الرجل يتشحط في دمه فقمت معجبا فدخل عليّ هؤلاء فأخذوني فقال أمير المؤمنين (ع) خذوا هذين فاذهبوا بهما إلى الحسن (ع) و قولوا له: ما الحكم فيها فذهبوا إلى الحسن (ع) و قصوا عليه قصتهما فقال الحسن (ع) قولوا لأمير المؤمنين (ع) ان هذا إن كان ذبح ذاك فقد أحي هذا و قد قال اللّه عز و جل: «و من أحياها فكأنما أحي الناس جميعا» يخلى عنهما و تخرج دية المذبوح من بيت المال.

أقول: و هذه استفادة لطيفة من الآية و لكن يبغى عليها سؤال، كيف يبطل حق القصاص هنا لأولياء المقتول و هو حق شخصي، فإن لم تكن له أولياء فلمن الدية المؤداة من بيت المال؟ علّ الإمام (ع) تطلب من أولياء الدم أن يعفوا عن قصاص القاتل لمصلحة جماعية استفادها من الآية و لأن قتله نفسا و إحياءه نفسا آخر شخصيا و في البعد الاجتماعي يتهاتران فلتدفع الدية إلى بيت المال.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 308

شرعة تفصيلية تشرح فيها أحكام اللّه و كما «كَتَبْنا عَلى‏ بَنِي إِسْرائِيلَ ..».

ناموس الحياة هو الأساس للأربعة الأخرى من النواميس، مهما كان الأهم من هذا الأساس هو ناموس الدين و العقل، ثم بعد الثلاثة ناموس العرض و المال «و خير المال ما أحرز به العرض» و بأحرى و أولى إحراز الثلاثة الأولى.

هذه النواميس حق خاص لكل الناس فطريا و عقليا و شرعيا، و الهبة الإلهية كالعقل و النفس و عرض النفس، و حصيلة التحصيل كسائر العرض و الدين و المال، الأصل فيها وجوب الحفاظ عليها و حرمة ضياعها أو المس من كرامتها، على أصحابها و على الآخرين، فالحياة هبة إلهية كهداها «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطى‏ كُلَّ شَيْ‏ءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى‏» (20: 50) فلا يسترجعها من الموهوب لهم إلّا مهديها أو بأمر منه، و أما الحرية لأصحابها أو الآخرين في النيل منها فخلاف الأصول الأربعة و الرابعة هي الأخيرة.

فكما أنت لا تسمح لآخرين أن يتجاوزوا إلى نفسك، فلا تسمح لنفسك نفس التجاوز إلى الآخرين.

إن اللّه هبانا أنفسنا، فلا سماح لغير اللّه في التجاوز عليها، اللّهم إلّا نفسا بنفس أو فساد في الأرض حسب الضوابط المقررة في الشرعة الإلهية.

و القتل‏ «بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ» قد يكون عمدا أو شبه عمد أو خطأ، و الأوّل هو الموضوع الرئيسي في الآية، و يتلوه الثاني ثم الثالث، و يليه الإحياء في هذا المثلث، وقاية عمدية أو شبه عمد أو خطأ لنفس محترمة، أم غير واجبة القتل.

و العمد المحض قد يعني ذات المقتول دون وصفه كمن يقتل مؤمنا لا لإيمانه، أم و وصفه ك «مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً ..» يعني لإيمانه و هو قمة العمد و أغلظه، إذ لا توبة فيه لمكان الارتداد أمّا هيه من مانع التوبة،

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 309

و جزاء في الآجل أشد الجزاء- «فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذاباً عَظِيماً» (4: 93) مهما كان جزاء في العاجل نفس الجزاء لمن قتل مؤمنا متعمدا لا لإيمانه، و الفارق بينهما- هنا- ألّا ينتقل قوده إلى دية و لا تقبل توبته، و في الأخرى ذلك العذاب الأليم.

ثم العمد الثاني هو أن يتعمد بالضرب القتل فقتل به، و هنا القصاص كحق ثابت لأهل المقتول إلّا أن يعفوا أو يرضوا بالدية بديلا: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلى‏ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثى‏ بِالْأُنْثى‏ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْ‏ءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَداءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسانٍ ذلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدى‏ بَعْدَ ذلِكَ فَلَهُ عَذابٌ أَلِيمٌ. وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (2: 179).

ذلك هو العمد المحض، فهل إذا ضرب بما لا يقتل عادة بقصد القتل فقتل، أم بما يقتل عادة لا بقصده فقتل كان كقتل العمد؟ لعلّه لا حيث النتيجة تابعة لأخس المقدمات و منها غير معمدة كوسيلة القتل في المثال الأوّل، و قصده في الثاني، و علّه نعم لا سيما في الأوّل حيث قصد القتل، فهو قاتل عمدا مهما لم تكن الآلة قاتلة، و قد تؤيد المعتبرة المستفيضة كالصحيح‏

عن أبي عبد اللّه (ع) «سألناه عن رجل ضرب رجلا بعصا فلم يرفع عنه الضرب حتى مات أ يدفع إلى أولياء المقتول؟ قال: نعم و لكن لا يترك يعبث به و لكن يجاز (يجهز) عليه بالسيف‏ «1» ..

فالضارب بما يقتل عادة و هو يعلم قاتل عمدا و ان ادعى عدمه أو أنه لم يعلم، إلا إذا ساعده ظاهر الأمر، ثم الضارب بما يقتل عادة لا بقصده قد لا يكون عامدا، اللهم إلا إذا لم يعلم قصده فمحكوم بظاهر الأمر و قد تشمله الصحيحة.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). و نحوه خبر موسى بن بكير و غيرهما كما في التهذيب 2: 489 و الفقيه باب القود و مبلغ الدية تحت رقم 1 و باب ما يجب فيه الدية و نصف الدية فيها دون النفس تحت رقم 3.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 310

ثم الخطأ المحض هو أن الضرب و القتل ليس عامدا، و أمثل أمثاله الضرب حالة النوم، ثم الضربة غير القاتلة القاصدة غير المقتول بها، فإنها خطأ محض دون ريب.

و شبه العمد هو الخليط من عمد و غير 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 و لا الخطأ، فهو عوان بين العمد المحض و الخطأ المحض.

و القدر المسلم من دية العمد ألف مثقال من الذهب كما في صحيحتي ابن الحجاج و ابن سنان‏ «1» على اختلافهما في سائر أقدارها، و هي- بطبيعة الحال- ألف مثقال حيث الدينار وقتئذ لم يكن إلا قدره، و هذه دية ثابتة تقدر كل ما سواها بقدرها إلا المنصوص كالدراهم و الآبال و الأبقار و الشياة، «2» و الكل‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

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 مأتي بقرة و فرض على أهل الشاة ألف شاة ثنية و على أهل الذهب ألف دينار و على أهل الورق عشرة آلاف درهم و على أهل اليمن الحلل مائتي حلة 1، قال عبد الرحمن بن الحجاج فسألت أبا عبد الله (ع) عما روي عن ابن أبي ليلى فقال: كان علي (ع) يقول: «الدية ألف دينار و قيمة الدنانير عشرة آلاف درهم و على أهل الذهب ألف دينار و على أهل الورق عشرة آلاف درهم لأهل الأمصار و لأهل البوادي الدية مائة من الإبل و لأهل السواد مائتا بقرة أو ألف شاة».

(2)

رواه الصدوق في المقنع إلى هنا و فيه‏ «مائة حلة و في المختلف مائتي حلة» (الوسائل أبواب ديات النفس ب 1 ح 1).

و

صحيحة عبد اللّه بن سنان قال سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول: من قتل مؤمنا قيد به إلّا أن يرضى أولياء المقتول بالدية فإن رضوا بالدية و أحب ذلك القاتل فالدية إثنا عشر ألف درهم أو ألف دينار أو مائة من الإبل و إن كان في أرض فيها الدنانير فألف دينار و إن كان في أرض فيها الإبل فمائة من الإبل و إن كان في أرض فيها الدراهم فدراهم بحساب اثنا عشر ألفا (ح 9).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 311

متقاربة الأقدار، و قد قدر الدينار بمثقال في موثقه أبي بصير «1» و في التوراة تفصيل آخر حول القصاص‏ «2».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). قال فيها: دية المسلم عشرة آلاف درهم من الفضة أو ألف مثقال من الذهب.

(2) في التورات: الخروج 21: «من ضرب إنسانا فمات يقتل قتلا 12 و لكن الذي لم يتعمد بل أوقع اللّه في يده فأنا أجعل لك مكانا يهرب إليه 13 و إذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر فمن عند مذبحي تأخذه للموت 14 و من ضرب أباه أو أمه يقتل قتلا 15 و من سرق إنسانا و باعه أو وجد في يده يقتل قتلا 16 و من شتم أباه أو أمه يقتل قتلا 17 .. و إن حصلت أذية تعطي نفسا بنفس 23 و عينا بعين و سنا بسن و يدا بيد و رجلا برجل 24 و كيان بكيّ و جرحا بجرح و رضا برضى 25 .. و إذا نطح ثور رجلا أو امرأة فمات يرجم الثور و لا يؤكل لحمه و أما صاحب الثور فيكون بريئا 28 و لكن إن كان ثورا نطاحا من قبل و قد أشهر على صاحبه و لم يضبطه فقتل رجلا أو امرأة فالثور يرجم و صاحبه أيضا يقتل 29 أن وضعت عليه فدية يدفع فداء نفسه كل ما يوضع عليه.

و في الأعداد 35: «إن ضربه بأداة من حديد فمات فهو قاتل». إن القاتل يقتل 16. و إن ضربه بحجر يد مما يقتل به فمات فهو قاتل. إن القاتل يقتل 17 أو ضربه بأداة يد من خشب مما يقتل به فمات فهو قاتل. إن القاتل يقتل 18 ولى الدم يقتل القاتل. حين يصادفه يقتله 19 و إن رفعه ببغضة أو ألقى عليه شيئا يتعمد فمات 20 أو ضربه بيد بعداوة فمات فإنه يقتل الضارب لأنه قاتل. ولى الدم يقتل القاتل حين يصادفه 21 و لكن إذ دفعه بغتة بلا عداوة أو القى عليه أداة قاتلا تعمد 22 أو حجرا مّا مما يقتل به بلا رويّة. اسقطه عليه فمات و هو ليس عدوا له و لا طالبا أذيته 23 تقضي الجماعة بين القاتل و بين ولي الدم حسب هذه الأحكام 24 ...

فتكون لكم هذه فريضة حكم إلى أجيالكم في جميع مساكنكم 29 كل من قتل نفسا فعلى فم شهود يقتل القاتل و شاهد واحد لا يشهد على نفس للموت 30 و لا تأخذوا فدية عن نفس القاتل المذنب للموت بل انه يقتل 31 و لا تأخذوا فدية ليهرب إلى مدينة ملجئه .. و عن الأرض لا يكفّر لأجل الدم الذي سفك فيها إلا بدم سافكه 34.

و في التكوين 9: و من يد الإنسان أطلب نفس الإنسان. من يد الإنسان أخيه 5 سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه لأن اللّه على صورته عمل الإنسان 6.

أقول: آية القصاص تنسخ آيات التورات تخصيصا حيث التورات تطلق القتل بالقتل، ثم لا تسمح بالدية بديل القصاص في قتل العمد.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 312

و لأن الذهب هي الثابتة الأصيلة في الأقدار المالية، فمن كان من أهلها فهيه، أو من أهل غيرها من المنصوص عليها فكما هيه، و إلّا فقيمة ألف مثقال ذهب بالعملة المعمولة في كل بلدة، و المعيار في قيمتها زمن وقوع الجريمة لا زمن الأداء، إلّا إذا كانت عمدا محضا فزمن الانتقال إلى الدية، و يرث الدية الورثة. إلّا القاتل إذ لا يرث من الدية، و تستأدى في سنة.

و دية الخطإ كما يقول اللّه تعالى: «.. وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى‏ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا ..» (4: 92).

ثم‏ «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» هنا في المائدة ضابطة عامة تختص بالمتكافئين كما في آية البقرة «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثى‏ بِالْأُنْثى‏ ..» تخصيص التبيين أو النسخ لما كتب في التوراة، و مهما كانت المائدة آخر ما نزلت ناسخة غير منسوخة، فإنها هنا ناقلة ما كتب في التوراة و آية البقرة أصيلة قرآنية.

و ترى كيف لا يقتل الحر بالعبد و لا الذكر بالأنثى و النفس الإنسانية على سواء في الحرمة، و لا ميزّة و تفاضل إلّا بالإيمان و التقوى؟.

القصاص هو الملاحقة و تتبع الأثر و في القتلى هو تتبع الدم بالدم أو الدية فهو- إذا- أعم من الدية، أم أن كتب عليكم تعني على القاتلين، أو حكام الشرع، أو أولياء الدم، أو الجميع ثم الانتقال إلى الدية تخفيف إذا رضي أولياء الدم.

و آية البقرة: الحر بالحر و العبد بالعبد و الأنثى بالأنثى، تبيّن تكافؤ الدماء، فلا يقتل الذكر بالأنثى، و تقتل الأنثى بالذكر و أحرى، و لا يقتل الحر بالعبد بل يقتل العبد بالحر و أحرى، ذلك لأن قيمة الذكر أكثر من قيمة الأنثى كما الحر من العبد، و دية الدم لا يراعى فيها مراتب الإيمان، و إنما وزان الأثر الجماعي نوعيا.

و في قتل جماعة بواحد برد الزائد عن نفس دية نظر، حيث المكافئة شرط

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 313

أصيل في القصاص لقوله تعالى‏ «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» و آية البقرة لا تنسخها إلّا في‏ «الْحُرُّ بِالْحُرِّ ... الْأُنْثى‏ بِالْأُنْثى‏» إذا فالذكر يكافئ أنثيين لآية البقرة فلا قود في غير صورة التكافؤ مهما كثرت صحاح الأخبار لجوازه و تقابلها أخرى‏ «1».

إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ (34) إِلَّا الَّذِينَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (34).

هاتان اليتيمتان المنقطعا النظير في كل القرآن توضّحان كل ما أجمل في آيات سماح القتل و جيرانه من حد في الشرعة القرآنية، توسيعا في زاوية و تضيقا في أخرى لما جاء في الشرعة التوراتية «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ..»

(5: 45) الحاصرة سماح القتل بالقتل .. و كذلك‏ «نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ» هنا، المكتوبتان كما هنا و هناك في التوراة، توسّعان إلى غير القتل في‏ «الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ» حيث المحاربة لا تستلزم قتل نفس بغير حق، فقد يحارب اللّه و رسوله و لا يقتل مؤمنا بل يجرفه إدغالا و إضلالا عن الدين، كما أن‏ «أَوْ فَسادٍ فِي الْأَرْضِ» قبل الآية تضيق ب «يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً» فالمفسد في الأرض دون سعي لا ينفى عن الأرض فضلا عما فوقه المذكورة قبله.

هنا حدود اربعة تختص بحقلي: محاربة اللّه و رسوله و السعي في الأرض فسادا، مما يتطلب بحثا عميقا و فحصا أنيقا حول ألفاظ الآيتين و جملهما،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). و منها حسنة أبي العباس وفقا للآية و سنادا إلى الآية (فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ».

و كما لا يجوز القود في قاتل واحد بمكافئة إذا عفى بعض اولياء الدم عن نصيبه لقوله تعالى:

فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْ‏ءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ ....

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 314

فإنهما من الناسخة غير المنسوخة لمكانهما في المائدة، تحليقا على كل محاربة ضد الألوهية و الرسالة، و كل سعي في إفساد الأرض، فهما المحوران الأصيلان في هذه الحدود الأربعة المخلّفة عن تخلف المحاربة و سعي الإفساد.

«إِنَّما جَزاءُ» تحصر جزاءهم في الدنيا في هذه الأربع، فلا أغلظ منها و لا أخف.

و «الذين ..» لا يختص بالمرتدين عن الإسلام فالفطري منه يقتل و لا تقبل توبته، دون شرط المحاربة، و لا يجوز الاقتصار في المرتد على الثلاثة الأخرى، و الأولى يكفيها الارتداد، و هذا النص يقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل أن تقدروا عليهم، و لا يسقط في حق المحارب و الساعي في فساد الأرض، و المرتد مليا يسقط حده مطلقا و الفطري لا يسقط حده مطلقا.

ثم و لا يختص بالمسلم لمكان إطلاق النص، و أن محاربة اللّه و رسوله و سعي الإفساد بعيدة عن المسلمين إلّا من شذ عن إسلامه.

إذا فنحن مع إطلاق النص حيثما انطلق، دون تقييد له و لا تخصيص إلّا بقرينة قاطعة متصلة كانت أم منفصلة.

محارب اللّه و رسوله و الساعي في الأرض فسادا أعم من الكافر المطلق و الكتابي و المرتد و المسلم، حيث الوصفان هنا هما موضوع الحكم أيا كان الموصوف.

ثم الساعي في الأرض فسادا قد يكون أعم من المحارب، حيث الفاسق المعلن بالفسق من المسلمين قد لا يعني من إفساده محاربة اللّه و رسوله، إذا فبينهما عموم مطلق، و المحارب هو أفسد مصاديق المفسد في الأرض، فليكن الجزاء الأشد بين هذه الأربع بحقه.

ثم محاربة اللّه لا تعني- بطبيعة الحال- شهر السلاح ضد اللّه، بل هي‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 315

محاربة شؤون الألوهية بأية وسيلة من وسائلها الإعلامية أمّا هيه؟ و منها محاربة المؤمنين باللّه لإيمانهم في أي حقل من حقول الحرب حارة و باردة، فمن يحارب اللّه في دعاية الإلحاد أو الإشراك به أو المحادة و المشاقة في حكمه أو التكذيب بآياته، أم أية معارضة هي بصورة مستقيمة قاصدة محاربة اللّه، تشمله: «يُحارِبُونَ اللَّهَ».

كذلك و محاربة الرسول لا تعني فقط شهر السلاح ضد الرسول (ص) فإن دوره كشخص منته بموته و دوره الرسالي باق إلى يوم الدين، إذا فمحاربته هي محاربة الرسالة بشؤونها، و هي راجعة إلى محاربة اللّه.

إذا فمحاربة المؤمنين لإيمانهم، و محاربة الشرعة الإلهية و إن في حكم واحد من أحكامها، هي محاربة اللّه و الرسول، مهما كان محارب الرسول قد يدعي الإيمان باللّه كالقائل: حسبنا كتاب اللّه، تجاهلا عن نص الكتاب بفرض طاعة الرسول في كل ما يفعل أو يقول!.

أو قد يكون بينهما عموم مطلق كما بينهما مطلقا و بين السعي في إفساد الأرض.

أ ترى من يعصي اللّه- أيا كان و في أي عصيان- هو من المحاربين اللّه، و كمن يعصي الرسول (ص)؟ كلّا! حيث العاصي المختجل من عصيانه نادما و سواه، لا يعني بما يقترفه تخلفا عن حكم اللّه، فإنما غلب الشقوة و الشهوة هو الحامل له على ارتكاب العصيان، لذلك لا نجد نصا و لا إشارة من كتاب أو سنة يعتبر أي عصيان محاربة اللّه أو الرسول، فإنما نجد أبوابا سبعا جهنمية لمحاربة اللّه بصيغ عدة كالتالية:

1 تكذيب آيات اللّه و الصدف عنها «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بِآياتِ اللَّهِ وَ صَدَفَ عَنْها» (6: 157).

2 الصد عن سبيل اللّه: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ شَاقُّوا

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 316

الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدى‏ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً وَ سَيُحْبِطُ أَعْمالَهُمْ» (47: 32).

3 مشاقة اللّه و رسوله: «ذلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ مَنْ يُشَاقِّ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقابِ» (59: 4).

4 محادّة اللّه و رسوله: «إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ كُبِتُوا كَما كُبِتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (58: 5).

5 المجادلة في آيات اللّه: «ما يُجادِلُ فِي آياتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا ...» (40: 4).

6 عدم الحكم بما أنزل اللّه فضلا عن الحكم بضد ما أنزل اللّه: «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ (44) هُمُ الظَّالِمُونَ (45) هُمُ الْفاسِقُونَ (5: 47).

7 محاربة اللّه و الرسول: «وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وَ كُفْراً وَ تَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ‏ ... لا تَقُمْ فِيهِ أَبَداً ..» (8: 108).

و كل هذه الأبواب السبع الجهنمية تختصر في صيغة واحدة «محاربة الله و رسوله» مهما اختلفت دركاتها، كما الإيمان باللّه و الرسول صيغة واحدة مهما اختلفت درجاتها و بركاتها.

نجد من الكافرين باللّه من لا يحارب اللّه، أم و لا الرسول كالكفار المستضعفين الضالين، و في حين نجد ممن يؤمنون باللّه أو يدعون الإيمان باللّه و الرسول، من يحاربون اللّه و الرسول، إذا- فلا تختص هذه المحاربة بضفّة الكفر: «وَ ما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ» (12: 106).

فقد تشمل هذه المحاربة و قرينتها كلّ حقولها عقيديّا و سياسيا و أخلاقيا و عرضيا، علميا و عمليا و اقتصاديا، و من الأخير: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 317

بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ ...» (2: 279)

فإن التداوم في أكل الربا مع العلم بحرمتها يقارف الأذان بحرب من اللّه، مما يدل على غلظ حرمتها، فعدم التوبة مع العظة قد يكشف عن أن آكلها قد يكون محاربا للّه في اقتراف حرمات اللّه.

إذا فمن يعصي اللّه عالما عامدا، لا فقط قضية الشهوة الغالبة أو الشقوة المتآلبة، و إنما خلافا للّه، ذلك العصي الردي هو ممن يحارب اللّه، محكوما بإحدى الحدود الأربعة قدر المعصية و نحوها، و هكذا الأمر في معصية الرسول فيما يفعل أو يقول.

و قد يؤذن «فأذنوا» أن محاربة اللّه في آيتها قد تحوي قصدها إلى فعلها، فكلّ دون الآخر ليس محاربة اللّه، فالمبتدع في دين اللّه زعما أنه من دين اللّه لا يحسب من محاربي اللّه، كمن يتقصده و لا يأتي به، فهي- إذا- عمل قاصد أيا كان، من معصية مجاهرة و سواها، مضلّلة و سواها، دعاية ضد الدين، أو الدينين لإيمانهم أم قتالهم لنفس السبب.

أم دعوة إلى تخلفات سياسية أو عقائدية أو علمية أو أخلاقية أو اقتصادية أماهيه، أو غورا فيها قاصدا إلى محادة اللّه أو الرسول، كل ذلك، على اختلاف دركاتها و خلفياتها السيئة، هي من مصاديق محاربة اللّه أو الرسول.

فالمبتدع المتقصد و المضلّل هما من أشد المحاربين اللّه، فإنه فتنة «و الفتنة أشد- أكبر من القتل» فيقتل صاحبها حيثما وجد، كما

أن أبا الحسن (ع) أهدر مقتل فارس بن حاتم و ضمن لمن يقتله الجنة فقتله جنيد و كان فارس فتانا يفتن الناس و يدعوهم إلى البدعة فخرج من أبي الحسن (ع) هذا فارس يعمل من قبلي فتانا داعيا إلى البدعة و دمه هدر لكل من قتله فمن هو الذي يريحني منه و يقتله و أنا ضامن له على اللّه الجنة «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الوسائل 18: 542 محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي في كتاب الرجال عن الحسين ابن‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 318

و قد تصدق المحاربة دون تقصّد للبعد البعيد من شناعة المعصية غير المتحملة في الكتلة المؤمنة كما في اللص المهاجم حين لا يدفع إلّا بقتاله، كما

يروى عن أبي عبد اللّه (ع) قال: اللص محارب للّه و لرسوله فاقتلوه فما دخل عليك فعليّ» «1».

و على الجملة ما صدق أنه محاربة اللّه أو رسوله بقصد أم دون قصد تشمله الآية، و تجمعها معارضة شرعة اللّه و المؤمنين باللّه لإيمانهم حربا حارة أم باردة، و قد يعرف القصد من ناحية المعصية نفسها مهما أنكرها مقترفها، فكل عملية محادة للّه و رسوله أو مشاقة أماهيه من الأبواب السبع الجهنمية، محاربة للّه و رسوله على اختلاف صورها و فاعلياتها و مفعولياتها و خلفياتها، كما تختلف حدودها الأربعة أمّا زادت نحو الجناية «2».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

الحسن بن بندار عن سعد بن عبد اللّه عن محمد بن عيسى بن عبيد أن أبا الحسن (ع) ...

و

عنه عن سعد عن جماعة من أصحابنا عن جنيد أن أبا الحسن (ع) قال له: آمرك بقتل فارس بن الحاتم الحديث و فيه انه قتله.

(1).

المصدر 543 محمد بن الحسن بأسناده عن أحمد بن محمد عن البرقي عن الحسن السرّي عن منصور عن أبي عبد اللّه (ع) و فيه عنه عن محمد بن يحيى عن غياث بن إبراهيم عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: إذا دخل عليك اللص يريد أهلك و مالك فإن استطعت أن تبدءه و تضربه فأبدره و أضربه و قال مثله‏

و

فيه في المجالس و الأخبار بسند متصل عن أبي أيوب قال سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول: من دخل على مؤمن داره محاربا له فدمه مباح في تلك الحال للمؤمن و هو في عنقي.

(2)

الوسائل 18: 533 صحيحة بريد بن معاوية قال‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن قول اللّه عز و جل‏ «إِنَّما جَزاءُ ...» قال ذلك إلى الإمام يفعل ما يشاء قلت فمفوض ذلك إليه قال لا و لكن نحو الجناية.

و

في صحيحة عبيد بن الخثعمي قال‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن قاطع الطريق و قلت الناس يقولون ان الإمام فيه مخير أي شي‏ء شاء صنع؟ قال: ليس أي شي‏ء شاء صنع و لكنه يصنع بهم على قدر جنايتهم من قطع الطريق فقتل و أخذ المال قطعت يده و رجله و صلب و من قطع الطريق فقتل و لم يأخذ المال قتل و من قطع الطريق فأخذ المال و لم يقتل قطعت يده و رجله و من‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 319

و كما النواميس الواجب الحفاظ عليها خمسة كذلك الإفساد في الأرض خمس، 1 إفسادا في الدين علميا أو عقيديا أو أخلاقيا أو عمليا، في أصل الدين كتابا أو سنة أو في الأفراد.

ثم 2 إفسادا في العقل 3 و العرض 4 و النفس 5 و المال، فمن يسعى في الأرض فسادا في أيّ من هذه النواميس فهو مصداق لهذه الآية المباركة، و كما النواميس تختلف من حيث الكيان، بل و في كلّ درجات، كذلك الحد يختلف نحو الجريمة، من 1 قتل و 2 صلب و 3 تقطيع الأيدي و الأرجل من خلاف 4 و غرق 5 و نفي عن بلد الإسلام 6 أم عن بلد الجريمة 7 أم نفي عن حرية الحياة بسجن 8 أم نفي عن نفس العمل الذي يفسد فيه.

و المفسد قد يكون في متن لإفساد هذه النواميس أم مساعد بمقدماته أم معاون، أم ساكت فيحصل الفساد أو يبقى أو يقوى.

و السعي في الإفساد يرتكن أولا على العمل الساعي قولا أم فعلا أم كتابة أماذا، و إذا 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 اللّه و رسوله دون قصد في القصدية، هؤلاء ليسوا من مصاديق آية الإفساد مهما كانوا من طليق «المفسدين».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

قطع الطريق فلم يأخذ مالا و لم يقتل نفي من الأرض.

و

عن أبي عبد اللّه (ع) قال‏ سألته عن المحارب و قلت له أن أصحابنا يقولون أن الإمام مخير فيه إن شاء قطع و إن شاء صلب و إن شاء قتل فقال: لا أن هذه الأشياء محدودة في كتب اللّه فإذا ما هو قتل و أخذ قتل و صلب و إذا قتل و لم يأخذ قتل و إذا أخذ و لم يقتل قطع و إن هو فر و لم يقدر عليه ثم أخذ قطع ألا أن يتوب فإن تاب لم يقطع.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 320

و هذه الآية لا تحصر الجزاء بمن ذكروا فيها، و إنما الحدود المذكورة فيها تختص بهم، و إن كانت هناك حدود أخرى أعلى أو أدنى بالنسبة لغيرهم غير المذكورين في الآية. و كما أن‏ «يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً» تعميم بعد تخصيص، كذلك‏ «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» تعميم بعد تخصيص.

فأرض الإفساد إن كانت كل الأرض فالنفي أيضا هو من كل الأرض غرقا أو سجنا، و إن كانت أرض الإسلام فالنفي أيضا منها، و إن كانت موطنه فالنفي منها، و إن كان شغله فالنفي منه، فليناسب المنفي أرض الإفساد، و ذلك يختص بمن لا يتوب قبل القدرة عليه، و أما التائب فقد عالج نفسه قبل أن يعالج أو يدفع ضره و شره، و ليحاول في إصلاح الساعين في الأرض فسادا، و لا سيما الذين لا يعلمون فيفسدون.

و كما أمر اللّه‏ «ادْعُ إِلى‏ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ...» (16: 125) فليكن الجو جو التربية الإسلامية، فالمحارب أو الساعي في الأرض فسادا إذا لم يتب رغم الجو التربوي، فهو- إذا- معاند لا علاج له إلّا إحدى المعاقبات الثمان‏ «إِلَّا الَّذِينَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ» لا تعني توبة دون سبب، بل لا يمكن دون سبب و السبب هو العلم و المعرفة و النصيحة دون الخوف، حيث التوبة بعد القدرة لا تقبل لأنها إيمان عند رؤية البأس.

و ليس القتل و الصلب إلّا لمن لا علاج له إلّا الإعدام كما و النفي عن كل الأرض، ثم هما ليسا إلّا للمحارب أو الساعي في إفساد الدين، و العقل و النفس، و أما الساعي في إفساد العرض أو المال فلا قتل فيه، فإن اختلاف درجات النواميس يحكم باختلاف العقوبات في إفسادها دون ريب.

و قد تعني الأرض المنفي عنها أرض الجريمة نفيا لسعيه في الإفساد سلبا لظرفه و وسيلته، و من ذلك إسقاطه عن شغله الذي يتذرع به إلى السعي في الإفساد.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 321

هنالك أساليب وقائية عن محاربة اللّه و رسوله و السعي في الأرض فسادا على الترتيب التالي:

خلق جوّ طاهر يمنع عن هذه المحاربة و السعي- و إلّا فإبعاد المحارب و الساعي عن ظروف المحاربة و الإفساد- و إلّا فمحاولة توبته عما فعل- و إلّا فقتلا أو صلبا أو تقطيعا للأيدي و الأرجل و نفيا من الأرض نحو الجريمة و حسبها، و ليس كل ذلك- فقط- للانتقام و إنما لإزالة المحاربة و الإفساد.

و قد تخرج عناوين استثنائية بحدود خاصة عن هذه الآية فلتخرج، و تبقي الباقي تحتها، و على الحاكم الشرعي رعاية الأقل عقوبة فيما لا نص فيه، و الأوفر إزالة للإفساد، و طبعا ما خلا القاتل و اللّصّ المحارب و المضلّل عن الدين أو المبدع فيه حيث الفتنة أكبر- و- أشد من القتل.

و الحد الثالث في الآية- حسب الأحاديث- يختص بالسارق المسلح، و الأوّلان بمن يحاربون المسلمين لإسلامهم، و القاتلين، و المبتدعين، و أما من يبيع المخدرات أو يفتح بيوت الدعارة و القمار و الملاهي أماذا من إفساد فالحكم في كل ذلك: أو ينفوا من الأرض.

و لم يسبق في الحكم الإسلامي أن حدّ الساعي في إشاعة الفساد هو القتل، إلّا إذا قتل، و إنما الفتنة العقائدية و القتل، و هما السعي في إفساد ناموس الدين و النفس، محكومة بالقتل، و أما الفتن الأخلاقية و الصحية و أضرابهما فالحكم فيها «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ».

فكيف يقتل من يبيع أو يستعمل الهروئين أو الترياق و سائر المخدرات، و لا عنوان ثانويا يحكم له بالقتل، و إنما النفس بالنفس، أو فساد في الأرض، و هو الإفساد فوق النفس و هو الفتنة العقائدية.

آيات القصاص و سماح القتل لا إشارة فيها بحد القتل فيمن لم يقتل و لم يفتن عقائديا و هو أشد من القتل، و المعيار هو النفس بالنفس، و آية فساد أو

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 322

يسعون توسعه في النفس أن إضلالها و فتنتها كذلك هما قتلها بل و أشد و اكبر من القتل، دون الإفساد العرضي و العقلي و الاقتصادي فعلاجها «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ».

آية «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» لا يستثنى منها بإطلاق و إنما بنص و لا نصّ على أن كل ساع في الأرض فسادا يقتل، فحتى إذا شكلنا في جواز قتله لا يقتل.

فالذين‏ «يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً» فهم ليسوا كل مفسد إلّا المحارب، و إنما الذين يسعون فسادا للإفساد، فالمفسد لتكسّب و سواه لا للإفساد، و المفسد للإفساد دون سعي، هما ليسا من مصاديق آية السعي، فغير محكومين بحدودها، و بأحرى الفاسد الذي لا يفسد مهما كان ساعيا لإفساد نفسه دون سواه.

و الإفساد هو مقابل الإصلاح و العوان بينهما هو دون إصلاح و لا إفساد، فهو إفساد الصالح أو المصلح حسب الشرعة الإلهية، شخصيا أو جماعيا مهما اختلفا في بعد الفساد و كما في مختلف حقوله نفسه.

فمن يسعى في إفساد نفس مؤمنة في أية ناحية من نواحيه فقد قتل نفسا و كأنما قتل الناس جميعا، مهما كان أهون إفسادا ممن يسعى في إفساد المجتمع.

ثم الإفساد يعم كل أبعاده، المذكورة في آية المحاربة، و المحور الأصيل فيه إفساد النواميس الخمسة، التي تتمحورها الشرايع الإلهية إصلاحا لها، من النفس و الدين و العقل و العرض و المال، و الدين هو رأس الزاوية ثم النفس و العقل ثم العرض ثم المال.

و الناحية السلبية من كل شرعة إلهية ناحية منحى الحفاظ عليها، ثم الإيجابية تنحو نحو تكميلها، فلا بد من دفع الفساد و الإفساد أيا كان حفاظا على صالح الأرض و الحيوية الإنسانية: «وَ لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 323

بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعالَمِينَ» (2: 251).

و قد تجمع جوانب عدة من الإفساد فعقوبات عدة حسبها كمن يقتل مؤمنا متعمدا، حربا نفسيا و أخرى ضد الإيمان، أو يحاول تضليله فثلاث، أم و تخلّفه أخلاقيا فأربع، أم و استضعافه عقليا فخمس، أم و استلابه ماليا فست.

و الإفساد العقيدي بين هذه هو أكبر من القتل و أشد، فإنه فتنة كبرى بحق المؤمن‏ «وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ» (2: 217) و من واجب المؤمن الحفاظ على من استنصره في دينه و إن لم يهاجر بدينه: «وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يُهاجِرُوا ما لَكُمْ مِنْ وَلايَتِهِمْ مِنْ شَيْ‏ءٍ حَتَّى يُهاجِرُوا وَ إِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ ... إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَ فَسادٌ كَبِيرٌ» (8: 73).

و من الإفساد الاستضعاف الفكري و هو ذبح الحيوية الإنسانية، و قد قرن بتذبيح الأبناء و استحياء النساء و الجمع هو الإفساد: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَها شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْناءَهُمْ وَ يَسْتَحْيِي نِساءَهُمْ إِنَّهُ كانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (28: 4).

و منه إفساد الحرث و النسل: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ يُشْهِدُ اللَّهَ عَلى‏ ما فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ الْخِصامِ. وَ إِذا تَوَلَّى سَعى‏ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيها وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسادَ» (2: 205).

و قد يجمع إفساد الحرث و النسل إفساد النواميس الخمسة، فالحرث هو الناحية الاقتصادية و النسل يعم النفس و العقل و الدين و العرض، فإنها نسل الإنسان كإنسان!، و منه قطع الأرحام التي أمر اللّه بوصلها: «فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ تُقَطِّعُوا أَرْحامَكُمْ» (47: 22).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 324

كما و منه السرقة و هي من إفساد الحرث و أنحس مصاديقه، فحين يقال لأخوه يوسف: «.. أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ (70) ... قالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ ما جِئْنا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَ ما كُنَّا سارِقِينَ» (12: 73).

كما و من أنحس الإفساد هو الخلقي، فالفاتحون بيوت الدعارات و الملاهي، هم من أفسد المفسدين، ثم الذين يلونهم كمساعدين من تجار الجنس الفجار، و تجار الخمور و القمار و المواد المحذرة، هم من المهلكين الحرث و النسل، فمن يسعى منهم في ذلك فقد سعى في الأرض فسادا، عليه حدّه المناسب في آية السعي و هو ما دون القتل.

نرى في القرآن أشد النهي عن السعي في فساد الأرض أو أن يعثى فيها فساد بكل زواياه، فبصورة عامة تعم كل فساد أيا كان: «وَ لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ ...» (2: 251). «وَ لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْواءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ» (23: 71) «قالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوها وَ جَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِها أَذِلَّةً وَ كَذلِكَ يَفْعَلُونَ» (27: 34).

و ترى أهمّ تهديد لبؤس الحياة الأرضية «لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ ..»

(17: 4) و هم بنو إسرائيل حيث يحلّق إفسادهم كل المعمورة دون إبقاء.

و من أنحس الإفساد إفساد السلطات الزمنية و الروحية المتخلفة عن شرعة اللّه: «فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ تُقَطِّعُوا أَرْحامَكُمْ» (47: 22) حيث يحلق على جذور الفساد ..

و أهم الإفساد هو الحرب العقائدية التي هي مفتاح كل حرب، و هي أخطر من حرب الأبدان: «كُلَّما أَوْقَدُوا ناراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (5: 64).

و من أنحسها حرب المنافقين: «وَ إِذا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قالُوا

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 325

إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ. أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَ لكِنْ لا يَشْعُرُونَ» (2: 12).

و من الحرب العقائدية إبراز الباطل بصورة الحق كما السحر و «إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ إِنَّ اللَّهَ لا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ» (10: 81).

كما و بخس أشياء الناس حالا و مالا يقابله إيفاء الكيل على أية حال:

«وَ لا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْياءَهُمْ وَ لا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (11: 85).

و على الجملة، كلما من شأنه أن يصلح حيث يصلح للحياة الإسلامية فرضا لزاما، كان تحويره إلى ضده أم إلى غير صالحه إفسادا مهما اختلفت جنباته.

إذا فالإفساد المحرّم عديده كعديد الإصلاح الواجب، و كما تختلف الواجبات في درجاتها، كذلك محرمات الإفساد لها في دركاتها، و من أفسدها محاربة اللّه و رسوله، ثم ما سواها من إفساد.

و كما أن محاربة اللّه و الرسول ليست واحدة، فإن لها جهات و جنبات، كذلك الحدود المقررة لها و قد ذكرت هنا أربعة.

هنا يعطف‏ «وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً» إلى‏ «الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ» بواو الجمع لأنهما ككل إفساد في الأرض، أم بينهما عموم من وجه، فقد يحارب اللّه و رسوله في نفسه و كشخصه و لا يفسد إلا نفسه فليس مفسدا في الأرض، و قد يفسد في الأرض و ليس محاربا للّه و رسوله تقصّدا مهما كان الإفساد محاربة للّه أيا كان، أم هو عموم مطلق كما سبق، فهما إذا متداخلان متعاطفان، فيعطف بعضها إلى بعض.

ثم الحدود الأربعة تعطف بعضها إلى بعض بعطف الترديد التخيير، أو

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 326

أنه أعم منه و من سواه من معانيه الست‏ «1» و المناسب 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 عبد اللّه (ع) «2» «و لكن يصنع بهم على قدر جنايتهم»

كما في القوي كما الصحيح‏ «3» فتحمل عليها أحاديث التخيير «4» أن ليس بذلك الفوضى، و إنما تخييرا قبال مختلف الجريمة، فيختار

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| خيّر أبح قسّم بأو و أبهم‏ |  | و اشكك و إضراب بها أيضا نمي‏ |

(2)

روضة المتقين 10: 203 قال بريد سأل رجل أبا عبد اللّه (ع) عن هذه الآية قال: ذلك إلى الإمام يفعل به ما يشاء، قلت: فمفوض ذلك إليه؟ قال: لا و لكن نحو الجناية.

(3)

المصدر 204 عن عبيدة بن بشر الخثعمي قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن قاطع الطريق و قلت: ان الناس يقولون ان الإمام مخير فيه أي شي‏ء شاء صنع؟ قال: ليس أي شي‏ء شاء صنع و لكنه يصنع بهم على قدر جنايتهم، من قطع الطريق فقتل و أخذ المال قطعت يده و رجله و صلب و من قطع الطريق فقتل و لم يأخذ المال قتل و من قطع الطريق و أخذ المال و لم يقتل قطعت يده و رجله و من قطع الطريق و لم يأخذ و لم يقتل نفي من الأرض.

(4) مثل ما

في الحسن كالصحيح عن جميل بن دراج قال‏ سألت أبا عبد اللّه (ع) عن هذه الآية فقلت أي شي‏ء عليهم من هذه الحدود التي سمى اللّه عز و جل؟ قال: ذلك إلى الإمام إن شاء قطع و إن شاء صلب و إن شاء نفي و إن شاء قتل ...

هذا و قد يزعم دلالة

موثقة أبي صالح عن أبي عبد اللّه (ع) قال‏ قدم على رسول اللّه (ص) قوم من بني ضبة مرضى فقال لهم رسول اللّه (ص) أقيموا عندي فإذا برأتم بعثتكم في سرية فقالوا: أخرجنا من المدينة فبعث بهم إلى إبل الصدقة يشربون من أبوالها و يأكلون من ألبانها فلما برأوا و اشتدوا قتلوا ثلاثة ممن كان في الإبل فبلغ رسول اللّه (ص) الخبر فبعث إليهم عليا (ع) و هم في واد قد تحيروا ليس يقدرون أن يخرجوا منه قريبا من ارض اليمن فأسرهم و جاء بهم إلى رسول اللّه (ص) فنزلت عليه هذه الآية فاختار رسول اللّه (ص) القطع فقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف.

أقول: إختيار القطع- لو صح- ليس إلّا نحو الجناية و حسبها، فعلّهم اشتركوا في ذلك القتل فلا يقتلون، و أما إختيار القطع للقاتل فهو خلاف الضرورة و النص‏ «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ...».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 327

من هذه الأربع لكل جريمة ما تناسبه من عقوبة.

فجريمة واحدة تأخذ واحدة من هذه الأربعة، و تأخذ الزيادة زيادة كما هيه، و الجامع لها كلها يؤخذ بأشدها و هو أجمعها، أن تقطع يده و رجله من خلاف و ينفى، ثم يقتل و يصلب في المنفي، و الترتيب في الشدة هو التصليب و التقتيل و التقطيع و النفي، و تقديم الثاني في الآية علّه لأنه الأكثر في موجبات الدم، ثم الأوّل و من ثم الأخيران.

فكما أن حد الساق غير الشاهر السلاح أن تقطع يده، فحد الشاهر غير القاتل أن تقطع يده و رجله من خلاف، وحده إن قتل، أن يقتل بعد القطع صلبا، و على هذا القياس.

و على الحاكم الشرعي رعاية العدل في العقوبة حسب الجريمة دون زيادة عليها و لا نقيصة، و في رابعة هذه الأربع‏ «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» وجوه عدة هي أيضا مترتبة كما الأربع فيما بينها.

و تراه نفيا من الأرض كلّها، و طبعا إلى ما تحت الأرض؟ و هو قتل بصيغة أخرى غرقا أو حرقا أو هدما لجدار عليه، و قد يصح أن تعنيه‏ «أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» ضمن ما تعنيه، فهو قتل خفيف أخف من الصلب و القتل بسلاح‏ «1» و قد يختص بمن يسعى في الأرض كلها فسادا فلينف منها

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

و

في الوسائل 18: 536 عن سماعة بن مهران عن أبي عبد اللّه (ع) في هذه الآية قال: الإمام في الحكم فيهم بالخيار إن شاء قتل و إن شاء صلب و إن شاء قطع و إن شاء نفى من الأرض.

أقول يحمل على نحو الجريمة.

(1).

روضة المتقين 10: 204 في القوي عن عبيد اللّه بن طلحة عن أبي عبد اللّه (ص) في الآية هذا ففي المحاربة غير هذا النفي؟ قال: و يحكم عليه الحاكم بقدر ما عمل و ينفى و يحمل في البحر ثم يقذف به لو كان النفي من بلد إلى بلد كان يكون إخراجه من بلد إلى بلد آخر عدل القتل و الصلب و القطع و لكن يكون حدا يوافق القطع و الصلب.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 328

كلها حسما 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 المتآمرين مع أهلها ضد أهل الإسلام.

أم نفيا من بلد الجريمة أو بلادها إلى غيره أو غيرها حسما لها عنها، ثم يوصىّ القائمون بأمر المنفي ألا تجالسوه و لا تبايعوه و لا تناكحوه و لا تواكلوه و لا تشاربوه .. فإنه سيتوب‏ «1». فلا يعني نفيه إلّا إخراجه عما استأنسه من حياته الأهلية، و إحراجه في المنفي أن يعيش في زاوية حتى يتوب.

أو هو نفي من أرض الحرية في عمله و في كل جنبات الحياة الحرة، استئصالا لبأسه ككل، و تأديبا له و تعويضا عما أفسد، تقويضا لظهر الفساد حتى يتوب فرجوعا إلى حياة سليمة صالحة «2».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

أقول: «لو كان» إنما تنفي حصر النفي فيما يزعم، و ليكن النفي و هو بديل عن كل من هذه الثلاث عدلا منها، فكما الاختلاف في هذه الثلاث فليكن النفي مختلفا في عدله لهذه الثلاث.

(1).

في الحسن كالصحيح عن جميل بن دراج عن أبي عبد اللّه (ع) ... قلت: النفي إلى أين؟ فقال: ينفى من مصر إلى مصر و قال ان عليا (ع) نفى رجلين من الكوفة إلى البصرة

و

في القوي كالصحيح عن عبد اللّه بن إسحاق المدائني عن أبي الحسن الرضا (ع) قال‏ سئل عن هذه الآية- إلى قوله-: كيف ينفى و ما حد نفيه؟ قال: ينفى من المصر الذي فعل فيه ما فعل إلى غيره و يكتب إلى أهل ذلك المصر بأنه منفي فلا تجالسوه و لا تبايعوه و لا تناكحوه و لا تؤاكلوه و لا تشاربوه فيفعل ذلك به سنة فإن خرج من ذلك المصر إلى غيره كتب إليهم بمثل ذلك حتى تتم السنة قلت فإن توجه إلى أرض الشرك ليدخلها؟ قال: ان توجه إلى أرض الشرك ليدخلها قوتل أهلها،

و

في القوي عن أبي الحسن (ع) مثله الا أنه قال في آخره: يفعل به ذلك سنة فإنه سيتوب قبل ذلك و هو صاغر قال فقلت: فإن أم أرض الشرك يدخلها؟ قال: يقتل.

(2)

الوسائل 18: 535 محمد بن مسعود العياشي في تفسيره عن أحمد بن الفضل الخاقاني من‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 329

فلا يعني نفيه- أيا كان- إلّا نفي سعيه في الفساد بمختلف الذرائع، نفيا لنفي قدره، فإنه إصلاح له و للمجتمع الذي يعيشه.

فالنفي من أرض الجريمة إلى مكان ناء يحس فيه المجرم بالغربة و التشرد و الضعف جزاء ما شرّد و خوّف و طغى، حيث يصبح في منفاه عاجزا عن مزاولة جريمته بضعف عصبيته، أو بعزلة عن عصابته.

فقد يعم نفيه من الأرض كل هذه الثلاث كلّا حسب الجريمة و نحوها دون فوضى جزاف، و القصد من النفي من بلد الجريمة و السجن هو تأديبه و صدّ أذاه حتى يتوب، فقد يختص النفي في هذين الأخيرين بما يرجى تأدّبه و توبته، و ذلك في غير القاتل و السارق المسلح و المبتدع و المضلل، فإنهم لا توبة لهم إلّا قبل أن تقدروا عليهم.

و الغرق في النفي الأول هو بديل القتل و الصلب، ثم النفي الثاني و الحبس بديلان عن تقطيع الأيدي و الأرجل من خلاف، و أما الضرب فلا دور له في هذه الجرائم فللتعزير موارد منصوصة دون فوضى جزاف.

و اللائح من نصوص النفي أنه لهدف التوبة، حيث رجاء التأدب‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

آل رزين قال: قطع الطريق بحلولا على السابلة من الحجاج و غيرهم و أفلت القطاع- إلى أن قال-: و طلبهم العامل حتى ظفر بهم ثم كتب بذلك إلى المعتصم فجمع الفقهاء و ابن أبي داود ثم سأل الآخرين عن الحكم فيهم و أبو جعفر محمد بن علي الرضا (ع) حاضر فقالوا:

قد سبق حكم اللّه فيهم في قوله‏ «إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ ...» و لأمير المؤمنين أن يحكم بأي ذلك شاء منهم، قال: فالتفت إلى أبي جعفر (ع) و قال: أخبرني بما عندك، قال: إنهم قد أضلوا فيما أفتوا به و الذي يجب في ذلك أن ينظر أمير المؤمنين في هؤلاء الذين قطعوا الطريق فإن كانوا أخافوا السبيل فقط و لم يقتلوا أحدا و لم يأخذوا مالا أمر بإيداعهم الحبس فإن ذلك معنى نفيهم من الأرض بإخافتهم السبيل و إن كانوا أخافوا السبيل و قتلوا النفس أمر بقتلهم و إن كانوا أخافوا السبيل و قتلوا النفس و أخذوا المال أمر بقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف و صلبهم بعد ذلك، فكتب إلى العامل بأن يمتثل ذلك فيهم.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 330

و الإصلاح باق، و ليست الجريمة مما تحتم إحدى العقوبات الثلاث.

فللحد بعدان، بعد الانتقام و رجاء التوبة، و هما منفيان في الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم، إلّا في حقوق الناس الثابتة بالنص، فمن لم يقتل أو يسرق، لم يثبت عليه حد إن تاب قبل القدرة، ثم و بعدها قد ينتقل حده إلى النفي رجاء التوبة، و المبتدع و المضلّل الداعية إلى الباطل، و الساعي في الأرض فسادا، إن تابوا و أصلحوا قد لا يجري عليهم الحد أو يكتفي فيهم بالنفي بغير غرق، لا سيما الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم، بل و لا نفي هنا كما ينفى عنه سائر الحد.

«ذلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيا» كما أخزوا الدين و الدينين‏ «وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ» مما يدل على أن عقوبة الدنيا لا تكفي عن الآخرة، و إنما تخفف عنها و تؤدبهم و تصد عن الجماعة المؤمنة أذاهم، اللّهم إلّا بدليل قاطع كما في قسم من الحدود المصحوبة بالتوبة.

«إِلَّا الَّذِينَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

أ ترى الاستثناء يختص بالجملة الأخيرة و هي عظيم العذاب في الآخرة و عذاب الدنيا باق؟ ظاهر الاستثناء رجوعه إلى كل الجمل السابقة دونما استثناء، و «أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» تجتث آثار العصيان بأسرها، و من أدناها العقوبة في الدنيا، إلّا أن حقوق الناس مما لا يعفى عنها فيقتل القاتل إلّا أن يعفو عنه أولياء المقتول، و لكنه قبل التوبة لا يعفى عنه و إن عفوا إلّا في غير المحارب و الساعي في الأرض فسادا.

و قد يقتل بعد توبته قبل القدرة عليه كالمرتد فطريا، مهما قبلت توبته بالنسبة للآخرة، و بأحرى بالنسبة للتوبة عما دونه من عصيان إذا كانت بعد أن يقدروا عليه، مهما بقيت عليه العقوبة الدنيوية.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 331

و من واجب التوبة أن تكون نصوحا مصلحة ما أفسد بالعصيان ما أمكن، و ليعلن التوبة حتى يعرفها الحاكم و إلّا فكيف يعرفها فيعفو عنه؟.

و «مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ» دون «من قبل أن تلقوا عليهم القبض» مما يضيّق دائرة التوبة بما قبل القدرة عليهم، فإن لم يتوبوا قبلها و لمّا يقبض عليهم فلا توبة لهم، و علّه لأن التوبة بعد القدرة عليهم ليست إلا خوفة و إيمانا عند رؤية البأس، اللّهم إلّا توبة خالصة عند رؤيته كما في قوم يونس، إلّا أنها لا تغسل درن العصيان إلّا بالنسبة ليوم الجزاء و عقوبة الدنيا باقية بطليق النص.

إذا فالمغفرة في التوبة قبل القدرة هي كضابطة عامة يستثنى عنها ما يستثنى بنصوص أخرى و «إِلَّا الَّذِينَ تابُوا» تغفر عقوباتهم في الدنيا و الآخرة و لا سيما باللمحة اللّامعة في «فاعلموا» أي أنتم حكام الشرع «فاعلموا» و لأن التائب عن الذنب كمن لا ذنب له، فلا حدّ عليه حيث الحد عقوبة أو تخفيف عن عقوبة، و الغفر هنا يختص- طبعا- بحقوق اللّه، ثم للناس أن يغفروا تأدبا بأدب اللّه، و لهم ألّا يغفروا بالنسبة لحقوقهم فحسب.

فحين يرتدع هؤلاء المحاربون أو الساعون في الأرض فسادا، نتيجة استشعارهم نكارة الجريمة، و توبة منهم إلى اللّه، إلى طريقه المستقيمة، و هم لا يزالون في قوتهم و إمكانيتهم و قبل القدرة عليهم، إذا سقطت جريمتهم كيفما كانت و لم يعد للسلطان عليهم من سبيل، اللّهم إلا القاتل عمدا فإن دم المسلم لا يهدر.

فالمنهج الإسلامي يتعامل مع الطبع البشري بكل منحنياته مشاعر و مسارب و محتملات و اللّه- و هو البارئ البارع لهذه الطبيعة- يؤدبه كأحسن ما يرام، فلا يأخذه بحادّ القانون و حدّه، وحده، فإنما يرفع سيف القانون مصلتا لارتداع من لا يرتدع إلّا بالسيف، فاعتماده الأوّل ليس إلّا على تربية القلوب‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 332

و ترقيتها إلى مراقي الصلاح و الإصلاح، استجاشة لمشاعر التقوى، و إخافة عن الطغوى.

فالدور الأوّل في النظام الرباني هو دور التعليم و التربية، ثم دور الأمر و النهي و الموعظة الحسنة، و من ثم يأتي- كدور أخير- دور التأديب بحدود أو تعزيرات بالنسبة للذين لا يرتدعون بأي رادع سواها و لكي يتم الأمن و تطم الطمأنينة في الجماعة المسلمة، و هنا تعرف مدى الصلاحية العامة لضابطة «وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»!.

و حصيلة البحث عن آية المحاربة: أن محارب اللّه و رسوله و الساعي في الأرض فسادا في أشد مراحله تجري عليه أحد الحدود الثلاثة صلبا أو قتلا أو تقطيعا، و لا سيما الذي قتل أو فتن أو أضل عقيديا، و أما الخارج عن المحاربة و الإفساد بالنسبة لناموس العقيدة و النفس، فلا قتل و إنما «يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» و هي أرض الإفساد، غرقا و هو أشده، و نفيا عن بلاد الإسلام، ثم عن بلده، ثم عن حريته إلى السجن، ثم عن شغله شعبيا أو حكوميا، فكلّ قدر صدّ الإفساد، أو تأديبه حتى لا يفسد، فإنما القتل أو الصلب فيما لا سبيل إلى صده عن الإفساد تأديبا أو نفيا من الأرض، و لا يشمل «أو ينفوا ...» تعزيره، فإنه دون هذه كلها، لأنه بالنسبة لغير السعي في الإفساد، من فساد دون سعي إذا كان متجاوزا إلى غيره.

و «إِلَّا الَّذِينَ تابُوا ...» حسم لمادة العصيان أيا كان.

فعلى حكام الشرع رعاية الحائطة الكاملة في حقل الحدود، فما لم يثبت حق في حد فلا حق لهم أن يبادروا في ذلك الحد، و لأن الحدّ تأديب يعالج مشكلة السعي في الفساد و أضرابها من مشاكل التخلفات، فليحدّد الحدّ عند حد التأديب و الصد عن الجريمة، دون فوضى الخشونات التي قد يترائى أنها من حدود اللّه في إجراءات الحدود.

فلا حدّ- إذا- إلّا فيما تبين كالشمس في رايعة النهار أنه محاربة اللّه أو

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 333

الرسول أو أنه سعي في فساد الأرض، ثم الحد الأحدّ ليس إلّا في أحدّ الجرائم فاعلية في الإفساد و هو إفساد الدماء و العقائد، و من ثم سائر الحدود المذكورة هنا و في فقه الحدود.

فالقدر المعلوم، المحكوم عليه بالقتل في هذا النص، هو محارب اللّه و رسوله قتل أم لم يقتل، فإنه مرتد عن شرعة اللّه، فليس المؤمن باللّه ليحارب شرعة اللّه و المؤمنين باللّه لإيمانهم.

فالمضلل للمؤمنين عن علم و عمد هو من المحاربين، حيث الحرب لا تعني فقط الحارة الدموية، بل و الحرب الباردة و هي الدعاية ضد الإيمان أشد من الحارة، ثم و لا يحارب اللّه إلا بحرب الدعاية ضد اللّه، مهما يحارب الرسول (ص) ما دام حيا، و لكن محاربة الرسول المستمرة لا تعني إلا محاربة رسالته و سنته الرسالية.

فالخارجون على من يحكم بشرعة اللّه، المعتدون على أهل دار الإسلام المقيمين لشرعة اللّه عنادا لها و للّه، و المروّعون للمؤمنين محاولة لتعطيل شرعة اللّه، هؤلاء هم من الذين يحاربون اللّه و رسوله، فقد يقتلون أو يصلّبون، و أما سواهم من الجناة فهم بين من يسعى في الأرض فسادا، فقد ينفون من الأرض بمختلف النفي، أم يفسدون دون سعي فنحو الجناية كما في مختلف الساعين في الأرض فسادا.

فليس حد القتل إلّا في القاتل عمدا أو المرتد بمحاربة اللّه و رسوله أم سواهما، و من ثم سائر الحدود حسب المسرود في فقه الحدود كتابا و سنة.

ذلك، و ليس الخارجون على السلطات غير الشرعية- مهما خيّلت شرعيتها- ليسوا محاربين اللّه و رسوله، بل هم محاربون من حارب اللّه و رسوله، أم حاد اللّه و رسوله، أم- لأقل تقدير- الذين ليست سلطاتهم شرعية مهما لم يكونوا من محاربي اللّه و رسوله في سلطاتهم.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 334

كما المصلحون الذين يعارضون الأخطاء القاصرة أو المقصرة في السلطات الشرعية، ليسوا من الخارجين على الحق المطاع.

فحين يدّعي قائد روحي زمني أنه مشرّع قضية المصالح الوقتية، قاصرا في دعواه أم مقصرا، فالمفروض على العلماء الربانيين أن يقوموا بتوجيهه إلى الحق لتكون كلمة اللّه هي العليا، مهما كان القائد المرجع الأعلى، فإن شرعة اللّه هي أعلى من كل أعلى، فهي أحرى بالحفاظ عليها ممن يمثلها خاطئا فيها.

فهؤلاء الدعاة في سبيل اللّه- إذا- إنما يحاربون في سبيل اللّه، و ليسوا محاربين اللّه، فمن يحاربهم هو الذي يحارب اللّه، أم يحارب في سبيل الباطل.

فلا عاذرة للسلطات الإسلامية في قضاءهم على من يعارضهم سنادا إلى آية المحاربة، إذ ليسوا هم اللّه و لا رسول اللّه، و لا أنهم- أيا كانوا إلّا المعصومين- ممن يمثّل شرعة اللّه معصومة لا خطأ فيها.

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَ جاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (35).

إن قضية الإيمان- الأولى- هي تقوى اللّه و اجتناب محارمه، و من ثم تطبيق ما فرض اللّه، سلبا قبل إيجاب، تحرزا عن العقاب قبل ابتغاء الثواب، فتقوى اللّه تحلّق على كافة الجنبات السلبية في شرعة اللّه، و قد تناسبها الآية السالفة المهددة الذين يحاربون اللّه و رسوله و يسعون في الأرض فسادا، فكما من تقوى اللّه في القمة ترك هذه المحظورات الهامة في شرعة اللّه، كذلك منها الحفاظ على حرمات اللّه ملاحقة للذين يحاربون اللّه و يسعون في الأرض فسادا، صدا لثغرات تنشب في أهل اللّه، و منها العفو عن الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 335

فتقوى اللّه في ذلك المثلث، تقوى بها كرامة الإيمان في حقله و أهله، و لكنها أمام كرور العراقيل بحاجة إلى «الوسيلة» الصالحة، الوصيلة إلى اللّه و التعبير هنا ب «الوسيلة» دون «الوصيلة» اعتبارا بأن «الوسيلة» هي التوصّل إلى الشي‏ء برغبة، و هي هنا الرغبة الإيمانية، و أما الوصيلة فهي طليقة غير مختصة برغبة، إذا فما بين الوسيلة و الوصيلة عموم من وجه، ثم لا وصيلة عندنا توصّلنا بصورة محتومة إلّا أن يشاء اللّه، فلذلك نرى النتيجة «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».

إذا «وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ» في تقواه الصالحة «الوسيلة» الصالحة، و لا فحسب الوسيلة الاتكالية، بل و الأصل في هذه السبيل الشائكة المليئة بالأشلاء و الدماء، هو الجهاد بكل الطاقات و الإمكانيات الذاتية: «وَ جاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ» فإذا حقّقتم مثلث التقوى و ابتغاء الوسيلة و الجهاد في سبيله، فقد حق لكم‏ «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» شقّا لأمواج الفتن بسفن النجاة.

و هنا «الوسيلة» معرفة دون «وسيلة» منكرة، لامحة لكون الوسيلة وسيلة معروفة في أهل اللّه و في سبيل اللّه، دون أية وسيلة معروفة أو منكرة قضية أن الغاية تبرر الوسيلة، فكما أن سبيل اللّه خالصة صالحة كما سنها اللّه، كذلك الوسيلة إليه لا بد أن تكون مسنونة ربانية صالحة، و من وسيلة رسولية هي الرسول (ص) و أهلوه المعصومون‏ «1» و أخرى رسالية هي القرآن‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

نور الثقلين 1: 626 في عيون الأخبار في باب ما جاء من الأخبار المجموعة و بإسناده قال قال رسول اللّه (ص): الأئمة من ولد الحسين عليهم السلام من أطاعهم فقد أطاع اللّه و من عصاهم فقد عصى اللّه، هم العروة الوثقى و هم الوسيلة إلى اللّه،

و في ملحقات أحقاق الحق 14: 578- أخرج الحسكاني في شواهد التنزيل ج 1: 342 أخبرنا محمد بن عبد اللّه 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 «أُولئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلى‏ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ ...» قال: هم النبي و علي و فاطمة و الحسن و الحسين عليهم السلام.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 336

العظيم و هو وسيلة أصيلة للرسول، فهما وسيلتان فرقدان لا يتفارقان.

و من ثم وسيلة علمية و عقيدية و خلقية و تطبيقية، شخصية و جماعية، أم أية وسيلة هي حصيلة التربية الربانية، نبتغيها إلى اللّه في سلوكنا سبيل اللّه، تحكيما لعرى تقوى اللّه ف «أفضل ما توسل به المتوسلون الإيمان بالله و رسوله» «1»، «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».

و هنا «إليه» لا تعني إلى كيانه ذاتا و صفات و أفعالا، وصولا معرفيا أماهيه من وصولات لا تليق بذاته القدسية، و إنما تعني إلى تقواه و مرضاته، معرفيا و عمليّا كما يجب و يرضى.

ثم «الوسيلة» المعروفة، المسرودة في الذكر الحكيم هي بين أصيلة و فصيلة، و الأولى هي الفطرة و العقلية السليمة و سائر الآيات الأنفسية و الوسيلة العملية الصالحة، و الثانية هي طليق الآيات الآفاقية كونية و رسولية و رسالية، و من ثم جماعية إلى شخصية، تجنيدا لكل الطاقات المستطاعة في حقل التقوى، لتقوى على إفلاح هذه السبيل الشائكة فتصل إلى رضوان اللّه.

فعلى‏ «الَّذِينَ آمَنُوا» أن يمحوروا في حياتهم تقوى اللّه و ابتغاء الوسيلة إلى اللّه و الجهاد في سبيل اللّه، و ذلك المثلث بين شخصي و جمعي حفاظا على الأفراد و الجماعات.

و نظيرة هذه الآية تبينا لهذه المسئولية الإيمانية المحلقة على كافة المسئوليات: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (5: 105) «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَ لا تَفَرَّقُوا ...» (3: 103) و

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). سفينة البحار 2: 647 قال أبو جعفر الباقر (ع) ...

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 337

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صابِرُوا وَ رابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (3: 200).

ذلك، و قد تعني الوسيلة المبتغاة- إلى وسيلة التقوى- حصيلتها يوم الأخرى و كما في خطبة الوسيلة للإمام علي أمير المؤمنين (ع) «1» و هي على حد المروي عن الرسول (ص) درجته في الجنة «2». فقد تجمع «الوسيلة» هنا وسيلة

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). و هي كما

في الكافي: «أيها الناس إن الله عز و جل وعد نبيه محمدا (ص) الوسيلة و وعده الحق و لن يخلف الله وعده» ألا و إن الوسيلة أعلى درج الجنة، و ذروة ذوائب الزلفة، و نهاية غاية الأمنية، لها ألف مرقاة ما بين المرقاة إلى المرقاة حضر الفرس الجواد مائة عام، و هو ما بين مرقاة درة إلى مرقاة جوهرة إلى مرقاة زبرجد إلى مرقاة لؤلؤة إلى مرقاة ياقوتة إلى مرقاة زمردة إلى مرقاة مرجانة إلى مرقاة كافور إلى مرقاة عنبر إلى مرقاة يلنجوح- عود البخور- إلى مرقاة ذهب إلى مرقاة فضة إلى مرقاة غمام إلى مرقاة هواء إلى مرقاة نور قد أناقت على كل الجنان و رسول اللّه (ص) يومئذ قاعد عليها مرتد بريطتين، ريطة من رحمة اللّه و ريطة من نور اللّه عليه تاج النبوة و إكليل الرسالة و قد أشرق بنوره الموقف و أنا يومئذ على الدرجة الرفيعة و هي دون درجته، و عليّ ريطتان- ثوبان رقيقان لينان- ريطة من أرجوان النور- أرغوان- و ريطة من كافور، و الرسل و الأنبياء قد وقفوا على المراقي و أعلام الأزمنة و حجج الدهور عن أيماننا قد تحللتهم حلل النور و الكرامة، لا يرانا ملك مقرب و لا نبيّ مرسل إلا بهت بأنوارنا و عجب من ضيائنا و جلالتنا، و عن يمين الوسيلة عن يمين الرسول (ص) غمامة بسطة البصر يأتي منها النداء: يا أهل الموقف طوبى لمن أحب الوصي و آمن بالنبي الأمي العربي، و من كفر فالنار موعده، و عن يسار الوسيلة عن يسار الرسول (ص) ظلمة يأتي منها النداء:

يا أهل الموقف طوبى لمن أحب الوصي و آمن بالنبي الأمي و الذي له الملك الأعلى، لا فاز أحد و لا نال الروح و الجنة إلا من لقى خالقه بإخلاص لهما و الاقتداء بنجومهما فأيقنوا يا أهل ولاية اللّه ببياض وجوهكم و شرف مقعدكم و كرم مآبكم و بفوزكم اليوم على سرر متقابلين و يا أهل الانحراف و الشرود عن اللّه عز ذكره و رسوله و صراطه و أعلام الأزمنة أيقنوا بسواد وجوهكم و غضب ربكم جزاء بما كنتم تعملون.

(2)

في كتاب علل الشرائع بإسناده إلى أبي سعيد الخدري قال: كان النبي (ص) يقول: إذا سألتم اللّه لي فاسألوا الوسيلة فسألنا النبي (ص) عن الوسيلة فقال: هي درجتي في الجنة و هي ألف مرقاة ما بين المرقاة إلى المرقاة حضر الفرس الجواد شهرا و هي ما بين مرقاة جوهر إلى مرقاة ياقوت إلى مرقاة ذهب إلى مرقاة فضة فيؤتى بها يوم القيامة حتى تنصب مع درجة

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 338

الأولى و الأخرى كما سنها اللّه و قررها، دون الوسائل المختلفة و لا سيما المحظورة، فإنما هي المحبورة.

و هنا «اتَّقُوا اللَّهَ» تحلّق إلى أصيل التقوى فصيلتها الوسيلة إليها، فلا يتوسل إلى التقوى بوسيلة الطغوى، و الغاية ليست لتبرر الوسيلة، فإنما التقوى تبرّرها كما تبرّر الغاية، سلسلة متواصلة من الحياة الإيمانية راحلتها التقوى كزادها، و هي الصراط المستقيم.

ثم‏ «اتَّقُوا اللَّهَ» تعم تقوى السلب تركا للمحظورات، و تقوى الإيجاب فعلا للمحبورات المشكورات، و من ثم لا تتحقق التقوى دون أية وسيلة و لا بأية وسيلة، فإنما هي «الوسيلة» المقرّبة إلى اللّه، و كما هي لغويا التوسل التقرّب إلى الشي‏ء برغبة، وسيلة مقرّبة مرغوبة، لا مغرّبة منكوبة.

فتخيّل التقوى دون أية وسيلة، هو كتخيّلها بوسيلة مغرّبة غير مرغوبة، إنّه تخيل جاهل قاحل، قد غرق فيها خلق كثير، كالقائلين إن الغاية تبرر الوسيلة فيتذرعون بأية وسيلة محظورة للحصول على الغاية المرغوبة، و القائلين أن التوسل بالعبادة غير مفروض على من هو متقّ في قلبه، أو الواصل إلى اللّه بعبادته، حيث العبادة ليست إلّا للوصول إلى اليقين: «وَ اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ».

إذا فترك الوسيلة الصالحة إلى اللّه و في تقوى اللّه ليس إلا طغوى على اللّه، تخلفا عن شرعة اللّه المحلقة على المسئوليات القلبية و القالبية، الشخصية و الجماهيرية، و أما الغاية التي هي أهم من الوسيلة فقد تتبرر وسيلتها حين يدور أمر الواجب بينهما كغاية الإنجاء من الغرق حيث تتبرر وسيلته المحظورة كلمس بدن الأنثى للذكر و عكسه، إذا فليست كل غاية

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

النبيين و هي في درج النبيين كالقمر بين الكواكب فلا يبقى يومئذ نبي و لا صديق و لا شهيد إلا قال: «طوبى لمن كان هذه الدرجة درجته ...».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 339

محبورة تبرر كل وسيلة محظورة إلّا في ذلك الدوران.

و لأن خطاب الإيمان هنا يقتضي حاضر الإيمان للمخاطبين، فالوسيلة- إذا- هي غير حاضر الإيمان، مهما عمت جادّه الجديد بعد ما كان، «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ ...».

ذلك، فتقوى اللّه، و ابتغاء الوسيلة إلى اللّه و الجهاد في سبيل اللّه مثلث من الواجب الأصل أمام اللّه، المهندس عليها صرح الإيمان باللّه‏ «أُولئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلى‏ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَ يَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَ يَخافُونَ عَذابَهُ إِنَّ عَذابَ رَبِّكَ كانَ مَحْذُوراً» (17: 57) و هي وسيلة القرب إلى اللّه المحتاج إليها لكلّ حتى‏

رسول اللّه (ص) حيث قال: سلوا اللّه لي الوسيلة، قالوا: و ما الوسيلة؟ قال: القرب من اللّه ثم قرء «يَبْتَغُونَ إِلى‏ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ» «1».

إذا ف «الوسيلة» تعم كل مراتبها لمختلف درجات المؤمنين.

و حصيلة البحث عن الوسيلة أنها بين أنفسية و آفاقية، و الأنفسية بين عقلية و فطرية كما الآفاقية بين رسولية و رسالية و كونية أخرى هي سائر الآيات الآفاقية، ثم التطبيق عمليا، فهي خطوات ثلاث في سبيل اللّه أولاها هي أولاها و أخراها هي العمل و أوسطها الوسيلة المعرفية الوسيطة من وحي اللّه.

و آية الوسيلة هذه هي من عساكر البراهين القرآنية المؤيدة لبراهين فطرية و عقلية أن مقدمات الواجبات واجبة، فتقوى اللّه في السلبية التحريمية و الإيجابية الإيجابية تحتاج إلى ابتغاء الوسيلة فهي ايضا واجبة كوجوبها، دون حاجة إلى إ المباحث الأصولية حولها.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الدر المنثور 4: 190- أخرج الترمذي و ابن مردويه و اللفظ له عن أبي هريرة قال قال رسول اللّه (ص): ...

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 340

فهذه ضفّة الإيمان بصفته لأهله‏ «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» و من ثم ضفّة الكفر و صفته لأهله حيث هم يفلجون:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَ مِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذابِ يَوْمِ الْقِيامَةِ ما تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ (36).

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا» و ماتوا و هم كفار لن يفتدوا من عذاب اللّه‏ «لَوْ أَنَّ لَهُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَ مِثْلَهُ مَعَهُ» و حملوا معهم هذه المملكة الواسعة «لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذابِ يَوْمِ الْقِيامَةِ ما تُقُبِّلَ مِنْهُمْ» إذ لا فدية عن عذاب يومئذ مهما كانت ضعف ما في الأرض كما هنا و في (13: 17): «وَ الَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَ مِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ أُولئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسابِ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمِهادُ» و في (39: 47): «وَ لَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَ مِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ مِنْ سُوءِ الْعَذابِ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ بَدا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ ما لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ. وَ بَدا لَهُمْ سَيِّئاتُ ما كَسَبُوا وَ حاقَ بِهِمْ ما كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ» ثم في (70: 11): يود المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه. و صاحبته و أخيه. و فصيلته التي تؤويه. و من في الأرض جميعا ثم ينجيه. كلا انها لظى ثم المزيد على الأرض و ما فيها و مثلها معها «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ماتُوا وَ هُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْ‏ءُ الْأَرْضِ ذَهَباً وَ لَوِ افْتَدى‏ بِهِ أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ وَ ما لَهُمْ مِنْ ناصِرِينَ» (3: 91).

و إن أقصى ما يتصوره الخيال على أساس الافتراض غير الواقع، واقعه هو أن يكون للذين كفروا كل ما في الأرض و مثله معه، ثم و أهلوهم و جميع من في الأرض، ثم و مل‏ء الأرض ذهبا، و ذلك أعلى ما يتصوره الخيال، ثم يصورهم و هم يحاولون الافتداء بهذا و ذاك و ذيّاك لينجوا بها من عذاب يوم القيامة، و من ثم الإياس المطلق المطبق‏ «ما تُقُبِّلَ مِنْهُمْ».

فهؤلاء و هم تاركوا الإيمان و التقوى و ابتغاء الوسيلة إلى اللّه و الجهاد في سبيل اللّه لهم عذاب النار خالدين فيها، و هكذا نسمع ربنا يحيل الافتداء من‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 341

العذاب المستحق أيا كانت الفدية لو كانت بيد الكافر و الظالم و المجرم غير المستجيب لربه، و ليست الشفاعة من باب الفداء حتى تستحيل، ثم و ليست لأمثال هؤلاء الكفار الذين لا يستحقون إلّا النار، لحد لا خروج لهم منها:

يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَ ما هُمْ بِخارِجِينَ مِنْها وَ لَهُمْ عَذابٌ مُقِيمٌ (37).

فإرادة الخروج من النار بأية محاولة هي طبيعة الحال لمن في النار، و لكن‏ «ما هُمْ بِخارِجِينَ مِنْها» حيث استحقوا الخلود الأبد «وَ لَهُمْ عَذابٌ مُقِيمٌ» في النار.

أ ترى مقيم العذاب دليل للأبدية اللانهائية المزعومة المفتراة على اللّه؟

كلّا، فإن‏ «ما هُمْ بِخارِجِينَ مِنْها» تنفي فقط خروجهم عن النار، و لا تثبت الأبدية اللّانهائية للنار حتى يؤبدوا هم في هذه اللّانهائية، و كما و «لَهُمْ عَذابٌ مُقِيمٌ» تقيمهم في النار ما داموا هم و دامت النار، فقد يأتي هناك يوم لا نار فيه و لا أهل نار، حيث ذاقوا و بال أمرهم المحدد بحدود أعمالهم بخلفيّاتها المحدودة، ثم المزيد على العذاب المستحق ظلم‏ «وَ ما رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» و «جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها» «هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» فإنما هو فقط «جَزاءً وِفاقاً» لا مزيد فيه على مستحق السيئة.

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما جَزاءً بِما كَسَبا نَكالًا مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (38) فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (39).

آية منقطعة النظير تحمل جزاء السرقة و نكالها في الشرعة القرآنية بصورة مجملة جميلة وضاءة، نسبر غور البحث عن مختلف مواضيعها في جهات عدة، على ضوء السنة المباركة الإسلامية الموضّحة لما أجمل فيها، المحدّدة غير محدودها، كما يناسب سفر التفسير.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 342

فمن الواجهة الأدبية الفاء في «فاقطعوا» لا بد و أنها لجزاء الشرط المحذوف المعروف من «السارق» ك «إن سرقا» و لكنه تحصيل للحاصل «السارق- إن سرق»! أم جواب «أمّا» المحذوفة عن المبتدء: «و أما السارق ...» فالموصول بصلة مبتدء، ثم «فاقطعوا» خبره، و لولا تقدير «أمّا» لما كان للفاء مكان فإنها لا تأتي على خبر المبتدء، إلّا على جزاء الشرط: أن «الذي سرق فاقطعوا ...» أو «من سرق فاقطعوا ...» أو يقال: نفس «الذي- أو- من» المستفادة من السارق كاف في إدخال الفاء على الفعل، فإنه في معنى الشرط، أو هو الشرط، أم هو جواب «أما» و الوجهان صالحان أدبيا و معنويا.

ثم السرقة هي أخذ ما ليس له خلسة و خفية، و استرق السمع إذا تسمّع مستخفيا، و سرقت عينه إذا نظرت خلسة، و كذلك سائر السرقة من نفس أماهيه، فالأصل فيها أخذ ما ليس له خلسة، نفسا أو مالا أو كلاما أو نظرة و ما إليها مما يسرق أو يسترق.

و من البرهان قرآنيا على أن استلاب النفس خلسة سرقة: «أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ» (12: 17) إذ يعني أنهم سرقوا يوسف من أبيه، فإن أخذه من أبيه ليسرح و يلعب، بنية إخفاءه عنه قتلا أو نفيا، هو من الأخذ خلسة و من أسوءه.

و قد تلمح أو تدل‏ «فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما» أن‏ «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ» تعني- فقط- سرقة المال و النفس، لأنهما- فقط- يسلبان باليد، و ليس قطع الأيدي، إلّا قطعا لما يسرق به، فاليد السارقة تقطع.

و لأن السارق المسلح، و قاطع الطريق، مذكور بحكمه في آية المحاربة من ذي قبل، فلا تشمله هذه الآية، و كذلك السارق القاتل، فلا تعني آية «السارق» إلّا السارق بغير سلاح و لا قتل أو قتال، كما لا تعني المغتصب‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 343

أموال الناس دون خلسة و لا قوة و إنما 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، إلّا أن يقال يشترط في السرقة كون المال و أخذه في خفاء، و الباخس في المكيال يأخذ المال الجاهر في خفاء، و لذلك 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، سرا في أخذه و سرا في المال، فهو مثلث من الجريمة.

و ليس هكذا ما يؤكل باطلا علانية و دون قوة كالربا، أم سرا و المال جاهر كالبخس، و على أية حال فأكل الأموال بالباطل محرم في شرعة اللّه مطلقا، سواء أ كان بقوة أم حيلة سرا أو جهرا، أخذا سريا أو جهريا «1».

و المخابئ تختلف حسب اختلاف الأموال فمخبأ الحيوان الإسطبلات و مخبأ الجواهر الصناديق أو المحافظ المتعودة الأخرى.

و لأن السنة المستمرة المحمدية (ص) تقول كلمة واحد أن قطع الأيدي يحض سرقة المال، في سرها و سره، فليتقيد إطلاق «السارق و السارق» بسرقة المال، أو يقال إن حدّ سرقة المال يجري- بأحرى- في سرقة النفس، و السنة جارية في الأكثرية المطلقة من السرقة، فحين يسرق عبد أو أمة يجرى حد سرقة المال دونما خلاف، فكيف لا يجري في الحر و الحرة و هما أمول من كل الأموال! و سارق الأنفس أخطر على البيئة المؤمنة من سارق المال.

إلّا أن يقال إن الإنسان أيا كان ليس في مخبأ حتى يسرق- إذا- فله‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الوسائل 18: 503 عن أبي بعير عن أحدهما (ع) قال سمعته يقول قال أمير المؤمنين (ع) لا أقطع في الدغارة المعلنة و هي الخلسة و لكن أعزره.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 344

حكم آخر غير حكم سرقة المال، و قد يقال: مخبأ الإنسان بيته أو بيئته التي يعيش فيها، فإذا اختلس عن مخبئه و مأمنه فقد سرق، و أقل ما يجري عليه منه الحد حد سارق المال‏ «1».

أم إن قطع أيدي سراق النفوس أن تقطع أيديهم و ذرائعهم إلى سرقتها سجنا أو نفيا أمّاذا، توسعة في الأيدي، و قد توسع الأيدي إلى كل الوسائل للسرقة من قلم أو بصر أو شمّ و أضرابها، فالسارق بقلمه يختلس من الكاتب كتابته جهارا.

أو يقال: كل سارق يؤدّب حسب جريمته، و لكن سارق المال بحدودها تقطع يده، و الآية لا تقيد «السارق» بالمال و إنما الذي سرق أيا كان سرقته؟.

فلكل جانحة و جارحة استراق كاستراق العين الذي يعبر منه بخائنة الأعين: «يَعْلَمُ خائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَ ما تُخْفِي الصُّدُورُ» و استراق السمع: «إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهابٌ مُبِينٌ» و استراق الجسد كان يلمس غير ذات محرم خلسة، و استراق الجنس كان يزني بذات بعل خفية، و استراق الأكل كأن يأكل زيادة عن حدّه خلسة، و استراق الكلام كأن يأخذ إقرارا منه عنهم خلسة، و استراق العلم كان ينقل عن غيره دون أن ينسبه إليه، كل ذلك‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). في سارق الإنسان:

الوسائل 18: 514 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، و الثانية إن كان وطأها جلّد الحد و على الذي اشترى إن كان وطأها و إن كان محصنا رجم و إن كان غير محصن جلد الحد و إن كان لا يعلم فلا شي‏ء عليه و عليها هي إن كان استكرهها فلا شي‏ء عليها و إن كانت أطاعته جلدت الحد.

و

فيه عنه أبي عبد اللّه (ع) أن أمير المؤمنين (ع) أتي برجل قد باع حرا فقطع يده و فيه عن عبد اللّه بن طلحة قال سألت أبا عبد اللّه (ع) عنه الرجل يبيع الرجل و هما حران يبيع هذا هذا و هذا هذا و يفران من بلد إلى بلد يبيعان أنفسهما و يفران بأموال الناس قال: تقطع أيديهما لأنهما سارق أنفسهما و أموال الناس.

أقول: فالسارق نفسه و السارق انفس الناس و السارق أموال الناس تقطع يده.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 345

استراق، و لكن سرقة المال هي المعروفة من السرقة فسرقة النواميس الخمس نفسا و عقلا و دينا و عرضا و مالا كلها محرّمة، فمن يستلب صالح العقيدة خلسة فهو أشنع السارقين، و من يسترق العقل أو العرض أو المال كذلك، فكل استراق و سرقة بالنسبة لأي من النواميس الخمسة محرمة في شرعة اللّه- و حدود البعض معلومة و البعض الآخر غير معلومة- و قطع اليد يختلف حسب اليد السارقة و بعد السرقة!.

و من هم الموجّه إليهم ذلك الخطاب «فاقطعوا» و أضرابه من الأوامر السياسية أو الحقوقية أماهيه من الأمور الجماعية للكتلة المؤمنة؟.

أهم كلهم؟ و مورد تحقيق الأمر هو منهم كالسارق و الزاني و القاتل و أضرابهم!.

أم سواهم من المؤمنين أيا كانوا؟ و ليست لهم كلهم تلك الصلاحية الخطيرة علميا و معرفيا و عمليا، و لا أنهم بحاجة للتدخل في هذه الأمور بجملتهم، و لا يتيسر لهم فإن لكل شغلا شاغلا! و أن توجيه هذه الأوامر إليهم أجمع، على اختلافهم في نظراتهم و اتجاهاتهم و أحاسيسهم، إنه فوضى جزاف!.

فلتكن موجّهة إلى جماعات خصوص، كلّ كما يناسب صالح المؤمنين و محتدهم و صلوح المأمورين.

إذا «فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما» موجه إلى حكام الشرع المتوفرة فيهم شروطات الحكم و القضاء، حكما بالقطع، ثم قطعا بأنفسهم أو أمرا به.

و لأن‏ «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ» تتطلبان ثبوتهما، و لا تثبت السرقة إلّا بإقرار أو بينة، و كما عن رسول اللّه (ص) إنما أقضي بينكم بالأيمان و البينات، حصرا فيهما، فلا موضوعية لعلم الحاكم، و قد نحتمل أكيدا أن الحد ليس لأصل الجريمة، و إنما للوقاحة فيها لحدّ يراها شاهدان عدلان.

و من شرائط الحد في السرقة الدخول بغير إذن في مدخل السرقة،

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 346

فالداخل بإذن مؤتمن و إن أخذ المال كان خائنا لا يقطع بل يضرب.

ذلك، و كما أن حد السرقة بحاجة إلى شهود أنه سرق من حرز دون ضرورة و لا حقّ، كذلك هو محدود بربع دينار، فمهما سمي المختلس أقل من ربع دينار سارقا فقد اختص الحد به‏

«و لو قطعت أيدي السراق فيما هو أقل من ربع دينار لألفيت عامة الناس مقطعين» «1».

و ترى «أيديهما» تعني اليدين لمكان الجمع، و هما أيضا من الكتفين لإطلاق اليد؟.

لو كان القصد كلا اليدين لجي‏ء بصيغتها «أيديهم» كما القصد في «الكعبين» فقد جي‏ء ب «المرافق» جمعا حيث القصد المرافق الأربعة لليدين، فإن لكل يد مرفقين، و جي‏ء ب «الكعبين» حيث القصد الكعب الأول من كل رجل دون الكعاب كلها، و هنا «أيديهما» جمع وجاه جمع‏ «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ» حيث الموصول يشمل السارقين و السارقات، فقد يكفي صدق اليد في الواجب قطعة.

و صحيح أن اليد تطلق على كلها من الأكتاف إلى رؤوس الأصابع، و من المرافق إليها، و من الأزناد إليها، و من الأكف، ثم الأصابع فقط، إطلاقات خمس للأيدي، و الخامسة عند الإطلاق هي أظهرها، و هي القدر المتيقن منها، فالاكتفاء بها وقوف عند الحد المتيقن، و التجاوز عنها بحاجة إلى قرينة قاطعة.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

نور الثقلين 1: 628 بسند متصل عن محمد بن مسلم قال‏ قلت لأبي عبد اللّه (ع) في كم يقطع السارق؟ فقال: في ربع دينار، قال قلت له: في درهمين؟ قال: في ربع دينار بلغ الدينار ما بلغ، قال فقلت له: أ رأيت من سرق أقل من ربع دينار هل يقع عليه حين سرق اسم السارق و هل هو سارق عند اللّه في تلك الحال؟ قال: «كل من سرق من مسلم شيئا قد حواه و أحزره فهو يقع عليه اسم السارق و هو عند الله سارق و لكن لا يقطع إلا في ربع دينارا و أكثر و لو قطعت ...».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 347

فحين يقال للسائق قف عند الإشارة و في الطريق إشارات عدة، فهل له التجاوز عن الأولى إلى سواها ثم الوقوف عند الأخيرة، و لو كان الموقف غير الأولى لأشار إليها؟! إذا فقطع اليد في السارق، المجمل فيه النص، يحمل على أقل مصاديقها، و الحدود تدرأ بالشبهات، و هنا جمع بين الشبهة الحكمية و الموضوعية، فلا ندري المعني من القطع، فلا ندري إذا من أين القطع؟.

ثم اليد كلها- إلّا الأصابع- هي موضوعة لأحكام عدة، كالسجدة حيث الكف من المساجد السبعة، و هو إلى المرفق موضع لغسل الأيدي في الوضوء، و الشارع يراعي في حدوده سائر أحكامه، فلا يأمر بقطع اليد كلها، و هو قطع لمغسل الوضوء «وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ»، و لمسجد في الصلاة «وَ أَنَّ الْمَساجِدَ لِلَّهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً» (72: 18) «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

وسائل الشيعة 18: 490 محمد بن مسعود العياشي في تفسيره عن زرقان صاحب ابن أبي داود عن ابن أبي داود أنه رجع من عند المعتصم و هو مغتم فقلت له في ذلك- إلى أن قال-:

فقال إن سارقا أقر على نفسه بالسرقة و سأل الخليفة تطهيره بإقامة الحد عليه فجمع لذلك الفقهاء في مجلسه و قد أحضر محمد بن علي عليهما السلام فسألنا عن القطع في أي موضع يجب أن يقطع فقلت: من الكرسوع لقول اللّه في التيمم‏ «فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ» و اتفق معي على ذلك قوم، و قال آخرون: بل يجب القطع من المرفق قال: و ما الدليل على ذلك؟ قال: لأن اللّه قال‏ «وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ» 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 ما تكلموا فيه أي شي‏ء عندك؟ قال (ع) اعفني عن هذا يا أمير المؤمنين، قال: أقسمت عليك باللّه لما أخبرت بما عندك فيه فقال: أما إذا أقسمت عليّ باللّه إني أقول: إنهم اخطأوا فيه السنة فإن القطع يجب أن يكون من مفصل أصول الأصابع فيترك الكف قال: و لم؟ قال: لقول رسول اللّه (ص) السجود على سبعة أعضاء: الوجه و اليدين و الركبتين و الرجلين فإذا قطعت يده من الكرسوع أو المرفق لم يبق له يد يسجد عليها و قال اللّه تبارك و تعالى: «وَ أَنَّ الْمَساجِدَ لِلَّهِ» يعني به هذه الأعضاء السبعة التي يسجد عليها

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 348

ثم المناسبة بين الحكم: «فاقطعوا» و الموضوع: «أيديهما» و علة القطع: «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ» بعلة السرقة، كل ذلك تحكم أن مورد القطع هي الأصابع فقط، فإن بهما السرقة، و لولاها لا يستطيع السارق أن يسرق شيئا إلّا بأمره، و ليس الأمر بالسرقة محكوما بحكمها.

و هذه الحكم الثلاث تتأيد بمتواتر الروايات عن الرسول اللّه (ص) و الأئمة من عترته عليهم السلام كما و هي تؤيدها، تجاوبا مربعا تفسّر به آية السرقة و ما أجمعه و أجمله!.

فلا تقطع إلّا أصابع، و هي من اليمنى لأنها هي السارقة في الأكثرية المطلقة «1»، و قد تنصرف اليد عند إطلاقها إليها، و يترك الإبهام و الراحة فإنهما من مواضع الوضوء و وسائله‏ «2».

و قد يستثني‏ «جَزاءً بِما كَسَبا نَكالًا مِنَ اللَّهِ» السارق لعذر فيما يضطر إليه حين يدور الأمر بين الحفاظ على النفس و الحفاظ على أموال الآخرين غير المضطرين إليها.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

«فَلا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً» و ما كان للّه لم يقطع، قال: فأعجب المعتصم ذلك فأمر بقطع يد السارق من مفصل الأصابع دون الكف- الحديث.

(1).

الوسائل 18: 491 عن أمير المؤمنين (ع) أنه كان إذا قطع السارق ترك الإبهام و الراحة فقيل له يا أمير المؤمنين تركت عليه يده؟ فقال لهم: فإن تاب فبأي شي‏ء يتوضأ؟ لأن اللّه يقول: «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما- إلى قوله-: فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»

و

في الكافي عن أبي عبد اللّه (ع) أنه سئل عن التيمم فتلا هذه الآية «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ ...» و قال: «فَاغْسِلُوا .. إِلَى الْمَرافِقِ» قال: فأمسح على كفيك من حيث موضع القطع و قال: و ما كان ربك نسيا.

(2)

الوسائل 18: 481 من الرضا (ع) فيما كتب إليه من العلل و علة قطع اليمين من السارق لأنه يباشر الأشياء غالبا بيمينه و هي أفضل أعضائه و أنفعها له فجعل قطعها نكالا و عبرة للخلق لئلا يبتغوا أخذ الأموال من غير حلها و لأنه أكثر ما يباشر السرقة بيمينه ...

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 349

و القدر المتيقن حسب السنة المتواترة من نصاب المسروق ربع دينار «1» فالخمس مشكوك مهما وردت به أحاديث فهو مردود بالمعارضة و لأن الحدود تدرء بالشبهات.

و بينة السرقة عدلان أنه أخذ النصاب أو ما فوقه من حرز، و حرز كل شي‏ء بحسبه، فليس على حدّ سواء، و

«كل مدخل يدخل إليه بغير إذن فسرق منه السارق فلا قطع عليه، يعني الحمامات و الخانات و الأرحية و المساجد» «2».

و تثبت بالإقرار مرتين دون تخويف و لا إجبار، و إلّا فلا حدّ و لا تهمة.

و ترى‏ «فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما» تختص بقطع الأيدي الجارحة، أم تعم كافة أيادي السرقة؟ «جَزاءً بِما كَسَبا» قد تشهد للاختصاص، إذ ليس في سائر القطع نكال!، أم إن مختلف القطع لأيدي السرقة بمختلف السرقة، كله جزاء و نكال، صدا عن هذه الحرية الظالمة، فلتقطع كافة أيادي الظلم و التطاول بحقوق الآخرين بالوسائل الصالحة المسموحة في شرعة اللّه.

و لأن حد السرقة في حقل المال لا يثبت إلّا بشاهدين أو الإقرار مرتين، فإن أقر مرة واحدة يضمن فيما أقر دون حد، حيث الضمان يكفيه إقرار، و الحد لا يكفيه إلّا شهادة، أو إقرار مرتين.

و لأن السرقة التي فيها الحد هي- فقط- المحرمة، فلا حدّ و لا حرمة و لا ضمان إذا سرق حقه أو بديلا معادلا لحقه المغتصب حين لا سبيل لاسترجاعه إلا بالسرقة، و إنما هي سرقة قدر معين من أموال الناس من حرزها دون ضرورة فيها و لا حقّ، فهذه السرقة هي التي فيها الحد «جَزاءً بِما كَسَبا نَكالًا مِنَ اللَّهِ».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). كما

في الدر المنثور 3: 281- أخرج البخاري و مسلم عن عائشة أن رسول اللّه (ص) قال: لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا.

(2) روضة المتقين 10: 179 في القوي كالشيخين السكوني قال قال علي (ع): ...

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 350

فالفقراء الذين لا يؤتون حقوقهم، أو المهضومون في حقوقهم، لهم استرجاعها بأية وسيلة ممكنة مسموحة، قطعا لظلامات الأغنياء.

فجوّ الحرمان الذي يسقّط جماعة عن ضروريات الحياة و يرفع آخرين إلى ترفها في كل طرفها، ذلك الجو من قضاياه الأتوماتيكية السرقة، فليست السرقة الملعونة التي فيها الحد جزاء و نكالا من اللّه إلّا الّتي تحصل ترفا و تطرّفا، لا الحالة الضرورية الّتي تضطر إلى سرقة، أم و الحاجة المدقعة لسدّ ثغور الفقر الجامح الجانح، المانح كصورة عادية للسرقة.

ففقر المال إضافة إلى فقر الحال مآله السرقة، فلا بد من خلق جو الإيمان و الاطمئنان، و إزالة الطبقية الظالمة العارمة حتى لا يخلد بخلد مسلم أن يستلب أموال الآخرين.

فأما بعد الموعظة الكاملة الواصلة إلى الناس ككل، و بعد وصول كلّ إلى حقه الوافي لضرورة عيشته، أما بعد هذين فهنا السرقة الملعونة، اللاحقة لحد الحدّ، مهما شمل حد السرقة أية سرقة غير مسموحة، و قد تشمل‏ «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ» كل هؤلاء الذين يستلبون حقوق المؤمنين، بأخذ ربا أو بخس مكيال أو حكرة أم تمنّع عن إنفاق مفروض، مهما عني من‏ «فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما» هنا غير ما يعنى في السرقة المرسومة، فلتقطع أيدي المتطاولين في حقوق الناس بأية وسيلة صالحة، ليكون الجو الإسلامي جو الحق الطليق حتى يأمن المؤمنون على نواميسهم دونما تطاول.

ذلك و إليكم حكمة بالغة في حرمة السرقة الملعونة

عن الإمام الرضا (ع): «حرم اللّه السرقة لما فيه من فساد الأموال و قتل النفس لو كانت مباحة، و لما يأتي في التغاصب من القتل و التنازع و التحاسد، و ما يدعو إلى ترك التجارات و الصناعات في المكاسب و اقتناء الأموال إذا كان الشي‏ء المقتنى لا يكون أحد أحق به من أحد، و علة قطع اليمين من السارق لأنه يباشر

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 351

الأشياء بيمينه و هي أفضل أعضاءه و أنفعها له، فجعل قطعها نكالا و عبرة للخلق لئلا يبتغوا أخذ الأموال من غير حلها، و لأنه أكثر ما يباشر السرقة بيمينه» «1».

و هل السارق التائب عن سرقته يحدّ كغير التائب؟ قد يقال: نعم قضية السرقة، فنحن مع حرفية النص ندور معها حيثما دار.

و لكنه لا حيث الجزاء و النكال ليسا إلا ردعا عن الذنب، و التائب عن الذنب كمن لا ذنب له، فإنه مرتدع قبل نكال و قبل قبضه‏ «2» ثم:

فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (39).

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). نور الثقلين: 627 في عيون الأخبار في باب ما كتب به الرضا (ع) إلى محمد بن سنان في جواب مسائله: ... و

فيه عن أبي هلال عن الكافي عن أبي عبد اللّه (ع) قال: قلت له أخبرني عن السارق لم تقطع يده اليمنى و رجله اليسرى و لا تقطع يده اليمنى و رجله اليمنى؟

فقال: ما أحسن ما سألت، إذا قطعت يده اليمنى و رجله اليمنى سقط على جانبه الأيسر و لم يقدر على القيام فإذا قطعت يده اليمنى و رجله اليسرى اعتدل و استوى قائما، قلت له:

جعلت فداك و كيف يقوم و قد قطعت رجله؟ قال: إن القطع ليس حيث رأيت يقطع، إنما يقطع الرجل من الكعب و يترك له من قدمه ما يقوم عليه و يصلي و يعبد اللّه، قلت: من أين يقطع اليد؟ قال: يقطع الأربع الأصابع و تترك الإبهام يعتمد عليها في الصلاة و يغسل بها وجهه للصلاة، قلت: فهذا القطع من أوّل من قطع؟ قال: قد كان عثمان بن عفان حسّن ذلك لمعاوية.

(2)

الدر المنثور 3: 28- أخرج عبد الرزاق في المصنف عن ابن جريح عن عمرو بن شعيب قال: أوّل حد أقيم في الإسلام لرجل أتي به رسول اللّه (ص) فشهدوا عليه فأمر النبي (ص) أن يقطع فلما حف الرجل نظر إلى وجه رسول اللّه (ص) كأنما سفى فيه الرماد فقالوا يا رسول اللّه (ص) كأنه اشتد عليك قطع هذا؟ قال: و ما يمنعني و أنتم أعون للشيطان على أخيكم، قالوا فأرسله، قال فهلا قبل أن تأتوني به إن الإمام إذا أتي بحد لم يسغ له أن يعطله.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 352

نص في غفره، حيث يعم الغفر عن نكاله في الأخرى إلى الأولى، بل الأولى هنا أولى بالغفر من الأخرى، حيث الدور هنا نكال الأولى و جزاءها «1».

ذلك، و لكن الغفر عن حاضر العذاب إنما يشملهم‏ «قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ» أن يتوبوا من قبل، فلا حدّ- إذا- عليهم، ثم المحدود إذا تاب تاب اللّه عليه عن عذاب الآخرة.

و أجابه عن سؤال: كيف يسقط الحد هنا بتلك التوبة يندد بالمتسائلين:

أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ عَلى‏ كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدِيرٌ (40).

فإنه‏ «يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ» تعذيبه حسب المصلحة الربانية التربوية هنا، و العقوبة في الأخرى‏ «وَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ» كالسارق التائب، الدافع لما سرق لأهله، لمكان «أصلح» تلو «تاب بعد ظلمه» حيث التوبة في حق الناس لها واجهتان اثنتان.

توبة إلى اللّه مما ظلم و هو الاستغفار عما ظلم، و توبة إلى المظلوم و هو هنا رد ما سرق منه، ذلك، و لا بد أن يفتش عن علل السرقة هل هي التقصير من الشعب و الدولة عن كفالة المعوزين؟ فلا حدّ- إذا- في هذه السرقة! أم إنه يسرق و هو مكفي الحاجة الضرورية من سعيه حسب المقدرة

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الدر المنثور 3: 281- أخرج أحمد و ابن جرير و ابن أبي حاتم عن عبد اللّه بن عمران‏ امرأة سرقت على عهد رسول اللّه (ص) فقطعت يدها اليمنى فقالت: هل لي من توبة يا رسول اللّه (ص) قال: نعم أنت اليوم من خطيئتك كيوم ولدتك أمك فأنزل اللّه في سورة المائدة:

«فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»

و

فيه أخرج عبد الرزاق عن محمد بن عبد الرحمن عن ثوبان قال‏ أتي رسول اللّه (ص) برجل سرق شملة فقال: ما أخال سرق أسرقت؟ قال: نعم، قال: اذهبوا به فاقطعوا يده ثم احسموها ثم ائتوني به فأتوه به فقال (ص): تبت إلى اللّه؟ فقال؟ إني أتوب إلى اللّه، قال: اللّهم تب عليه.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 353

أو من بيت المال، فهي- إذا- سرقة غير معذورة، فإنها تطاول على أموال الآخرين دون حق، و بطالة عن الحصول على المال الحلال، و خلق جو اللاأمن بين المسلمين الآمنين، فأما حين توجد شبهة في سبب السرقة، فعلها لضرورة أم حق أماهيه فلا حد إذ تدرء الحدود بالشبهات‏ «1».

ثم و لا حدّ على المؤتمن على مال إذا خان فيه، و لا المأذون بدخول مكان إذا أخذ منه مالا غير محرز، و لا على الثمار في الحقل حتى يؤويها الجرين، و لا على المال خارج الحرز أيا كان و لا ما أشبه مما لم تتوفر فيه شروط الحد سارقا و مسروقا و ظرفا للسرقة.

فأين- إذا- الهمجية في سنّ حد السرقة و ما سواها من جرائم، و هو حدّ من شيوع اللاأمن بالنسبة للأعراض و النفوس و الأموال، فحين تقطع يد واحدة سارقة متعمدة مقصرة، أ فهذا أقسى للجماعة المسلمة أم تحرير الأيادي السارقة تستمر في السرقة، و لا يعالجها السجن، فإن عقوبة السجن إضافة إلى أنها لا تخلق في نفس السارق العوامل النفسية التي تصرفه عن جريمة السرقة إلّا مدة السجن، قد يتعقد نفسيا أكثر فيعقد على سرقة أكثر أم و يتعلم من سائر السجناء فنونا أخرى في السرقة، و نفس بقاءه في السجن تعطيل له عن السعي وراء المعيشة، و عب‏ء على بيت مال المسلمين.

ذلك، و وصمة الحد تصد السارق عن تكرار السرقة، كما و هي نبهة لمن يهون في سرقة، ثم اليد المقطوعة علم بارز للغافلين، و علم للذين يعيشون مع السارق لكي يأخذوا حذرهم عنه كيلا تتكرر الجريمة.

و لا ينقضي العجاب من هؤلاء المتفرنجين المعترضين على حد السرقة

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). لذلك لم يقطع عمر في عام الرمادة حينما عمت المجاعة، و لم يقطع كذلك في حادثة خاصة عند ما سرق غلمان ابن حاطب ابن أبي بلتعة ناقة من رجل من مزينة فقد أمر بقطعهم و لكن حين تبين له أن سيدهم يجيعهم درأ عنهم الحد و غرم سيدهم ضعف؟ الناقة تأديبا له.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 354

و غيرها من جريمة، أنه لا يتفق مع ما وصلت إليه الإنسانية و المدنية المتحضرة، ويكأن هذه المدنية لا ترجح صالح الطمأنينة الجماعية على تلكم العقوبات الرادعة الشخصية! فهي كأم هي أرحم من الضئر للولد، و ما دامت عقوبة الحد كشوط أخير في الرّدع عن الجرائم- ملائمة مصلحة للفرد و صالحة للجماعة فهي- إذا- أفضل العقوبات و أعدلها.

ذلك، و بالنظر إلى أن الحد ليس إلّا بعد البيان و البينة، و في غير الملابسات العاذرة، ضرورة أماهيه مما تعذر المجرم أم تخفف جريمته، فلا علاج لمشكلة الجرائم العامدة العاندة إلّا الحدود المرسومة في شرعة اللّه، و في كلمة واحدة: «وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ».

أجل و إن العقوبة نكال من اللّه حيث تردع عن ارتكاب الجريمة من ارتكبها فارتبك بها، أو من تحدث نفسه بها، و نوال للجماعة المؤمنة حيث توفر لها الطمأنينة، و لم تطبق هذه العقوبات بداية الإسلام إلا زهاء قرن من الزمان إلا و قد طهرت المجتمع عن أوزارها و أوضارها.

[سورة المائدة (5): الآيات 41 الى 47]

يا أَيُّهَا الرَّسُولُ لا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قالُوا آمَنَّا بِأَفْواهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَ مِنَ الَّذِينَ هادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَواضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هذا فَخُذُوهُ وَ إِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَ مَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً أُولئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ (41) سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ إِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (42) وَ كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَ عِنْدَهُمُ التَّوْراةُ فِيها حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَ ما أُولئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (43) إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ فِيها هُدىً وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هادُوا وَ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتابِ اللَّهِ وَ كانُوا عَلَيْهِ شُهَداءَ فَلا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْنِ وَ لا تَشْتَرُوا بِآياتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ (44) وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فِيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوحَ قِصاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (45)

وَ قَفَّيْنا عَلى‏ آثارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْراةِ وَ آتَيْناهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدىً وَ نُورٌ وَ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْراةِ وَ هُدىً وَ مَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ (46) وَ لْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ (47)

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 356

لقد كان الرسول (ص) بطبيعة الرسالة القدسية يحزنه الذين يسارعون في الكفر، مسارعة ضد دعوته الإيمانية، و كل داعية يتحسر حين يرى المدعوين يسارعون ضده، فهنا اللّه تعالى يسلي خاطر الرسول (ص) أن‏ «لا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسارِعُونَ فِي الْكُفْرِ» لأنه ما قصر في دعوته و هم‏ «لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً» (3: 176).

أ فحزنا عليهم- بعد- على تقصيرك في الدعوة؟ و ما قصّرت! أم على أن يضروا اللّه شيئا؟ و لن يضروا اللّه شيئا؟ أم أن يمكروا بك إبطالا لرسالتك و دعوتك‏ «وَ لا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ لا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ» (16: 123) فإنما

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 357

يحزن على مسارعة الكفر من واحدة من هذه و ما أشبه، فلا دافع- إذا- لحزنك يا حامل الدعوة متصبرا على كل أذى و كل لظى في هذه السبيل الشائكة المليئة بالأشلاء و الدماء، فإن اللّه ناصرك و مولاك، نعم المولى و نعم النصير، و من أخطر المسارعين في الكفر هم المنافقون‏ «مِنَ الَّذِينَ قالُوا آمَنَّا بِأَفْواهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ» حيث يفسدون داخل الصفّ الإسلامي، و لكن أية محاولة ماكرة منهم، ناكرة للحق، تواجه بصدّ سديد من اللّه و من أهل اللّه، فلا يؤثر مكرهم إلّا فيمن هم كأمثالهم، و أما المؤمنون الصامدون فهم لا يزدادون في هذه العرقلات إلّا إيمانا و على ربهم يتوكلون.

و كيف‏ «قالُوا آمَنَّا بِأَفْواهِهِمْ» و ليس القول إلّا بالأفواه؟.

ذلك لأن طبيعة الحال في القول إخباره عن القلب، و أن القول يعم قول الأفواه إلى قول القلوب و الأعمال، فهم‏ «قالُوا آمَنَّا بِأَفْواهِهِمْ» دون قلوبهم، قولة فاضية عن واقعها «وَ لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ» بما قالوا بأفواههم.

ذلك‏ «وَ مِنَ الَّذِينَ هادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ» و علها عطف على‏ «الَّذِينَ قالُوا ...» بحذف «هم» مبتدء ل «سماعون» تبريرا لرفعها، و لكنها- إذا- «و من الذين هادوا هم سماعون ...» فقد استقلت عما قبلها فلا عطف، فالأرجح أن واوها للاستئناف، أن المنافقين الأوّلين يسارعون في الكفر، و هؤلاء الكفار متوغلون في الكفر إذ لا يؤمنون بما آمنوا به من شرعة التورات، أم‏ «وَ مِنَ الَّذِينَ هادُوا» عطف يعني و منهم منافقون كمن سواهم، ثم وصف المنافقون ككل ب «سماعون ...» صفة ل «الَّذِينَ يُسارِعُونَ فِي الْكُفْرِ» و علّه أصلح الوجوه كما هو أصح في أدب اللفظ و المعنى حيث الذين حزّنوه هم هذان الفريقان من المنافقين بثالوث المواصفات «سماعون ... يحرفون ...

يقولون» و ذلك الثالوث هو من أنحس النفاق و أتعسه.

فهؤلاء الحماقى الأنكاد اختصوا أسماعهم بسماع الكذب و السماع‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 358

للكذب فإن «للكذب» يعمهما: كذبا مسموعا و كذبا مقولا لهم و كذبا في تكذيبهم للرسول (ص) حيث يلائم و طبيعتهم الشريرة المتخلفة عن جادة الصواب، و هم‏ «سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ» حيث ينقلون لهم عنك أكاذيب ليشوّهوا بذلك سمعتك الرسالية، و يصدون عنك السالكين إليك.

إذا فهم سماعون لكذب الكاذبين ليكذبوا الرسول، و سماعون لصدق الرسول ليكذبوه فليس غايتهم في كونهم سماعين لأي كذب أو صدق إلّا الكذب، أن يكذبوك فيما ينقلون، كما و هم «سماعون» ما يسمعون‏ «لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ» فإنهم لهم عيون و جواسيس، فالقوم الذين أتوك ليسوا ليصدقوهم في أكاذيبهم التي ينسبونها إليك، فإنهم غيّب و هم كأمثالهم في الكفر يتلقون أقوالهم عنك بكل قبول و إقبال، تجاوبا للجمعين في تكذيب و تشويه سمعتك.

«يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَواضِعِهِ» تحريفا لكلم اللّه بعد ما أخذت مواضعها من ألفاظها و معانيها، و تحريفا لكلامك عما تعنيه لفظيا أو معنويا كما هو دأبهم الدائب.

«يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هذا فَخُذُوهُ وَ إِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا» حيث هم يتطلبون أن ينحو الرسول (ص) منحاهم فيما يتحاكمون إليه فينافقون في أمرهم:

«إِنْ أُوتِيتُمْ هذا» الذي تهوون‏ «فَخُذُوهُ وَ إِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا» حكمه، فهم يخالفون التوراة الحاكمة ضد ما هم يهوون، و يخالفون الرسول (ص) حيث يتحاكمون إليه إن خالفهم فيما يهوون، فهؤلاء من المنافقين بين الذين هادوا، و قد وردت في الآثار شأن نزول هذه الآيات بمختلف التعبير «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). فقد روي أنها نزلت في قوم من اليهود ارتكبوا جرائم- زنا أو سرقة اماهيه- ثم ارتبكوا في اجراء الحكم حيث كان المجرم من الشرفاء و هم لا يسوون بينهم و بين سواهم فتآمروا على رسول اللّه (ص) أن يستفتوه فيها فإن أفتى لهم بالعقوبات التغرية المخففة- خلافا على التورات و القرآن- عملوا بها كأنها حجة لهم عند اللّه حيث افتى بها رسول من اللّه و إن حكم‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 359

«وَ مَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ» حيث لا ينصره في تلك الهزاهز التي اختلقها عامدا عاندا «فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً» و أما من يريد نجاته حيث ينصره في المهالك إذ يدق أبواب الهدى، فقد تملك له من اللّه شيئا من التماس المغفرة و الشفاعة.

«أولئك» السماعون للكذب المحرفون الكلم من بعد مواضعه المنافقون مع الرسول هم‏ «الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ» «1» و كفاهم ذلا و ضلا أن يكلهم اللّه إلى أنفسهم، تتوارد على قلوبهم الأهواء من أنفسهم و من شياطين آخرين، «لَهُمْ فِي الدُّنْيا خِزْيٌ» القلوب المقلوبة المفصولة عن هدى اللّه، المغلوبة بطوع الأهواء «وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ» أعظم من الدنيا و أعزم إذ ليست الدنيا دار جزاء.

و من غريب الوفق توافق الدنيا و الآخرة بمختلف صيغهما في القرآن مما يدل على التوازن بينهما فهما جناحان اثنان لا بد للطائر إلى مقامات القدس أن يطير بهما، و العدد الوفق بينهما (115) مرة!.

ذلك و هكذا يكون دور الذين يدّعون الإسلام ثم يحاولون تبديل حكم إلى آخر تنقّبا له بنقاب الفتوى، مفتشين عمن يفتي لهم و إن لم يرضوه مفتيا في سائر الأحكام، فهؤلاء اليهود المكذبون بالرسول هنا يظهرون أنفسهم‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

فيها بالحق و هو التسوية بين الشريف و الدني لم يأخذوا بحكمه‏ «إِنْ أُوتِيتُمْ هذا فَخُذُوهُ وَ إِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا».

(1).

في تفسير العياشي عن سليمان بن خالد قال سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول: إن اللّه إذا أراد بعبد خيرا نكت في قلبه نكتة بيضاء و فتح مسامع قلبه و وكل به ملكا يسدده و إذا أراد اللّه بعبد سوء نكت في قلبه نكتة سوداء و سد مسامع قلبه و وكل به شيطانا يضله ثم تلا هذه الآية «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً ...» و قال: «إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ» و قال: «أُولئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 360

مظهر القبول بما يفتي لهم و هم بعد ناكرون لرسالته، و ذلك نفاق مزدوج عارم، نفاقا في تهودهم إذ لا يرضون التوراة لهم حكما فيما لا يهوون، و نفاقا في استفتاءهم الرسول (ص) كأنهم من أمته رافضين التوراة إلى شرعة القرآن.

و هنا ندرس أن «ليس كل من وقع عليه اسم الإيمان كان حقيقا بالنجاة مما هلك به الغواة، و لو كان ذلك كذلك لنجت اليهود مع اعترافها بالتوحيد و إقرارها باللّه و نجا سائر المقرين بالوحدانية من إبليس فمن دونه في الكفر و قد بين اللّه ذلك بقوله: «الَّذِينَ قالُوا آمَنَّا بِأَفْواهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ» فالإيمان بالقلب هو التسليم للرب و من سلم الأمور لمالكها لم يستكبر عن أمره‏ «1».

سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ إِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (42).

هؤلاء المنافقون من اليهود و سواهم هم‏ «سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ» سمع الكذب و سمعا للكذب تنقلا و نقلا و تطبيقا «أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ» و هو لغويا القشر المستأصل، و السحت أيا كان مستأصل للآخذ و المأخوذ منه و لا سيما سحت الرشا حيث يستأصل إيمان المرتشي و حق أهل الحق كما و يستأصل الأمن عن الحياة الإنسانية الأمينة، و ذلك الاستئصال دركات حسب دركات الباطل فيه و من أنحسها الرشا و الربا.

فالسحت هو الحرام رشا و سواها بديلا عن تحريف الكلم من بعد مواضعه‏ «فَإِنْ جاؤُكَ» بتلك الحالة المنافقة فأنت بالخيار إيجابا في الحكم بينهم و سلبا

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). نور الثقلين 1: 632 في كتاب الإحتجاج للطبرسي عن أمير المؤمنين (ع) حديث طويل يقول فيه.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 361

«فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ» حكما بينهم لأصل التحاكم و فصل الحكم، و إعراضا عنهم إذ لا يريدون تطبيقه، و لا تخف من الإعراض عنهم ضررا عليك‏ «وَ إِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً» في رسالتك، لساحتك و سماحتك‏ «وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ» و هو حكم اللّه دون ما تهواه أنفسهم‏ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ».

و هنا «السحت» لا تختص بالرشا في الحكم مهما كانت أنحسه بل هو الأكل بالباطل أيا كان رشى أم ربا أم سرقة أم بخس مكيال و ما أشبه و يجمعها «وَ أَخْذِهِمُ الرِّبَوا وَ قَدْ نُهُوا عَنْهُ وَ أَكْلِهِمْ أَمْوالَ النَّاسِ بِالْباطِلِ ..»

(4: 161).

فلأنهم لا يبالون الأكل بالباطل، بل يحومون حوله و يخوضون فيه مصرين عامدين، لذلك يعبر عنهم ب «أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ» و لا سيما الرشا في الحكم فإنه في حد الكفر «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

الدر المنثور 2: 284 عن ابن عباس أن رسول اللّه (ص) قال: رشوة الحكام حرام و هي السحت الذي ذكر اللّه في كتابه، و رواه عنه (ص) مثله ابن عمر

، و

فيه أخرج عبد بن حميد عن علي بن أبي طالب (ع) أنه سئل عن السحت فقال: الرشا، فقيل له في الحكم؟

قال: ذاك الكفر، و فيه عن جابر بن عبد اللّه قال قال رسول اللّه (ص): هدايا الأمراء سحت، و فيه عن أبي هريرة قال قال رسول اللّه (ص) ست خصال من السحت رشوة الإمام و هي أخبث ذلك كله و ثمن الكلب و عب الفحل و مهر البغي و كسب الحجام و حلوان الكاهن،

و

عن يحيى بن سعيد قال: لما بعث النبي (ص) عبد اللّه بن رواحة إلى أهل خيبر أهدوا له فروة فقال (ص): سحت، و عن ثوبان قال: لعن رسول اللّه (ص) الراشي و المرتشي و الرائش- يعني الذي يمشي بينهما- و عن أبي هريرة عن النبي (ص) قال: من السحت كسب الحجام و ثمن الكلب و ثمن القرد و ثمن الخنزير و ثمن الخمر و ثمن الميتة و ثمن الدم و عب الفحل و أجر النائحة و أجر المغنية و أجر الكاهن و أجر الساحر و أجر القائف و ثمن جلود السباع و ثمن جلود الميتة فإذا دبغت فلا بأس بها و أجر صور التماثيل و هدية الشفاعة و جعلة الغزو.

أقول: و في بعضها كلام كدباغ الميتة ثم و من السحت ما يوفق و منه كفر

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 362

وَ كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَ عِنْدَهُمُ التَّوْراةُ فِيها حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَ ما أُولئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (43).

«كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ» استفهام إنكاري على هؤلاء المنكرين المنافقين من اليهود أنهم يحكّمون رسولا غير رسولهم دون تصديق لرسالته‏ «وَ عِنْدَهُمُ التَّوْراةُ فِيها حُكْمُ اللَّهِ» الذي يحكم بينهم في قضيتهم، و ليس‏ «فِيها حُكْمُ اللَّهِ» سلبا لتحريف أحكام في التوراة إذ ليس النص «أحكامها أحكام الله» حتى يحلّق على كل الأحكام الموجودة فيها، و إنما «فِيها حُكْمُ اللَّهِ» و لا ينافيه أن فيها أحكام غير اللّه بما حرفوا، و القصد من حكم اللّه هنا هو الحكم المحتاج إليه في قضيتهم رجما للزنا «1» أم حدا آخر للقتل و السرقة «2»

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

كأخذ الرشا للحكم بغير ما أنزل الله و كما

في نور الثقلين 1: 633 عن الكافي عن عمار بن مروان قال‏ سألت أبا جعفر عليهما السلام عن الغلول فقال: ... فأما الرشا في الحكم فإن ذلك الكفر بالله العظيم و برسوله (ص)، و رواه مثله سماعة أبي عبد الله (ع).

(1). و كما في الأصحاح الثاني و العشرين من سفر التثنية من التوراة 22، إذا وجد رجل مضطجعا مع امرأت زوجة بعل يقتل الاثنان: الرجل المضطجع مع المرأة و المرأة فتنزع الشر من إسرائيل 23 إذا كانت فتاة عذراء مخطوبة لرجل فوجدها رجل في المدينة و اضطجع معها 24 فأخرجوهما كليهما إلى باب المدينة و ارجموهما بالحجارة حتى يموتا: «الفتاة من أجل أنها لم تصرخ في المدينة، و الرجل من أجل أنه أذل امرأت صاحبه فتنزع الشر من وسطك».

(2)

الدر المنثور 3: 285- أخرج ابن مردويه عن براء بن عازب قال‏ مر على رسول الله (ص) يهودي محمم قد جلد فسألهم ما شأن هذا؟ قالوا: زنى فسأل رسول الله (ص) اليهود ما تجدون حد الزاني في كتابكم قالوا نجد حده التحميم و الجلد فسألهم أيكم أعلم فوركوا ذلك إلى رجل منهم قالوا فلأن فأرسل إليه فسأله قال نجد التحميم و الجلد فناشده رسول الله (ص) ما تجدون حد الزاني في كتابكم قال نجد الرجم و لكنه كثر في عظمائنا فامتنعوا منهم بقومهم و وقع الرجم على ضعفائنا فقلنا نضع شيئا يصلح بينهم حتى يستووا فيه فجعلنا التحميم و الجلد فقال النبي (ص) اللهم إني أول من أحيا أمرك إذ أماتوه فأمر به فرجم قال و وقع اليهود بذلك الرجل الذي أخبر النبي (ص) و شتموه و قالوا كلنا نعلم أنك تقول هذا ما قلنا إنك أعلمنا قال ثم جعلوا بعد ذلك يسألون النبي (ص) ما تجد فيما أنزل‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 363

«ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ» الحكم في التوراة و ما حكمت وفقها قضية التوافق، و أنهم كيهود يحكم لهم بالتوراة «وَ ما أُولئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ» بشرعتهم فضلا عن شرعة الإسلام، فإنما هم يؤمنون بأهوائهم الهاوية و أهدافهم الغاوية.

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ فِيها هُدىً وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هادُوا وَ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتابِ اللَّهِ وَ كانُوا عَلَيْهِ شُهَداءَ فَلا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْنِ وَ لا تَشْتَرُوا بِآياتِي ثَمَناً قَلِيلًا وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ (44).

«التَّوْراةَ فِيها هُدىً وَ نُورٌ» كما أنزلناها، و أما الضلالة و الظلمة المتسربة إليها المترسبة فيها بأيدي المحرفين فليست داخلة في نطاق‏ «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ» «يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا» لحكم اللّه ليس مجاله إلا التوراة النازلة من عند اللّه لا كل ما يسمى توراة.

و ترى ما هو دور «الَّذِينَ أَسْلَمُوا» وصفا ل «النبيين» و الإسلام للّه كأصل هو من أبرز شروطات الرسالة فضلا عن النبوة التي هي أعلى منها؟

فهل يعني الإسلام الذي استدعاه إبراهيم لنفسه و لإسماعيل و ذريته منه؟

و هؤلاء النبيون الحاكمون بالتوراة كلهم إسرائيليون! ثم و ليس إسلامهم بذلك المحتد العظيم الإبراهيمي المحمدي! «الَّذِينَ أَسْلَمُوا» هنا من دوره إخراج المدعين النبوة في الإسرائيليين المعبر عنهم في التوراة و الإنجيل بالأنبياء الكذبة، فإنهم غير مسلمين لأية درجة منه فليس لهم- إذا- أن يحكموا بالتوراة.

و دور آخر أنهم اسلموا وحي التوراة خالصة غير كالسة للدين هادوا،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

إليك حد الزاني فأنزل اللّه‏ «وَ كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَ عِنْدَهُمُ التَّوْراةُ فِيها حُكْمُ اللَّهِ» يعني حدود اللّه فأخبره اللّه بحكمه في التوراة قال: «وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فِيها- إلى قوله-: وَ الْجُرُوحَ قِصاصٌ‏.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 364

و المعنيان- علّهما- معنيان لملائمة اللفظ و المعنى، فهم من الأنبياء الصادقين الذين أسلموا، و كما أسلموا التورات للذين هادوا.

و قد يؤيد الآخر حذف المفعول ل «أسلموا» و أن‏ «لِلَّذِينَ هادُوا» دون «في- أو- على-» مما يوسع نطاق الاحتمال في حقل «أسلموا».

ثم‏ «لِلَّذِينَ هادُوا» في وجه طليق يشمل كافة المكلفين بالشرعة التوراتية، فإنهم بين الذين هادوا إلى الحق و الذين هادوا عن الحق هودا أم سواهم، و كما هو في وجه خاص ببيت إسرائيل يشمل إلى عامتهم- مؤمنين و فاسقين- خاصتهم من الأحبار و الربانيين.

و ترى ما هو الفارق هنا بين‏ «هُدىً وَ نُورٌ»؟ قد تعني «هدى» مواد الهدى المسرودة في التوراة لأصول شرعتها و فروعها كما تناسب الردح الزمني الحاكم فيه التوراة.

و أما «نور» فهي الهدى التي تحصل للمهتدين على ضوء هذه الهدى، فهي- إذا- عامة، و النور هي واقعها للمهتدين بالتوراة، فالفارق بينهما- عموما مطلقا- كما الفارق بين‏ «هُدىً لِلنَّاسِ» و «هُدىً لِلْمُتَّقِينَ».

ذلك، كما و هي التي تنير الدرب لشرعة مستقبلة بنبيّ يقبل، فهي- إذا- البشارات المودوعة في التوراة بحق الرسالة القدسية القرآنية، فالحكم ب «هدى» هو المخصوص بحقل الشرعة التوراتية لزمنها الخاص، و الحكم ب «نور» يبين تلكم البشارات للناس ليكونوا على خبرة بتلك الشرعة الآتية.

ثم و من «نور» ما ينير الدرب في التورات على أصيله من دخيله، و ما يوضح الغامض منه حيث يفسر بعضه بعضا و ينطق بعضه على بعض كما هي طبيعة الوحي أيا كان.

و منها «نور» مستفادة من التدبر في آياتها و العمل بها حيث تزداد

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 365

أصحابها هدى على هدى، إذا فالنور هي المشرفة على الهدى المشرّفة صاحبها إليها.

و منها «نور» العقل الناضج على ضوء الوحي، و من غريب الوفق العددي ذكرا في الذكر الحكيم توافق النور و العقل، فإن كلا يأتي (49) مرة، مما يبرهن أنهما صنوان اثنان و فرقدان لا يتفارقان.

ثم و «يَحْكُمُ‏ .. لِلَّذِينَ هادُوا» كرأس الزاوية في الشرعة التوراتية سواء الذين هادوا رجوعا إلى اللّه أم رجوعا عن اللّه، ثم سائر المكلفين من القبيلين كما و «يحكم بها» الربانيون و الأحبار، و هم علماء التوراة حيث يحكمون‏ «بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتابِ اللَّهِ» دون المحرف فيه.

«يحكم ..» و يحكمون «و» الحال أنهم‏ «كانُوا عَلَيْهِ شُهَداءَ» شهادة على المستحفظ لهم من كتاب اللّه، حيث يميزون بين أصيله و دخليه فالنبيون يشهدون بالوحي، و غيرهم 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 النبيين- و الأحبار و الربانيين، ليست إلّا ما أنزله اللّه، و مهما كانت العصمة الرسالية في أنبياء التوراة هي المستحفظة لهم عن خليطها، كذلك سائر الاستحفاظ لمتحري الحق، المؤيّد من عند اللّه، العارف بوحي اللّه، المستأنس بكلام اللّه، ذلك الاستحفاظ هو الذي يصون أهليه عن أي اهتزاز وجاه التوراة المحرفة.

ذلك، و للاستحفاظ هنا أبعاد ثلاثة كلها معنية ب «بِمَا اسْتُحْفِظُوا» 1 حفظا علميا فلا ينسونه، 2 و عقيديا فلا ينكرونه، 3 و عمليا فلا يتناسونه، و ذلك المثلث من الاستحفاظ هو المبرّر الفارض ل «يحكم بها».

فالحاكم بكتاب اللّه من غير المعصومين يعصم عن الأخطاء القاصرة

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 366

و المقصرة شيئا كثيرا إذا كان مستحفظا بعدله و علمه البارع على ضوء الكتاب، فهو- إذا- محفوظ بما استحفظ من عنده و من عند اللّه توفيقا له رفيقا يحفظه عن الزلات و الضلالات.

إذا «فَلا تَخْشَوُا النَّاسَ» النسناس المحرفين له المحترفين به و التابعين لهم، فلن يضروا أهل اللّه شيئا كما «لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً» بل «و اخشون» في التعامل بآيات اللّه شراء و اشتراء «ثَمَناً قَلِيلًا» و كل ثمن الدنيا في ذلك الحقل قليل ضئيل و اللّه من ورائكم وكيل.

ذلك و لكن الخونة من علماء هم لم يكونوا ليحكموا بما أنزل اللّه نقضا لميثاق اللّه: «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَ لا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَراءَ ظُهُورِهِمْ وَ اشْتَرَوْا بِهِ ثَمَناً قَلِيلًا» (3: 187)- «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هذَا الْأَدْنى‏ وَ يَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنا وَ إِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَ لَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثاقُ الْكِتابِ أَنْ لا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَ دَرَسُوا ما فِيهِ وَ الدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَ فَلا تَعْقِلُونَ. وَ الَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتابِ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ» (7: 170).

هنا «فَلا تَخْشَوُا النَّاسَ» خطاب لكل من يخشى الناس في حقل التحريف و التجديف و ترك الحكم بما أنزل اللّه، أو و الحكم بغير ما أنزل اللّه، فلا يخشى المحرّف بغية ثمن قليل يأخذه من فقر أو إجحاف من قبل المترفين المصلحيّين، الذين يحملونهم رغبة و رهبة على التحريف أيا كان.

و لا يخش الحاكم بما أنزل اللّه هؤلاء المحرفين المحترفين و هؤلاء المترفين.

و لا يخش الناظر إلى التوراة بنظرة سليمة أن يضل أو يزل بما فيها من تحريف، فإن اللّه هو ناصره و هاديه‏ «وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 367

إِلى‏ صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ» (2: 213).

و لا يخش المحكوم عليه بخلاف حكم اللّه عن أن يفضح الحاكم كما يستطيع، لا يخش الحاكم و لا من سواه، فلا خشية- إذا- في إيجابية الحكم بما أنزل اللّه إلّا من اللّه، و لا في سلبيته أمام الحاكمين بغير ما أنزل اللّه إلا اللّه‏ «فَلا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِ» فكونوا موحدين للّه لا تخشون إلّا إيّاه.

فلقد علم اللّه أن الحكم بما أنزل اللّه ستواجهه هذه العرقلات في كل زمان و من كل أمة، إذ لا تتقبله نفوس متنافسة على عرض هذا الأدنى، فتعارضه الكبراء و الطغاة حيث ينتزع منهم رداء الربوبية المزعومة لهم، و رداء الحكم المدعى منهم، فيرده إلى اللّه رب العالمين، كما ستواجهه معارضة أصحاب المصالح المستغلين بكل ظلم و زور، و معارضة الطامعين في أموال أصحابها و سلطات ذوي السلطان، ثالوث من المعارضات لحكم اللّه.

ذلك‏ «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ» أيا كانوا و أيان، حيث الشرطية تخرج حكم الكفر عن كل ملابسة خاصة فتنطلق حكما عاما صارما يحلّق على كل من يحملها دون إبقاء.

و هذه السلبية أمام ما أنزل اللّه تختص بالذين يحكمون حيث هم في ظروف الحكم، فالعارف بحكم اللّه، المسؤول عنه و هو في موقف التساءل، إذا اتخذ الجانب السلبي دون أي عذر «فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ» فكيف- إذا- حال من حكم في موقفه هذا بغير ما أنزل اللّه؟ فأولئك هم أشد كفرا.

فكما الساكت عن الحق في مجال النطق به شيطان أخرس، كذلك الناطق بالباطل هو أشطن من الساكت عن الحق، فإذا كان الحق هو حكم اللّه كان الناطق بغير ما أنزل اللّه أكفر ممن‏ «لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ».

و في رجعة أخرى إلى الآية نقول: الحاكم الأوّل بما أنزل اللّه هم «النبيون» أيا كان ما «أَنْزَلَ اللَّهُ» فحق لأفضل النبيين محمد (ص) أن‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 368

يحكم بين أهل التوراة بتوراتهم و كما حكم مهما وافق حكم القرآن و كما «ذكر لنا

أن نبي الله (ص) قال: لما نزلت هذه الآية: نحن نحكم على اليهود و على من سواهم من أهل الأديان» «1».

فليس «النبيون» هنا تختص بأنبياء التوراة، بل و نبينا- و بأحرى- في ذلك الحكم، فإنه «النبيون» أجمع، و هو أوّل المسلمين أجمع، فقد يحكم‏ «لِلَّذِينَ هادُوا» بتوراتهم كما يحكم لأهل الإنجيل بإنجيلهم، الخارج في حكمه بهما عن تدجيلهم، و يحكم لأهل القرآن بالقرآن: «فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخافُ وَعِيدِ».

ذلك، و على الحاكم بين عباد اللّه أن يحكم بما أنزل اللّه، على ضوء «هُدىً وَ نُورٌ» أنزلهما اللّه في كتابه، بما استحفظ من كتاب اللّه، دون ما ضيّع عنه أم ضيّعه، و لا ما نسيه أو تناساه.

فالعائش في الحوزة الاستحفاظية القرآنية، المتخرج منها علميا و عقيديا و تطبيقيا، هو الذي يجوز له و يفرض عليه أن يحكم بكتاب اللّه بين عباد اللّه، حكم الإفتاء في عامة الأقضية و خاصتها، في مجلس الإفتاء و القضاء، و شروط القضاء الصالح هي من أكثر الشروط و أوفرها بين كافة المناصب الروحية.

و هنا «النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا» حيث هم موصوفون بالإسلام، بيان شريطة الإسلام للّه في الحكم بما أنزل اللّه مهما كان درجات كما النبيون درجات و سائر الحكام في إسلامهم درجات.

فالمدعي للنبوة و هو غير مسلم لما أنزل اللّه يرد حكمه إليه، و من دون‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الدر المنثور 3: 286 عن قتادة و ذكر لنا ... و فيه عن الحسن في الآية: النبي (ص) و من قبله من الأنبياء و يحكمون بما فيها من الحق.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 369

الرسل من الحكام المسلمين لما أنزل اللّه يقبل أحكامهم شرط التخرج عن المدرسة الاستحفاظية ناجحين.

ذلك، «مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ» يحلّق على كافة التاركين للحكم بما أنزل اللّه، و هم في موقف الحكم و مصبه، و أكفر منهم من هم يحكمون بغير ما أنزل اللّه جهلا أو تجاهلا «1» فلا يختص ذلك الكفر بغير المسلمين، بل المسلم الحاكم بغير ما أنزل اللّه أكفر «2».

و «من» الشرطية تحلق على كل حامل لذلك الشرط دونما استثناء فلا تقبل الإختصاص.

ثم و حسب ذلك النص المثلث ليس الحكم بما أنزل اللّه إلا للنبيين و الربانيين و الأحبار بما استحفظوا من كتاب اللّه و كانوا عليه شهداء.

و من غريب الوفق بين عديد الكافرين و النار بمختلف صيغها تكرر كلّ (93) مرة في القرآن مما يجعل تساويا بينهما ألا مدخل لهم إلا النار و أنها ليست إلّا لهم مثوى.

ثم هنا «النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا» لهم مكانهم و مكانتهم من الحكم‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

نور الثقلين 1: 635 في تفسير العياشي عن أبي بصير عن أبي عبد اللّه (ع) قال: من حكم في درهمين بغير ما أنزل اللّه فقد كفر و من حكم في درهمين فأخطأ فقد كفر.

(2)

المصدر 638 عن المجمع روى البراء بن عازب عن النبي (ص) أن قوله‏ «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ» و بعده‏ «فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» و بعده‏ «فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ» كل ذلك في الكفار خاصة أورده مسلم في الصحيح،

أقول: و يعارضه إطلاق الآية و ما

في تفسير العياشي عن أحدهما عليهما السلام قال‏ قد فرض اللّه في الخمس نصيبا لآل محمد عليهم السلام فأبى أبو بكر أن يعطيهم نصيبهم حسدا و عداوة و قد قال اللّه: «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ» و كان أبو بكر أول من منع آل محمد (ص) حقهم و ظلمهم و حمل الناس على رقابهم و لما قبض أبو بكر استخلف عمر على غير شورى من المسلمين و لا رضى من آل محمد عليهم السلام فعاش عمر بذلك لم يعط آل محمد عليهم السلام و صنع ما صنع أبو بكر.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 370

العاصم المعصوم، فمن هم «الربانيون» و من هم «الأحبار»؟

«الربانيون» أيا كانوا هم أقرب إلى النبيين من الأحبار لقربهم إليهم أدبيا و معنويا، فهم أولاء المتربون بالتربية الربانية البالغة بعدهم، المربّون علميا و عقيديا و عمليا لسائر المكلفين، و علّهم المعنيّون بالربيين: «وَ كَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَما وَهَنُوا لِما أَصابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ما ضَعُفُوا وَ مَا اسْتَكانُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ» (3: 146) فهم أولاء المقاتلون في سبيل اللّه مع النبيين يتعلمون منهم الدين و يعلمون: «وَ لكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِما كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتابَ وَ بِما كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ» (3: 79).

ذلك، مهما يتواجد منهم من هم يتركون بعض الواجب عليهم: «لَوْ لا يَنْهاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَ أَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ ما كانُوا يَصْنَعُونَ» (5: 63).

فالأحبار لمكان ذكرهم بعد الربانيين، و أن الحبر لغويا 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 و الأحبار:

أجل و

إن مما استحقت به الإمامة التطهير و الطهارة من الذنوب و المعاصي الموبقة التي توجب النار ثم العلم المنور- المكنون- بجميع ما يحتاج إليه الأمة من حلالها و حرامها و العلم بكتابها خاصة و عامة، و المحكم و المتشابه، و دقائق علمه و غرائب تأويله و ناسخه و منسوخه- و الحجة- قول اللّه فيمن أذن اللّه لهم في الحكومة و جعلهم أهلها «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ ...»

فهذه الأئمة دون الأنبياء الذين يربّون الناس بعلمهم، و أما الأحبار فهم العلماء دون الربانيين ثم أخبر فقال: «بما استحفظوا من كتاب الله و كانوا عليه شهداء، و لم يقل: بما حملوا منه» «1».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). في تفسير العياشي في الآية عن أبي عمر و الزبيري عن أبي عبد اللّه (ع) إن مما استحقت ...

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 371

ذلك، و الحوزة الاستحفاظية القرآنية تضم في خضمّها السنة الرسولية و الرسالية ما ثبتت عن الرسول (ص) و الأئمة من آل الرسول عليهم السلام، الراوين عنه (ص) ما رواه عن اللّه بوحي الكتاب أو السنة.

و إليكم نصوصا من‏

كلمات الإمام علي عليه السلام حول حجة الكتاب و السنة: «و ما كلفك الشيطان علمه مما ليس في الكتاب فرضه، و لا في سنة النبي (ص) و أئمة الهدى أثره، فكل علمه إلى الله سبحانه فإنه منتهى حق الله عليك» «1» ف «اقتدوا بهدي نبيكم فإنه أفضل الهدي، و استنوا بسنته فإنها أهدى السنن» «2» «و لما دعانا القوم إلى أن نحكّم بيننا القرآن لم نكن الفريق المتولي عن كتاب اللّه سبحانه و تعالى و قد قال اللّه سبحانه: «فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْ‏ءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ» فردّه إلى اللّه أن نحكم بكتابه، و ردّه إلى الرسول أن نأخذ بسنته، فإذا حكم بالصدق في كتاب اللّه فنحن أحق الناس به، و إن حكم بسنة رسول اللّه (ص) فنحن أحق الناس و أولاهم بها» «3».

و يقول عن الإمام المهدي (ع): «فيريكم كيف عدل السيرة و يحيي ميت الكتاب و السنة» «4».

ذلك، و مما يخص القرآن: «و كفى بالكتاب حجيجا و خصيما» «5».

و قد قال اللّه أيها الناس- فيما استحفظكم من كتابه و استودعكم من حقوقه-: «وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْ‏ءٍ» و عمّر فيكم نبيّه أزمانا،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الخطبة: 89/ 1/ 162.

(2) الخطبة: 108/ 213.

(3) الخطبة: 123/ 235.

(4) الخطبة: 136/ 250.

(5) الخطبة: 81/ 2/ 145.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 372

حتى أكمل له و لكم فيما أنزل من كتابه دينه الذي رضي لنفسه، و أنهى إليكم على لسانه محابّه من الأعمال و مكارهه، و نواهيه و أوامره، و ألقى إليكم المعذرة، و اتخذ عليكم الحجة، و قدم إليكم بالوعيد و أنذركم بين يدي عذاب شديد «1» ..

«فإنما حكم الحكمان ليحييا ما أحيا القرآن، و يميتا ما أمات القرآن، و إحياءه الاجتماع عليه، و إماتته الإفتراق عنه، فإن جرنا القرآن إليهم اتبعناهم، و إن جرهم إلينا اتبعونا» «2».

«و كتاب الله تبصرون به، و تنطقون به، و تسمعون به، و ينطق بعضه ببعض، و يشهد بعضه على بعض، و لا يختلف في الله، و لا يخالف بصاحبه عن الله» «3».

«و ليس عند أهل ذلك الزمان سلعة أبور من الكتاب إذا تلي حق تلاوته، و لا أنفق منه إذا حرف عن مواضعه ... فقد نبذ الكتاب حملته، و تناساه حفظته، فالكتاب يومئذ و أهله طريدان منفيان، و صاحبان مصطحبان في طريق واحد، لا يؤويهما مؤو، فالكتاب و أهله في ذلك الزمان في الناس و ليسا فيهم، و معهم و ليسا معهم، لأن الضلالة لا توافق الهدي و إن اجتمعا، فاجتمع القوم على الفرقة، و افترقوا عن الجماعة كأنهم أئمة الكتاب و ليس الكتاب إمامهم، فلم يبق عندهم منه إلا اسمه، و لا يعرفون إلا خطه و زبره» «4».

ذلك و من عجيب الوفق بين عديد الرسل بمختلف صيغ الرسالة و النذارة

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الخطبة: 84/ 151.

(2) الخطبة: 125/ 237.

(3) الخطبة: 131/ 245.

(4) الخطبة: 145/ 258.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 373

و النبوة، أنها مع عديد ذكر جماعة منهم بأسمائهم (518) مرة حين نحاسب إل ياسين من المرسلين كما هم آل ياسين.

وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فِيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوحَ قِصاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (45).

هنا «فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ ..» تفريعا على‏ «أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ...»

تصديق و تثبيت لهذه الأحكام التوراتية في الشرعة القرآنية، «1» إضافة إلى ضابطة الاستمرار لأحكام اللّه ما لم تنسخ بالقرآن و لا نسخ لهذه الأحكام فيه بل و هنا و فيما أشبه تصديق لها.

أجل هناك بعض النسخ في آية البقرة لطليق‏ «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» هو:

«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلى‏ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثى‏ بِالْأُنْثى‏ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْ‏ءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَداءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسانٍ ذلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدى‏ بَعْدَ ذلِكَ فَلَهُ عَذابٌ أَلِيمٌ» (178).

فهي تنسخ آيتنا في كيف القصاص- دون كمه- في غير المماثل من‏ «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» و لا تنسخها في أصل‏ «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» فهي محكمة «2»

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). في التوراة الحاضرة الإصحاح الحادي و العشرين من سفر الخروج 12: «من ضرب إنسانا فمات يقتل قتلا 13 و لكن الذي لم يتعمد بل أوقع الله في يده فأنا أجعل لك مكانا يهرب إليه 23 ... و إن حصلت أذية تعطي نفسا بنفس 24 و عينا بعين و سنا بسن و يدا بيد و رجلا برجل 25 و كيا بكي و جرحا بجرح و رضا برض».

و في الإصحاح الرابع و العشرين من سفر الأويين 17 «و إذا أمات أحد إنسانا فإنه يقتل 18 و من أمات بهيمة فإنه يعوض عنها نفسا بنفس 19 و إذا أحدث إنسان في قرينه عيبا فكما فعل كذلك يفعل به 20 كسر بكسر و عين بعين و سن بسن كما أحدث عيبا في الإنسان كذلك يحدث فيه».

(2)

نور الثقلين 1: 636 في تهذيب الأحكام عن أحدهما عليهما السلام في الآية قال: هي محكمة.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 374

من هذه الجهة، ثابتة من حيث عديد القاتل و المقتول، و القول إن المائدة ناسخة غير منسوخة فكيف تنسخ آية «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» ب «الْحُرُّ بِالْحُرِّ» مردود بأن آية المائدة تنقل حكمها عن شرعة التوراة و آية البقرة إنما نسخت الآية التوراتية المنقولة في المائدة فلم تكن المائدة هي المنسوخة، إنما هي الآية التوراتية حيث نسخت في كمّ القصاص بآية البقرة، و التفصيل راجع إلى البقرة «1».

ذلك، و لأن‏ «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» لم تنسخ إلّا في غير المماثل عدّة- إذا-، فليست العدة لتنسخ، فالقتيل الواحد لا يقتل به عدة قاتلة لمكان‏ «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» و هنا «النفوس بالنفس»! فهو تعد عن طور العدّة، و هو ظلم كما في آية الأسرى: «وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كانَ مَنْصُوراً» (17: 33) و قتل العديد بواحد إسراف في القتل، و القتل دون قتل أو فساد تبذير في القتل، و القتل المساوي المماثل عدل في القتل.

فالروايات المتعارضة بشأن جواز قتل العديد بواحد و عدمه معروضة على الآيتين المانعتين عن الجواز «2» مهما أدعي إجماع الطائفة على المخالفة للقرآن!.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). فما

في الدر المنثور 3: 288 عن النبي (ص) قال: من قتل عبده قتلناه و من جدعه جدعناه فراجعوه فقال: «قضى الله أن النفس بالنفس» مردود بآية البقرة.

(2) الموافقة للآيتين‏

معتبرة أبي عمر عن أبي عبد اللّه (ع) قال: إذا اجتمع العدة على قتل رجل واحد حكم الوالي أن يقتل أيهم شاءوا و ليس لهم أن يقتلوا أكثر من واحد إن اللّه عز و جل يقول‏ «وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كانَ مَنْصُوراً» (الكافي 7:

284 و التهذيب باب الإثنين إذا قتلا واحدا رقم 5 و الإستبصار 4: 282 و مثلها صحيحة الحلبي عن أبي عبد اللّه (ع) في عشرة اشتركوا في قتل رجل؟ قال: يتخير أهل المقتول فأيهم شاؤوا قتلوه و يرجع اولياء على الباقين بتسعة أعشار الدية (الفقيه في حكم الرجل يقتل الرجلين رقم 3).

و تعارضهما معارضة للآيتين‏

صحيحة عبد اللّه بن مسكان عن أبي عبد اللّه (ع) في رجلين قتلا

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 375

ذلك، و قد لا يجوز قتل واحد من القتلة أيضا فضلا عن الجميع، حيث الواحد ليس قاتلا بصورة مستقلة، اللّهم إلّا أن تؤثر ضربته قتله و الآخرون سبقوه بضربات غير قاتلة، فالقاتل منهم يقتل و الباقون يؤدبون و يدفعون دية الجروح و الكسور إن كانت، و بذلك تحمل الروايات الآمرة بقتل واحد منهم، و لكن «أيهم شاءوا قتلوه» ليس ليقبل ذلك التأويل! أو يؤول إلى ضربات كلّ واحدة منها قاتلة، كأن يرمي إليه جماعة فيضربونه ضربة واحدة، و لكنه على أية حال لا يلائم النفس بالنفس، و لأن كل رمية هنا ليست قاتلة بالفعل، و إنما هو القتل تقديريا، و لا حد في تقدير القتل، و لا يعقل توارد أسباب مستقلة على مسبب واحد في سببية واحدة، اللّهم إلّا باشتراكها كسببية جزئية لكل واحد منها بسبب المشاركة، فالسببية الفعلية لكل واحد غير تامة، و السببية الشأنية غير تامة، إذا فليس كل واحد منهم قاتل نفس واحدة فكما لا قود في الكل، كذلك البعض على سواء، إنما الثابت هنا هو الدية المقتسمة بين المتشاركين في أصل القتل إضافة إلى تأديب كما يراه الحاكم.

ذلك، و لأن القتل المهندس بشركة على سوية بالنسبة للمقتول غير واقع أم قليل، ثم و في فرض التسوية ليس كلّ قاتل نفس بتمامها، ثم تأثير ضربة واحد منهم كجزء أخير يسبب القتل لا يحكم إلّا بالقود منه، إذا فلا مجال‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

رجلا؟ قال: إن أراد اولياء المقتول قتلهما أدوا دية كاملة و قتلوهما و تكون الدية بين أولياء المقتولين و إن أرادوا قتل أحدهما فقتلوه و أدى المتروك نصف الدية إلى أهل المقتول و إن لم يؤدوا دية أحدهما و لم يقتل أحدهما قبل دية صاحبه من كليهما و إن قبل أولياءه الدية كانت عليهما (التهذيب باب الإثنين إذا قتلا واحدا رقم 2 و الكافي 7: 283 رقم 2).

و

رواية ابن يسار قلت لأبي جعفر عليهما السلام في عشرة قتلوا رجلا فقال: إن شاء أولياءه قتلوهم جميعا و غرموا تسع ديات و إن شاءوا تخيروا رجلا فقتلوه و أدى التسعة الباقون إلى أهل المقتول الأخير عشر الدية كل رجل منهم قال: «ثم إن الوالي بعد يلي أدبهم و حبسهم» (الكافي 7: 283 رقم 2).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 376

لقتل واحد منهم كما يختاره وليّ الدم، فضلا عن قتل الجميع بنفس الإختيار!.

و حسب النصوص الثلاثة القرآنية لا قود إلا «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» و «فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ» و «فَمَنِ اعْتَدى‏ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى‏ عَلَيْكُمْ» و القود من عديد لواحد تخالف هذه النصوص، فنحن- إذا- نكذب الإجماع المدعى على جواز قتل الجميع تصديقا لكتاب اللّه، فإن تصديقه تكذيب لكتاب اللّه!.

ذلك، «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» ضابطة عامة لا يستثنى منها إلّا «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ ...» ليس إلّا، و هكذا «الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ» فالمشتركان في إصابة عين أو أنف أو أذن أو سن، لا يقتصّ منهما و لا من أحدهما.

ثم‏ «وَ الْجُرُوحَ قِصاصٌ» على نفس النمط، قصاصا كما جرح ضابطة عامة تشمل المذكورات و سواها، و لأن قطع العضو ليس- فقط- جرحا فقد نص عليه، و قد يعرف- بأحرى- حكم قطع اليد و الرجل أن كلا بمثله، و ذلك كله في القصاص المتعادل نفسا و أجزاء، ثم الدية لمن رضي بها كما في آية البقرة:

«فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْ‏ءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَداءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسانٍ ذلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ ...» «1»

و من ثم طليق العفو تصدقا كما هنا «فمن‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). و كما

في صحيحة إسحاق بن عمار عن أبي عبد اللّه (ع) قال: «قضى أمير المؤمنين (ع) فيما كان من جراحات الجسد أن فيه القصاص أو يقبل المجروح فيعطاها» (التهذيب باب القصاص رقم 42).

و

في الدر المنثور 3: 288- أخرج ابن مردويه عن رجل من الأنصار عن النبي (ص) في قوله:

«فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» قال الرجل تكسر سنّه أو تقطع يده أو يقطع الشي‏ء أو يجرح في بدنه فيعفو عن ذلك فيحط عنه قدر خطاياه فإن كان ربع الدية فربع خطاياه و إن كان الثلث فثلث خطاياه و إن كانت الدية حطت عنه خطاياه كذلك‏

و

فيه أخرج أحمد و الترمذي و ابن ماجه و ابن جرير عن أبي الدرداء قال‏ كسر رجل من قريش سن رجل من الأنصار فاستعدى عليه فقال معاوية

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 377

تصدق به فهو كفارة له» عما عليه من ذنب حيث الإنسان أيّا كان لا يخلو من ذنب أو عصيان‏ «فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» عما كان، ثم المعصومون و من يحذو محذاهم، هم أحرى بذلك العفو، ثم‏ «فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» فيهم كفارة لترفيع شؤونهم.

ذلك، و خير تفسير ل «الْجُرُوحَ قِصاصٌ» تحمله‏ «فَمَنِ اعْتَدى‏ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى‏ عَلَيْكُمْ» و إذ لا مماثلة بين الذكر و الأنثى في القيمة الجسمية، إذا ف: «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ...» تقتضي قتل المرأة بالرجل دون العكس إلا بأداء نصف دية الرجل إلى أولياءه، و كذلك الأعضاء.

ذلك، و هنا روايات تدل على رد التفاوت فيما زاد على الثلث لا فيما دونه‏ «1» و قد تصلح تقييدا لآية الاعتداء، كما المماثلة فيما قبل و لوج الروح بين الجنينين.

و قد يقتضي الاعتداء بالمثل المماثلة في الحالة الصحية و سواها، فإن قيمة

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

إنا سنرضيه فالح الأنصاري فقال معاوية شأنك بصاحبك و أبو الدرداء جالس فقال أبو درداء سمعت رسول اللّه (ص) يقول: ما من مسلم يصاب بشي‏ء من جسده فيصدق به إلا رفعه اللّه به درجة و حط عنه به خطيئة فقال الأنصاري فإني قد عفوت.

(1). منها

صحيحة الحلبي عن أبي عبد اللّه (ع) في حديث قال: «جنايات الرجال و النساء سواء سن المرأة بسن الرجل و موضحة المرأة بموضحة الرجل و أصبع المرأة بأصبع الرجل حتى تبلغ الجراحات ثلث الدية فإذا بلغت ثلث الدية ضعفت دية الرجل على دية المرأة» (الكافي 7:

298 رقم 2)

و مثلها صحيحة الحلبي الثانية (كما في التهذيب باب القود بين الرجال و النساء رقم 21) و معتبرة ابن أبي يعفور كما في المصدر نفسه.

و

في الدر المنثور 3: 288 عن أنس‏ أن الربيع كسرت ثنيته جارية فأتوا رسول اللّه (ص) فقال أخوها أنس بن النضر يا رسول اللّه (ص) تكسر ثنيته فلانة فقال رسول اللّه (ص) «يا أنس كتاب الله القصاص».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 378

العين السليمة أكثر من قيمة العين العليلة «1».

و قد يقتضي الاعتداء بالمثل في قصاص الجروح ما لم يؤد إلى الهلاك أم حالة أسوء من حالة المقتص له لمرض أم ضعف في البنية أمّا هي‏ «2» حيث القصاص المماثل هو الملاحقة المماثلة إن أمكنت كما و كيفا و خليفة و إلّا فالدية أم العفو.

إذا فلا قصاص إلّا بالمثل في كافة الجهات حتى في الحرارة و البرودة، و قوة الضرب و فاعليته و أثره، فإن تخلفت إحدى هذه المماثلات فلا قصاص.

و هل إن أصل القصاص هو قضية الشين‏ «3» فيجوز للمقتص له قطع شحمة أذن المقتص منه إن التحمت أو لحمها كما في رواية؟ كلّا فإنه خلاف المماثلة في الاعتداء، و ليس تلحيم العضو المقطوع للمقتصّ منه عداء ثانيا حتى يقتضي اعتداء بالمثل ثانيا!، بل الواجب هو التلحيم إن أمكن، فكيف يحق قطع ما يجب وصله، و ليس الوصل عداء ثانيا، اللّهم إلّا إذا كان القطع الأول بحيث لا يقبل التلحيم، ثم اقتص بحيث يقبل‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). هي‏

معتبرة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام‏ أن رجلا قطع من بعض اذن رجل شيئا فرفع ذلك إلى علي (ع) فأقاده فأخذ الآخر ما قطع من اذنه فرده إلى اذنه بدن فالتحمت و برئت فعاد الآخر إلى علي (ع) فاستقاده فأمر بها فقطعت ثانية و أمر بها فدفنت و قال (ع) «إنما يكون القصاص من أجل الشين» (التهذيب باب القصاص رقم 19).

(2) كما

في رواية سليمان بن خالد عن أبي عبد اللّه (ع) في رجل قطع رجل شلّاء؟ قال: «عليه ثلث الدية» (المصدر رقم 9 و الكافي 7: 318 رقم 4)

و

رواية محمد بن عبد الرحمن العزرمي عن أبيه عن جعفر عن أبيه عليهما السلام‏ «أنه جعل في سن السوداء ثلث ديتها و في العين القائمة إذا طمست ثلث ديتها و في شحمة الأذن ثلث ديتها و في الرجل العرجاء ثلث ديتها و في خشاش الأنف في كل واحد ثلث الدية» (التهذيب باب القصاص ح 19).

(3) و تؤيده مقطوعة أبان «الجائفة ما وقعت في الجوف ليس لصاحبها قصاص إلا الحكومة و المنقلة تنقل منها العظام و ليس فيها القصاص إلا الحكومة» (الفقيه باب دية الجراحات و الشجاج رقم 5).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 379

التلحيم، فقد يقال بجواز القطع ثانية إن التحم جزاء وفاقا، و لكنه تعدّ عن الاعتداء بالمثل في الكم فلا يجوز إلّا ردّ الزائد.

فقضية الاعتداء بالمثل- كضابطة- ألا يتجاوز المثل، نعم الاعتداء بالأقل من المثل مسموح لا سيما إذا لم يجد مثله كما في حسنة ابن قيس قلت لأبي جعفر عليهما السلام: أعور فقأ عين صحيح؟ فقال: تقفأ عينه قلت يبقى أعمى؟ قال: «ألحق أعماه» «1».

ذلك و لا يضر عماه الطليقة بضابطة المماثلة حيث العور لم يكن من خلفيات القصاص و إنما حصل العمى المطلقة بأمرين إثنين ثانيهما من خلفية القصاص و ليس الأوّل!، إذا فالحق يقال: إن الحق أعماه.

و هل يجوز الاعتداء بالأكثر حين لا يمكن التقليل كأن يقطع يدا مقطوعة الأصابع، فهل يقتص منه بقطع يده بأصابعه؟ قضية الاعتداء بالمثل المنع، و حمل واجب المماثلة على الإمكانية خال عن الدليل، و الرواية القائلة بسماح القطع لا توافق آية المماثلة «2» فقد ينتقل هنا و في أمثاله إلى الدية.

و إذا برء الجرح فهل يبقى حق القصاص كما فيما لم يبرأ؟ الظاهر نعم لصدق الاعتداء بالمثل شرط أن يقتص بجرح يبرأ كما برء الأصل المقتص له،

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). الكافي 7: 319 تحت رقم 3 و 322 رقم 9 و التهذيب باب القصاص رقم 4 و 5.

(2) هي‏

رواية الحسن بن العباس بن الحريش عن أبي جعفر الثاني (ع) قال أبو جعفر الأول لعبد اللّه بن عباس‏ أنشدك اللّه هل في حكم اللّه تعالى اختلاف؟ فقال: لا قال فما ترى في رجل ضرب رجلا أصابعه بالسيف حتى سقطت فذهبت و أتى رجل آخر فأطار كف يده فأتى به إليك و أنت قاض كيف أنت صانع؟ قال: أقول لهذا القاطع أعطه دية الكف و أقول لهذا المقطوع صالحه على ما شئت أو ابعث إليهما ذوي عدل فقال له: قد جاء الاختلاف في حكم اللّه و نقضت القول الأول أبى اللّه أن يحدث في خلقه شيئا من الحدود و ليس تفسيره في الأرض اقطع يد قاطع الكف أصلا ثم أعطه دية الأصابع هذا حكم اللّه تعالى‏ (الكافي 7: 317 باب النادر و التهذيب باب القصاص رقم 8).

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 380

فالرواية القائلة بالانتقال إلى الأرش لا تؤخذ بعين الإعتبار «1».

ذلك‏ «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» ظالمي حق اللّه و حق الناس و ظالمي أنفسهم، ظلما في ثالوثة المنحوس إذا لم يحكم بما أنزل اللّه و هو في موقع الحكم و مسئوليته، فضلا عن أن يحكم بغير ما أنزل اللّه.

و من الحكم المضاد لما أنزل اللّه الحكم بقتل أكثر من واحد قتلوا واحدا فإنه مضاد لضابطة «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» و الاعتداء بالمثل و آية الأسرى: «فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ ...»!.

و حين لا يقتص من رجل لقتل امرأة لعدم المساوات و نص آية البقرة، فكيف يجوز قتل أكثر من واحد قتلوا واحدا فيما كانوا مشتركين على سواء في قتله؟!.

أجل إن‏ «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ ...» كضابطة حكيمة مستحكمة حاكمة على الأجيال دون تمييز و لا عنصرية و لا طبقية و لا حاكم و لا محكوم و لا غالب و لا مغلوب، فكل النفوس أمامها على حد سواء، إعلان من اللّه في الأجيال كلّها، و قد تخلفت قوانين الإنسان الوضعية عشرات من القرون حتى ارتفعت بعدها إلى بعض المستويات منه نظريا و لما يصل إليه تطبيقا، فلحد الآن نرى مفاصلة قانونية و تطبيقية بين الأبيض و الأسود في أميركا المتقدمة في الحضارة المادية!.

فضابطة «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» في حقل القصاص بعيدة عن كافة القيم و الملابسات مزعومة و واقعية، اللّهم إلّا ما هو عدل في القيمة الحيوية الإنسانية المجردة كالذكر و الأنثى حيث تستثنيه‏ «وَ الْأُنْثى‏ بِالْأُنْثى‏» في آية

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). كما

في نور الثقلين 1: 637 عن الكافي عن أحدهما عليهما السلام‏ في رجل كسر يد رجل ثم برأت يد الرجل؟ قال: «ليس في هذا قصاص و لكن يعطى الأرش».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 381

البقرة، إذ الإنتاج في مختلف الحقول الحيوية المعيشية و لا سيما في حقل الإيلاد، هو في الذكور- لأقل تقدير- ضعف الإناث.

و القصاص 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 و الضمائر، ذاهبة بحزازات النفوس و جراحات القلوب، مسكّنة فورات الثأر الجامحة التي يقودها الغضب الأعمى، مما لا بديل عنه من سجن و ما أشبه، إلّا أن ترضى نفس بالدية فلا بديل إلّا هيه‏ «فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ».

و هنا التصدق مرحلي، أن يتصدق بقصاص الجريمة إلى الدية، ثم بالدية إلى بعضها، و من ثم إلى طليق التصدق، و لا مجال للتصدق إلّا مجالاتها المناسبة التي تقتضيه، و أما المجرم الذي يحمله السماح على الإجرام أم لا يتوب به، فالسماح عنه إجرام، إذ ليس التصدق بالقصاص في شرعة اللّه إلا تأديبا أديبا للمجرم، فحين لا يؤدب به فليأدب بنفس القصاص.

فمثلث الحكم: القصاص، و التصدق عنه إلى الدية، أم العفو، هو مما أنزل اللّه‏ «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ» كذلك الحكم‏ «فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ».

ذلك، و هل إن القصاص بالمماثل يختص بصورة العمد، أم و سواه؟ آية البقرة تختص المماثل بالعمد: «ما كانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً ..» إذا «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» في صورة العمد تعني أصل النفس و في الخطأ ديتها، و في الأعضاء قيمها حسب المقرر في السنة، و في الجروح تكاليف برءها.

ثم ترى‏ «فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» تعنى كفارة المتصدق- فقط- و هو صاحب الحق، أم و الذي عليه الحق؟ المحور الأساس هو صاحب الحق‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 382

حيث يشجّع على ذلك التصدق حتى يكون كفارة له، و من ثم هو كفارة لمن عليه الحق أيضا بذلك التصدق إن تاب عما فعل.

و لأن «من تصدق» تعم إلى المتصدقين غير المعصومين، المعصومين أيضا، بل هم أحرى بذلك التصدق ف «كفارة له» لهم ليست إلا ترفيع درجة، و مهما لا تصح «كفارة له» لخصوص ترفيع درجة، فقد تصلح شاملة له من شملتهم من غير المعصومين.

ثم «و من تصدق» ترغيب للتصدق كأصل و ضابطة، و مما يستثنى منها التصدق للعامد غير التائب عما تعمد و هو يشجع في مواصلة الجريمة، فإن التصدق له معاونة على الإثم و العدوان و ترك الإنتصار أمام الظالم، فقد تخصص هذه الضابطة بغيره، مهما تاب أو يتوب بذلك التصدق أو يصدّ عن مواصلة الجريمة و إن لم يتب.

فهنا حق لصاحب الحق و هو القصاص، و حق لسائر المسلمين، مهما سقط حق صاحبه بما يتصدق، فليس ليسقط حق الآخرين الذين تستجر لعنة من عليه الحق إليهم حين يسبب التصدق له مواصلته في الجريمة.

و هنا «مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ» تنديد بهؤلاء الذين لا يحكمون بهذه الأحكام المستفادة من القرآن فضلا عن أن يحكموا بضدها!.

وَ قَفَّيْنا عَلى‏ آثارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْراةِ وَ آتَيْناهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدىً وَ نُورٌ وَ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْراةِ وَ هُدىً وَ مَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ (46).

«و قفّينا» أن جعلنا خليفة النبوة «عَلى‏ آثارِهِمْ» أولاء «النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا» و هم الأنبياء الإسرائيليون «بعيسى بن مريم» فإنه منهم و هو خاتمهم.

فلا تعني هذه التقفية ختم النبوات كلها بعيسى بن مريم كما يهواه هاو في‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 383

هوّات الجهالات‏ «1» حيث «هم» في «آثارهم» لا مرجع لها إلّا «النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا» إذ يحكمون بالتوراة، و بعد ختام شريعة التوراة التي يحكم بها النبيون الإسرائيليون و آخرهم المسيح (ع) يصرح بالشرعة القرآنية المقفّى بها كافة الشرائع عن بكرتها: «وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمَّا جاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ لكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي ما آتاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» «2».

و آيات التقفية- الثلاث- و هذه منها- لا تقفّي بالمسيح كافة الرسل، إنما هم الرسل الإسرائيليون، و ذكراهم كلهم تهيئة لذكرى هذه الرسالة غير الإسرائيلية، المهيمنة عليها كلها.

فآية البقرة: «وَ لَقَدْ آتَيْنا مُوسَى الْكِتابَ وَ قَفَّيْنا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَ آتَيْنا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّناتِ» (87) لا تعني بالرسل كلهم، و إلّا لخرج المسيح عن الرسل حيث قفت الآية الرسل كلهم من بعد موسى، فهم رسل إسرائيليون لم يبق منهم إلّا خاتمهم و هو المسيح (ع) و لم يقفّ به- كذلك- كل الرسل حيث النص‏ «قَفَّيْنا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ» لا «قفينا بالمسيح الرسل» بل إن رسالة موسى و تقفيته بالرسل الإسرائيليين و خاتمهم المسيح (ع) هي توطئة لذكرى الرسالة الأخيرة غير الإسرائيلية و كما هيه بفصل آيتين: «وَ لَمَّا جاءَهُمْ كِتابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِما مَعَهُمْ وَ كانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكافِرِينَ»

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1، 2). كالاستاذ حداد البيروتي حيث يقول في كتابه «القرآن و الكتاب» في القرآن كله في النصوص كلها التي يرد فيها ذكر المسيح ظاهرتان: الأولى يقفي القرآن على كل الرسل بالمسيح و لا يقفي على المسيح بأحد (2: 87) (5: 49) (57: 47).

هو يذكر (47) بديلا عن (27) مما يدل على أنه لم يراجع القرآن نفسه إنما ينقل ما يتقوله نقلا عن أضرابه، فيا ليته راجعه حتى يعرف بتأمل قليل خطأ المنقول عنه!.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 384

(90) و منهم من يقفّي بالمسيح (ع) كافة المرسلين سنادا إلى هذه الآيات التي هي تقدمة لذكرى جميلة عن محمد (ص) خاتم النبيين.

و هكذا الآية الثالثة في حقل التقفية: «وَ لَقَدْ أَرْسَلْنا نُوحاً وَ إِبْراهِيمَ وَ جَعَلْنا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ ... ثُمَّ قَفَّيْنا عَلى‏ آثارِهِمْ بِرُسُلِنا وَ قَفَّيْنا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ» (57: 27) فهنا «برسلنا» تعم الرسل الإسماعيليين إلى الرسل الإسرائيليين لمكان «ذريتهما» و منهم إسماعيل، ثم التقفية بعيسى بن مريم تختص بالرسل الإسرائيليين.

ثم تقفي الآية التالية لها بهذه الرسالة السامية: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ‏ ... لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتابِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلى‏ شَيْ‏ءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ أَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (23).

فما أجهله من يستند إلى القرآن نفسه لنكران الرسالة القرآنية بالآيات التي تصرح بهذه الرسالة السامية بعد الرسالات كلها، كأصل أصيل بينها و هي لها تقدمات كلها!.

ذلك، و التقفية على آثار الرسل الإسرائيليين بعيسى بن مريم إخبار بأن المسيح هو من هؤلاء النبيين الذين أسلموا، الحاكمين بالتوراة، و أن الإنجيل لا يحمل شرعة مستقلة عن التوراة، اللّهم إلّا شذرا من تحريم طيبات حرمت على اليهود عقوبة وقتية: «وَ لِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ» و من آثارهم بعد الخاصة التوراتية هذه الآثار الرسالية العامة و في قمتها أثر الدعاية التوحيدية و سائر الدعايات المحلّقة على كل الرسالات دونما استثناء.

«وَ آتَيْناهُ الْإِنْجِيلَ» و قد وصف هنا بمواصفات خمس: «1 فِيهِ هُدىً- 2 وَ نُورٌ- 3 وَ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْراةِ- 4 وَ هُدىً- 5 وَ مَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ».

و من لطيف الوفق بين الموعظة و اللسان أن كلّا يذكر (25) مرة في‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 385

القرآن، مما يلمح بأن اللسان كأنه فقط للموعظة! و هكذا يجب أن يكون لسان الإنسان كإنسان فضلا عمن يحمل الإيمان.

و هنا المحور الأصيل من الخمس‏ «هُدىً وَ نُورٌ» كما التوراة، و لكنه هدى أحكامية و نور لها حيث ينير الدرب على السالكين مسلك الشرعة التوراتية، خالصة عن كل تحريف و تجديف، و هكذا يكون الإنجيل‏ «مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْراةِ» تصديقا عمليا في شرعة الإنجيل إلى جانب التصديق العقيدي أن التوراة النازلة من اللّه هي وحي اللّه.

و هنا «هدى» مرة ثانية قد تعني الهدى الجديدة الجادة التي تحملها الإنجيل في حالته التصفوية لشرعة التوراة المحرّفة عن جهات من أشراعها، ثم‏ «وَ مَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ» لمكان واجهة العظة الشاملة التي تتغلب على الإنجيل، حيث تحتل الأغلبية الساحقة من آياته.

و لقد كان لزاما لشرعة الإنجيل بعد التوراة هذه الهيمنة الخلقية حيث تواجه- أول ما تواجه- قلوبا قاسية جاسية صلدة صلتة من اليهود.

و لقد يشهد الإنجيل بآياته عامة و خاصة، أن شرعة الناموس- و هي شرعة التوراة- غير منسوخة بالإنجيل إلّا في أحكام عقابية مؤقتة.

فقد يقول السيد المسيح (ع) كما في إنجيل متى 5: 17- 19-: «لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء. ما جئت لأنقض بل لأكمل.

فمن نقض إحدى هذه الوصايا الصغرى، و علم الناس هكذا يدعى أصغر في ملكوت السماوات. و أما من عمل و علم فهذا يدعى عظيما في ملكوت السماوات».

و في إنجيل لوقا 10: 25- 26: «و إذا ناموسي قام يجر به قائلا: يا معلم ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية؟ فقال له: ما هو مكتوب في الناموس».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 386

وَ لْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ (47).

«وَ لْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ» أهل الإنجيل هم الآهلون لتفهّمه، المتخرجون من الحوزة الاستحفاظية الإنجيلية، كما على أهل التوراة ربانيين و أحبارا أن يحكموا بالتوراة بما استحفظوا من كتاب اللّه و كانوا عليه شهداء، فليحكموا كل بما أنزل اللّه دون ما أنزله غير اللّه من تحريف و تجديف، و دون ما تهواه أنفسهم تأويلا لما أنزل اللّه، فليحكم أهل الإنجيل في كل الأحكام بما أنزل اللّه في التوراة حيث الإنجيل يأمرهم بإتباع شريعة الناموس إلّا شذرا فيه: «وَ لِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ» و ليحكموا بما أنزل اللّه فيه من البشارات الواردة بحق محمد (ص) و قرآنه العظيم. «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ» حيث فسقوا عن شرعة اللّه إلى أهواءهم.

و ترى حين لا حكم للإنجيل و سواه من كتب السماء بعد نزول القرآن فكيف يؤمر أهل الإنجيل أن يحكموا بما أنزل اللّه فيه؟!.

ذلك، لأنهم لو حكموا بما أنزل اللّه فيه لأصبحوا مسلمين، فإن مما أنزل اللّه فيه البشارات المحمدية، ثم هم إذا لا يؤمنون بهذه الرسالة فليؤمنوا بكتابهم الذي هم به معترفون، و هذه حجة إقناعية ثانية حين لا يهتدي الخصم إلى الحق المرام.

ذلك، و التلحيقة المتكررة «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ» هي ضابطة عامة دون اختصاص بحقل خاص، فقد يعم المسلمين بأحرى من الكتابيين، إذ كلّما كان الكتاب أعظم فليكن الحكم به أعزم، فترك الحكم به- إذا- ألعن.

قول فصل في الحكم:

هذه التلحيقات الثلاث في هذه الآيات الثلاث هي من أشد التنديدات‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 387

بالذين لا يحكمون بما أنزل اللّه و هم في موقف الحكم بما أنزل اللّه، متخرجين عن حوزته الاستحفاظية توراتية و إنجيلية و بأحرى منهما الحوزة الاستحفاظية القرآنية.

«وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ» «... هُمُ الظَّالِمُونَ» «... هُمُ الْفاسِقُونَ» فمثلث الشرطية هذه تحلّق حكم الكفر و الظلم و الفسق على كل هؤلاء الذين لا يحكمون بما أنزل اللّه، حيث هم سكوت في مجالات الحكم عن أن يحكموا بما أنزل اللّه مهما لم يحكموا بغير ما أنزل اللّه، فإن حكموا بغير ما أنزل اللّه فهم أنذل و أرذل حيث هم- إذا- أكفر و أظلم و أفسق من هؤلاء الساكتين عن الحكم بما أنزل اللّه.

و بصيغة واحدة «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفاصِلِينَ» (6: 57) و ذلك يعم كافة الأحكام بين عباد اللّه، من أحكام خاصة هي الأقضية بين المتنازعين، و الأحكام العامة الشاملة لكافة المسئوليات الشرعية.

و ما رسل اللّه عليهم السلام إلّا حملة لأحكام اللّه حيث يحكمون وحيا بما أنزل اللّه، ثم من يخلفهم من خلفاءهم المعصومين عليهم السلام، و من ثمّ العلماء الربانيون المتخرجون من الحوزة الاستحفاظية فيما أنزل اللّه أيّا كان، و أحفظ الحوزات الاستحفاظية للذين يحكمون بما أنزل اللّه هي الحوزة القرآنية السامية، و على ضوءها حوزة السنة المحمدية (ص). فكل حكم بغير ما أنزل اللّه- أيّا كان سنده و سناده- هو حكم الجاهلية مهما اختلفت دركاته:

«أَ فَحُكْمَ الْجاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (5:) 50).

فحكام الشرع في الحوزات الإفتائية العامة، أو الحوزات القضائية الخاصة، ليس لهم أن يصدروا في أحكامهم إلّا «ما أَنْزَلَ اللَّهُ» شرط تخرّجهم عن الحوزة الاستحفاظية القرآنية علميا عقيديا و عمليا، فغير الحائز على شروط الحكم غير جائز له أن يحكم، فحتى إن أصاب فمصيره إلى‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 388

النار، و الحائز على شروط الحكم و إن اخطأ معذورا لم يكن محظورا و لا محبورا، فلا يحكم حاكم إلّا بكتاب اللّه تعالى أو سنة رسول اللّه (ص) و إلّا فليسكت،

«العلم ثلاثة كتاب و سنة و لا أدري» «1»

و

«القضاة أربعة ثلاثة في النار و واحد في الجنة، رجل قضى بجور و هو يعلم فهو في النار و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو في النار و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو في النار و رجل قضى بالحق و هو يعلم فهو في الجنة» «2».

فالقصد من «يعلم» الأول هو العلم بجوره في قضاءه، و من «يعلم» الثاني هو علم القضاء بتوفر شروطه و إن أخطأ حيث العصمة في القضاء خاصة بأهل العصمة، كما أن «لا يعلم» في «قضى بجور و قضى بالحق» هو كذلك علم القضاء و صلاحيته له.

إذا فثالوث أهل النار هم غير المستأهلين للقضاء حيث «لا يعلم ... لا يعلم» و المستأهل له علميا و لكنه يقضي بالجور على علمه بجوره و علمه بشؤون القضاء، ثم واحد الجنة هو القاضي بالحق و هو مستأهل له حيث تخرّج عن الحوزة الاستحفاظية القرآنية بشروطها الثلاثة.

إذا فباختصار و احتصار

«الحكم حكمان حكم الله عز و جل و حكم أهل الجاهلية» «3»

فحكم اللّه من المعصومين هو حكمه كما حكم دون أي خطأ قاصر أو مقصر، و من العلماء الربانيين هو الحكم بالكتاب و السنة مهما أخطأوا قاصرين و إن لم يكونوا فيه محبورين كما ليسوا بمحظورين.

فالخطأ المقصر هو المحظور، تقصيرا في الجلوس على منصب القضاء أو

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). أصول الكافي باب العلم عن الإمام الصادق (ع).

(2) وسائل الشيعة باب القضاء عن الإمام الصادق (ع).

(3) وسائل الشيعة ج 18 ح 7.

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 389

تقصيرا في الحكم، و قد يعنيه‏

«أي قاض قضى بين إثنين فأخطأ سقط أبعد من السماء» «1».

و

قد يروى عن النبي (ص) قوله: «لسان القاضي بين جمرتين من نار حتى يقضي بين الناس فإما إلى الجنة أو إلى النار».

و من الشروط المحتومة للمتخرج عن الحوزة الاستحفاظية القضائية التدرّب في القضاء على أضواء أقضية القضاة المعصومين و كما

يروى عن الإمام الصادق (ع): «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور و لكن أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه» «2».

و لقد

نسمع أقضى القضاة عليا عليه السلام يقول لشريح: «يا شريح قد جلست مجلسا لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي» «3»

و في توسعة بالضرورة القضائية زمن الغيبة- ل «وصي نبي» قد تعني بعد المعصومين أقرب العلماء الربانيين إليهم حيث هم نوابهم زمن غيابهم عليهم السلام، إذا فلا يحق القضاء لكل رطب و يابس!.

و إذا كان القاضي زمن المعصوم فعليه أن يعرض قضاءه عليه تجنّبا عن الأخطاء القاصرة «4»

«اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي (كنبي) أو وصي نبي» «5».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1). المصدر ص 18 باب 3 ح 18.

(2) المصدر 18 ص 4 ح 5.

(3) وسائل الشيعة 18: 7 و روضة المتقين 6: 18 رواه الكليني و الشيخ في القوي عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد اللّه (ع) عنه (ع).

(4)

في التهذيب باب من إليه الحكم الحديث 1 و 2 «لما ولى أمير المؤمنين (ع) شريحا القضاء اشترط عليه ألا ينفذ القضاء حتى يعرضه عليه».

(5)

الوسائل باب القضاء عن علي عليه السلام، و في الكافي باب ادب الحكم ح 6 و التهذيب باب‏

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 390

و إليكم جماع شروط الحكم بين الناس من كتاب علي أمير المؤمنين (ع) إلى مالك الأشتر حين ولّاه مصر: «اختر للحكم بين الناس 1 أفضل رعيتك في نفسك- 2 ممن لا تضيق به الأمور- 3 و لا تمحكه الخصوم- 4 و لا يتمادى في الزلة- 5 و لا يحصر من الفي‏ء إلى الحق إذا عرفه- 6 و لا تشرف نفسه على طمع- 7 و لا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه- 8 و أوقفهم في الشبهات- 9 و آخذهم بالحجج- 10 و أقلهم تبرما بمراجعة الخصم- 11 و أصبرهم على تكشف الأمور- 12 و أصرمهم عند اتضاح الحكم- 13 ممن لا يزدهيه إطراء- 14 و لا يستميله إغراء، و أولئك قليل.

ثم 1 أكثر تعاهد قضاءه- 2 و افسح له في البذل ما يزيل علته و تقل معه حاجته إلى الناس- 3 و أعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك- 4 فأنظر في ذلك نظرا بليغا فإن هذا الدين قد كان أسيرا في أيدي الأشرار يعمل فيه بالهوى و تطلب به الدنيا».

فهذه شروط في اصطفاء القضاة، فيهم أربعة عشر، و فيمن يصطفيهم متعاهدا إياهم أربعة.

و

في كلام له (ع) آخر نسمع مواصفات القضاة السوء حيث يقول: «إن أبغض الخلائق إلى اللّه رجلان رجل و كله اللّه إلى نفسه، فهو جائر عن قصد السبيل، مشغوف بكلام بدعة و دعاء ضلالة، فهو فتنة لمن افتتن به، ضالّ عن هدى من كان قبله، مضل لمن اقتدى به في حياته و بعد وفاته، حمال خطايا غيره رهن بخطيئة.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

آداب الحكام في الصحيح عن الصادق (ع) إذا كان الحاكم يقول لمن عن يمينه و لمن عن يساره ما تقول- ما ترى؟ «فعلى ذلك لعنة الله و الملائكة و الناس أجمعين ألا يقوم من مجلسه و يجلسهما مكانه».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 391

و رجل قمش جهلا، موضع في جهال الأمة، عاد في أغباش الفتنة، عم بما في عقد الهدنة، قد سماه أشباه الناس عالما و ليس به، بكّر فاستكثر من جمع، ما قل منه خير مما كثر، حتى إذا ارتوى عن آجن، و اكتنز من غير طائل، جلس بين الناس قاضيا لتخليص ما التبس على غيره، فإن نزلت به إحدى المبهمات هيّا لها حشوا 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، و إن أخطأ رجى أن يكون قد أصاب، جاهل خبّاط جهالات، عاش ركّاب عشوات، لم يعضّ على العلم بضرس قاطع، يذري الروايات إذراء الريح الهشيم، لا ملي‏ء و اللّه بإصدار ما ورد عليه، و لا هو أهل لما فوّض إليه، يحسب العلم في شي‏ء مما أنكره، و لا يرى أن من وراء ما بلغ مذهبا لغيره، و إن أظلم أمرا اكتتم لما يعلم من جهل نفسه، تصرخ من جور قضاءه الدماء، و تعج منه المواريث، إلى اللّه أشكو من معشر يعيشون جهالا و يموتون ضلّالا، ليس فيهم سلعة أبور من الكتاب إذا تلي حق تلاوته، و لا سلعة أنفق بيعا و لا أغلى ثمنا من الكتاب إذا حرف عن مواضعه، و لا عندهم أنكر من المعروف و لا أعرف من المنكر» «1».

ذلك‏ «وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ» إنما يحكم بكفره و فسقه و ظلمه حين يعلم أنه تارك لحكم اللّه و هو في موقف تبيانه، فهو كفر عملي، و أما من يحكم بغير ما أنزل اللّه و هو يعلم فهو كفر عقيدي، و أما الذي لا يعلم‏

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

(1).

نور الثقلين 1: 628 في كتاب الإحتجاج عن معمر بن راشد قال سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول قال رسول اللّه (ص) و قد ذكر الأنبياء صلوات اللّه عليهم، «و إن الله عز و جل جعل كتابي المهمين على كتبهم الناسخ لها ...»

و

فيه في روضة الكافي بسند متصل عن علي بن عيسى رفعه قال: «إن موسى (ع) ناجاه ربه تبارك و تعالى فقال في مناجاته أوصيك يا موسى وصية الشفيق المشفق بابن البتول عيسى بن مريم و من بعده بصاحب الجمل الأحمر الطيب الطاهر المطهر فمثله في كتابك إنه مؤمن مهيمن على الكتب كلها ...».

الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، ج‏8، ص: 392

و يحكم على جهله، فهو أيضا كافر عمليا، و كما الكفر دركات كذلك الحكم بغير ما أنزل اللّه كتركه دركات لا تحسب بحساب واحد.

ذلك، و تلاوة الكتاب حق تلاوته هي أن يمحور القرآن كأصل أصيل في الأصول الإسلامية، فالفتاوى التي لا تتبنى القرآن هي داخلة في الحكم بغير ما أنزل اللّه، فإن كلّ مغاير لما أنزل اللّه مهما كان حديثا يروى أو إجماعا يدعى كل ذلك داخلة في غير ما أنزل اللّه.