

فقه الأضحية بين التوقيف الشرعي والجذر الطقسي: مقاربة تأويلية فقهية - أنثروبولوجية

تاريخ تقديم البحث: ٢٠٢٥/٩/١٦

تاريخ قبول البحث: ٢٠٢٥/١٠/٨

أ.م.د. حيدر شوكان سعيد السلطاني (*)

الملخص

الأضحية كحكم شرعي، وممارسة رمزية تعبّر عن التوتر بين العنف المقدّس والتقوى، وبين الخوف من الله والرغبة في القرب منه. ويقف عند تمظهرات القربان في اليهودية والمسيحية، وتحولاته من ذبيحة حيوانية إلى رمز فدائي، قبل أن يعرّج على الفقه الإسلاميّ، محللاً موقع الأضحية والهدى والنذر ضمن بنيته التشريعية والرمزية.

يخلص البحث إلى أنّ الأضحية، وإن تشكّلت طقسياً في صور مختلفة، تظلّ فعلاً تأويلياً يتجاوز الذبح المادي إلى إنتاج المعنى، وتحويل الدم المسفوك إلى خطاب تقوى، وشهادة على العلاقة المركبة بين الإنسان والمقدّس، ضمن شبكة متشابكة من الرموز والدوافع والوظائف.

يتناول هذا البحث ظاهرة الأضحية بوصفها فعلاً دينياً مركزياً يتجاوز حدوده الطقسية إلى عمق البنية الرمزية والأنثروبولوجية، محاولاً تحليل جذورها التاريخية ومعانيها المتغيرة في سياقات دينية مختلفة، من المجتمعات اليهودية والمسيحية، وصولاً إلى الإسلام. ينطلق الباحث من تساؤل جوهري: هل الأضحية تشريع توقيفي خالص، أم أنّها ممارسة بشرية قديمة استوعبها الدين وأعاد تأويلها ضمن شبكته الرمزية؟ ومن هذا المنطلق، يعرض البحث جدلية الطقس والشعيرة، وسؤال العلاقة بين النصّ المقدّس والبنية الاجتماعية التي قد تكون أسهمت في تشكيله. يركز العمل على مقاربة فقهية وفلسفية وأنثروبولوجية، تقرأ

qur.haider.shokan@uobabylon.edu.iq

(*) جامعة بابل / كلية العلوم الإسلامية

فقه الأضحية بين التوقيف الشرعي والجذر الطقسي:

الله عليه وآله) لاحقًا، أو رفضًا كما في الربا وواد البنات، أو تقييدًا وتحويرًا بما يقلل المفاصد ويجلب المصالح كما في تعدد الزوجات.

من هنا، تبلور السؤال بشكل أوضح كمشكلة للبحث: هل الأضحية في أصولها وتجلياتها الدينية من قبيل التشريع التوقيفي، جاء بها الوحي ابتداءً، أم أنّها ممارسة بشرية سابقة، استوعبها الدين وشرّع لها وأعاد تأويلها؟ هل هي ابتكار شعبي طقوسي تطوّر بفعل تراكمي جمعي، ثم تدخل المشرّع لتقنينه وإضفاء المعنى عليه، أم أنّها كانت فعلاً إلهياً تأسيسياً منذ البداية، يتجاوز الجذور البشرية التي قد توحى بها ممارسات الشعوب القديمة؟

ولم يكن هذا السؤال ترفاً نظرياً. فحين أتأمل موقع الأضحية في الإسلام وتشريعاته، أراها لا تقتصر على موضوع فقهي واحد ضمن المنظومة الإسلامية، بل تتوزع على مناسبات كثيرة: في أيام العيد، والولادة، والزواج، والبر، والتقرب، وحتى في أطوار مختلفة من الحياة الفردية والجماعية. هذا الاتساع في الحضور الفقهي يثير أسئلة إضافية: هل هي شعيرة تُعيد إنتاج المعنى في كل سياق؟ أم هي أداة تأويل مستمرة لعلاقة الإنسان بالإله، وللعنف المشروع، وللدن الذي يُراق من أجل المعنى لا من أجل القتل؟

كلّ هذا كان يدور في ذهني. ومن هنا، بالذات كانت انطلاقة هذا البحث، محاولة لتفكيك بنية التضحية: من سرديات المجتمعات البدائية، إلى

الكلمات المفتاحية: الرمزية الدينية، العنف المقدس، الشعيرة والطقس، القربان، الأضحية، الهدي، الانثروبولوجيا الدينية، التشريع التوقيفي.

المقدمة

كنت أطلع رواية «عالم صوفي» لجوستاين غاردر، وهي تتكلم عن تاريخ الفلسفة حين استوقفنتي إلماحتها إلى المجتمعات الإسكندنافية البدائية^(١)، وكيف كانت تقدم الأضاحي والقربان للآلهة، تارة استرضاءً لها، وتارة أخرى خشيةً من غضبها. لحظتها انبثق في ذهني سؤال ظلّ يتفاعل داخلي على نحو غامض: ما طبيعة الطقوس؟ من يُنتجها؟ ومن يشارك في تشكيلها؟ بل ما الذي يجعل طقس التضحية حاضرًا في كل منظومة دينية، من أكثرها بدائية إلى أكثرها تعقيدًا؟ هل هو اشتراك في الأصل أم في الحاجة؟ وهل دافعه إلهي خالص، أم أنّه تعبير بشري عميق عن الدهشة، والخوف، والرجاء، والبحث عن المعنى في مواجهة الغيب والموت؟

وجدتني أستحضر ما يطرحه علماء أصول الفقه من تصنيف للموضوعات التي يتناولها التشريع، فتارة يأتي الشارع الإلهي بالموضوع والحكم معًا، كالصلاة والصيام والحج، وتارة يكون الموضوع من صنع الاجتماع البشري وتجاربه، فيأتي التشريع ليتدخل إما إقرارًا كما في حلف الفضول الذي أقرّه النبيّ محمّد (صلى

هذا يفتح الباب أمام تأمل أوسع: ما الذي يفعله الدين حين يواجه ميراثاً طقوسياً قديماً؟ هل يلغيه ويحذفه؟ أم يحتويه ويُعيد تشكيله؟ وهل تُعدّ الأضحية المثال الأبرز لآلية الامتصاص هذه، التي يحوّل فيها الدين الموروث الاجتماعي إلى نص مقدّس، بعد أن يمنحه معانٍ جديدة ودلالات إنسانية دينية فتغدو الطقوس التي كانت يوماً وثنية، أدوات لتوليد المعنى الديني، ولكن بتكييف جديد؟ لتتنبثق ملامح هذا البحث، لا من سؤال تاريخ الأضحية فقط، بل من سؤال جوهرى عن كيفية تشكّل الدين نفسه، وتفاعله مع الإنسان، والتاريخ، والرمز، والموت.

ربما تجد القراءة الدينية لنشأة الطقوس مخرجاً تأويلياً من خلال القول: إنّ الدين بوصفه وعياً سابقاً على التاريخ، قد رافق الإنسان منذ البدء، منذ لحظة آدم الأولى، وظلّ ملازماً له عبر أطوار الوجود وتحولاته المختلفة. فالكائن البشري على خلاف سائر الموجودات، لا يكتفي بأن يوجد، بل يسعى دوماً إلى توسيع أفق وجوده، وتكثيف حضوره، واستدعاء معناه في وجه النسيان والسبات والغفلة التي تفرسها عليه البيئة وتقلباتها.^(٣)

ووفقاً لهذا المنظور، فإن الدين، ولا سيّما في صورته التوحيدية، ليس حادثاً تاريخياً متأخراً، بل هو الفطرة التي فطر الناس عليها، والحدس الأولي الذي يوجه الإنسان إلى ما يتجاوز ذاته^(٤). ومن ضمن معالم هذه الفطرة— كما يرى هذا التصور— تبرز الأضحية أو

الأديان الكبرى، وصولاً إلى الإسلام وتشريعه الفقهي الذي أعاد إنتاج الأضحية ضمن شبكات من الرموز والمعاني والوظائف، لم تعد تقتصر على مجرد قربان، بل صارت تتصل بالبنى الأعمق لعلاقة الإنسان بالمقدّس، وبالمجتمع وبيئاته.

ومن ثمّ، تنطلق أهمية هذا البحث وملامحه كمحاولة لتفكيك بنية التضحية، بوصفها تجربة إنسانية قديمة، تختزن في عمقها جدل الخوف والرغبة، الموت والحياة، الذات والآخر، الإلهي والبشري. إنّها رحلة تبدأ من غابات الشمال الأسطورية، حيث كانت الدماء تسيل لإرضاء ثور أو شمس، وتنتهي في رحاب الكعبة، إذ يذبح الحاج أضحيته تذكراً لنجاة إسماعيل، وامتثالاً لأمر إلهي يعلو فوق الدوافع الذاتية، وتصديقاً وتسليماً للتوحيد الخالص.

لكن الاقتراب من هذا الموضوع لا يخلو من التباسٍ وحذرٍ وحرارة؛ إذ يعيد طرح سؤال شائكٍ ومشتبكٍ: إلى أي مدى تسللت البنيات الاجتماعية والرمزية إلى النصّ الديني، ثم تهيكلت فيه بوصفها جزءاً من أمر إلهي؟ إذا كانت الأضحية— من حيث الجذر التاريخي— طقساً اجتماعياً سابقاً على التوحيد، فهل يصح أن نقول إنّ الدين الإسلامي امتصّه وأعاد إنتاجه ضمن شبكته الرمزية، من خلال عناوين التصديق والهيمنة؟^(٥)

جوهر واحد؟ أم أنّ ما نظنه اختلافاً شكلياً يكتنز وراءه بنية متكررة، تكشف وتميط اللثام عن حاجة كونية لدى الإنسان لأنّ يرمز إلى القرب، وأن يمنح للدم المهرق معنى وجودي، سواء كان لإرضاء الإله، أو لائقاء غضبه، أو لتأكيد الهوية الجمعية؟

إن الحيرة بين هذين الفهمين- الديني التوقيفي والاجتماعي الرمزي - لا تُحسم بسهولة، وهي محل للتأمل. بل لعلها تكشف عن التوتر النبوي الذي يرافق كل محاولة لفهم الطقس، لا بوصفه ممارسة دينية فحسب، بل كآلية إنسانية لإنتاج منابع للمعنى، حين يعجز العقل عن التطويق والاستيعاب، وتتكلم الطقوس بلغتها الخاصة: لغة الجسد، والرمز، والدم، والموت.

لقد دفعتني هذه التأملات، بكل ما تنطوي عليه من ارتباك وتساؤل، إلى اقتحام حقول الأنثروبولوجيا ونظريات الاجتماع الديني، بحثاً عمّا يكشف البنى الخفية للطقوس، وما يستبطنه الفعل القرباني من رموز وامتدادات في عمق الذات والجماعة. وهناك، في فضاء الدراسات الغربية، وجدت محاولات جادة لاقتحام المناطق المستبعدة من التفكير الديني التقليدي، غير أن أكثرها بقي أسير الحدس والتخمين، أقرب إلى الانطباع منه إلى البرهان، وإلى الاستعارة أكثر من الوقائع.

أما في السياق العربي، فقد برزت قراءات حاولت الاقتراب من ظاهرة القربان، لكنّها لم تجرؤ على ملامسة جوهر السؤال؛ إذ ما

القربان، أو النذر، لا كفعل عنف طقوسي، بل كحركة روحية تهدف إلى إخلاص القصد لله تعالى، وإلى تهذيب النفس، وتصفية العلاقة مع المطلق. غير أنّ هذا التوجيه رغم عمقه وتماسكه الرمزي، لا يخلو من معضلات تأويلية. فهو أوّلاً يفترض مساراً دينياً قُبلياً مطلقاً لا تدعمه شواهد خارجية حاسمة قاطعة، بل يظل معتمداً على بنية إيمانية خاصة به لا تحتمل التفكيك من داخلها.

ثم إنّ القول بأنّ الطقوس، ولا سيّما التفاصيل الدقيقة في أدائها، وردت وحيّاً مباشراً، يعني موضوعاً وحكماً- بالتعبير الفقهي- يواجهه الواقع ودلالاته بتنوعها واختلافها العميق بين الملل والنحل والثقافات، وهو ما يدفعنا إلى التفكير بأن كثيراً من هذه الأفعال- شعائراً أو طقوساً- إنّما هي تعبير بشري يختلف تمظهره لكنّه يتركز وينصرف إلى الاتقياد للإله، أكثر منها أوامر إلهية مصاغة سلفاً.

لكن حتى هذا المسار النقدي لا يخلو من حيرة. إذ كيف يمكن تفسير هذا الحضور الطاعي لفعل القربان في مختلف الأديان والحضارات، على اختلاف منطلقاتها العقيدية وتصوراتها الكونية؟ إذا كانت القربان مجرد ظاهرة اجتماعية تشكّلت ضمن ظروف بيئية محددة، فلماذا نراه يُعاد إنتاجه، بأشكال متقاربة، في سياقات متباعدة؟ هل نحن إزاء نمط رمزي فطري متجر إنسانياً، تشترك فيه البنية البشرية ما قبل الثقافية، فتنتج بصيغ مختلفة لكنه يضطم على

وتختلف الأضاحي من حيث الغاية التي تُقدّم لأجلها: فتارة تكون تكفيراً عن تقصير أو تطهيراً من ذنب، وتارة ثانية شكرًا على نعمة أو نماء، وتارة ثالثة تُهدى للأموال، أو تُقرب عند البناء، أو تُقدّم لدفع البلاء والموت. وهذا ما أسمّيه بـ«فقه الأضاحي»، إذ تشترك الأديان- ولا سيّما الإسلام- في رؤية تنظيمية مكثفة تُضمّر فلسفة غائبة وراء كل واحدة من هذه الحالات.

لا تنطلق هذه الدراسة من الأضحية أو الهدي كأحكام فقهية فقط، بل من الذبح كفعل رمزي عميق، لقد اخترت البدء بالأضحية، لأنها أوسع من حيث المعنى الرمزي (تكراراً لقربان إبراهيم) فهي أكثر تحرراً من القيود الشعائرية، إذ لا ترتبط بزمان ومكان محددين، بل تحمل طابعاً كونياً، لتكون أكثر انفتاحاً على التأويل: يلامس البعد الإنساني الوجودي: الفداء، الطاعة، القرب، التضحية، تقوى القلوب. فيمكن ربطه بسهولة بمفاهيم القربان في الأديان الأخرى. أما الهدي في الحج، فسأعود إليه بوصفه صورة خاصة من الأضحية، مؤطرة بشروط المكان والنسك. هذا العمل، إذن هو قراءة فقهية برؤية فلسفية وأنتروبولوجية في الأضحية، تتجاوز الظاهر الطقسي إلى البنية الرمزية للدم، بوصفه خطاباً يتوسل القرب عبر فعل الذبح.

وكنتيجة تأويلية متوقعة لهذه الدراسة تُعرض أمام القارئ، يتبدّى فيها الفرق في المعالجة القرآنية بين الشعيرة والطقس من خلال تموضع

تزال لغة التحفظ تظللها، إما تحاشياً للاصطدام بالمقدس، أو لاعتبارات شخصية وأكاديمية، قد أكون شريكاً فيها، ولا سيّما أنّ هذه الأبحاث تشكل لي مقدّمة في طريق الترقية العلمية. ومع هذا لا أخفي أنّ بعض ما يُكتب، وإنّ بدا علمياً ومحايذاً، يحمل في طياته «ترضيات ضمنية» تُقدّم بلا وعي، وتُمليها البنية اللاهوتية التي استنبطتها الذات الباحثة، حتى غدت الرؤية الدينية لا موضوعاً للدرس بل سُلطة خفية تُطوّق التفكير وتُفتّنه، وتمنعه من الانحدار إلى عمق الظاهرة، إذ يمكن اختبارها بالأسئلة الحرجة، ووزنها بميزان التجربة والمعنى، لا بمقياس التوفير والانقياد. وهكذا بقيت كثير من القراءات، وإن تنكّبت طريق التقليد، حبيسة أسواره، عاجزة عن تفكيك بنية الطقس، وعن مساءلته: هل وفي بوعوده حقاً؟ هل ظل حاملاً لمعناه الأصلي؟ أم تحوّل إلى آلية لإعادة إنتاج السلطة، وتبرير المقدّس، واستنساخ الطاعة في هيئة رمز؟

ومن اللافت تأملاً أنّ الأضحية أو القربان- على ما بينهما من تخارج مفهومي- لم تترك للارتجال، بل تخضع لاعتبارات خاصة وشروط وظروف، شأنهما في ذلك شأن سائر العبادات، لها أحكامها الخاصة، تعكس طبيعتها وفلسفتها إذ تُقدّمان في مواقيت زمانية محددة، ويُستترط في بعضها التقيد بمواقع مكانية مخصوصة، فضلاً عن ضرورة التهيؤ بسلوك أخلاقي ووضع اجتماعي وصحي وتطهيري يليق بالمتعبد المقرب.

ومؤشر الدراسات التاريخية وفهمها لحركة الاجتماع الدينيّ المشتغلة في قراءة تضاريس العهد القديم ومنابع المعنى المولدة للمعرفة وأنماط التدين اليهودي، إلى أن العهد القديم» كتاب فريد من نوعه يضم بين ثناياه مجموعة معقدة ومركبة من النصوص الدينية، تحتوي في باطنها على مؤثرات عدة يمكن أن تنقسم إلى قسمين مختلفين: مؤثرات أقدم، وهي: الكنعانية، والرافدينية، والمصرية؛ ومؤثرات أحدث، وهي: الإيرانية، والاعراقية، والرومانية، ومن ضمن هذه المؤثرات هناك نواة لنص أصلي اختلط بشكل هائل مع كل تلك التيارات لينتج منه العهد القديم»^(٥)

ظاهرة التحول والالتباس ما بين النصّ الدينيّ بحقائقه الإيمانية وما بين البيئة ومؤثراتها ومحدداتها، متوفر في اليهودية بشكل واضح، فمثلاً، «الموسوية» أو «اليهودية» هي ديانة تطورت مع الأحداث، وتأثرت بما جاء به النبيّ موسى (عليه السلام) وقومه من عقائد المجتمعات التي خالطوها. فالوحدانية التي هي أهم ركيزة لليهودية لم تظهر في العهد القديم العبري الذي هو بين أيدينا إلا بعد السبي البابلي وبفضل أنبياء مثل أشعيا الثاني.^(٦)

أمّا في المسيحية، فإنّ تشكّل الوعي الديني قد اتخذ مساراً مغايراً، مشروطاً ببنية السياق التاريخي والثقافي الذي نشأت فيه البشارة الأولى. فقد لعبت عقيدة الفداء دوراً محورياً في إعادة هندسة الرؤية الكونية، إذ أعادت تموضع الإنسان في الوجود ضمن أفق الخلاص، بوصفه

الأضحية داخل بنية رمزية تتجاوز الفعل الحسي. فالقرآن لا يكتفي بإقرارها كشعيرة، وإنما يُعيد هندستها معنوياً، فارضاً هيمنته على الطقس عبر شحنه بأبعاد دينية واجتماعية أكثر كثافة. بهذا التحول تتحوّل الأضحية من ممارسة مادية إلى لحظة وعي تتداخل فيها التقوى والمعنى بوصفها شعيرة دينية. وقد تفصلت هذه الدراسة بالمباحث الآتية:

المبحث الأول

تمظهر القربان في الأديان الإبراهيمية(اليهودية والنصرانية)

تنبّع طقوس القربان في «اليهودية والنصرانية» يستلزم قراءة مزدوجة: واحدة تتوغّل في بنية النصوص المؤسسة، وأخرى تلاحق تشكّل الوعي الجمعي وتجلياته. فاختلاف أنماط القربان في المتن التوراتي، خصوصاً في العهد القديم، لم يكن مجرد تنوّع في الشعائر، وإنما شكّل مسرحاً تتكثّف فيه أنساق دينية واجتماعية تتفاعل في ما بينها. إنّ ما يخرزونه العهد القديم من طقوس قربانية يكشف عن نظام طقوسي مركّب، له فقهه وتشريعاته الدقيقة، ويضيء عبره مسار تشكّل الفكر الديني اليهودي في حركته الجدلية مع محيطه الاجتماعي، كأنّ النصّ نفسه لم يكن إلاّ صدى متوتراً لصراع الهوية مع البيئة، وميداناً يتكوّن فيه الدين بوصفه بنية حياة تتشكّل على إيقاع التاريخ وقلق الانتماء.

ولكي يُفهم «الفقه القرباني» في التشريع اليهودي، لا بد من تتبع المسار التاريخي الذي قطعته طقس القربان عبر تحولاته. فالقربان لم يكن نسقاً ثابتاً، بل ممارسة دينية تشكلت وتفرّعت بتأثير جملة من العوامل الاجتماعية والثقافية، كان أهمها التحول من نمط البداوة والرعي إلى نمط الزراعة والريف والاستقرار الحضري. فحين خرج الإسرائيليون من صحراء الترحال ودخلوا المجال الحضاري، اصطدموا بحضارات متجذرة، وثقافات دينية راسخة، كان من أكثرها تأثيراً عليهم الديانة الكنعانية، التي صاغت نسقاً دينياً طبيعياً متماسكاً متكئاً على الإيقاع الزراعي للحياة، وجعلت من «البعل»- أي رب الأرض ومالكها- تجسيداً للخصب والسيادة.

وقد بلغ التماهي حدّاً أن العبرانيين أنفسهم- وقد غدوا مزارعين- شاركوا الكنعانيين طقوسهم، فصعدوا إلى المرتفعات إذ كانت مقامات البعول والعشتارات، حاملين معهم قرابين البواكير وهدايا السلام، في طقس اختلط فيه الديني بالثقافي، والموروث المحلي بالنص الوافد، لتتشكل من هذا التفاعل بنية طقسية مركبة ستُعاد قراءتها لاحقاً ضمن الشريعة التوراتية^(٧).

حتى أن المؤرخ جون ب. نوس قال: «لقد بدا لفترة من الزمن أن يهوه ليس هو الذي استوعب البعلية، وإنما صار مستوعباً فيها^(٨)». وهذا ما دفعه إلى ردة فعل عنيف عندما صاح عاليًا: «شعبي يسأل خشبه وعصاه تخبره لأن روح

مخلاً بفعل تضحية إلهية. هذه التحولات لم تكن منعزلة عن الحقل الاجتماعي والديني، بل تشكلت في قلبه، وعبرت عن تحول عميق في بنية الشعور الديني ورموزه التأسيسية. ومن أجل استقصاء هذه الظاهرة في بعدها التركيبي، واستظهار تحولاتها في مسارها الزمني، نُفرد هذا المبحث على وفق المطالب الآتية، التي تحاول أن ترصد المراحل وتفكك الرموز وتستبطن البنى التي تولدت منها.

المطلب الأول

تشكلات التشريع القرباني في الوعي الديني اليهودي

حين نحلل تشريع القربان في اليهودية، وما يحيط به من طقوس ودوافع وتموضعات، يغدو من الضروري العودة إلى ينابيع المعنى في هذا الدين، إلى مدوّناته التشريعية وصيرورته التاريخية. ذلك أنّ اليهودية في وعيها القانوني وأنساقها التأويلية، تكاد تزيل الحدود بين تاريخ الجماعة وسلوكها الجمعي من جهة، وبين الدين نفسه من جهة أخرى؛ فهي تُصِرُّ على قداسة التاريخ اليهودي بوصفه تجلياً لإرادة إلهية تتوسّل قدرات البشر أداةً للتفعيل. هكذا يتدخّل «إله بني إسرائيل» في صناعة الحدث، ويُعرّف الملوك بوصفهم نواباً عن الله على الأرض. ومن هنا يغدو التاريخ في اليهودية ليس مجرد سردٍ للماضي، بل جوهرًا تأسيسيًا للتشريع؛ فدينهم يُقرأ بلغة التاريخ، وتاريخهم يُقدّس بوصفه دينًا ناطقًا بالفعل الإلهي.

وهذه القصة تكشف «أن البساطة البدائية التي تناسب عادات البدو الرحل أو نصف الرحل: إقامة مذابح، رفع الدعاء للاسم الإلهي، تقديم حيوانات أو محصولات الأرض، هي الطابع المسيطر في تقديم القرابين. فليس هناك من أماكن ثابتة بل تتحرر الذبيحة في المكان الذي يظهر الله فيه.»^(١١)، وتتجلى بساطة الطقس في المذبح الترابي والخيمة الجوّالة، بوصفهما رمزين لعبادة متنقلة، غير مستقرة، تؤكد أنّ المقدّس كان عابراً لا مقيماً، وأنّ المكان لم يكن بعد قد تحوّل إلى معمار بل ظلّ زمناً يُنصب ويرتحل.^(١٢)، ولذلك جاء في سفر الخروج نهياً صريحاً عن تشييد المذابح المزخرفة، مؤكداً الاكتفاء بالمذبح الترابي البسيط، في إشارة إلى قداسة التواضع، وإلى أنّ اللقاء مع الإله لا يحتاج إلى زينة الحجر بل إلى صدق القصد.^(١٣)

أما المرحلة الثانية، فتتفتح مع تشكّل الكهنوت وتحديد من لهم حق الوساطة القربانية، إذ لم تعد الذبيحة فعلاً عفويّاً يمارسه ربّ البيت أو زعيم القبيلة، بل غدت وظيفة مؤسسية محصورة بأشخاص معيّنين، ناطت بهم الشريعة دور استلام القرابين وتقديمها نيابة عن الجماعة. هذا التحول من العفوي إلى شبه المُمأسس يكشفه سفر التثنية، حيث تُرسم هندسة الطقس بوصفه جزءاً من نظام دينيٍّ مركزيٍّ تُمارَس فيه السلطة الطقسية بإذن إلهي، لا بمجرد تقليد قبلي، يقول «تميمك وأوريمك لرجلك الصديق الذي جربته في مسة وخاصمته عند

الزنى قد أضلهم فنوا من تحت إلههم. يذبحون على رؤوس الجبال ويخرون على التلال تحت البلوط واللبنى والبطم لأن ظلها حسن. لذلك تزني بناتكم وتفسق كناتكم. لا أعاقب بناتكم لأنهن يزنين ولا كناتكم لأنهن يفسقن، لأنهم يعزّلون مع الزانيات ويذبحون مع النازرات الزنى، وشعب لا يعقل يصرع.»^(١٤)

انتقل التشريع القرباني في اليهودية من بساطة الطقس إلى تعقيد المؤسسة، ومن عفوية الفعل إلى تراتبية النظم والوظائف، متأثراً بتحوّلات البنية الاجتماعية والدينية. ويمكن تتبع هذا التحوّل عبر مراحل مفصلية شكّلت وعي الجماعة القرباني، بدءاً من لحظة التأسيس الرمزي الأولى.

في المرحلة الأولى، يتجلى إدراكهم المبكر للقربان من خلال الحكاية التوراتية عن قربان قايين وهابيل، وهي الحكاية التي تُمثّل النموذج البدئي لتصورهم عن الفعل القرباني، وتعكس، في بنيتها الرمزية، ملامح الحياة الصحراوية ومنطق التدين الفطري فيها. فقد ورد في سفر التكوين: «وحدث من بعد أيام أنّ قايين قدم من أثمار الأرض قرباناً للرب. وقدم هابيل أيضاً من أبقار غنمه ومن سمانها.»^(١٥)، هذا السرد التأسيسي الذي يضع القران في صميم العلاقة مع الإله، بوصفه تعبيراً عن القبول أو الرفض، والرضا أو السخط في علاقة ملغومة بين المقدّس والإنسان، تبدأ من أولى لحظات الوجود البشري.

جاء في سفر عاموس قوله: « بغضت كرهت أعيادكم ولست ألتذ باعتكافاتكم . إنِّي إذا قدمتم لي محرقاتكم وتقدماتكم لا أرتضي وذبائح السلامة من مسمناتكم لا أنثفت إليها . أبعد عني ضجة أغانيك ونغمة ربابك لا أسمع . وليجر الحق كال مياه والبر كنهر دائم.»^(١٦)

ولذلك فإنَّ صموئيل يؤكد لشاول أنَّ الطاعة أفضل من الذبيحة، يقول: « فقال صموئيل هل مسرة الرب بالمحرقات والذبائح كما باستماع صوت الرب . هوذا الاستماع أفضل من الذبيحة والإصغاء أفضل من شحم الكباش»^(١٧)، وقال إشعيا: اسمعوا كلام الرب يا قضاة سدوم . أصغوا إلى شريعة إلهنا يا شعب عمورة . لماذا لي كثرة ذبائحكم يقول الرب . انخمت من محرقات كباش وشحم مسمنات . وبدم عجول وخرقان ونبوس ما أسر . حينما تأتون لتظهروا أمامي من طلب هذا من أيديكم أن تدوسوا دوري . لا تعودوا تأتون بتقدمة باطلة . البخور هو مكرهة لي . رأس الشهر والسبت ونداء المحفل . لست أطيق الإثم والاعتكاف.^(١٨)

وهكذا تطورت الطقوس وتوسعت على حساب التوحيد والحياة الروحية في اليهودية، وهذه الظاهرة قلما ينجو منها دين أو ملة، فهي متوفرة كظاهرة دينية حين يمتزج التوجيه الإلهية مع الفعل الاجتماعي ويلتبس احدهما في الآخر، ويصبح من الصعوبة عملية فك هذا الالتباس، فيأتي دور الأنبياء والمصلحين في

ماء مربية. الذي قال عن أبيه وأمه لم أرهما وبإخوته لم يعترف وأولاده لم يعرف بل حفظوا كلامك وصانوا عهدك يعلمون يعقوب أحكامك وإسرائيل ناموسك . يضعون بخورا في أنفك ومحرقات على مذبحك.»^(١٤)

وفي المرحلة الثالثة، تبرز فئة الكهنة بوصفهم مديري شؤون التقديس، إلى جانب الأنبياء مع الحفاظ على التمايز بين الوظيفتين. إلا أن الكهنة شكّلوا العمود الفقري للعبادة القربانية، وقد ازداد نفوذهم بعد العودة من السبي البابلي، ولا سيّما مع غياب النظام الملكي العبراني الذي لم يسمح الفرس بإحيائه، فتجلّت قوة الكهنة بوضوح في جماعة الصدوقيين، التي ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالطقوس القربانية ومؤسسات الهيكل.

في المرحلة الرابعة، التي يجوز وصفها بـ«مرحلة التقديس القرباني»، انزلت اليهودية ونحدرت عن مدارها الإيمانيّ الشامل، فتكدّست في طقوس المذبح وحده؛ فأصبحت الكهنوتية اليد التي تسوس الدين، بينما انحسرت سائر الشعائر إلى الهامش أو اندثرت. انحصار التجربة الدينية في اقتصاد العطايا والذبائح حوّلها إلى ممارسة تتغذى على الرمز وتفترق إلى المعنى، فاستنفر الأنبياء الذين رأوا في الانغماس الطقسيّ الخالي من الروح بذرة وثنية مقنّعة، وإن رُفِع فيها اسمُ الإله.^(١٥)، فهذا عاموس قد تنبأ، كعقاب على الخطايا، بأنَّ يهوه ضاق صدره من الردة العامة في الدين،

يتجه فيه إلى خاله لابان قال فيه: «ونذر يعقوب نذرا قائلاً إنَّ كان الله معي وحفظني في هذا الطريق الذي أنا سائر فيه وأعطاني خبزاً لأكل وثياباً لألبس ورجعت بسلام إلى بيت أبي يكون الرب لي إلهًا. وهذا الحجر الذي أقمته عموداً يكون بيت الله وكل ما تعطيني فأني أعشره لك.»^(٢١)

ومن بين النصوص الدالّة، ما يردُّ عن اجتماع بني إسرائيل في المصفاة، إذ باغتهم خطرُ الفلسطينيين الذين احتشدوا لمحاربتهم. وحين بلغ النبا مسامعهم، اعترى الجماعة خوفٌ عميق، دفعهم للجوء إلى النبيِّ صموئيل، يستجدون به كي يتضرَّع إلى الربِّ لأجل خلاصهم، في مشهدٍ يتكثَّف فيه التوتر بين الهشاشة البشرية والرجاء الإلهي، جاء فيه: «فأخذ صموئيل حملاً رضيعاً وأصعده محرقةً بتمامه للرب. وصرخ صموئيل إلى الرب من أجل إسرائيل فاستجاب له الرب. وبينما كان صموئيل يصعد المحرقة تقدم الفلسطينيون لمحاربة إسرائيل فأرعد الرب بصوت عظيم في ذلك اليوم على الفلسطينيين وأزعجهم فانكسروا أمام إسرائيل»^(٢٢)

ت- **المتن التوراتي**، تُقدِّم القربان كفعل اعترافي ينطوي على وعي بفضل الإله ومواضعه في تفاصيل الحياة. فشكَّر الرب، وفق هذا الأفق، ليس اختياراً يُمارَس بلحظة صفاء روحي، بل التزام وجودي يُترجم في صورة قربان: «ليرفعوا الشكر للرب على

زحزحته وإعادة موضعه من جديد، حتى تبقى الحقائق الإيمانية بعيدة عن الأبعاد الاجتماعية التي لبست لبوسها في لحظة من اللحظات.

استناداً إلى المسار التاريخي لتحوُّلات القربان والتضحية في اليهودية، يتبين أنَّ لهذا الطقس أثرًا بنويًا في تشكيل الوعي الجمعي وصياغة الشخصية وتعزيز القيم والرؤى؛ وقد أدى أدوارًا مهمة في تغذية جملة من الاعتبارات والأمر، وحتى فهم أعمق لا بد من الوقوف عند محطة أساسية تتعلق بالقربان والذبيحة بشكل خاص في اليهودية على مستوى التشريع، وهذه المحطة، هي: لماذا يُقدِّم القربان؟ تضع نصوص العهد القديم أمامنا نسيجًا متنسبًا من الدوافع في تشريعاتهم التي تحرك الإنسان اليهودي لتقديم القربان، إذ نظر إلى القربان كأداة وجودية تتداخل مع مصير الفرد وتعيد تشكيل علاقته بالقداسة والنجاة. ومن بين أبرز هذه الدوافع: ^(٢٣)

أ- **فاعلية القربان في إعادة رسم مستقبل الإنسان ومسار حياته**؛ ليغدو وسيلة لاسترضاء الغيب، واستعادة التوازن مع الإله، وتحسين الحياة من الاختلال، ومنها ما يؤكد إرميا عندما يقول على لسان يهوه: «ولن يفرض من أمامي رجل من الكهنة واللاويين يصعد محرقة، ويقدم تقدمة حنطة، ويقرب ذبيحة مدى الدهر.»^(٢٤)

ب- **الحصول على عون الله**، يذكر العهد القديم أنَّ يعقوبًا نذر نذرًا في الوقت الذي كان

د- في أنسجة التقاليد اليهودية، يبرز القربان المقدم عن الميت كفعل رمزي يفتقر إلى تحليل صريح، لكنه مشبع بإيحاءات الرحمة والتكريم. وبرغم غياب التفسير التشريعي المباشر، توحي الأسطورة الواردة في أحد الأسفار المنحولة بأن شيت ابن آدم، وحفيده أنوش، قدما قربانا للرب من أجل آدم لا جزاء، بل شفقة على روحه وتسكيناً لقلقها في ما وراء الحياة. هكذا يتحول القربان إلى لغة صامتة، تحاول أن تبني جسراً بين الأحياء والموتى، بين ما يُقدّم في الأرض وما يُرجى في الغيب. وهكذا نستطيع أن نفهم تضاريس القربان في اليهودية وجذورها العميقة، وكيف تسالت من ثقافات وشعوب متقدمة، لتجد لها تكييفاً منسجماً هذه المرة مع الفهم اليهودي وتاريخه وأحداثه ولاهوته ومزاجه. فلا يمكن فصل التطور الاجتماعي في اليهودية عن طقوسها ورموزها ومذابحها، وهذا ما يؤكد وجود شخصيتهم وتراثهم الذي عاش جدليات عميقة من التأثير والتأثير مع المجتمعات التي احتكوا بها وخالطوها.

من فضة- ستة غراماتٍ تقريباً- تقدمةً تكفيريةً تصون الأنفس وتقيها السوء. (٢٧)

خ- عند ميلاد الطفل، تستدعي الشريعة العبرانية طقس فداء: يذبح الإسرائيليون حملاً عن البكر، امتثالاً لقاعدةٍ تقضي بأن كل ذكرٍ فاتحٍ للرحم موقوفٌ للرب، لذا ،، لي كل فاتح رحم. وكل ما يولد ذكراً من مواشيك بكرًا من ثور وشاة. (٢٨)

د- يقدم القربان عند البناء، في التصور الديني لليهودية ما بعد السبي البابلي، لم يكن فعل البناء مجرد عملية عمرانية، بل كان استعادة رمزية للنظام الكوني كما يراه العقل اللاهوتي العائد من المنفى. حين شرع الإسرائيليون في تشييد سور أورشليم في القرن الخامس قبل الميلاد، لم يكن الحجر يُوضع فوق حجرٍ إلا ضمن طقس يتعالى على المادة، ويؤسس لقداسة المكان من جديد. هكذا تحوّل تدشين السور إلى طقس جماعي تتداخل فيه الأصوات والآلات والذبائح، فتوافد اللاويون، كوسطاء بين الجماعة والسماء، وجعلوا من افتتاح السور احتفالاً يمزج بين الفرح الطقوسي والامتثال التشريعي، إذ قُدمت القرابين بوصفها إعلاناً عن استئناف العهد، وطلباً لبركة الرب على ما بُني وما سيُبنى. فد « ذبحوا في ذلك اليوم قرابين كثيرة وفرحوا لأن الله ملاًهم بغبطة عظيمة، وابتهج الأولاد والنساء أيضاً حتى ترددت أصداً فرح أورشليم عن بعد. » (٢٩)

المطلب الثاني

انزياح المفهوم من الذبيحة الحيوانية إلى المسيح المصلوب

يرتبط تاريخ المسيحية نشأةً بالسيد المسيح وبشارته بدعوته الجديدة، بوصفها حركةً تصحيحيةً لليهودية ومن داخلها، لأنَّ المسيح لم يكن إلاً يهودياً ملتزماً بشريعة التوراة، وأنه ما جاء ليحذف، بل جاء ليرمم ويراكم، وأنَّ دعوته مطوقة في أبناء جلدته من اليهود، فحواريوه كانوا جميعاً من اليهود. ومن ثمَّ، ما قصد من دينه إلاً تطهير اليهودية مما علق بها من وثنيات، فقد أكدَّ وأقرَّ- النزاهة بعقيدة التوراة- بالتوحيد الخالص لله. (٣٠)، هذه الحقيقة المهمة تُعدُّ باباً لقراءة حركة الاجتماع الدينيِّ وتأثير البيئة بطقوسها على تشكيل الشعائر وفهمها. ومن ثمَّ، لنتمكن من متابعة التحوُّلات اللاحقة التي ستعيد صياغة البنية العقديَّة وتتعكس على منظومات المعرفة في الدين ذاته، بما فيها نسق الطقوس ذاته. ومن اللافت تأملياً أنَّ المسيحية بخلاف اليهودية والإسلام تقف على تخوم الفقر التشريعي، لا من حيث الغياب الكلي للأحكام، بل من حيث التوجُّه الجوهرى للعقيدة نفسها. فالمسيحية كما تجلت في أنجيلها، لم تنسج مشروعها على نول التقنين أو التشريع المفصَّل، بل نزلت إلى خلاص داخلي، نحو تطهير الروح وتنقية الباطن، وجعلت من الصفاء الباطني غايتها القصوى، لا من التنظيم الشامل لحياة الفرد والجماعة. صحيح أنَّ هناك فسحة تشريعية هنا وهناك، لكنَّها تبقى في حدود

الظلِّ، بينما ظلَّ الجهد الأساسي مصبوحاً في اتجاه الإيمان، والتعالى، والنعمة، والمحبة. ولعلَّها، في هذا اكتفت بما استبقى من الشريعة اليهودية، ولم تشأ أنَّ تدخل غمار بناء منظومة تشريعية كالتى عرفت في الشريعة الموسوية أو في الفقه الإسلامي. (٣١)

وتكمن المفارقة الجوهرية في نشأة المسيحية في أنَّها مثَّلت محاولة لإعادة تعريف التدخُّل الإلهي وإرشاداته، بعدما بات النمط التقليدي لهذا التدخُّل عاجزاً عن استيعاب المفارقات التي يعيشها الإنسان اليهودي. فكان لا بدَّ من نوع آخر من الحضور الإلهي، يتجاوز الوسائط المعتادة، ليُصاغ في صورة عقيدة التجسُّد. وهنا يتبدَّى التحوُّل، إذ لم تعدَّ الطقوس ركيزة الفعل الدينيِّ، وإنما غدت النفس- بوصفها موضع الخطاب الإلهي وجوهر التجربة النبوية- هي الأولوية التي تنتظم حولها الرؤية الجديدة.

يقول السيد المسيح كما ورد في إنجيل متي: «فإن قدمت قربانك إلى المذبح وهناك تذكرت أنَّ لأخيك شيئاً عليك. فاترك هناك قربانك قدام المذبح واذهب أولاً اصطَلح مع أخيك. وحينئذ تعال وقدم قربانك.» (٣٢)، وتتجلى البذرة الأولى لفكرة القربان في المسيحية من خلال الصورة التي شكَّلتها الأنجيل عن يسوع، والطريقة التي قدَّم بها ذاته قرباناً. فالسرد الإنجيلي لا يكتفي بوصف لحظة الفداء، وإنما يعيد إنتاجها ضمن لغة طقسية مشبعة بدلالات الذبيحة الكفَّارية. إذ يظهر يسوع لا كضحية قدر، بل كفاعل يختار أن يخدم، ويبدل ذاته،

وفى ضوء هذا المسار يمكن ملاحظة سلسلة من التحولات العميقة التي طرأت على الوعي المسيحي، وهي تحولات لم تقع دفعة واحدة، بل عبر انتقالات نوعية متتالية، شكّلت في مجموعها تراكمًا بين الإيمان والميتافيزيقا، وبين الطقس والتأويل، ويمكن مفصلتها- على نحو تأملي- على النحو الآتي:^(٣٤)

أ- الانتقال نحو التسامح

وقد ألمحنا قبل قليل أنّ المسيحية قد اعتنت بالنفس وتطهيرها أكثر من التشريع ويبدو أنّ مرد ذلك أنّ المسيحية تعتبر التوراة وأسفار الأنبياء السابقين كتباً مقدسة، ويطلقون عليها (العهد القديم) كما ذكرنا من قبل، وكانوا لذلك في عهودهم الأولى يتبعون شريعة اليهود والوصايا العشر عندهم. كرس العهد القديم في تقدماته إلى الانغلاق الاجتماعي، بفعل التعاليم التي فرضها طقوس القربان، فلا يأكل منها الغريب إلا ناظرًا، في حين بعد مجيء المسيح، انتقل من الدائرة الضيقة إلى رحاب الإخوة الإنسانية، وهو ما عبره عنه من خلال متى، بقوله: «فاذهبوا وتعلموا ما هو. إني أريد رحمة لا ذبيحة. لأنني لم أت لأدعو أبرارًا بل خطاة إلى التوبة.»^(٣٥)، وهذا يعني أنّ الوعي الدينيّ الذي كان شأنًا في الحاضنة المسيحية زمن المسيح لم يمنح القربان موقعًا محوريًا بوصفه أداة خلاص حصرية، بل أعاد توجيه البوصلة الروحية نحو قيمة كانت مغيبّة في المخيال الدينيّ اليهودي ونصوصه: قيمة المصالحة مع الإنسان، لا مع الإله فحسب.

ويموت فداءً عن الكثيرين. هذه اللغة بما تحمله من تراتبية رمزية، تستعيد مفردات القربان القديم لتعيد توجيهها نحو معنى جديد، تُستبدل فيه الطقوس بالجسد، والمذبح بالنية، والتقرب بالخلاص، «لأنّ ابن الإنسان أيضًا لم يأت ليُخدم بل ليُخدم وليبذل نفسه فديةً عن كثيرين.»^(٣٦)

السيد المسيح في مسعاه التأصيلي لم يحذف مفهوم القربان ويلغيه كما جاء في العهد القديم، بل أعاد توجيهه وتحديدده وتأويله ضمن أفق جديد؛ إذ أبقى على البنية الرمزية ذاتها، لكنّه نقلها من إطار الحيوان إلى إطار الإنسان. ففي حين كان القربان في التقليد الموسوي يتمثّل في الذبيحة الحيوانية، فإنّ المسيح جعل من إنسانيّته ذاتها القربان، ومن جسده ووعيه وموته الحيّ تمثلاً جديدًا للغفران. لقد تعيّر القربان من فعل طقسي خارجي إلى تجربة وجودية تُراد بها إزالة الخطيئة، عبر محبة واعية واختيار حرّ للفداء.

وبمرور الزمن، ولا سيّما بعد انحدارها العميق في النسيج الأوروبي وتقاطعها مع تحولاته الفلسفية والثقافية، شرعت المسيحية في إعادة صياغة معانيها الرمزية وتوظيف طقوسها في أفقٍ أكثر تركيبيًا، يمنحها أبعادًا فلسفية وتأويلية متجددة. لم تعد القيم والرموز المسيحية، وفي طبيعتها القربان، مجرد ممارسات طقسية تنتمي إلى مجال القداسة المغلقة، بل تحوّلت إلى بنيات فاعلة في تشكيل الوعي الجمعي وصياغة الحسن الوجودي للأفراد والجماعات.

توزيع العزاء والكرامة في الفضاء العام، لا بعدد الطقوس المنجزة. بهذا المعنى، يصبح القربان فعل مقاومة رمزية، هو يعصف بالبنى التي تُقدّس الألم كقدّر، ويستعيدة كقوة تحرير تُلزم الجماعة بتشديد اقتصادٍ جديد للرحمة، يُحوّل الاضطهاد من خاتمة إلى بدايةٍ وعيٍ أخلاقيٍّ أشمل.

ت- رصد بعض تمثلات تطور الوعي الثقافي
تعددت تجليات الوعي الثقافي الجديد الذي تشكّل في رحم المسيحية بفعل قربان الفداء، حتى غدت المسيحية في عمقها انتقالاً أنطولوجياً من الطقس إلى الروح، ومن الجسد إلى المعنى. فقد أعاد هذا القربان صياغة العلاقة بين الإنسان والمطلق، على أساس المحبة والتضحية الطوعية، إذ لم يُعدّ الموت لحظة انكشاف لجوهر إنساني متجاوز. وتتلور هذه النقطة بجلاء في البنية الروحية للعقل الإنجيلي، حيث يحلّ «الروح» محلّ «الحرف»، ويتحوّل النصّ من قانون إلى نفّس. فمفسرو العهد الجديد لا يقرأون الذبيحة بوصفها مجرد حدث تاريخي أو طقس فدائي، بل يقرؤونها بوصفها تعبيراً عن فعل محبة لا نهائية، فيه يتجلّى الله كأب يعانق الخاطئ. وهكذا يُعاد توجيه مصير البشرية، كدعوة مفتوحة إلى خلاص يتأسس على تطع وجودي نحو النعمة، لا نحو العقوبة. بهذا المعنى تصبح الروحانية الإنجيلية ليست انكفاءً صوفياً، بل ثورة داخلية، تنسف منطق الاستحقاق وتؤسس لزمان جديد، يُقاس فيه الخلاص بمقدار ما يتسع القلب للمحبة، لا بما يُراق من دماء على مذبح العقيدة. (٣٨)

ب- فكرة الألام والاضطهاد وأبعادهما الاجتماعية

تتجلى فكرة القربان في أفقها العميق، كطقس يتجاوز مجرد الأداء الديني ليغدو تجربة وجودية في تحمل الوجع ومواجهة المصاب، حيث تُعاد صياغة الألم ليصير فعلاً من أفعال التطهير الداخلي، لا بوصفه عقوبة، بل كإمكانية للخلاص من فائض الأنا وعبء الذنب. في هذا السياق لا يكون القربان مجرد استحضار رمزي، بل فعل استلهم حي من صورة المسيح المصلوب، الذي لم يكن صلبه نهائية، بل تأسيساً لوعي جديد بالجسد والمعاناة. فالمصلوب لم يُقدّم بقدر ما قدّم ذاته، وحوّل الألم إلى خطاب حب يتجاوز الفرد، ويدعو إلى تضامن إنساني يتأسس على المشاركة في الألم لا الفرار منه، وعلى الحضور المشترك في الجرح لا التواطؤ على إنكاره. فقد ورد في إنجيل متى الآتي: «كما أن ابن الإنسان لم يأت ليخدم بل ليخدم وليبذل نفسه فدية عن كثيرين.» (٣٦)، وورد أيضاً: «إني أريد رحمة لا ذبيحة. لما حكمتكم على الأبرياء. فإن ابن الإنسان هو رب السبت أيضاً.» (٣٧)

ويبقى بُعد التضامن هو الثمرة الأبرز لهذه الجدلية؛ فالمعاناة إذا لم تُسقط الإنسان في عزلة عمياء، تُدخّله في «جماعة الجرحى» إذ يتصدّع وهم الانفصال بين الذات. هنا يلتقي القول الإنجيلي «أريد رحمة لا ذبيحة» مع رؤى حديثة- من بونهوفر إلى كامينغز- تؤكد أنّ حضور الإيمان الحقيقي يُقاس بقدر ما يُعيد

صلاة العيد، في سياق شعائري تعبدي له دلالاته الروحية والاجتماعية، وهو الراجح من الوجوه التفسيرية الأخرى، «فهو الأنسب، لأن المقصود هو الرد على أعمال المشركين الذين كانوا يعبدون وينحرون لغير الله»^(٤٦)

وقد حمل السيد علي الطباطبائي (ت ١٢٣١ هـ) هذا الوجوب في النحر بأنه مختص برسول الله^(٤٧)، مع ذلك، خالف ابن الجنيد الاسكافي (ت ٣٨١ هـ) هذا الإجماع الظاهر، فرأى في الأضحية واجباً شرعياً^(٤٨)، مستنداً في ذلك إلى بعض الروايات التي فهم منها الإلزام.^(٤٩) أمّا المحدث البحراني (ت ١١٨٦ هـ)، فوقف موقف المتردد^(٥٠)، متحفظاً من إطلاق القول بالوجوب، دون أن يجزم برفضه أو تبيينه. وذهب إلى وجوبها ربعية ومالك والثوري والأوزاعي والليث بن سعد. وقال المالكية والحنفية: إن الأضحية واجبة على كل أهل بيت في كل عام كما هي الحال بالقياس إلى زكاة الفطر.^(٥١)

ثانياً: زمان التضحية

الزمن الذي تتعقد فيه شرعية الأضحية هو إطار رمزي يتقاطع فيه الزمان بالشعيرة، ويتحول فيه الذبح إلى شعيرة لها منطقتها الإلهي الخاص. فبالنسبة لمن كان في منى^(٥٢)، يمتد زمان الأضحية من يوم العيد إلى ثلاثة أيام بعده، أمّا من لم يكن في منى، فيضيق الإطار الزمني إلى يوم العيد ويومين بعده، في توزيع يُراد له أن يُعيد إنتاج مركزية الحدث المكاني في العبادة.

مجلة دراسات الاديان/ بيت الحكمة العدد ٥٠/ لسنة ٢٠٢٦

المبحث الثاني

فقه القربان بين النصّ والوظيفة الشعائرية في الفقه الإسلامي

المطلب الأول

النظام الفقهي للأضحية وحدود التصرف فيها

قبل الشروع في مقارنة المعالجة القرآنية لشعيرة الأضحية بوصفها قضية تشريعية ذات جذور دينية ضاربة في أعماق التاريخ الإنساني والديانات السابقة، لا بدّ أولاً من إبراز موقعها الفقهي بشكل إجمالي. فبيان الأحكام وتحديد موقف الفقهاء منها يشكّل الأضحية المعرفية التي لا غنى عنها، حتى يدرك القارئ طبيعة هذه الشعيرة وحجم حضورها في المتن الفقهي الذي تمن استنباطه من النصوص المؤسسة، ويميز بين بعدها المعياري وامتداداتها التأويلية. لقد سبق أن أشرنا في التمهيد إلى تعريف الأضحية، وبقي أن نضعها الآن على بساطها التشريعي ضمن سياقها الفقهي.

أولاً: حكم الأضحية تكليفاً

يُجمع فقهاء الإمامية في المشهور من أقوالهم، على استحباب الأضحية استحباباً مؤكداً^(٥٣)، وهو استحباب يستند إلى نصوص متعددة من السنّة، قولاً وعملاً، غير أنّه يستمد أصالته التشريعية كما يرى الشيخ الطوسي من قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾^(٥٤)، على اعتبار أن المقصود بـ«النحر» في احد الوجوه التفسيرية^(٥٥)، هو نحر الأضحية عقب

الله (صلى الله عليه وآله) عن لحوم الأضاحي بعد ثلاث، ثم أذن فيها، وقال: كلوا من لحوم الأضاحي بعد ذلك وادخروا». (٥٨)

ت- يكره إخراج لحوم الأضاحي من منى إلا السنام، نعم لا بأس بإخراج ما ضاحه غيره، سواء ملكه بهية أو شراء أو غيرهما. (٥٩)

رابعاً: حكم الأضحية المتعينة بالنذر وغيره
لو تعينت الأضحية- سواء نذر المالك أن يجعل الحيوان المعين أضحية، أو عينه للأضحية بدون نذر، كأن يقول: «جعلت هذا الحيوان أضحية - خرجت عن ملك مالكةا وصارت أمانة في يده»، فذلك تترتب عليها أحكام الأمانات، من قبيل: (٦٠)

١ - عدم جواز التصرف فيها ببيع أو هبة أو استبدال أو إتلاف وغيرها من التصرفات المتوقف جوازها تكليفاً ووضعاً على الملك .

٢ - إذا تلفت الأضحية أو أصابها عطب لم يضمن من هي بيده، لأنه أمين حسب الفرض، والأمين غير ضامن إلا مع الإفراط أو التفريط في حفظ الأمانة.

٣ - إذا عين أضحية سليمة ثم تعيبت من دون تفريط، فيجزيه تضحيته، ولا يجب عليه إبدالها بالصحيحة.

وبهذا المعنى تتسع مساحة القربان في الإسلام لتشمل رقعة الحياة كلها، بوصفه تقرب يعكس حاجة الإنسان العميقة للتواصل مع المطلق في لحظات الضعف والرجاء والامتنان. فالنذر

وقد شاع هذا الرأي بين الفقهاء حتى بلغ مرتبة الإجماع المستقيض. (٤٩)، أمّا من حيث اللحظة الزمنية داخل اليوم، فقد أجمع على أنّ الذبح لا ينعقد إلا بعد طلوع الشمس، ومضي زمن يُقدَّر بأداء صلاة العيد وخطبتيها، سواء أقيمت الصلاة فعلياً أم لم تُقم. وهو شرط لا يرتبط بشكليات التنفيذ، بل بروح الجماعة وتوقيتها، وكأنّ الزمن الفعلي للذبح لا يبدأ إلا بعد انبثاق الطقس الجامع الذي تُستعاد فيه وحدة المؤمنين أمام تجلّي الذكر.

وقد قرر ذلك أعلام الطائفة، كالشيخ الطوسي (٥٠)، والعلامة الحلي (٥١)، والشهيد الأول (ت٧٨٦هـ)، (٥٢)، والشهيد الثاني (ت٩٦٥هـ) (٥٣) وغيرهم، (٥٤)، مشدّدين على أنّ الزمان في الفقه ليس معطى حيادياً، بل جزء من المعنى الذي تنطوي عليه الشعيرة، ومن نظامها الرمزي المتكامل.

ثالثاً: أحكام الأضحية بعد ذبحها

ذكرنا أحكاماً تتعلق بالأضحية بعد ذبحها أو نحرها، نشير إليها إجمالاً فيما يلي :

أ- يستحب تقسيم الأضحية أثلاثاً، فيأكل ثلثاً، ويتصدق بثلث، ويهدي ثلثاً (٥٥). وقال الشيخ الطوسي: "ولو تصدق بالجميع كان أفضل." (٥٦)

ب- يجوز ادخار لحوم الأضاحي بعد الثلاثة أيام في منى، وقيل: إنّه كان منهياً عنه، ثم نسخ. (٥٧)، فقد روى أبو الصباح الكناني عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: « نهى رسول

تعاقدية مع القوى العليا، وصولاً إلى إراقة الدماء عند الأنصاب، كتجسيد نهائي لحقيقة الارتباط بالمقدس. في هذا المشهد الطقوسي الغني، انبثق النصّ القرآني لا لينفي الشعيرة من أصلها ويحذفها، بل ليعيد تأويلها، ويحررّها من الوثنية إلى التوحيد، ومن الدم إلى المعنى.

والقرايين في الثقافة العربية قبل الإسلام لم تطوق في الحيوانات من الإبل والشاة، وإنما توسعت لتشمل ما يتم إنتاجه من مزروعات الأرض، وقد ألمح القرآن لهذا المعنى. (٦١)، بل شملت أيضاً بعض المصنوعات الذهبية الثمينة، وحتى التضحية الجسدية، من خلال ظاهرة وأد البنات بحسب بعض القراءات لها (٦٢)، وكل ذلك اعتقاداً منهم أنّ الآلة تحب هذه القرابي التي تندفع بموجبها البلاءات والأمراض والنكبات، الفردية والاجتماعية، ومن الواضح- انثروبولوجيا- أنّ هذه الفكرة قد تسللت إلى البيئة العربية من الثقافات والملل المجاورة لها، سواء في الحضارة الرافدية أو المصرية أو اليونانية واليهودية (٦٣).. والذي يعنينا هنا هو بيان الموقف الإسلاميّ وتعاطيه، الذي نراه يعيد رسم محددات هذه الظاهرة الاجتماعية- الدينية، على وفق قناعاته ومؤشرات الشريعة لديه، تحت طائلة التصديق والهيمنة. وبناءً على ذلك، نُورِّع هذا الطلب على العناوين الآتية:

بالأضحية- سواء لرجاء الرزق، أو دفع البلاء، أو شكرًا على النعمة- لا يُعدّ مجرد وعد مشروط، بل هو استبطان لروح العبادة في تفاصيل الحياة اليومية، وتحويل لحظات الخوف والأمل إلى مواقف عبودية. وهكذا يغدو القران الإسلامي تعبيرًا عن مركزية «القرب» كفعل وجودي يتجاوز الطقس إلى المعنى. فالنذر في الأضحية يجوز لأي غرض تعبدية مشروع، مثل دفع البلاء، رجاء الخير، شكر النعمة بشرط أنّ لا يتضمن النذر محرّمًا أو شرطًا باطلًا. الشرط الأساسي أن يكون النذر قربةً شرعية، أي أن الفعل المنذور (هنا: الأضحية) يُعتبر قربة يُتقرب بها إلى الله في أصله، وهو متحقق بالأضحية.

المطلب الثاني

التصديق والهيمنة في الخطاب التشريعي وأثرها في فقه الأضحية

وُلد الخطاب القرآني وهطل في قلب بنية دينية- اجتماعية تتأسس على ضفيرة من الطقوس، ومنها إراقة الدم كفعل رمزي لتأكيد الولاء للمقدس، ومظهر من مظاهر التدين العميق في الثقافة العربية ما قبل الإسلام. في تلك البيئة كانت الممارسة الشعائرية لا تكتمل إلّا بالتحجّ إلى الكعبة المملوءة بالأصنام، والطواف حولها، والتلبية بأصوات جماعية تهتف للغيب، وقصّ الشعر في طقس جسديّ يعكس الخضوع، والوفاء بالنذور كأفعال

بحسب ما يتواءم مع منطق الغاية ومقاصد الخطاب الإلهي. ليست الهيمنة فعل استعلاء، بل إجراء معرفي لإعادة ضبط المعنى داخل أفق الحقيقة القرآنية، التي لا تقبل ما يناقض جوهرها، ولا تتبنى إلا ما يُعاد تأهيله ضمن نسقها الداخلي.

يُعدُّ المفكّر السوداني محمّد أبو القاسم حاج حمد أحد أكثر الباحثين تعمُّقًا في مفهوم «الاسترجاع»- أو «التصديق والهيمنة»- القرآني؛ غير أنّ استجلاء هذا المفهوم وطبقاته يشترط ملاحقة خيوطه ومساراته بدقة: أهو مجرد حسّ نقديّ مستيقظ تمارسه الهيمنة، أم يرتقي إلى أداة تحليلية تُفكّك السرديات وتعيد تشكيل الموضوعات بما يزعزع أفق المعنى؟

يقول حاج حمد: «من خصائص هذا الكتاب المهيمن الخاتم أنّه تضمن بشكل موسع ومكثف ومفصل معالجة نقدية لكل الموروث الروحي المتعلق بالكتب السماوية السابقة وتجارب النبوات المختلفة منذ آدم وإلى المسيح عيسى بن مريم.. وقد عالج النقد القرآني المنظور التراثي البشري الذي أحاطت به المخيلات الخرافية والأسطورية بضلال متفاوت تلك الكتب والنبوات، فطهرها من التزييف واسترجعها لحقائقها التوحيدية نافيًا بتأثير العقلية الإحيائية الوثنية، والتجسيدية والحولية، فأدم من خلال القرآن الكريم، غير آدم في الموروث التوراتي، وكذلك موسى، ثم كذلك عيسى في الروايات الإنجيلية المتأخرة».^(٦٤)

أولاً: التصديق والهيمنة القرآنية في ظاهرة القربان

يمكن توظيف مشروع التصديق والهيمنة القرآني كأداة تحليلية لفهم هذه الظاهرة الدينية-الاجتماعية في عمقها الإيستمولوجي والتاريخي. فالتصديق هنا لا يُختزل في مجرد الإقرار بوقوع الظاهرة أو حضورها، وإنما هو اعتراف معرفي بالحقيقة كيفما تجلّت: في بنيات المجتمعات، وفي سرديات الأديان والملل، من دون إصدار أحكام مسبقة، بل بقراءة موضوعية تنقّص مدى رسوخ هذه الظواهر أو طارئتها، وتركّز على طبيعتها التكوينية لا على شرعيتها اللاهوتية وكل ذلك بالعنوان الأولي. وهنا ينبثق سؤالٌ جوهريّ لا يمكن تجاوزه: أليس في احتفاظ الخطاب القرآني ببعض الطقوس، وتصديقها واسترجاعها كطقس القربان. ما قد يبدو تهديدًا لبنية التوحيد أو انزلاقًا نحو استبطان عناصر من العقائد السابقة؟ خصوصًا وأنّ هذه الطقوس متجذّرة في الوعي الجمعيّ، ومحمولة على مقاسات ثقافية مخصصة، قد تُفضي إلى إعادة إنتاج المعنى خارج أفق التوحيد ذاته؟ وهنا يأتي دور الهيمنة.

فالهيمنة تمثّل مشهد الانقلاب المعرفي داخل البنية القرآنية؛ إذ لا تكفي بإعادة تحليل المعطى التاريخي، بل تعيد تشكيله على وفق منطق داخلي للدين نفسه، من حيث هو وعي بذاته ومشروع للمعنى. تتجلى الهيمنة في إعادة ترسيم الحدود بين المقبول والمرفوض، الحذف الجذري، والتعديل البنوي، أو إعادة التوليف،

وبوصفها محاكاةً تطبيقيةً لهذا المنهج التأويلي، يبرز طقسُ القربان في الرواية القرآنية بوصفه مثالاً كاشفاً، ولا سيما في القصة الإبراهيمية، إذ يتقدم إسماعيل بوصفه القربان الإنسانيّ الأسمى، قبل أن يُفتدى بكبشٍ عظيم. غير أنّ مقارنة هذا المشهد لا تكتمل إلا من داخل منظومة التصديق والهيمنة، إذ لا يُستعاد الحدث لتثبيت رمزيته الدموية، بل يُعاد تأويله في ضوء التوحيد، بوصفه قطعةً ناعمةً مع منطوق الذبيحة البدائية، وإزاحةً للبعد الوثني من الطقس، بإحالته إلى فعل إيمانيّ يتجاوز الدم نحو المعنى.

وقبل ذلك لا بد من بيان موقف قطعي يتخذه القرآن ليحسم به الأمر من خلال تحريمه التام الذي لا لبس فيه ولا غموض يعتريه مع القربان البشري الذي عرفته المجتمعات الوثنية، قال تعالى: { وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُزْذَوْهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ } (٦٧)

«والمعنى أنّ الأصنام بما لها من الوقع في قلوب المشركين والحب الوهمي في نفوسهم زينت لكثير من المشركين أن يقتلوا أولادهم ويجعلوهم قرابين يتقربون بذلك إلى الإلهة كما يضبطه تاريخ قدماء الوثنيين والصابئين، وهذا غير مسألة الواد التي كانت بنو تميم من العرب يعملون به فإن المأخوذ في سياق الآية الأولاد من دون البنات خاصة». (٦٨) ثم يوضح القرآن أنّ نتيجة تلك الأفعال القبيحة هي أنّ الأصنام

ويمضي حاجُ حمد إلى تخوم أعمق حين يربط الاسترجاع النقديّ بمركزية التوحيد القرآنيّ؛ إذ يؤكد أنّ غايته ليست قطع وشائج الإرث الروحيّ للبشرية، بل إنقاذ هذا الإرث وردّه إلى جوهره الحقّ في مجرى التوحيد. قال تعالى: { تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ } (٦٥)

«ولا يفهم من موضوع الاسترجاع والهيمنة أنّ القرآن يتجه إلى ماضي الشعوب بأكثر من اتجاهه إلى الحاضر والمستقبل، أو أنه يكفي بتثبيت الماضي عبر تكرار هذه القصص، إنه استرجاع نقدي لا يكاد يبلغه الحفر الأركولوجي المعاصر اتجاه الموروث البشري. إذ يتضمن تعرية الحقل الثقافيّ الأسطوريّ والخرافية التي استلبت حقائق تلك الكتب السماوية، فالقرآن باسترجاعيته النقدية لقصص الماضي إنما يكشف في الواقع عن عيوب المنظومات الفكرية والثقافية أو عن الأشكال الأيديولوجية الماضية التي قدمت بعقائدها الإحيائية الظواهر الطبيعية وتعاملت معها في صورة فردية، وألبست النبوات تفسيرات خرافية-أسطورية فألهت الطبيعية والبشر مما أعجزها عن التعاطي العقليّ والموضوعي مع الوجود الكوني بأسره». (٦٦)

القربان، مبتعدة عن السرد الأسطوري، يقول تعالى: {فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ} * فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ * وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ * وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ. (٧٠)

يُدهشُّ الباحثُ أنَّ النَّصَّوصَ التفسيريةَ في المدونات قديمها وحديثها، ما برحت تدور في فلك سؤالٍ تراه محورياً: أهو إسماعيل الذبيح أم إسحاق؟ هكذا تحوّل المشهدُ إلى حلبة تراشق بين سرديتين توراتية وقرآنية، كأن مصير الإيمان يُعلّق على بطاقة هويّة أنسابية. غير أنّ جوهر القصة ينهض أبعد من هذه المزاحمة التاريخية؛ إنّه يكمن في مركزية القربان ذاته وحضوره العميق: ما معنى أنّ يطلب الله من الإنسان ابنه (أعلى ما يملك)، ثمّ يتدخل في الساعة الحاسمة ليفكّ عُقدة السكين؟

إذا كان الذبيح المراد فعلاً مادياً، فقد اصطدنا بصرامة سورة الأنعام التي تجرّم وأدّ الأبناء وترميه إلى وساوس الشيطان وأهواء المجتمعات الوثنية. أمّا إذا قرأناه كمسرح رمزيّ للتسليم وللتخلّي، اتسق الوحي مع ذاته، وتحوّل الدم المحتل إلى طهارة نيّة خالصة في الاستعداد للتضحية. في هذا الأفق التأملي، تتجلّى التجربة الإبراهيمية وعمقها بوصفها طقس عبورٍ أنثروبولوجي: يخلع فيها الإنسان

وخدامها ألقوا بالمشركين في مهاوي الهلاك، وشككواهم في دين الله، وحرموهم من الوصول إلى الدين الحق: (ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم..) وما دام هؤلاء منغمسين في أباطيلهم وخرافاتهم دون أنّ يدركوا شناعتها، بل الأدهى من ذلك أنهم ينسبوننا أحياناً إلى الله، إذن فاتركهم واتهاماتهم والنفت إلى تربية القلوب المستعدة: فذرهم وما يفترون. (٦٩)

وبذلك يفهم الموقفُ القرآنيّ من طقس القربان البشريّ، كتمثيلٍ لمخيالٍ دينيٍّ مغمورٍ في تزييف الوعي وزخرفة الباطل؛ إذ يدرجه النصّ في سياق التزيين الشيطانيّ، لا في إطار القربان المشروع أو المقبول. ليستحيل منطقياً وروحياً أنّ يُقبل إسماعيلُ قرباناً بالمعنى المتداول في الطقوس الدموية للثقافات البدائية. إن السردَ القرآنيّ يُعيد تأويل المشهد جذرياً، ليخلع عنه لبوس الذبيحة ويمنحه دلالةً جديدة تُعلي من شأن الإنسان وتُنزّره عن أن يكون وقوداً لمخاوف المقدّس.

فهل يُعقل أنّ يأمرَ الله تعالى إبراهيم(عليه السلام) بما نهى عنه صراحةً؟ وهل يتصوّر أنّ يصدر عن الله تعالى أمرٌ يناقض نمط العقلانية وبيداهاتها الأخلاقية؟ بالطبع لا. إنّ هذا الإشكال لا يمكن تجاوزه إلا بإعادة تفكيك الرواية القرآنية وتحريرها من الرواسب التأويلية التي علّقت بها عبر الزمن. ولأجل ذلك ينبغي أنّ نتناول الحكاية كما وردت في سورة الصافات، كبنية رمزية تؤسّس لموقف قرآني جديد تجاه

فقد حكى القرآن الكريم على لسان إبراهيم، قوله: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾، ولم يقل: «إن الله أمرني»، مما يدل على أن الفعل غير مُبرم شرعياً، بل يفهم في أفق الرؤيا الشخصية، التي لا ترقى إلى مرتبة الحُجبة إلا إذا أقرت بوحي صريح، وهو ما لم يقع. نعم فهم إسماعيل أن «فهم الأنبياء يقين، ومن أجلّ هذا عزم من غير تردد على أن يحقق رؤياه بالفعل، وأخبر ولده بعزمه وطلب منه أن يبدي رأيه في ذلك بعد النظر والتأمل». (٧٢)

٢. فلسفة النية واختبار الإخلاص، قوله تعالى بعد الامتثال: ﴿قد صدقت الرؤيا﴾، يشير إلى أنّ الله تعالى لم يكن يريد الفعل، بل صدق النية، واكتمال التسليم القلبي. وفي هذا السياق يتحول الذبح إلى فعل رمزي وجودي للتخلي عن التعلق، وللتسامي عن حب الأبناء أمام حب الله تعالى. إنه ليس قتلاً، بل قتلٌ للأنانية؛ ليس سفكاً للدم، بل فتح لباب الفداء.

٣. رفض الإله الدم كقربان، من منظور قرآني، لا يتقبل الله القتل البشري كقربان، بل يصرّح بأن الله لا يناله الدم، بل التقوى. قال تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤَهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ النُّقُوى مِنْكُمْ﴾ (٧٣)، ولذا جاء التدخل الإلهي في اللحظة الحاسمة بفداء: ﴿وفديناه بذبح

امتلاكه لولده، فيتحرّر من أغلال التملك ليقف أمام المطلق عاري اليدين، مُستسلماً لا مُستنزفاً. بهذا التفكيك، يغادر النصُّ متهاماً «من الذبيح»؛ ليستقرّ في سؤالٍ أعمق: كيف تُعيد الرؤيا تعريف الإنسانية حين تمتحنها في أقصى روابطها العاطفية؟ عندئذٍ يصبح الفداء ختاماً طبيعياً لمسارٍ أراد الكشف لا القتل، الرحمة لا الدم، والتوحيد لا النزاع الأنسابي.

إنّ القراءة الفلسفية لقصة الذبح كما ترونها سورة الصافات لا تنطلق من ظاهر النص فحسب، فهي تتوغّل في أعماق البنية الرمزية والأنثروبولوجية والفكرية التي تتأسس عليها هذه الحكاية النبوية، فتغدو الرؤيا التي رآها إبراهيم (عليه السلام) كاشفة عن لحظة اختبار وجودي قصوى في مسيرة التوحيد والتسليم، وتحولاً جوهرياً في العلاقة بين الإنسان والله، بين الطاعة والعقل، بين المحبة والتضحية. وبعد التأمل في مجمل الأقوال التفسيرية في مدونات المسلمين يمكن توجيه عملية الاسترجاع القرآني للحكاية التوراتية، ونقدها من خلال النقاط الآتية: (٧٤)

١. الرؤيا لا تُساوي الأمر التشريعي، الرؤيا التي رآها إبراهيم لم تُعرض في النص القرآني بوصفها أمراً إلهياً مباشراً أو خطاباً تشريعياً ملزماً، بل كإشعار داخلي/روحي أفضى بإبراهيم إلى نوع من الاستعداد النفسي لأداء الفعل؛ وهذا الاستعداد هو مناط الاختبار، لا الفعل ذاته.

له من الكرامة إلا أنه كان مطروداً من حضره
أبيه نما رامي قوس! يريدون ليطفئوا نور الله
بأفواههم والله متم نوره. ومن ذلك: ما نسبته
إليه مما لا يلائم مقام النبوة ولا روح التقوى
والفتوة كقولها: إن ملكي صادق ملك (شاليم)
اخرج إليه خبزاً وخمرًا وكان كاهنًا لله العلى
وباركه». (٧٥)

ثانياً: الآثار الفقهية والأصولية المترتبة على القربان الإبراهيمي

هذه القضية أفرزت في تضاعفها جملةً من
المسائل الشرعية الدقيقة، التي شغلت اهتمام
علماء الفقه والأصول، فتناولها المفسرون في
سياق بيانهم التشريعي بوصفها امتداداً لفهم
النص وتداخله مع عملية الاسترجاع والنقد.
ونقف هنا عند مسألتين بارزتين تستحقان
التوقف والتأمل.

المسألة الأولى: جواز النسخ من عدمه،
يستند فريق من الأصوليين إلى مشهد الذبح
الإبراهيمي لإثبات جواز النسخ قبل دخول وقت
الامتثال: فقد صدر الأمر بالذبح، ثم رُفِعَ قبل أن
يُنجز، مع بقاء الوقت قائماً؛ ولو انقضى الوقت
لكان تأخير إبراهيم معصية تُنافي عصمته.
وعلى هذا يُثبتون إمكان رفع التكليف قبل
حلول أجله. أما الراضون لهذا التصور وهم
المعتزلة وكثير من فقهاء الشافعية والحنفية
فبنوا اعتراضهم على ثلاثة مسالك: (٧٦)

عظيم} والفداء هنا ليس تعويضاً عن فعلٍ يجب
أن يتم، بل نقض رمزي للفعل ذاته، إعلان
صريح أن الله لا يريد الذبح، بل يريد الإنسان
وقد تحرّر من ذاته.

٤. **تفكيك الطاعة العمياء، الامتثال**
الإبراهيمي لم يكن طاعة عمياء، بل طاعة
عقلانية، نابعة من إدراك وجودي عميق.
وهذا الفهم يحزّر القصة من توترها الأخلاقي
الظاهري، ويؤسس لنموذج من التدين الإنساني
الذي يجمع بين التسليم والعقل، بين النية
والمقصد، بين الرؤيا والرحمة.

ولو تأملنا في الاستعادة القرآنية لهذه القصة،
لوجدناها لا تكتفي بمجرد تثبيت الأصل، وإنما
تخرط في فعل مزدوج: التصديق بما هو
جوهر في الحكاية، والغربة الدقيقة لما علق
بها من إضافاتٍ وتحريفات سردية. إنّه تصديقٌ
يمرّ من خلال غريبات النقد والتشذيب، وإعادة
هندسة للمروية بما يطابق الواقع كما وقع لا كما
تم تدوينه أو تخيل. وفي هذا السياق، يبتعد القرآن
عن الرواية التوراتية (٧٤)، التي تصوّر الغلام-
إسحاق- ككائن منزوع الإرادة، فاقد للفاعلية،
ويعيد للابن دوره كشريك في المشهد بعنوان
الضحية الساكنة، من دون مشاورة أو تحفيز أو
تسليم للرؤية الإلهية. يقول السيد محمد حسين
الطباطبائي معلّقاً على الحكاية التوراتية: «ثم
الذي وصفوا به النبيّ الكريم إسماعيل: أنه كان
غلاماً وحشياً يضاد الناس ويضادونه، ولم يكن

مفهومياً وتشريعياً من ضلال الفهم الحرفي. فالإمامية يروون أنه نذر باطل، فلا نذر في معصية^(٧٧)، وذهب الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، أن هذا النذر معصية محضة، لا تقرها الشريعة، بل يُستغفر الله منها، لأنها نذر بما لا يجوز في أصله، والعبادة لا تقوم على انتهاك المحرم. أمّا أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ)، فاحتال على ظاهر اللفظ دون أن يُقرّه، فقال: هي كلمة يلزمه بها ذبح شاة، أي إن النية تُردّ إلى مال مشروع، وتُصرف عن باطلها بتأويلٍ يُخرجها من دائرة الحظر إلى فدية رمزية. في حين رأى الإمام مالك (ت ١٧٩هـ) أن الأمر يُلزم بذبح شاة أيضاً، لكن في تفصيلٍ فقهيٍّ مدوّنٍ في كتب الفروع، يخضع فيه المقام لقرائن الحال ومقاصد الناذر. فعن أحمد عليه كفارة يمين وهذا قياس المذهب لأنّ هذا نذر معصية أو نذر لجاح وكلاهما يوجب الكفارة، وهو قول ابن عباس. فإنه روي عنه أنه قال لامرأة نذرت أن تذبح ابنها لا تنحري ابنك وكفري عن يمينك.^(٧٨)

غير أنّ الذي يعيننا في هذا السياق، هو تحرير النذر من وهم التقديس العنيف، وتجريده من الفهم العرفي الذي يظنّ أنّ التقرب إلى الله يمرّ عبر الألم والدماء. فمقام إبراهيم كان ابتلاءً نبيّ بوحىٍ مخصوص، لا نموذجاً يُحتذى في التشريع. والتأسي لا يكون بتكرار الوقائع، بل بفهم فلسفة الطاعة وحدودها، وإدراك أنّ القران البشري- مهما كان دافعه- لا يقرّه الشرع، ولا تحتمله مقاصد الوحي.

١. مجازُ الذبح: لم يُطلب إلاّ الإتيانُ بمقدّمات الفعل- تقييدُ الابن، وضعُ الشفرة على حلقه، انتظارُ إشارة الإمضاء- فسوّي ذلك «ذبحاً» للتغليب والمجاز لا للحقيقة.

٢. امتثالٌ يتجدّد لحّمه: أمرٌ بالذبح وشرع فيه، لكنّ الله كان يصلُ كلّ موضعٍ يُقطع لتكتمل الطاعة دون انفصالٍ ولا موت، فيتحقّق الأمرُ بلا إزهاق نفس.

٣. التكليفُ المقيّد بالتخفية: عُلق الأمرُ على تمكين الشفرة، فكانت تنقلب نحاساً كلما همّ بها. غير أنّ هذا المسلك هشّ؛ إذ يجعلُ الأمرُ مشروطاً مع علم الله بالعواقب، فيجمع بين التكليف والمنع وهو محالٌّ في الحكمة الإلهية.

يُعارضُ بأنّ الفداء دليلٌ على كون الذبح مأموراً به على الحقيقة، لأنّ الفداء يكون من جنس المفدى. فيجيب الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) برأيه بأنّه لا ملازمة؛ فالمحرمُ إذا حلق شعره يفدي بدم، مع أنّ الشعرَ ليس من جنس الدم. وهكذا يبقى الإشكالُ منطوياً على تأويلٍ رمزيٍّ عميقٍ للابتلاء، لا على تقريرٍ قاطعٍ لِفقه النسخ قبل وقته.

المسألة الثانية: يثور في هذا المقام سؤالٌ بالغ الحساسية: هل يُشرع للأب أن يذبح لله تعالى ذبح ولده، تأسياً بالمشهد الإبراهيمي كما ورد في النصّ القرآني؟ سؤالٌ يبدو للوهلة الأولى، تجلياً للورع والتقوى، لكنّه عند التأمل يُفضي إلى تخوم الجريمة بإهاب القداسة، ما لم يُحرّر

المطلب الثالث

الهدى ومقاصده في ضوء الفقه الإسلامي

قبل أن نستكشف الحكمة الكامنة خلف تشريع «الأضحية» في الإسلام، بما هي ممارسة دينية مشروعة تحضر في طيف واسع من الشعائر، كالنذر، والهدى في الحج، والتقرب الاستحبابي، ودفع البلاء، وسواها، ينبغي أولاً أن نعيد تموضع هذا الفعل داخل نسيجه الأعمق: في البنية الدينية والأنثروبولوجية للإنسان. فالقربان (يشمل الأضحية) ليس مجرد طقس تعبدي عابر، بل هو أثر غائر في الوعي الجمعي، مارسته الشعوب على اختلاف دياناتها ومعتقداتها، كرمز للخضوع، ووسيلة للتقرب من المقدس، وتعبير عن الانتماء إلى منظومة ما وراثية.

لكن ما فعله التشريع الإسلامي كان إعادة «هندسة» هذا النُكس: أخرجَه من دلالاته الوثنية التي لا تخرج عن العزاء النفسي، وربطه بالتوحيد والتسليم، وضمَّنه وظائف اجتماعية نبيلة، كإطعام الجائع، وإعانة الفقير، ومد جسور الرحمة بين الناس. ولأننا هنا في مقام تحليل فقهي تأسيسي، لا بد أن ننتقل من البعد التأملي العام إلى حقل الصناعة الفقهية الدقيقة، لفهم كيفية تعاطيها مع مفهوم التضحية، بوصفه بنية دينية أخلاقية واجتماعية متكاملة، يُعاد تأصيله ضمن إطار التوحيد والسلوك الإنساني الخَيْر.

في الفقه الإسلامي وأصوله يقال: إن كل مسألة تتضمن حكماً شرعياً لا بد لها من موضوع وضع له الحكم، وكذلك متعلق يتعلق به. أي أن في كل حكم من الأحكام ثلاثة عناصر: «نفس الحكم- المتعلق- الموضوع»، «وموضوع الحكم: مصطلح أصولي يُراد به مجموع الأشياء التي تتوقف عليها الحكم المجعول»^(٧٦)، «وفعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه، أي أن وجود الحكم فعلاً يتوقف على وجود موضوعه فعلاً»^(٧٧)، وبموجب هذه العلاقة يكون الموضوع متقدماً رتبة عن الحكم، بخلاف المتعلق، فإنه موجود في مرتبة الحكم إذ يكلف المكلف بإتيانه من خلال الأمر به أو بالانتهاء عنه. ومثال ذلك، حرمة شرب الخمر، فالخمر هو الموضوع، والشرب هو المتعلق والحكم هو الحرمة.^(٧٨) حين نتأمل آلية التشريع في الفقه الإسلامي وقواعد التشريع فيه تتبدى لنا صورتان متميزتان:

أ - التشريع التوقيفي

في هذا النمط، يرد الحكم مقرّناً بموضوعه منذ اللحظة الأولى؛ فالصلاة والحج والزكاة والاعتكاف ونظائرها أوامر مُنزلة غير قابلة للمساءلة أو التحوير. على العقل أن يتلقاها بصفاء التسليم، إذ إنَّها تضرب جنورها في منطقة الغيب التي يُحجب عنها المران النقدي ويُستدعى فيها فعل الامتثال الخالص.

ب - التشريع التفقيدي

هنا يتقدّم الواقع الاجتماعي بموضوعاته، ثم يتدخّل المشرّع ليفصل القول فيها، فيقبل ما ينسجم مع قيم العقلانية والمصلحة والقيم الأخلاقية الثابتة، أو ينسّف ما يناقض الفطرة وحقوق الإنسان، أو يضبط ما يحتاج إلى تهذيب وتشذيب. حلف الفضول نموذجٌ للتبني الكامل، إذ اجتمعت فيه قيم النصر والعدل؛ فباركه الوحي واستبقاه. وأد البنات صورةٌ للحذف التام، إذ تقاطع مع جوهر الكرامة الإنسانية فاستؤصل من الجذور. تعدّد الزوجات مثالٌ للترشيد، إذ حوّل من باب مفتوح على مصراعيه إلى إطار رباعيٍ مشروط بالعدل والقدرة.

الأضحية، في ضوء هذا التصنيف، وإن لم تكن مقصورة على الحج، فإنّ الهدى يُعدّ ذبيحة مخصصة بالحج ومناسكه، بينما تُشرّع الأضحية لعموم المسلمين في عيد الأضحى، وتُدبح في سائر الأمصار، وقد تُصبح واجبة بالندى. وبعبارة أدق: يشترك الهدى والأضحية في المعنى العام، بوصفهما ذبيحتين يُتقرب بهما إلى الله تعالى، لكن يختلفان من حيث الحكم والشرط والموقع، فالهدى لا يكون إلا في سياق الحج، والأضحية لا يشترط لها الحج ولا تُدبح في مكة. ومن هذا المنظور، يمكن النظر إلى كليهما مع مراعاة الفروق الفقهية- بوصفهما امتداداً لممارسة قربانية موعلة في القدم، أعاد الإسلام تنظيم الهدى وهندسته على مستويين متداخلين: أحدهما تعبدي تشريعي، والآخر رمزي دلالي.

١. الرّبط بالشعيرة، أُلصقت بالحجّ فأضحت ركنًا تعبديًا يُستصحب فيه معنى التوحيد والخضوع.

٢. التفعيل الاجتماعي، تحوّلت إلى جسور رحمة وتكافل؛ لحمٌ يتقاسمه الفقير والغني، فيتلاشى الاحتياج وتوثق عُرى المودة. هكذا يغدو الفعل الذي كان طقسًا أسطوريًا قد تلبست به الوثنيات مادةً تربويةً وأخلاقيةً تُعيد صياغة العلاقة بين الإنسان ورحمه ومجمّعه، وتعلن أنّ الغاية من العبادة ليست الانغلاق في فضاء الطقسية، بل الانفتاح على أفق إنساني يتدقّق بمعاني العطاء والاشترار في حمل أعباء الوجود.

ومن هذه المعاني التي أسسها ما ورد في سورة الحج في آياتها (٢٧-٢٣) فحين نتدبّر هذه الآيات القرآنية يتجلّى لنا نسيجٌ معرفي يتداخل فيه البعد التشريعي مع المقصد الإنساني، فيعيد تشكيل معنى الأضحية داخل أفق يتجاوز الطقس إلى الفلسفة. فالخطاب الإلهي، حين يفتح باب المنافع على إطلاقه ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾، يُشير إلى أنّ كل شعيرة من شعائر الحج محكومةٌ بمنطق العطاء للإنسان قبل أن تكون تعبديًا مجردًا. ومن هنا يستقيم موقع "البدن" بوصفها من شعائر الله، غير أنّ القرآن يفرد لهذه الشعيرة خصوصيةً وظيفية واضحة: ﴿لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ... وَأَطْعُمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾؛ فخيرها لا يُختزن في رمزيتها فحسب، وإنما يُترجم إلى إطعامٍ يطال القانع والمتعفف على السواء، فيتحوّل القربان إلى جسر اجتماعي يربط

أيام معدودات من كل عام يعبدون الأصنام وينحرون الأنعام، وقد غيروا الكثير مما كان عليه إبراهيم (عليه السلام)، فعبدوا الأصنام والأوثان، ووضعوها داخل البيت وفي جواره وعلى ظهره، وزعموا أنها تقربهم من الله سبحانه ونحروا لها الأنعام وأدخلوا فيه من البدع والعادات ما لم يكن في عهد إبراهيم وإسماعيل ولما جاء الإسلام حطم أصنامهم وغير الكثير مما كانوا عليه. وفرض عليهم الخضوع والخشوع والآداب.»^(٨٢)

وقد كانت هذه القرايين حسب القواميس، والجوامع، والمفسرين، والمؤرخين، ومعروفة منذ عهد العرب. وتسمى عندهم هدياً. وكان الهدي عندهم هدياً^(٨٤)، تُساق وتذبح قرايين عند الكعبة.

الهدي ما يهدى إلى الحرم من حيوان وغيره. لكن المراد وفي أبحاث فقه الحج خاصة: ما يهدى إلى الحرم من الإبل والبقر والغنم والماعز خاصة.^(٨٥)

مع بيان الفارق بين الهدي والبدن، وهي أن كل بدن هو هدي، لكن ليس كل هدي بدن؛ لأن البدن يختص غالباً بالإبل، بينما الهدي يشمل جميع الأنعام من إبل وبقر وغنم. وهذا يعني أن «الهدي» مصطلح عام يُطلق على كل ما يُقدم من الأنعام تقريباً إلى الله في الحج، أما «البدن» فهو نوع خاص من هذا الهدي يتميز بعظمته، ويُراد به خصوصاً الإبل (وأحياناً البقر) لما لها من رمزية وقدسية في الشعائر، ولذا حُصت

السماء بالأرض. وفي المقابل يمارس النصّ نقدًا ضمنيًا لممارساتٍ وثنيةٍ أو كتابيةٍ ربطت القربان بفكرة الاحتراق المقدس، إذ زعمت أن دخان اللحم المحروق يعرج إلى الإله. ينسف الوحي هذا التصور حين يصرّح: { لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤَهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ }، ليؤكد أنّ ما يبلى الحضره الإلهية ليس مادة اللحم ولا جواهر الدم، بل ما يتولد في القلب من تقوى. وقد وردت بعض الروايات التي تؤكد هذا المعنى، وروى بإسناده عن أبي بصير عن الإمام الصادق (عليه السلام)، قال: «قلت له: ما علة الأضحية؟ قال: إنّه يغفر لصاحبها عند أول قطرة تقطر من دمه إلى الأرض، وليعلم الله من يتقيه بالغيّب، قال الله تعالى: { لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤَهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ }، ثم قال: أنظر كيف قبل الله قربان هابيل، ورد قربان قابيل.»^(٨٦)

هكذا يغدو الفعل التعبدي تمريناً على تهذيب الضمير وترشيد الغرائز، لا مجرد شعيرة مُفرّغة من بعدها الأخلاقي. بهذه القراءة النقدية يبرز معنى الأضحية فلسفة تربط العبادة بمشروع إنساني متكامل: تحرير القيم من ثقل الطقس، وإحلال التقوى محل الوساطة المادية، حتى تتجسد العبادات في منظومة أخلاقية تضع الإنسان في مركز التكريم الإلهي.

يلمح لمعنى التطور التاريخي في المعالجة القرآنية هاشم معروف الحسني بقوله: «منذ أن بنى البيت والعرب يجتمعون فيه في

التعبدي المحض، المَجْبُول بالانقياد والتسليم، مع البعد الإنساني العميق، إذ تتجلى القيمة الأخلاقية في الفعل لا في مادّيته. وبالعموم يمكن مفصلة حكمة التشريع ومقاصده في الفقه القرآني بالآتي:^(٨٩)

أ- تتجلى فلسفة الهدى والأضحية بوصفها شعيرة تعبدية تندرج تحت سلطة الحكم التكليفي؛ تارةً تتشخّ بمسمى الوجوب، وتارةً تنزّيًا بثوب الاستحباب، في سياق مقصود لتهديب الغرائز الروحية، ويقوم جوهر هذا التشريع الإلهي على حكمة الطاعة والشكر للمنعّم والخضوع له. من هنا يكتسب قربانُ في رؤية الإسلام بعدًا كليًا غاب، أو غُيِّب، عن التصرُّور الذي شيّدَه الكتابُ المقدّس في عهديه القديم والجديد، حين اختزل القرابين في دم يُمحي به الذنب، بل انزلق عبر مسارات من التراكم، إلى قربان بشريّ. أمّا القرآن فجاء ليُرسِّخ ثقافة التضامن والتكافل، ويوسّع أفق الاستخلاف بإعمار الأرض بكلّ ما يقرب إلى الله، مُنجزًا كونيّة تُلْمَح إليها الإبل، قال تعالى: { أَقْلًا يُنْظَرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ. }^(٩٠)

ب- على قدر ما يتشكّل القربان، في أحد وجوهه، طقسًا إيحائيًا يجسّد هزة الوجدان أمام رهبة المقدّس، فإنّه في الوجه المقابل يستدعي سياقه الاجتماعيّ، فلا ينصهر انصهارًا تامًا في البعد الروحي، ولا يَعدو، كما في التجربة

بالذكر في قوله تعالى: {وَالْبَدَنَ جَعَلْنَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ}، للدلالة على مكانتها الخاصة في مناسك التقرب والتضحية.^(٨٦)

وقد فصل الفقهاء في الاشتراطات الخاصة بالهدي بوصفه معلّمًا وشعيرة في الحج، يقول سيد سابق: «أجمع العلماء على أن الهدى لا يكون إلّا من النعم، واتفقوا: على أن الأفضل الإبل، ثم البقر، ثم الغنم على هذا الترتيب، لأنّ الإبل أنفع للفقراء، لعظمتها، والبقر أنفع من الشاة كذلك. واختلفوا في الأفضل للشخص الواحد: هل يهدي سبع بدنة، أو سبع بقرة أو يهدي شاة؟ والظاهر أن الاعتبار بما هو أنفع للفقراء. أقل ما يجزئ في الهدى: للمرء أن يهدي للحرم ما يشاء من النعم. وقد أهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم مائة من الإبل وكان هديه هدي تطوع وأقل ما يجزئ عن الواحد شاة، أو سبع بدنة، أو سبع بقرة، فإن البقرة أو البدنة تجزئ عن سبعة»^(٨٧)، يقول ابن رشد الحفيد: «وإنهم قد أجمعوا على أن الهدى المسوق في هذه العبادة منه واجب ومنه تطوع، فالواجب منه ما هو واجب بالنذر، ومنه ما هو واجب في بعض أنواع هذه العبادة، ومنه ما هو واجب لأنه كفارة. فأما ما هو واجب في بعض أنواع هذه العبادة فهو هدي المتمتع باتفاق وهدى القارن باختلاف»^(٨٨)

إنّ للهدى في فلسفة الفقه القرآني حضورًا يتجاوز وظيفته الطقوسية، إذ يتداخل فيه البعد

والعادة نحو البصيرة. إنها لحظة يلتقي فيها المقدس مع الوجود الحي، إذ لا يُفاس القرب من الله بكثافة الشعائر، بل بدرجة حضور القلب فيها.

ث- ثمة وجه آخر يلمح إليه السيد محمّد الصدر (١٤٢١ هـ) في مقاربتة لما وراء فقه الهدي، إذ يرى أنّ في هذه الأضحية دعماً للبلاء، بحسب ما يرى الفرد أنّه متورط به. وأحسن دليل على ذلك، كيف أنّه اندفع الذبح عن إسماعيل (عليه السلام) وعبد الله والذ النبيّ (صلى الله عليه وآله) بالفداء. فإسماعيل فداء الله بذبح عظيم كما نصّ القرآن الكريم. وعبد الله فداء جدّه بمئة ناقة، في قصة مطوّلة معروفة، كما نصّ على ذلك التاريخ. حتى قال رسول الله صلى الله عليه وآله فيما ورد عنه: أنا ابن الذبيحين. فإذا فعل الحاج ذلك دفع البلاء عن نفسه، بمقدار ما يريد، سواء كان منه البلاء المادي أم المعنوي. (٩٢)

إنّ هذه القراءة التي قدمها السيد الصدر حول البعد الغيبي والرمزي لفقه الهدي، يمكن القول إنّه يقدّم تأويلاً يربط بين الطقس الشعائري والنجاة الشخصية من البلاء، وهو تأويل يتجاوز الظاهر الفقهي نحو فهم روحي أنثروبولوجي. إذ تستبطن الأضحية عنده معنى الفداء، كفعل رمزي يُستدعى فيه النموذج الإبراهيمي في لحظة التوتر بين القران والنجاة. فالذبح الذي رُفِع عن إسماعيل وعبد الله يُستعاد في شعيرة الهدي كتكرار رمزي لفعل الفداء، ما يمنح

اليهوديّة، ممارسةً طقسيّةً منزاحةً عن جوهر العقيدة؛ بل إن مهمته القصوى أنّ يُزَوج بين المقصدَيْن، فيشدُّ خيطاً واحداً يضمُّ السموّ الوجودي إلى البناء العمراني للمجتمع. (٩١)

ت- لو تأملنا في الوجود الكامن في شعيرة الهدي، بوصفه فعلاً تعديدياً يتجاوز ظاهره الطقوسي، لأدركنا أنّ هذا الإلزام لا يُراد به مجرد الامتثال، بل هو توطين للمعنى في صميم الاجتماع البشري. إذ لا تتفصل الأضحية- في بنيتها الرمزية- عن فعل التشارك، عن انفتاح الذات على الآخر في لحظة عطاء يتماهى فيها المقدس مع الحاجة، والتقوى مع الجسد الجائع. لقد قرن النصّ هذا الفعل بالتقوى، لا ليربطه بحالة روحية فردية منغلقة، بل ليمنحه عمقاً أنثروبولوجياً يجعل من التضامن قيمة تلامس معنى العبادة ذاته. فالهدي ليس فقط ما يُراق دمه، بل ما يُراق فيه من أنانية، من فردانية، من اغتراب.

ومن المثير فلسفياً أنّ القرآن لم ينظر إلى الشعائر بوصفها طقوساً جامدة أو مظاهر شكالية، وإنما قرن أداءها بتقوى القلوب، في انزياح لافت عن ظاهر الفعل إلى باطن المعنى. فالشعائر- بما هي علامات نصيبها الله في طريق الطاعة- لا تستمد قداستها من ذاتها، بل من انخراط القلب الواعي في إتيانها؛ أي من لحظة الامتلاء الباطني التي يتجاوز فيها الإنسان الطقس نحو المعنى، والحركة نحو المقصد،

ضوء الأنتروبولوجيا المعاصرة وحقول العلوم
الإنسانية الحديثة، بحثاً عن المعنى العميق في
الدم المُراق باسم القرب.

ثانياً: إنَّ المقاربة الإسلامية بما هي تصوّر
كليّ يتجاوز حدود العقيدة إلى ما هو أبعد: إلى
نمطٍ للوجود، ومنهجٍ للتفكير، وشكلٍ للحياة، لا
تكتفي بإيراد القربان كحدث ساكن، وإنما تُعيد
تموضعه ضمن أفقٍ توحيدٍ صارم، إذ يغدو
الذبح مشهداً رمزياً مكثفاً يُعاد إنتاجه في ضوء
التوحيد والإذعان مبتعداً في ذلك عن أشكال
الطقوس. فالقرآن الكريم في اشتغاله التحليلي لا
يروى الحكاية ليؤرخها، بل ليستعيد لها ليخضعها
لمنطقه الخاص، إذ تُعاد صياغة أصل الفكرة
وسياقها تحت سلطة التوحيد لله سبحانه وتعالى،
وتُدْمَج في بنية سردية تُملي على المتلقي كيف
يفهم، لا فقط ماذا يفهم.

ثالثاً: تُظهر آيات الأحكام التي تشبّع بها
النصّ القرآني في معالجته لموضوع الأضحية،
أنَّ الفلسفة الكامنة خلف التصوّر الإسلامي لا
تقتصر على مبدأ التوحيد والإذعان بوصفهما
مرتكزين عقديين، بل تتسع لتقيم بنية رمزية
تعبّر عن أفقٍ إنساني واجتماعي عميق.
فالأضحية كما الهدي، لا تُقدّم في القرآن
بوصفها مجرد تقرب فردي إلى الله، وإنما
تتحوّل إلى فعل جماعي، يُعيد توازن العلاقة
بين الإنسان والآخر، عبر تمثيل القيم الأخلاقية
التي تتجاوز الفرد نحو المجتمع.

الفرد شعوراً بقدره ماورائية على دفع الضرر
واستحضار الرحمة الإلهية. هذا التحليل يرسّخ
الشعيرة في عمق نفسي وفردي، ويُخرجها من
كونها فعلاً جماعياً صرفاً. ومع ذلك، فإن ربط
الشعائر بالنجاة الشخصية قد يُساء فهمه إذا
فُصل عن مقاصد التقوى والتسليم، التي أشرنا
إليها فيغدو أقرب إلى الطابع التعاقدية بين العبد
والإله. لذا، هذا التفسير مكتملاً مع التأصيل
الذي قدمناه في الموازنة بين الرمز والإيمان،
وبين الطقس والنية.

الخاتمة

بالتعمّن في جوهر الموضوع واستنتاج
النصوص المتناثرة في مدونات شتى، يتضح
لنا مما تقدم الآتي:

أولاً: إنَّ ظاهرة القربان بما تنطوي عليه
من طقوس الأضاحي وتمثّلات الذبح، هي
ممارسة ضاربة في عمق التاريخ الإنساني،
من المجتمعات البدائية إلى أكثر أشكال الحداثة
التقنية تقدماً، فليست حكرًا على زمنٍ أو ثقافةٍ
أو عقيدة. فهي لا تزال تتجلى بصورٍ شتى،
في وجدان الجماعات المعاصرة، كما تجلّت
في أساطير الأسلاف، عابرةً للملل والنحل
والثقافات والأذواق. ويُمكن القول دون تردّد،
إنَّ القربان ظلَّ يُرافق الظاهرة الدينية كما يُرافق
الدفء النار: مُلازمةً بنيويةً لا تزول. هذه
الحقيقة المُقلقة والمُثيرة في آن، كانت الشرارة
الأولى التي دفعتنا إلى إعادة مساءلتها، تحت

الأضحية البشرية، بوصفها ممارسة موغلة في ذاكرة المجتمعات القديمة، لكنها تأتي في التصور الإسلامي، ضمن دائرة الإدانة القطعية والنفي الجذري. فالذبح البشري، الذي كان يُمارس قرباناً في حضارات عديدة، لا يجد له في الشريعة الإسلامية سوى الرفض، وهو ما ينعكس في الحكم بحرمة النذر الذي يلزم صاحبه بذبح إنسان، كابنه مثلاً، تقرباً إلى الله أو طمعاً في مكافأة ما. وقد تبنى هذا الموقف عدد من المذاهب الإسلامية، وعلى رأسها المدرسة الإمامية، التي شددت على قدسية الكائن الإنساني ورفضت إدخاله في معادلة الفداء الديني.

سادساً: تمت معالجة الفداء الإبراهيمي-الإسماعيلي في بعض المقاربات المعاصرة على نحو ينأى عن القراءة الحرفية للنص، متجهاً إلى تحليل رمزي يتجاوز ظاهر الرواية ليلا مس بنيتها العميقة. فالرؤيا التي رآها إبراهيم لا تُفهم هنا بوصفها أمراً إلهياً صريحاً بالذبح، وإنما كاختبار وجودي حاد، يضع النبي على حافة الذروة في التسليم والقطع مع التعلق.

وقد تجلّى ذلك في إصرار النصّ على توجيه أسهم الأضاحي للفئات المهمّشة: للقانع والمعتزّ، للفقير وصاحب الحاجة؛ بما يجعل من الشعيرة لحظة تضامن، ومن الذبح لحظة عدالة. إنَّها شعيرة لا تنتهي عند حدود الشعيرة، بل تنفذ إلى قلب الاجتماع الإنساني.

رابعاً: اتضح لنا في سياق هذا البحث، أنّ الفقه الإسلامي لا يتحرك في إطار صلاية جامدة، فهو يتميز بمرونة تأويلية تفتح أفقاً مزدوجاً: من جهة يُرسخ مبدأ الخضوع والتسليم لله، ومن جهة أخرى يُفعل البعد الاجتماعي في الدين من خلال تكثيف معاني التضامن والتكافل. وقد تجلّى ذلك بوضوح في مسارات النذر، والقربان، والأضحية، كعلامات دالة على منظومة متكاملة، تتقاطع فيها الروح مع الجسد، والعبادة مع الاجتماع، والنية مع الأثر. فمن خلال هذه العناوين الثلاثة، تنتسرب روح الشريعة إلى رقعة الحياة، فتعيد إنتاج المعنى في الفعل البشري، وتربط المكاسب الفردية بالمصلحة العامة، وتؤسس لصيغة من العبادة لا تنحصر في طقوسها، بل تنفتح على الوجود، بما هو فعلٌ مشتركٌ في الزمان والمكان، متجاوزة بذلك كثيراً من النماذج الدينية التي اختزلت المقدس في عوالم مفارقة، معزولة عن نبض الحياة.

خامساً: انكشفت لنا أثناء البحث جملة من الآثار الفقهية اللافتة، لعلّ أبرزها تحريم

الهوامش

- ١٢- ينظر: المرجع نفسه، ٣٥٤.
- ١٣- ورد في سفر الخروج الآتي: « لا تصنعوا معي آلهة فضة ولا تصنعوا لكم آلهة ذهب. مذبحًا من تراب تصنع لي وتذبح عليه محرقاتك وذبائح سلامتك غنمك وبقرتك. في كل الأماكن التي فيها أصنع لا سمي ذكراً آتي إليك وأباركك. وإن صنعت لي مذبحًا من حجارة فلا تبته منها منحوتة. إذ رفعت عليها إزميلك تدنسها. ولا تصعد بدرج إلى مذبحي كيلا تنكشف عورتك عليه.» الكنيسة، الكتاب «المقدس» سفر الخروج، الأصحاح العشرون(٢٣-٢٦).
- ١٤- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، سفر التثنية، الأصحاح الثالث والثلاثون، (٨-١١)، ٣٣٥.
- ١٥- ينظر: الحسن حما، طقس القربان في الأديان الوضعية والسبائية، الناشر: مؤمنون بلا حدود- المغرب، الطبعة الأولى- ٢٠١٤م، ١٤٦.
- ١٦- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، سفر عاموس، الأصحاح الخامس، ٢١-٢٥، ٤٣٢.
- ١٧- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، صموئيل الأول(٢٣)، الأصحاح الخامس عشر، ٤٥١.
- ١٨- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، إشعياء، الأصحاح الأول، (١٠-١٤)، ٩٩٢.
- ١٩- ينظر: أسامة، عدنان مجيى، الطقوس اليهودية، ٢٩.
- ٢٠- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، ارميا، ٣٣(١٨)، ١١٣٠.
- ٢١- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، التكوين، الأصحاح، ٢٨(٢١-٢٢)، ٤٥.
- ٢٢- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، صموئيل الأول، الأصحاح، ٧(١١-٩)، ٤٣٦.
- ٢٣- ينظر: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، الناشر: دار مشق- سوريا، طبعة ١٩٨٧م، ١/ ٢٠٨.
- ١- ينظر: جوستاين غاردر، عالم صوفي- رواية حول تاريخ الفلسفة، ترجمة: حياة حويك، الناشر: دار روايات- بيروت، الطبعة الأولى، ٢٧.
- ٢- قال تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ) سورة المائدة، ٤٨.
- ٣- شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى- ٢٠١٠م، ٨٦.
- ٤- السيد محمد حسين الطباطبائي(١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، ٢٧٢. وينظر: الشيخ مرتضى مطهري، رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، ترجمة السيد الهاشمي، الناشر: قلم مكنون- إيران، الطبعة الأولى- ١٤٢٧هـ، ١/ ١٣٩.
- ٥- د. أسامة عدنان مجيى، الطقوس اليهودية- قراءة في العهد القديم، الناشر: دار آشور- بغداد، الطبعة الثانية- ٢٠٢٠م، ٨.
- ٦- د. فؤاد حسنين علي، اليهود واليهودية المسيحية، الناشر: دار العالم العربي- القاهرة، الطبعة الأولى- ٢٠١٦، ١٢.
- ٧- جون بي نوس، اليهودية، موسوعة تاريخ الأديان، ترجمة: عبد الرزاق العلي، تحرير فراس السواح، الناشر: دار تكوين- دمشق، الطبعة الرابعة- ٢٠١٧م، ٥/ ١٢٣.
- ٨- جون بي نوس، المصدر نفسه، ٥/ ١٢٣.
- ٩- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، العهد القديم، الناشر: دار الكتاب المقدس، طبعة ١٩٨٠م، سفر: هوشع، الأصحاح الرابع، (١٢-١٤)، ١٢٨٩.
- ١٠- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، العهد القديم، سفر التكوين، الأصحاح الرابع، (٤-٥)، ٧.
- ١١- معجم اللاهوت الكتابي، ترجمة: نيافة المطران أنطونيوس نجيب، الناشر: دار المشرق- بيوت، الطبعة الثالثة- بلا سنة طبع، ٣٥٤.

- ٢٤- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، التكوين،
الأصاحح، ٤(٢-٨)، ٧-٨.
- ٢٥- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، أيوب، الأصاحح،
٤٢(٧-٩)، ٨٣٢-٨٣٣.
- ٢٦- ينظر: بروس بارتون وآخرون، التفسير التطبيقي
للكتاب المقدس، الناشر: شركة ماستر ميديا، ١٩٩٨م
٢١٩.
- ٢٧- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، الخروج، ٣٠(٩-١١)،
١٣٧.
- ٢٨- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، الخروج، الأصاحح،
٣٤(١٩)، ١٤٤.
- ٢٩- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، نحميا، الأصاحح،
١٢(٤٣)، ٧٧٥.
- ٣٠- ينظر: عرفان عبد الحميد، النصرانية، نشأتها التاريخية
وأصول عقائدها، الناشر: دار عمار- عمان، الطبعة
الأولى- ١٤٢٠هـ، ٤٦. وحيب سعيد، تاريخ
المسيحية- فجر المسيحية، الناشر: الكنيسة الأسقفية،
بلا مشخصات أخرى، ٢٧.
- ٣١- ينظر: أحمد شلبي، مقارنة الأديان- المسيحية، ١٩٦.
- ٣٢- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، العهد الجديد، الناشر:
دار الكتاب المقدس، طبعة ١٩٨٠م، إنجيل متى،
الأصاحح، ٥(٢٣-٢٤)، ٨-٩.
- ٣٣- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، العهد الجديد، إنجيل
مرقص، الأصاحح(١١)، ٤٥، ٧٦.
- ٣٤- ينظر: الحسن هما، طقس القربان، ١٢٤-١٢٥.
- ٣٥- الكنيسة، الكتاب «المقدس»، العهد الجديد، متى،
الأصاحح، ٩(١٣)، ١٥.
- ٣٦- الكنيسة، الكتاب المقدس، إنجيل متى،
الأصاحح، ٢٠(٢٩)، ٣٧.
- ٣٧- الكنيسة، الكتاب المقدس، إنجيل متى، الأصاحح،
١٢(٨-٩)، ٢١.
- ٣٨- ينظر: معجم اللاهوت الكتابي، ٣٥٧.
- ٣٩- ينظر: الشيخ الطوسي، المبسوط، تحقيق: السيد
محمد تقي الكشفي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء
آثار الجعفرية، طبعة- ١٣٨٧، ١/ ٣٨٧. والعلامة
الحلي(ت٧٢٦هـ)، تذكرة الفقهاء، تحقيق ونشر:
مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، الطبعة الأولى-
١٤١٧هـ، ٨/ ٣٠٤.
- ٤٠- سورة الكوثر، ٢.
- ٤١- يقول السيد محمد حسين الطباطبائي: «المراد بالنحر
على ما رواه الفريقان عن النبي (صلى الله عليه وآله
وسلم) وعن علي (عليه السلام) وروته الشيعة عن
الصادق (عليه السلام) وغيره من الأئمة هو رفع
اليدين في تكبير الصلاة إلى النحر. وقيل: معنى الآية
صل لربك صلاة العيد وأنحر البدن، وقيل: يعني صل
لربك واستوقفاً عند رفع رأسك من الركوع وقيل غير
ذلك.» الميزان في تفسير القرآن، ٢٠/ ٣٧١.
- ٤٢- الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب
الله المنزل، ٢٠/ ٥٠١.
- ٤٣- السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل، تحقيق ونشر:
مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم،
الطبعة الأولى- ١٤١٥هـ، ٦/ ٤٩٢.
- ٤٤- نقله عنه العلامة الحلي، مختلف الشيعة، تحقيق الناشر:
مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم،
الطبعة الأولى- ١٤١٣هـ، ٤/ ٢٩١. تنقل أقول ابن
الجنيد الاسكافي- في العادة- من العلامة الحلي، لأن
تراث ابن الجنيد قد فُقد، ولا سبيل للوقوف على
اجتهاداته إلا من خلال النقول التي حفظها الفقهاء
المتأخرون، وعلى رأسهم العلامة الحلي التي ضمنها في
مدوناته الفقهية، ونقلها في إطار الجدل الفقهي والمقارنة
العلمية بين أعلام المذهب.
- ٤٥- وما يوهوم الوجوب: ١- ما أورده محمد بن مسلم عن
أبي جعفر الباقر (عليه السلام)، قال: «الأضحية واجبة

- ٥٤- ينظر: المحدث البحراني، الخدائق الناضرة، ١٧ / ٢٠٩-٢١١.
- ٥٥- ينظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء، ٨، ٣٢١.
- ٥٦- الشيخ الطوسي، المبسوط، ١ / ٣٩٣.
- ٥٧- ينظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء، ٨، ٣٢٣.
- ٥٨- الحر العاملي، وسائل الشيعة، ١٤ / ١٦٨.
- ٥٩ - ينظر: الشيخ الطوسي، المبسوط، ١ / ٣٩٣.
- ٦٠- هذه الأمور كلها أو أغلبها من الأحكام المتفق عليها، ينظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء، ٨ / ٣٢٧-٣٣٠، والشهيد الأول، الدروس الشرعية، ١ / ٤٤٩-٤٥٠، والشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ١١ / ٤٩٧-٤٩٨، والشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ٣٦ / ١٥٣-١٥٩.
- ٦١- قال تعالى: {وَجَعَلُوا اللَّهَ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ} سورة، الأنعام، ١١٣٦.
- ٦٢- ينظر: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، بلا مشخصات، ٤ / ٤٧٧. ووحيد العسافي، القربان في الجاهلية والإسلام، سلسلة دراسات، تبر الزمان- تونس، الطبعة الأولى- ٢٠٠٣م، ٢٦.
- ٦٣- ينظر: أحمد محمود خليل، موسوعة الميثولوجيا والأديان العربية قبل الإسلام، منشورات وزارة الثقافة- سوريا، طبعة- ١٤٢٧هـ، ٣٠٥-٣٠٦.
- ٦٤- محمد أبو القاسم حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، الناشر: دار الساقى- لندن، الطبعة الأولى- ٢٠١١م، ٦٨-٦٩.
- ٦٥- سورة النحل، ٦٣-٦٤.
- ٦٦- محمد أبو القاسم حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ٧٠.
- ٤٨- «منى»، بالكسر والتنوين في درج الوادي الذي ينزله الحاج ويرمي فيه الجمار من الحرم، سُمِّيَ بذلك لما يُمنى به من الدماء أي يُراق، وقيل: لأن آدم (عليه السلام)، تمنى فيها الحجة. «ياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ)، معجم البلدان، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت - لبنان، طبعة- ١٩٧٩م، ٥ / ١٩٨. مادة (منى).
- ٤٩- ينظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء، ٨ / ٣٠٥. الشيخ محمد حسن النجفي (ت١٢٦٦هـ)، جواهر الكلام، تحقيق: عباس القوجاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية- طهران، الطبعة الثانية- ١٣٦٥ش، ١٩ / ٢٢٣.
- ٥٠- الشيخ الطوسي، المبسوط، ١ / ٣٨٩.
- ٥١- ينظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء، ٨ / ٢٠٧.
- ٥٢- ينظر: الشهيد الأول، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- إيران، الطبعة الثانية- ١٤١٧هـ، ١ / ٤٤٨.
- ٥٣- ينظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية- إيران، الطبعة الأولى- ١٤١٣هـ، ٢ / ٣١٨.

- ٦٧- سورة الأنعام، ١٣٨.
- ٦٨- السيد محمد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ٧/ ٣٦١. وينظر: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ٤/ ٤٧٧.
- ٦٩- الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ٤/ ٤٧٨.
- ٧٠- سورة الصفات، ١٠٢-١٠٧.
- ٧١- ينظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٧/ ٢٣٢-٢٣٣. والشيخ محمد جواد مغنية (ت ١٤٠٠هـ)، الكاشف، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م، ٦/ ٣٥٠. والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٤/ ٣٦٧. وسيد قطب، في ظلال القرآن، الناشر: دار الشروق - بيروت - القاهرة، الطبعة السابعة عشر - ١٤١٢ هـ، ٥/ ٢٩٩٦.
- ٧٢- الشيخ محمد جواد مغنية، الكاشف، ٦/ ٣٤٩.
- ٧٣ - سورة الحج، ٣٧.
- ٧٤- ينظر: الكنيسة، العهد القديم، التكوين، الأصحاح، ٢٢(١-١٣)، ٣١-٣٣.
- ٧٥- الميزان في تفسير القرآن، ٧/ ٢٢٥-٢٢٦.
- ٧٦- ينظر: الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى - ١٤٠٩ هـ، ٨/ ٥١٧-٥١٨. وفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، التفسير الكبير، بلا مشخصات، ٢٦/ ١٥٥.
- ٧٧- ينظر: الشيخ الطوسي، الخلاف، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى - ١٤١٧ هـ، ٦/ ٢٠٣-٢٠٤. ويحيى بن سعيد الحلبي (ت ٦٨٩هـ)، الجامع للشرائع، الناشر: مؤسسة
- سيد الشهداء - العلمية، طبعة - ١٤٠٥ هـ، ٤٢٤. وعلي أصغر مرواريد، البنايع الفقهية، الناشر: دار التراث - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى - ١٤١٠ هـ، ١٠/ ٢١٤.
- ٧٨- ينظر: عبد الله بن قدامة (ت ٦٢٠هـ)، المغني، الناشر: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، ١١/ ٢١٥. وأبو بكر ابن العربي، أحكام القرآن، ٤/ ٣٣. وابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، حاشية رد المحتار، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة ١٤١٥ هـ، ٤/ ٤٣.
- ٧٩- السيد محمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ)، دروس في علم الأصول، الناشر: دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة: الثانية - ١٤٠٦ هـ، ١/ ١٠٧.
- ٨٠- المصدر نفسه، ١/ ١٠٧.
- ٨١- الشيخ ناصر مكارم شيرازي، بحوث فقهية مهمة، الناشر: نسل جوان - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ، ٢٤٨-٢٤٩.
- ٨٢- الحر العاملي، وسائل الشريعة، ١٤/ ٢٠٧.
- ٨٣- هاشم معروف الحسني، تاريخ الفقه الجعفري، قدم له محمد جواد مغنية، الناشر: دار النشر للجامعيين - بيروت، ٤٧.
- ٨٤- يقال إن أول من أهدى البدن إلى البيت الحرام الياس بن مضر، وهو أول من وضع مقام إبراهيم عليه السلام للناس بعد غرق البيت وانهدامه، زمن نوح عليه السلام. فكان الياس أول من ظفر به فوضعه في زاوية البيت ولم تنزل العرب تعظم الياس بن مضر إلى أن مات. كمال الدين الدميري (ت ٨٠٨هـ)، حياة الحيوان الكبرى، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٢٤ هـ، ١/ ١٦٨. وينظر: اليعقوبي (ت ٢٨٤هـ)، تاريخ اليعقوبي، الناشر: دار صادر - بيروت، ١/ ٢٢٧.
- ٨٥- ينظر: العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، إرشاد الأذهان، تحقيق: فارس حسون، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي

- ٤- بوهاها، عبد الرحيم، طقوس العبور في الإسلام، مؤسسة الانتشار العربي- بيروت، الطبعة الأولى-٢٠٠٩م.
- ٥- جون بي نوس، اليهودية، موسوعة تاريخ الأديان، ترجمة: عبد الرزاق العلي، تحرير فراس السواح، الناشر: دار تكوين- دمشق، الطبعة الرابعة-٢٠١٧م
- ٦- الحسن هما، طقس قربان في الأديان الوضعية والسبائية، الناشر: مؤمنون بلا حدود- المغرب، الطبعة الأولى-٢٠١٤م.
- ٧- الحلي، العلامة(ت٧٢٦هـ).
- تذكرة الفقهاء، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، الطبعة الأولى-١٤١٧هـ.
 - إرشاد الأذهان، تحقيق: فارس حسون، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى-١٤١٠هـ.
- ٨- دوفور، كزافييه ليون، معجم اللاهوت الكتابي، ترجمة: نيافة المطران أنطونيوس نجيب، الناشر: دار المشرق- بيروت، الطبعة الثالثة- بلا سنة طبع.
- ٩- الشهيد الأول(ت٧٨٦هـ)، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي- إيران، الطبعة الثانية-١٤١٧هـ.
- ١٠- الصدر، محمد(ت١٤٢١هـ)، ما وراء الفقه، الناشر: المحبين للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة-١٤٢٧هـ.
- ١١- الطباطبائي، علي(ت١٢٣١هـ)، رياض المسائل، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى-١٤١٥هـ.
- ١٢- الطوسي(٤٦٠هـ)، المبسوط، تحقيق: السيد محمد تقى الكشفي، الناشر: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، طبعة الاولى.
- التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى-١٤١٠هـ، ١/٣٣٢. وابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الناشر: دار الحديث- القاهرة، ١٤١٥هـ، ٢/١٤٠. والموسوعة الفقهية الكويتية، طبعة ١٤٠٤هـ، ٢٠٩-٢١٠.
- ٨٦- ينظر: المحقق الحلي(ت٦٧٦هـ)، شرائع الإسلام، تحقيق: مع تعليقات: السيد صادق الشيرازي، الناشر: انتشارات استقلال طهران، طبعة-١٤٠٩هـ، ١/١٩٣-١٩٤.
- ٨٧- فقه السنة، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان، ١/٧٣٧.
- ٨٨- ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ١/٣٠١.
- ٨٩- ينظر: السيد محمد الصدر(ت١٤٢١هـ)، ما وراء الفقه، الناشر: المحبين للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة-١٤٢٧هـ، ٢/٢٧٩. والحسن هما، طقس قربان، ٢٠٣.
- ٩٠- سورة الغاشية، ١٧-٢٠.
- ٩١- ينظر: عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام، مؤسسة الانتشار العربي- بيروت، الطبعة الأولى-٢٠٠٩م، ٣١١.
- ٩٢- السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه، ٢/٢٨٠.

المصادر

- ١- أسامة عدنان يحيى، الطقوس اليهودية- قراءة في العهد القديم، الناشر: دار أشور- بغداد، الطبعة الثانية-٢٠٢٠م.
- ٢- البحراني، المحدث(ت١١٨٦هـ)، الحدائق الناضرة، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، طبعة-١٤٠٩هـ.
- ٣- بروس بارتون وآخرون، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، الناشر: شركة ماستر ميديا، ١٩٩٨م.

- ١٣- العاملي، الحر (ت ١١٠٤هـ)، وسائل الشيعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث بقم، الطبعة الثانية- ١٤١٤هـ.
- ١٤- عرفان عبد الحميد، النصرانية، نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، الناشر: دار عمار- عمان، الطبعة الأولى- ١٤٢٠هـ.
- ١٥- غاردر، جوستاين، عالم صوفي- رواية حول تاريخ الفلسفة، ترجمة: حياة حويك، الناشر: دار روائع- بيروت، الطبعة الأولى.
- ١٦- فؤاد حسنين علي، اليهود واليهودية المسيحية، الناشر: دار العالم العربي- القاهرة، الطبعة الأولى- ٢٠١٦.
- ١٧- الكنيسة، الكتاب "المقدس"، العهد القديم، الناشر: دار الكتاب المقدس، طبعة ١٩٨٠م.
- ١٨- مطهري، مرتضى (ت ١٣٥٨هـ)، رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، ترجمة السيد الهاشمي، الناشر: قلم مكنون- إيران، الطبعة الأولى- ١٤٢٧هـ.
- ١٩- مغنية، محمد جواد (ت ١٤٠٠هـ)، الفقه على المذاهب الخمسة، الناشر: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة- ١٤٢٧هـ.
- ٢٠- ميرسيا الياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، الناشر: دار مشق- سوريا، طبعة ١٩٨٧م.
- ٢١- النجفي، محمد حسن (ت ١٢٦٦هـ)، جواهر الكلام، تحقيق: عباس القوجاني، الناشر: دار الكتب الإسلامية- طهران، الطبعة الثانية- ١٣٦٥ش.
- ٢٢- ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، معجم البلدان، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت - لبنان، طبعة- ١٩٧٩م.
- ٢٣- اليعقوبي (ت ٢٨٤هـ)، تاريخ اليعقوبي، الناشر: دار صادر- بيروت.

The Jurisprudence of the Sacrificial Offering Between Scriptural Ordinance and Ritualistic Roots: A Hermeneutical Approach Integrating Jurisprudence and Anthropology

**Assist. Prof. Dr.Haydar Shookan Saeed Al-Sultani
University of Babylo- College of Islamic Sciences-Department
of Jurisprudence and Its Foundations**

Abstract

This study examines the ritual of sacrifice (al-udhiyya) as a religious act with deep symbolic and anthropological dimensions. It questions whether sacrifice is a purely divine injunction or a human practice later incorporated and reinterpreted by religion. Through a comparative lens, the research explores sacrificial traditions in Judaism and Christianity—highlighting the shift from animal offerings to symbolic atonement—before focusing on Islamic jurisprudence and its treatment of sacrifice, offering (hady), and vow (nadhr).

Combining legal, philosophical, and anthropological approaches, the study analyzes sacrifice as both a juristic ruling and a symbolic act expressing fear, devotion, and the quest for closeness to the divine. It argues that sacrifice, beyond its physical form, is a means of producing meaning, where spilled blood becomes a language of piety and a reflection of the complex bond between the human and the sacred.

Keywords:Religious symbolism,sacred violence,ritual and rite, offering, sacrifice, guidance, religious anthropology, licensing of the Sufi order.