

المراد بالذي سماهم المسلمين فيه هو الله لا إبراهيم، وكذلك سياق الجمل المذكورة قبله ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78] يناسبه أن يكون هو سماكم أي الله المسلمين. قال ابن كثير رحمه الله في تفسير الآية بعد أن ذكر أن الذي سماهم المسلمين من قبل وفي هذا هو الله، لا إبراهيم ما نصه:

قلت: وهذا هو الصواب لأنه تعالى قال ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ثم حثهم وأغراهم على ما جاء به الرسول الله صلى الله عليه وسلم بأنه ملة إبراهيم أبيهم الخليل، ثم ذكر منته تعالى على هذه الأمة بما نوه به من ذكرها، والثناء عليها في سالف الدهر، وقديم الزمان في كتاب الأنبياء، تتلوه الأخبار والرهبان فقال ﴿هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ أي من قبل هذا القرآن.

وفي هذا روى النسائي عند تفسير هذه الآية أنبأنا هشام بن عمار، حدثنا محمد بن شعيب، أنبأنا معاوية بن سلام أن أخاه زيد بن سلام، أخبره عن أبي سلام أنه أخبره قال أخبرني الحارث الأشعري، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "من دعا بدعوى الجاهلية فإنه من جنى جهنم"، قال رجل: يا رسول الله، وإن صام وإن صلى؟ قال: "نعم وإن صام وإن صلى، فادعوا بدعوة الله التي سماكم بها المسلمين المؤمنين عباد الله وقد قدمنا هذا الحديث بطوله عند فتير قوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 12] اه من تفسير ابن كثير.

وقال ابن كثير في تفسير سورة البقرة إن الحديث المذكور فيه أن الله هو الذي سماهم المسلمين المؤمنين قوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ .

يعني: إنما اجتباكم، وفضلكم ونوه باسمكم المسلمين قبل نزول كتابكم، وزكاكم على السنة الرسل المتقدمين، فسماكم فيها المسلمين، وكذلك سماكم في هذا القرآن وقد عرف بذلك أمة وسط عدول خيار مشهود بعد التكم، لتكونوا شهداء على الناس يوم القيامة، أن الرسل بلغتهم رسالات ربهم، حين ينكر الكفار ذلك يوم القيامة، ويكون الرسول عليكم شهيداً، أنه بلغكم، وقيل شهيداً على صدقكم فيما شهدتم به للرسل على أنهم من التبليغ.

وهذا المعنى المذكور هنا ذكره الله جل وعلا في قوله ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143] وقال فيه صلى الله عليه وسلم ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا﴾ . والعلم عند الله تعالى .

بسم الله الرحمن الرحيم

### سورة المؤمنون

قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ .

ذكر جل وعلا في هذه الآيات التي ابتدأ بها أول هذه السورة علامات المؤمنين المفلحين فقال ﴿قَدْ أَفْلَحَ

الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: 1] أي فازوا وظفروا بنجى الدنيا والآخرة

وفلاح المؤمنين مذكور ذكراً كثيراً في القرآن كقوله ﴿وَسَرَّ الْمُؤْمِنِينَ بِأَن لَّهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا﴾

[الأحزاب: 47] وقوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [المؤمنون: 2] أصل الخشوع: السكون،

والطمأنينة، والانخفاض ومنه قول نابغة ذبيان

رماد ككحل العين لأيا أبينه . . . ونوى كجذم الحوض أثلم خاشع

وهو في الشرع خشية من الله تكون في القلب، فتظهر آثارها على الجوارح

وقد عد الله الخشوع من صفات الذين أعد لهم مغفرة وأجرًا عظيمًا في قوله في الأحزاب ﴿وَالْخَاشِعِينَ

وَالْخَاشِعَاتِ﴾ إلى قوله: ﴿عَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 25] .

وقد عد الخشوع في الصلاة هنا من صفات المؤمنين المفلحين، الذين يرثون الفردوس، وبين أن من لم يتصف بهذا

الخشوع تصعب عليه الصلاة في قوله ﴿ وَإِنهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴾ [البقرة: 45] وقد استدل جماعة من أهل العلم بقوله ﴿ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴾ على أن من خشوع المصلي: أن يكون نظره في صلاته إلى موضع سجوده، قالوا: كان النبي صلى الله عليه وسلم ينظر إلى السماء في الصلاة، فأنزل الله ﴿ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴾ فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ينظر حيث يسجد وقال صاحب الدر المنثور: وأخرج ابن مردويه، والحاكم وصححه، والبيهقي في سننه، عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذ صلى رفع بصره إلى

(305/5)

السماء فنزلت ﴿ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴾ فطأ رأسه اهمنه.

وأكثر أهل العلم على أن المصلي ينظر إلى موضع سجوده، ولا يرفع بصره وخالف المالكية الجمهور، فقالوا: إن المصلي ينظر أمامه لا إلى موضع سجوده، واستدلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ [البقرة: 144] قالوا: فلو نظر إلى موضع سجوده لاحتاج أن يتكلف ذلك بنوع من الانحناء، وذلك ينافي كمال القيام. وظاهر قوله تعالى: ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ لأن المنحني بوجهه إلى موضع

سجوده، ليس بمول وجهه شطر المسجد الحرام، والجمهور على خلافهم كما ذكرنا

واعلم أن معنى أفلح نال الفلاح، والفلاح يطلق في لغة العرب على معنيين

الأول: الفوز بالمطلوب الأكبر، ومنه قول لبيد:

فاعقلي إن كنت لما تعقلي . . . ولقد أفلح من كان عقل

أي فاز من رزق العقل بالمطلوب الأكبر.

والثاني: هو إطلاق الفلاح على البقاء السرمدى في النعيم، ومنه قول لبيد أيضاً في رجزه

لو أن حياً مدرك الفلاح . . . لناله ملاعب الرماح

يعني مدرك البقاء، ومنه بهذا المعنى قول كعب بن زهير، أو الأضبط بن قرنغ

لكل هم من الهموم سعه . . . والمسى والصرح لا فلاح معه

أي لا بقاء معه، ولا شك أن من اتصف بهذه الصفات التي ذكرها الله في أول هذه السورة الكريمة دخل الجنة كما هو مصرح به في الآيات المذكورة، وأن من دخل الجنة نال الفلاح بمعنييه المذكورين، والمعنيان اللذان ذكرنا للفلاح بكل واحد منهما، فسر بعض العلماء حديث الأذان والإقامة في لفظة حي على الفلاح.

قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴾ .

ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة أن من صفات المؤمنين المفلحين إعراضهم عن اللغو. وأصل اللغو ما لا

فائدة فيه من الأقوال والأفعال، فيدخل فيه اللعب والهلو والهزل، وما توجب المروءة تركه

وقال ابن كثير ﴿ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴾ [المؤمنون:3] أي عن الباطل، وهو يشمل

(306/5)

الشرك كما قال بعضهم، والمعاصي كما قاله آخرون، وما لا فائدة فيه من الأقوال والأفعال أهمنه

وما أنى الله به على المؤمنين المفلحين في هذه الآية. أشار له في غير هذا الموضع كقوله ﴿ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ

مَرُّوا كِرَامًا ﴾ [الفرقان:72] ومن مرورهم به كراماً إعراضهم عنه، وعدم مشاركتهم أصابه فيه وقوله تعالى

﴿ وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ ﴾ [التقصص:55].

قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ﴾ .

في المراد بالزكاة هنا وجهان من التفسير معروفان عند أهل العلم

أحدهما: أن المراد بها زكاة الأموال، وعزاه ابن كثير للأكثرين

الثاني: أن المراد بالزكاة هنا: زكاة النفس أي تطهيرها من الشرك، والمعاصي بالإيمان بالله، وطاعته وطلقة

رسله عليهم الصلاة والسلام، وعلى هذا فالمراد بالزكاة كالمراد بها في قوله ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ

مَنْ دَسَّهَا ﴿ [الشمس: 9-10] وقوله ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ﴾ [الأعلى: 14]. وقوله ﴿ وَلَا فَضْلُ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا ﴾ [النور: 21] وقوله ﴿ خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً ﴾ [الكهف: 81] وقوله ﴿ وَيُوَلِّ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾ [فصلت: 6-7] على أحد التفسيرين. وقد يستدل لهذا القول الأخير بثلاث قرائن:

الأولى: أن هذه السورة مكية، بلاخلاف، والزكاة إنما فرضت بالمدينة كما هو معلوم فدل على أن قوله ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ﴾ نزل قبل فرض زكاة الأموال المعروفة، فدل على أن المراد به غيرها القرينة الثانية: هي أن المعروف في زكاة الأموال أن يعبر عن أداؤها بالإيتاء كقوله تعالى ﴿ وَأَتُوا الزَّكَاةَ ﴾ وقوله ﴿ وَإِيَّاءَ الزَّكَاةِ ﴾ ونحو ذلك. وهذه الزكاة المذكورة هنا، لم يعبر عنها بالإيتاء، بل قال تعالى فيها ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ﴾ فدل على أن هذه الزكاة أفعال المؤمنين المفلحين، وذلك أولى بفعل الطاعات، وترك المعاصي من أداء مال.

الثالثة: أن زكاة الأموال تكون في القرآن عادة مقرونة بالصلاة، من غير فصل

بينهما كقوله ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة: 110] وقوله ﴿ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة: 277] وقوله ﴿ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَإِيَّاءَ الزَّكَاةِ ﴾ [الأنبياء: 72] وهذه الزكاة المذكورة هنا فصل بين ذكرها، وبين ذكر الصلاة بجملة ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللِّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴾ .

والذين قالوا المراد بها زكاة الأموال قالوا إن أصل الزكاة فرض بمكة قبل الهجرة، وأن الزكاة التي فرضت بالمدينة سنة اثنتين هي ذات النصب، والمقادير الخاصة

وقد أوضحنا هذا القول في الأنعام في الكلام على قوله تعالى ﴿ وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ [الأنعام: 141] وقد يستدل، لأن المراد بالزكاة في هذه الآية غير الأعمال التي تزكى بها النفوس من دنس الشرك والمعاصي، بأننا

لوحملنا معنى الزكاة على ذلك، كان شاملاً لجميع صفات المؤمنين المذكورة في أول هذه السورة، فيكون كالتكرار معها، والحمل على التأسيس والاستقلال أولى من غيره، كما تقرر في الأصول وقد أوضحناه في سورة النحل في الكلام على قوله تعالى ﴿ فَلْنَحْيِيَنَّه حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾ [الأنعام: 97] والذين قالوا: هي زكاة الأموال قالوا: فاعلون أي مؤدون، قالوا: وهي لغة معروفة فصيحة، ومنها قول أمية بن أبي الصلت المطعمون الطعام في السنة الأز. . . مة والفاعلون للزكوات وهو واضح، يحمل الزكاة على المعنى المصدرى بمعنى التزكية للمال، لأنظفل المزكي كما هو واضح. ولا شك أن تطهير النفس بأعمال البر، ودفع زكاة المال كلاهما من صفات المؤمنين المفلحين الوارثين الجنة وقد قال ابن كثير رحمه الله وقد يحتمل أن المراد بالزكاة هنا زكاة النفس من الشرك، والدنس إلى أن قال ويحتمل أن يكون كلا الأمرين مراداً وهو زكاة النفوس، وزكاة الأموال فإنه من جملة زكاة النفوس، والمؤمن الكامل هو الذي يفعل هذا وهذا والله أعلم أه منه.

قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ، إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ لَمِيعِينَ، فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ﴾ .

ذكر جل وعلا في هذه الآيات الكريمة أن من صفات المؤمنين المفلحين الذين يرثون الفردوس ويخلدون فيها حفظهم لفروجهم أي من اللواط والزنى، ونحو ذلك، وبين أن

(308/5)

حفظهم فرجهم، لا يلزم عن نساءهم الذين ملكوا الاستمتاع بهن بعقد الزواج أو بملك اليمين، والمراد به التمتع بالسراري، وبين أن من لم يحفظ فرجه عن زوجته أو سرية لاولم عليه، وأن من ابتغى تمتعاً بفرجه، وروا ذلك غير الأزواج والمملوكات فهو من العادين أي المعتدين حدود الله المجاوزين ما أحله الله إلى ما حرمه وبين معنى العادين في هذه الآية قوله تعالى في قوم لوط ﴿ أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ، وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ

رَبِّكُمْ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾ [الشعراء:25] وهذا الذي ذكره هل ذكره أيضاً في سورة سأل  
سائل لأنه قال فيها في الثناء على المؤمنين ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ [المعارج:29].

مسائل تتعلق بهذه الآية الكريمة

المسألة الأولى: اعلم أن ما في قوله ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون:6] من صيغ العموم، والمراد بها من  
وهي من صيغ العموم. فآية ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون:1] وآية ﴿سَأَلَ سَائِلٌ﴾ [المعارج:1] تدل  
بعمومها المدلول عليه بلفظة ما، في قوله ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ في الموضعين على جواز جمع الأختين بملك  
اليمين في التسري بهما معاً لدخولهما في عموم ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ وبهذا قال داود الظاهري، ومن تبعه  
ولكن قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء:23] يدل بعمومه على منع جمع الأختين، بملك  
اليمين، لأن الألف واللام في الأختين صيغة عموم، تشمل كل أختين سواء كانتا بعقد أو ملك يمين ولذا قال  
عثمان رضي الله عنه، لما سئل عن جمع الأختين بملك اليمين أحلتها آية، وحرمتها أخرى يعني بالآية المحللة  
﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ وبالحرمة ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾.

وقد أوضحنا هذه المسألة في كتابنا دفع إلهام الاضطراب عن آيات الكتاب وسنذكر هنا إن شاء الله المهم مما  
ذكرنا فيه ونزيد ما تدعو الحاجة إلى زيادته

وحاصل تحرير المقام في ذلك أن الآيتين المذكورتين بينهما عموم، وخصوص من وجه، يظهر للناظر تعارضهما  
في الصورة التي يجتمعان فيها كما قال عثمان رضي الله عنه: أحلتها آية، وحرمتها أخرى وإيضاحه أن آية  
﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ تنفرد عن آية ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ في الأختين المجموع بينهما، بعقد نكاح  
وتنفرد

آية ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ في الأمة الواحدة، أو الأمتين اللتين ليستا بأختين، ويجتمعان في الجمع بين الأختين، فعموم ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ يقتضي تحريمه، وعموم ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ يقتضي إباحته، وإذا تعارض العامان من وجه في الصورة التي يجتمعان فيها وجب الترجيح بينهما، والراجح منهما، يقدم ويخصص به عموم الآخر، كما أشار له في مراقبي السعود بقوله

وإن يك العموم من وجه ظهر . . . فالحكم بالترجيح حتما معتبر

وإذا علمت ذلك فاعلم أن عموم ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ مرجح من خمسة أوجه على عموم ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ :

الأول: منها أن عموم ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ نص في محل المدرك المقصود بالذات، لأن السورة سورة النساء: وهي التي بين الله فيها من تحل منهن، ومن لا تحل وآية ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ في الموضوعين لم تذكر من أجل تحريم النساء، ولا تحليلهن بل ذكر الله صلقت المؤمنين التي يدخلون بها الجنة. فذكر من جملتها حفظ الفرج، فاستطرد أنه لا يلزم حفظه عن الزوجة والسرية وقد تقرر في الأصول: أن أخذ الأحكام من مظانها أولى من أخذها، لا من مظانها.

الوجه الثاني: أن آية ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ ليست باقية على عمومها بإجماع المسلمين، لأن الأخت من الرضاع لا تحل بملك اليمين، إجماعاً للإجماع على أن عموم أو ما ملكت أيمانهم يخصه عموم ﴿وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ﴾ [النساء: 22] ومطوءة الأب لا تحل بملك اليمين إجماعاً، للإجماع على أن عموم ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ يخصه عموم ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: 22]. والأصح عند الأصوليين في تعارض العام الذي دخله التخصيص، مع العام الذي لم يدخله التخصيص هو تقديم الذي لم يدخله التخصيص، وهذا هو قول جمهور أهل الأصول، ولم أعلم أحداً خالف فيه للإصفي الدين الهندي، والسبكي.

وحجة الجمهور أن العام المخصص، اختلف في كونه حجة في الباقي، بعد التخصيص، والذين قالوا هو حجة في الباقي. قال جماعة منهم: هو مجاز في الباقي، وما اتفق على أنه حجة، وأنه حقيقة، وهو الذي لم يدخله



التخصيص أولى مما اختلف في حجته، ول هو حقيقة، أو مجاز، وإن كان الصحيح أنه حجة في الباقي،  
وحقيقة فيه،

(310/5)

لأن مطلق حصول الخلاف فيه يكفي في ترجيح غيره عليه، وأما حجة صفي الدين الهندي والسبكي، على  
تقديم الذي دخله التخصيص فهي أن الغالب في العام التخصيص، والحمل على الغالب أولى، وأن ما طغ  
التخصيص يبعد تخصيصه مرة أخرى، بخلاف الباقي على عمومه

الوجه الثالث: أن عموم ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ ﴾ غير وارد في معرض مدح ولا ذم وعموم ﴿ أَوْ مَا

مَلَكَتْ أَيْمَانَهُمْ ﴾ وارد في معرض مدح المتقين، والعام الوارد في معرض المدح أو الذم

اختلف العلماء في اعتبار عمومه، فأكثر العلماء على أن عمومه معتبر كقوله تعالى ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ،

وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾ [الإنفطار: 13-14] فإنه يعم كل بر مع أنه للمدح، وكل فاجر مع أنه للذم قال في

مراقي السعود:

وما أتى للمدح أو للذم . . . يعم عند جل أهل العلم

وخالف في ذلك بعض العلماء منهم الإمام الشافعي رحمه الله، قائلاً إن العام الوارد في معرض المدح، أو الذم لا

عموم له، لأن المقصود منه الحث في المدح والزجر في الذم، ولذا لم يأخذ الإمام الشافعي بعموم قوله تعالى

﴿ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [التوبة: 34] في الحلبي المباح، لأن الآية

سيقت الذم، فلا تعم عنده الحلبي المباح

وإذا علمت ذلك، فاعلم أن العام الذي لم يقترن بما يمنع اعتباره عمومه أولى من المقترن بما يمنع اعتباره عمومه،

عند بعض العلماء.

الوجه الرابع: أنا لو سلمنا المعارضة بين الآيتين، فالأصل في الفروج التحريم، حتى يدل دليل لا معارض له على

الإباحة.

الوجه الخامس: أن العموم المقتضي للتحريم أولى من المقتضي للإباحة، لأن ترك مباح أهو من ارتكاب حرام فهذه الأوجه الخمسة يرد بها استدلال داود الظاهري ومن تبعه على إباحته جمع الأختين بملك اليمين، محتجاً بقوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ ولكن داود يحتج بآية أخرى يعسر التخلص من الاحتجاج بها، بحسب المقرر في أصول الفقه المالكي والشافعي والحنبلي، وإيضاح ذلك أن المقرر في أصول الأئمة الثلاثة المذكورين أنه إن ورد استثناء

(311/5)

بعد جمل متعاطفة، أو مفردات متعاطفة، أن الاستثناء المذكور يرجع لجميعها خلافاً لأبي حنيفة القائل يرجع

إلى الجملة الأخيرة فقط، قال في مراقبي السعود

وكل ما يكون فيه العطف... من قبل الاستثناء فكلا يقفو

دون دليل العقل أو ذي السمع..... الخ

وإذا علمت أن المقرر في أصول الأئمة الثلاثة المذكورين رجوع الاستثناء لكل المتعاطفات، وأنه لو قال الواقف

في صيغة وقفه: هو وقف على بني تميم وبني زهرة والفقراء إلا الفاسق منهم، أنه يخرج من الوقف فاسق الجميع

لرجوع الاستثناء إلى الجميع، وأن أبا حنيفة وحده هو القائل برجوعه إلى الجملة الأخيرة فقط ولذلك لم يقبل

شهادة القاذف، ولو تاب وأصلح، وصار أعدل أهل زمانه لأن قوله تعانك ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ

هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور: 4-5] يرجع عنده الاستثناء فيه للأخيرة فقط وهي ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ

الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ أي فقد زال عنهم اسم الفسق، ولا يقبل رجوعه لقوله تعانك ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ

شَهَادَةً أَبَدًا﴾ إلا الذين تابوا، فاقبلوا شهادتهم بل يقولون لا تقبلوا لهم شهادة أبداً مطلقاً بلا استثناء

لاختصاص الاستثناء عنده بالجملة الأخيرة، ولم يخالف أبو حنيفة أصوله في قوله ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ

إِلَيْهَا آخِرٌ وَلَا يَمُوتُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزُنُوجُهُمْ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾

[الفرقان: 68-70]. فإن هذا الاستثناء راجع لجميع الجمل المتعاطفة قبله عند أبي حنيفة، وغيره

ولكن أبا حنيفة لم يخالف فيه أصله لأن الجمل الثلاث المذكورة جمعت في الجملة الأخيرة، التي هي ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ

ذَلِكَ يَلُوقْ عَذَابًا﴾ [الفرقان: 68] لأن الإشارة في قوله ذلك راجعة إلى الشرك، والقتل والزنى في الجمل

المتعاطفة قبله فشملت الجملة الأخيرة معاني الجمل قبلها، فصار رجوع الاستثناء لها وحدها، عند أبي

حنيفة، على أصله المقرر: مستلزماً لرجوعه للجميع.

وإذا حققت ذلك فاعلم أن داود يتج لجاوز جمع الأختين بملك اليمين أيضاً،

(312/5)

برجوع الاستثناء في قوله ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ لقوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ فيقول: قوله تعالى:

﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ وقوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: 24] يرجع لكل منهما

استثناء في قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ فيكون المعنى: وحرم عليكم أن تجمعوا بين الأختين، إلا ما ملكت

أيمانكم فلا يحرم عليكم فيه الجمع بينهما، وحرمت عليكم المحصنات من النساء، إلا ما ملكت أيمانكم، فلا

يحرم عليكم.

وقد أوضحنا معنى الاستثناء من المحصنات في محله من هذا الكتاب المبارك، وبهذا تعلم أن احتجاج داود

برجوع الاستثناء في قوله ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ جار على

أصول المالكية والشافعية والحنابلة، فيصعب عليهم التخلص من اجتهاد داود هذا.

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له الذي يظهر لي أن الجواب عن استدلال داود المذكور من وجهين

الأولى منهما: أن في الآية نفسها قرينة مانعة من رجوع الاستثناء، إلى قوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ لما

قدمنا من أن قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ أي بالسبي خاصة مع الكفر، وأن المعنى والمحصنات من النساء،

إلا ما ملكت أيمانكم أي وحرمت عليكم المتزوجات من النساء، لأن المتزوجة لا تحل لغير زوجها إلا ما ملكت أيمانكم بالسي مع الكفر فإن السي يرفع حكم الزوجية عن المسيية، وتحل لسابها بعد الإبراء كما قال الفرزدق:

وذات حليل أنكحتها رماحنا . . . حلال لمن يبنى بها لم تطلق

وإذا كان ملك اليمين في قوله ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ في السي خاصة كما هو مذهب الجمهور كان ذلك مانعاً من رجوعه إلى قوله ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ﴾ لأن محل الفراع في ملك اليمين مطلقاً، وقد قدمنا في سورة النساء أن قول من قال ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ مطلقاً، وأن بيع الأمة طلاقاً أنه خلاف التحقيق، وأوضحنا الأدلة على ذلك.

الوجه الثاني: هو أن استقراء القرآن يدل على أن الصواب في رجوع الاستثناء لجميع الجمل لتمام طرفة قبله أو

بعضها، يحتاج إلى دليل منفصل، لأن الدليل قد يدل على

(313/5)

رجوعه للجميع أو لبعضها، دون بعض. وربما دل الدليل على عدم رجوعه للأخيرة التي تليه وإذا كان الاستثناء ربما كان راجعاً لغير الجملة الأخيرة التي تليه، تبين أنه لا ينبغي الحكم برجوعه على الجميع إلا بعد النظر في الأدلة. ومعرفة ذلك منها، وهذا القول الذي هو الوقف عن رجوع الاستثناء إلى الجميع أو بعضها المعين، دون بعض، إلا بدليل مروي عن ابن الحاجب من المالكية، والغزالي من الشافعية، والآمدي من الحنابلة، واستقراء القرآن يدل على أن هذا القول هو الأصح، لأن الله يقول ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59] وإذا رددنا هذه المسألة إلى الله، وجدنا القرآن دالاً على صحة هذا القول، وبه يندفع أيضاً استدلال داود.

فمن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا إِلَّا أَنْ يَصَدَّقَ﴾

[النساء: 92] فالاستثناء راجع للدية، فهي تسقط بتصدق مستحقها بها، ولا يرجع لتحرير الرقبة قولاً واحداً، لأن تصدق مستحق الدية بها لا يسقط ككفارة القتل خطأ، ومنها قوله تعالى ﴿فَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور: 4-5] فالاستثناء لا يرجع لقوله: ﴿فَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ لأن القاذف إذا تاب لا تسقط توبته حد القذف

وما يروى عن الشعبي من أنها تسقطه، خلاف التحقيق الذي هو مذهب جماهير العلماء ومنها قوله تعالى ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَخْذُوا مِنْهُمْ وِثْيًا وَلَا نصِيرًا لِلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ [النساء: 89-90].

فالاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ﴾ لا يرجع قولاً واحداً، إلى الجملة الأخيرة، التي تليه أعني قوله تعالى: ﴿وَلَا تَخْذُوا مِنْهُمْ وِثْيًا وَلَا نصِيرًا﴾ [النساء: 89] لأنه لا يجوز اتخاذ ولي ولا نصير من الكفار أبداً،

ولو وصلوا إلى قوم بينكم، وبينهم ميثاق، بل الاستثناء راجع للأخذ والقتل في قوله: ﴿فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ﴾

[النساء: 89] والمعنى: فخذوهم بالأسر واقتلوهم إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم، وبينهم ميثاق، فليس لكم أخذهم بأسر، ولا قتلهم، لأن الميثاق الكائن لمن وصلوا إليهم يمنع من أسرهم، وقتلهم كما اشترطه هلال بن عويمر الأسلمي في صلحه مع النبي صلى الله عليه وسلم كما ذكروا أن هذه الآنة

نزلت فيه وفي سراقه بن مالك المدلجي، وفي بني جذيمة بن عامر وإذا كان الاستثناء ربما لم يرجع لأقرب الحمل إليه في القرآن العظيم: الذي هو في الطرف الأعلى

(314/5)

من الإعجاز تبين أنه ليس نصاً في الرجوع إلى غيرها.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: 83]

على ما قاله جماعات من المفسرين، لأنه لو لا فضل الله ورحمته لاتبعوا الشيطان، كلا بدون استثناء، قليل أو

كثير كما ترى.

واختلفوا في مرجع هذا الاستثناء، فقيل راجع لقوله: ﴿أَذَاعُوا بِهِ﴾ [النساء: 83] وقيل: راجع لقوله

﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83] وإذا لم يرجع للجملة التي تليه، لم يكن نصاً في رجوعه

لغيرها .

وقيل: إن هذا الاستثناء راجع للجملة التي تليه وأن المعنى: ولولا فضل الله عليكم ورحمته يارسال محمد

صلى الله عليه وسلم لاتبعت الشيطان في الاستمرار، على ملة آباءكم من الكفر، وعبادة الأوثان إلا قليلا لكن

كان على ملة إبراهيم في الجاهلية، كزيد بن نفيل وقس بن ساعدة وورقة بن نوفل، وأمثالهم

وذكر ابن كثير أن عبد الرزاق روى عن معمر عن قتادة في قوله ﴿لَاتَّبِعُوا الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ معناه: لاتبعت

الشيطان كلا، قال: والعرب تطلق العلة، وتريد بها المخدم. واستدل قائل هذا القول بقول الطرماح بن حكيم

يمدح يزيد بن المهلب

أشم ندى كثير النوادي . . . قليل المثالب والقادحة

يعني: لا مثلية فيه، ولا قادحة. وهذا القول ليس بظاهر كل الظهور، وإن كانت العرب تطلق القلة في لغتها،

وتريد بها العدم كقوله مررت بأرض قليل به الكراث والبصل، يعنون لا كراث فيها ولا بصل. ومنه قول ذي

الرمة:

أنبخت فألقت بلدة فوق بلدة . . . قليل بها الأصوات إلا بغامها

يريد: أن تلك الفلاة لا صوت فيها غير بغام ناقته وقول الآخر:

فما بأس لوردت علينا تحية . . . قليلا لذي من يعرف الحق عابها

يعني لا عاب فيها: أي لا عيب فيها عند من يعرف الحق، وأمثال هذا كثير في كلام العرب، وبالآيات التي ذكرنا

تعلم: أن الوقف عن القطع برجوع الاستثناء لجميع الجمل المتعاطفة قبله إلا للدليل، هو الذي دل عليه القرآن في

آيات متعددة، وبدلائلها يرد استدلال داود المذكور أيضاً والعلم عن الله تعالى .

المسألة الثانية اعلم أن أهل العلم أجمعوا على أن حكم هذه الآية الكريمة في التمتع بملك اليمين في قوله ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: 5-6] خاص بالرجال دون النساء، فلا يحل للمرأة أن تسرى عبدها، وتمتع به بملك اليمين، وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم، وهو يؤيد قول الأكثرين: أن النساء لا يدخلن في الجموع المذكورة، الصحيحة إلا بدليل منفصل، كما أوضحنا أدلته في سورة الفاتحة، وذكر ابن جرير أن امرأة اتخذت مملوكها وقالت: تأولت آية من كتاب الله ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ فأتى بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقال له ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: تأولت آية من كتاب الله عز وجل على غير وجهها، قال فضرب العبد، وجز رأسه وقال أنت بعده حرام على كل مسلم. ثم قال ابن كثير: هذا أثر غريب منقطع، ذكره ابن جرير في تفسير أول سورة المائدة، وهو هو هنا أليق وإنما حرمها على الرجال، معاملة لها بنقيض قصدها، والله أعلم اهـ

وقال أبو عبد الله القرطبي: قد روى معمر عن قتادة قال تسررت امرأة غلامها، فذكر ذلك لعمر فسأها لم حملك على ذلك؟ قالت كنت أراه يحل لي بملك يميني، كما تحل للرجل المرأة بملك اليمين، فاستشار عمر في رجمها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا تأولت كتاب الله عز وجل على غير تأويله لا رجم عليها، فقال عمر: لا جرم، والله لا أحلك لحرمة عاقبتها بذلك، وقرأ الحد عنها، وأمر العبد ألا يقربها. وعن أبي بكر بن عبد الله أنه سمع أباه يقول أنا حضرت عمر بن عبد العزيز جاءته امرأة بغلام لها وضيء، فقالت: إني استسررت، فمنعني بنو عمي عن ذلك، وإنما أنا بمنزلة الرجل تكون له الوليدة فيطؤها، فإنه عنى بني عمي فقال عمر: أنتوجت قبله؟ قالت نعم. قال: أما والله لولا منزلتك من الجهالة لرجمتك بالحجارة، ولكن اذهبوا به فبيعوه إلى من يخرج به إلى غير بلدها اهـ من القرطبي.

المسألة الثالثة اعلم أنه لا شك في أن آية ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ هذه التي هي ﴿فَمَنْ ابْتغىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: 7] تدل بعمومها على منع الاستمناء باليد المعروف، بجلد عميرة، ويقال له الخضخضة، لأن من تلذذ بيده حتى أنزل منيه بذلك، قد ابتغى وراء ما أحله الله، فهو من العادين بنص هذه

الآية الكريمة المذكورة هنا، وفي سورة ﴿سَأَلَ سَائِلٌ﴾ وقد ذكر ابن كثير: أن الشافعي ومن تبعه استدلوا

بهذه

(316/5)

الآية، على منع الاستمناء باليد. وقال القرطبي: قال محمد بن عبد الحكم سمعت حرملة بن عبد العزيز، قال: سألت مالكا عن الرجل يجلد عميرة قتلاه هذه الآية ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ إلى قوله ﴿الْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: 5-7].

قال مقيده عفا الله عنه وغفر له الذي يظهر لي أن استدلال مالك، والشافعي وغيرهما من أهل العلم بهذه الآية

الكريمة، على منع جلد عميرة الذي هو الاستمناء باليد استدلال صحيح بكتاب الله، يدل عليه ظاهر القرآن، ولم يرد شيء يعارضه من كتاب ولا سنة، وما روي عن الإمام أحمد مع علمه، وجلالته وورعه من إباحة جلد عميرة مستدلاً على ذلك بالقياس قائلاً هو إخراج فضلة من البدن تدعو الضرورة إلى إخراجها فجاز، قياساً على الفصد والحجامة، كما قال في ذلك بعض الشعراء

إذا حللت بواد لا أنيس به . . . فاجلد عميرة لا عار ولا حرج

فهو خلاف الصواب، وإن كان قائله في المنزلة المعروفة التي هو بها، لأنه قياس يخالف ظاهر عموم القرآن، والقياس إن كان كذلك رد بالقادح المسمى فساد الاعتبار، كما أوضحناه في هذا الكتاب المبارك مراراً

وذكرنا فيه قول صاحب مراقبي السعود والخلف للنص أو إجماع دعا فساد الاعتبار كل من وعى

فإنه جل وعلا قال: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ ولم يستثن من ذلك أئمة إلا النوعين المذكورين، في

قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ وصرح برفع الملامة في عدم حفظ الفرج، عن الزوجة،

والمملوكة فقط ثم جاء بصيغة عامة شاملة لغير النوعين المذكورين، دالة على المنع هي قوله ﴿فَمَنْ أَبْغَىٰ وِرَاءَ

ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: 7] وهذا العموم لا شك أنه يتناول بظاهره، ناكح يده، وظاهر عموم



القرآن، لا يجوز العدول عنه، إلا لدليل من كتاب أو سنة، يجب الرجوع إليه أما القياس المخالف له فهو فاسد الاعتبار، كما أوضحنا، والعلم عند الله تعالى

وقال ابن كثير في تفسير هذه الآية، بعد أن ذكر بعض من حرم جلد عميرة، واستدلهم بالآية ما نضوقد استأنسوا بحديث رواه الإمام الحسن بن عرفة في جزئة المشهور، حيث قال حدثني علي بن ثابت الجزري، عن مسلمة بن جعفر، عن حسان بن حميد، عن أنس بن مالك، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال سبعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزيهم ولا يجمعهم مع العاملين ويدخلهم النار أول الداخلين إلا أتوا ومن تاب تاب الله

(317/5)

عليه: الناكح يده، والفاعل والمفعول، ومد من الخمر، والضارب والديه حتى يستغنيا، والمؤذي جيرانه حتى يلعنوه، والناكح حليلة جارة" اهـ.

ثم قال ابن كثير: هذا حديث غريب وإسناده فيه من لا يعرف لجهاته والله أعلم انتهى منه ولكنه على ضعفه يشهد له في نكاح اليد ظاهر القرآن في الجملة، لدلالته على منع ذلك، وإنما قيل للاستمناء بالينجلد عميرة، لأنهم يكونون بعميرة عن الذكر.

لطيفة: قد ذكر في نوادر المغفلين، أن مغفلا كانت أمه تملك جارية تسمى عميرة فضربتها مرة، فصاحت الجارية، فسمع قوم صياحها، فجاؤوا وقالوا ما هذا الصياح؟ فقال لهم ذلك المغفل لا بأس تلك أمي كانت تجلد عميرة.

المسألة الرابعة اعلم أنا قدمنا في سورة النساء، أن هذه الآية التي هي قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرُجُهُمْ حَافِظُونَ، إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾ تدل بظاهرها على منع نكاح المتعة، لأنه جل وعلا صرح فيها بما يعلم منه، وجوب حفظ الفرج عن غير الزوجة والسرية، ثم صرح بأن المبتغي وراء ذلك من العادين

بقوله: ﴿فَمَنْ أَبْغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ وأن المرأة المستمتع بها في نكاح المتعة، ليست زوجة، ولا مملوكة. أما كونها غير مملوكة فواضح. وأما الدليل على كونها غير زوجة، فهو اتقاء لوازم الزوجية عنها كاليرث والعدة والطلاق والنفقة، ونحو ذلك، فلو كانت زوجة لورثت واعتمدت ووقع عليها الطلاق، ووجبت لها النفقة، فلما انتفت عنها لوازم الزوجية علمنا أنها ليست بزوجة، لأن نفي اللازم يقتضي نفي الملزوم بإجماع العقلاء.

فتبين بذلك أن معنى نكاح المتعة من العادين المجاوزين ما أحل الله إلى ما حرم، وقد أوضحنا ذلك في سورة النساء بأدلة الكتاب والسنة، وأن نكاح المتعة ممنوع إلى يوم القيامة، وقد يخفي على الهل العلم معنى لفظة ﴿عَلَىٰ﴾ في هذه الآية يعني قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ، إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ﴾ لأن مادة الحفظ، لا تعدى إلى المعمول الثاني في هذا الموضوع بـ ﴿عَلَىٰ﴾ فقيل: إن ﴿عَلَىٰ﴾ بمعنى: عن.

والمعنى: أنهم حافظون فروجهم عن كل شيء، إلا عن أزواجهم، وحفظ عن تعدى بعن وحاول الزمخشري الجواب عن الإتيان بـ ﴿عَلَىٰ﴾ هنا فقال ما نصه: ﴿عَلَىٰ﴾

(318/5)

أزواجهم ﴿﴾ في موضع الحال أي الأولين، على أزواجهم، أو قوامين عليهن من قولك كان فلان على فلانة، فمات عنها، فخلف عليها فلان، ونظيره كان زياد على البصرة أي واليا عليها، ومنه قولهم فلان تحت فلان، ومن ثمة سميت المرأة فراشا.

والمعنى: أنهم لفروجهم حافظون في كافة الأحوال، إلا في تزوجهم أو تسريهم، أو تعلق ﴿عَلَىٰ﴾ بمحذوف يدل عليه غير ملومين، كأنه قيل يلامون إلا على أزواجهم أي يلامون على كل مباشرة إلا على ما أطلق لهم، فإنهم غير ملومين عليه، أو تجعله صلة لحافظين من قولك احفظ على عنان فرسي على تضمينه، معنى النفي كما ضمن قولهم نشدتك الله إلا فعلت بمعنى: ما طلبت منك إلا فعلك. اهـ منه ولا يخفي ما فيه من عدم

الظهور.

قال أبو حيان: وهذه الوجوه التي تكلفها الزمخشري ظاهر فيها العجمة، وهي متكلفة، ثم استظهر أبو حيان أن يكون الكلام من باب التضمن، ضمن حافظون معنى ممسكون أو قاصرون، وكلاهما يتعدى ب ﴿على﴾ كقوله: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ [الأحزاب: 37] والظاهر أن قوله هنا ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ مع أن المملوكات من جملة العقلاء، والعقلاء يعبر عنهم بمن لا بما هو أن الإماء لما كن يتصفن ببعض صفات غير العقلاء كبيعهن وشرائهن، ونحو ذلك. كان ذلك مسوغا لإطلاق لفظة ما عليهن، والعلم عند الله تعالى وقال بعض أهل العلم إن وراء ذلك، هو مفعول ابتغى أي ابتغى سوى ذلك. وقال بعضهم: إن المفعول به محذوف، ووراء ظرف. أي فمن ابتغى مستمتعا لفرجه، وراء ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ .

ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة أن من صفات المؤمنين المفلحين الوارثين الفردوس أنهم راعون لأماناتهم وعهدهم: أي محافظون على الأمانات، والعهود. والأمانة تشمل: كل ما استودعك الله، وأمرك بحفظه، فيدخل فيها حفظ جوارحك من كل ما لا يرضي الله، وحفظ ما ائتمنت عليه من حقوق الناس، والعهود أيضا تشمل: كل ما أخذ عليك العهد بحفظه، من حقوق الله، وحقوق الناس وما تضمنته هذه الآية الكريمة، من حفظ الأمانات والعهود جاء مبينا في آيات كثيرة

(319/5)

كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: 58] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: 37] وقوله تعالى في سأل سائل: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ [المعارج: 32] وقوله في العهد: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 34] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]. وقوله: ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا

عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿ [الفتح:10] وقوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ ﴾ [النحل:96] وقد أوضحنا هذا في سورة الأنبياء في الكلام على قوله ﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ ﴾ [الأنبياء:78]. وقوله: راعون: جمع تصحيح للراعي، وهو القائم على الشيء، يحفظ أو إصلاح كراعي الغنم وراعي الرعية، وفي الحديث "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" الحديث، وقرأ هذا الحرف ابن كثير وحده: لأما تمه بغير ألف بعد النون، على صيغة الإفراد والباقون بألف بعد النون، على صيغة الجمع المؤنث السالم.

قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴾ .

ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة أن من صفات المؤمنين للفلاحين الوارثين الفردوس أنهم يحافظون على

صلواتهم والمحافظة عليها تشمل إتمام أركانها، وشروطها، وسننها، وفعلها في أوقاتها في الجماعات في

المساجد، ولأجل أن ذلك من أسباب نيل الفردوس أمر تعالى بالمحافظة عليها في قوله تعالى ﴿ حَافِظُوا عَلَى

الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى ﴾ [البقرة:238]. وقال تعالى في سورة المعارج ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ

يُحَافِظُونَ ﴾ [المعارج:34] وقال فيها أيضا ﴿ إِلَّا الْمُصَلِّينَ. الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَأْمُونَ ﴾

[المعارج:22-23] ودم وتوعد من لم يحافظ عليها في قوله ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ

وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيَاً ﴾ [مريم:59].

وقد أوضحنا ذلك في سورة مريم، وقوله تعالى ﴿ قَوْلِ لِلْمُصَلِّينَ. الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾

[الماعون:4-5]. وقال تعالى في ذم المنافقين ﴿ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَأَوْنَ النَّاسَ

[النساء:142]، وفي الصحيح عن ابن مسعود رضي الله عنه، أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي

العمل أحب إلى الله؟ قال "الصلاة على وقتها"،

الحديث. وقد قدمناه والأحاديث في فضل الصلاة والمحافظة عليها كثيرة جداً، ولكن موضوع كتابنا بيان القرآن بالقرآن، ولا نذكر غالباً البيان من السنة، إلا إذا كان في القرآن بيان غير واف بالمقصود، فنتمم البيان من السنة كما قدمناه مراراً. وذكرناه في ترجمة هذا الكتاب المبارك

قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ. الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ .

ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة أن المؤمنين المتصفين بالصفات، التي قدمناهم الوارثون، وحذف مفعول اسم الفاعل الذي هو الوارثون، لدلالة قوله ﴿الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ﴾ [المؤمنون: 11] عليه. والفردوس: أعلا الجنة، وأوسطها، ومنه تفجر أنهار الجنة، وفوقه عرش الرحمان جل وعلا، وعبر تعالى عن نيل الفردوس هنا باسم الوارثة.

وقد أوضحنا معنى الوارثة والآيات الدالة على ذلك المعنى، كقوله تعالى ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا﴾ [مريم: 63] وقوله: ﴿وَوَدُّوا أَنْ تُكَلِّمَهُمُ الْبَنَاتُ وَأُرْسِلُ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 43]

وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُهُمُ الْبَنَاتِ حَيْثُ نَشَاءُ﴾ [الزمر: 74] في سورة مريم في الكلام على قوله ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا﴾ [مريم: 63]

فأعنى ذلك عن إعادته هنا، وقرأ هذا الحرف حمزة والكسائي: على صلاتهم بغير واو، بصيغة الإفراد وقرأ الآقون: ﴿عَلَى صَلَاتِهِمْ﴾ بالواو المفتوحة بصيغة الجمع المؤنث السالم والمعنى واحد، لأن المفرد الذي هو

اسم جنس، إذا أضيف إلى معرفة، كان صيغة عموم كما هو معروف في الأصول وقوله هنا: ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ أي بلا انقطاع أبداً، كما قال تعالى ﴿عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْذُوزٍ﴾ [هود: 108] أي غير مقطوع.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ﴾ [ص: 54] وقال تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: 96] كما قدمناه مستوفي.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ .

بين جل وعلا في هذه الآية الكريمة، أطوار خلقه الإنسان ونقله له، من حال إلى حال، ليدل خلقه بذلك على كمال قدرته واستحقاقه للعبادة وحده جل وعلا وقد أوضحنا في

(321/5)

أول سورة الحج معنى النطفة، والعلقة، والمضغة، وبيننا أقوال أهل العلم في الطلقة، وغير المخلقة. والصحيح من ذلك وأوضحنا أحكام الحمل إذا سقط علقه أو مضغه هل تنقضي به عدة الحامل أو لا؟ وهل تكون الأمة به أم ولد إن كان من سيدها أو لا؟ إلى غير ذلك من أحكام الحمل الساقط، ومتى يرث، ويورث، ومتى يصل عليه، وأقوال أهل العلم في ذلك في الكلام على قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ [الحج: 5]. وسنذكر هنا ما لم نبينه هنالك مع ذكر الآيات التي لها تعلق بهذا المعنى أما معنى

السلالة: فهي فعالة من سللت الشيء من الشيء، إذا استخرجته منه، ومنه قول لُقْم بن أبي الصلت: خلق البرية من سلالة منتن... وإلى السلالة كلها ستعود

والولد سلالة أبيه كأنه انسل من ظهر أبيه

ومنه قول حسان رضي الله عنه

فجاءت به غضب الأديم غضنفرًا... سلالة فرج كان غير حصين

وبناء الاسم على الفعالة، يدل على القلة كقلامة الظفر، ونحاة الشيء المنحوت، وهي ما يتساقط منه عند النحت، والمراد بمخلق الإنسان من سلالة الطين خلق أبيهم آدم منه، كما قال تعالى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ [آل عمران: 59].

وقد أوضحنا فيما مضى أطوار ذلك التراب، وأنه لما بل باله صار طيبا ولما خمر صار طينا لازبا يلصق باليد، وصار حمأ مسنونا. قال بعضهم: طينا أسود منتنا، وقال بعضهم المسنون: المصور، كما تقدم إيضاحه في سورة الحجر، ثم لما خلقه من طين خلق منه زوجه حواء، كما قال في أول النساء ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ

الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴿۱﴾ [النساء: 1] وقال في الأعراف ﴿ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ [الأعراف: 189] وقال في الزمر: ﴿ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ [الزمر: 6] كما تقدم إيضاح ذلك كله، ثم لما خلق الرجل والمرأة، كان وجود جنس الإنسان منهما عن طريق التناسل، فأول أطواره النطفة، ثم العلقة. الخ.

وقد بينا أغلب ذلك في أول سورة الحج، وقوله هنا ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴾ [المؤمنون: 12] يعني: بدأه خلق نوع الإنسان بخلق آدم، وقوله ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَا نُطْفَةً ﴾ [المؤمنون: 13] أي بعد خلق آدم وحواء، فالضمير في قوله ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَا نُطْفَةً ﴾

(322/5)

لنوع الإنسان، الذي هو النسل لدلالة المقام عليه، كقولهم عندي درهم ونصفه أي ونصف درهم آخر. كما أوضح تعالى هذا المعنى في سورة السجدة في قوله تعالى ﴿ ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ [السجدة: 6-9] وأشار إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ﴾ [الروم: 20] وما ذكره هنا من أطوار خلقه الإنسان، أمر كل مكلف أن ينظر فيه والأمر المطلق، يقتضي الوجوب إلا لدليل صارف عنه، كما أوضحناه مرارا. وذلك في قوله: ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ ﴾ [الطارق: 13-14]. وقد أشار في آيات كثيرة، إلى كمال قدرته بنقله الإنسان في خلقه من طور إلى طور، كما أوضحه لمن وكما في قوله تعالى ﴿ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا. وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾ [نوح: 13-14]. وبين أن انصراف خلقه عن التفكير في هذا والاعتبار به مما يستوجب التساؤل والعجب، وأن من غرائب صنعه وعجائب قدرته نقله الإنسان من النطفة، إلى العلقة، ومن العلقة إلى المضغة الخ. مع أنه لم يشق بطن أمه بل هو

مستتر بثلاث ظلمات وهي ظلمة البطن، وظلمة الرحم، وظلمة المشيمة المنطوية على الجنين، وذلك في قوله جل وعلا: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ لَعَلَّكُمْ لَهَ الْمَلَكِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَإِنِّي تُصْرَفُونَ﴾ [الزمر: 6] فتأمل معنى قوله ﴿فَأَنى تُصْرَفُونَ﴾ أي عن هذه العجائب والغرائب، التي فعلها فيكم ربكم ومعبودكم وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [آل عمران: 6] وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ﴾ [الحج: 5] ثم ذكر الحكمة فقال ﴿لِنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [الحج: 5] أي لنظهر لكم بذلك عظمتنا، وكمال قدرتنا، وافرادنا بالإلهية واستحقاق العبادة، وقال في سورة المؤمن ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لَتَبَلِّغُوهُ أَشَدُّكُمْ ثُمَّ لَكُمْ كُنُوزًا شُيُوخًا﴾ [غافر: 67] وقال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى. أَلَمْ يَكُ نُطْفَةٍ مِّنْ مَّنِيٍّ يُمْنَى. ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى. فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى. أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ [القيامة: 36-40]

والآيات بمثل هذا كثيرة، وقد أبهم هذه الأطوار المذكورة في قوله

(323/5)

﴿كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ﴾ [المعارج: 39] وذلك الإبهام يدل على ضعفهم وعظمة خالقهم جل وعلا، فسبحانه جل وعلا ما أعظم شأنه وما أكمل قدرته، وما أظهر براهين توحيده، وقد بين في آية المؤمنون هذه أنه يخلق المضغة عظاما، وبين في موضع آخر أنه يركب بعض تلك العظام مع بعض، تركيبا قويا، ويشد بعضها مع بعض، على أكمل الوجوه وأبدعها، وذلك في قوله ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ﴾ [الانسان: 28]، والأسر: شد العظام بعضها مع بعض، وتأسير السرج ومركب المرأة السيور التي يشد بها، ومنه قول حميد بن ثور:

وما دخلت في الخدب حتى تنفضت... تأسير أعلى قده وتحطما



وفي صحاح الجوهري: أسرقته بأسره أسرا شدة بالأسار وهو القد، ومنه سمي الأسير وكانوا يشدونه بالقد، فقول بعض المفسرين واللغويين ﴿أَسْرَهُمْ﴾: أي خلقهم فيه قصور في التفسير، لأن الأسر هو الشد القوي بالأسار الذي هو القد، وهو السير المقطوع من جلد البعير ونحوه، الذي لم يدبغ والله جل وعلا يشد بعض العظام ببعض، شدا محكما متماسكا كما يشد الله بالقد، والشد به قوي جدا. وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة: ﴿فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ [المؤمنون: 13] القرار هنا: مكان الاستقرار، والمكين المتمكن. وصف القرار به تمكنه في نفسه بحيث لا يعرض له اختلال، أو تمكن من يحل فيه قاله أبو حيان في البحر. وقال الزمخشري: القرار: المستقر، والمراد به الرحم وصفت بالمكانة التي هي صفة المستقر فيها، أو بمكانتها في نفسها، لأنها مكنت بحيث هي وأحرزت وقوله تعالى في هذه الآية ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون: 14] قال الزمخشري: أي خلقا مبيانا للخلق الأول مبيانة ما أبدعها حيث جعله حيوانا، وكان جمادا وناطقا، وكان أبكم وسميعا، وكان أصم وبصيرا، وكان أكمه وأودع باطنه وظاهره، بل كل عضو من أعضائه وجزء من أجزائه عجائب فطرة، وغرائب حكمة، لا تدرك بوصف الواصف، ولا بشرح الشارح انتهى منه. وقال القرطبي: اختلف في الخلق الآخر المذخور، فقال ابن عباس، والشعبي وأبو العالية، والضحاك وابن زيد "هو نفخ الروح فيه بعد أن كان جمادا" وعن ابن عباس: "خروجه إلى الدنيا"، وقال قتادة عن فرقة نبات شعره. وقال الضحاك خروج الأسنان، ونبات الشعر، وقال مجاهد كمال شبابه. وروي عن ابن عمر والصحيح، أنه عام في هذا وفي غيره من النطق والإدراك، وتحصيل المعقولات إلى أن يموت اه منه.

(324/5)

والظاهر أن جميع أقوال أهل العلم في قوله ﴿خَلَقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون: 14] أنه صار بشرا سويا بعد أن كان

نطفة، ومضغة، وعلقة، وعظاما كما هو واضح

مسألة

وقد استدل بهذه الآية الإمام أبو حنيفة رحمه الله، على أن من غصب بيضة، فأفرخت عنه أنه يضمن البيضة،

ولا يرد الفرخ، لأن الفرخ خلق آخر سوى البيضة، فهو غير ما غصب، وإنما يرد الغاصب ما غصب وهذا

الاستدلال له وجه من النظر، والعلم عند الله تعالى

وقوله تعالى في هذه الآية ﴿ قَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ [المؤمنون: 14] وقوله ﴿ قَتَبَارَكَ اللَّهُ ﴾ قال أبو

حيان في البحر المحيط: تبارك: فعل ماض لا ينصرف، ومعناه تعالى وتقدس. اهـ منه.

وقوله في هذه الآية ﴿ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ أي المقدرين والعرب تطلق الخلق وتريد التقدير. ومنه قول زهير:

ولأنت تفري ما خلقت وبع... ض القوم يخلق ثم لا يفري

فقوله: يخلق ثم لا يفري: أي يقدر الأمر، ثم لا ينفذه لعجزه عنه كما هو معلوم ومعلوم أن النحويين مختلفون في

صيغة التفضيل إذا أضيفت إلى معرفة، هل إضافتها إضافة محضة، أو لفظية غير محضة، كما هو معروف في

مطلع؟ فمن قال: هي محضة أعرب قوله ﴿ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ نعتاً للفظ الجلالة، ومن قال هي غير محضة

أعربه بدلاً، وقيل: خبر مبتدأ محذوف، تقديره هو أحسن الخالقين. وقرأ هذين الحرفين ﴿ فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ

عِظَامًا ﴾ [المؤمنون: 14] وقوله ﴿ فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ﴾ [المؤمنون: 14] ابن عامر وشعبة عن عاصم

عظماً: يفتح العين، وإسكان الضاء من غير ألف بصيغة المفرد فيهما، وقرأه الباقرن عظاماً بكسر العين وفتح

الطاء، وألف بعدها بصيغة الجمع، وعلى قراءة ابن عامر وشعبة فالمراد بالعظم العظام.

وقد قدمنا بإيضاح في أول سور فالج وغيرها أن المفرد إن كان اسم جنس، قد تطلقه العرب، وتريد به معنى

الجمع. وأكثرنا من أمثله في القرآن، وكلام العرب مع تعريفه وتنكيره وإضافته، فأغنى ذلك عن إعادته هنا

(325/5)

قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ. ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴾ .

بين جل وعلا في هذه الآية الكريمة أنهم بعد أن أنشأهم خلقاً آخر، فأخرج الواحد منهم من بطن أمه صغيراً،

ثم يكون محتلماً، ثم يكون شاباً، ثم يكون كهلاً، ثم يكون شيخاً، ثم هرماً أنهم كلهم صائرون إلى الموت من عمر منهم ومن لم يعمر، ثم هم بعد الموت يبعثون أحياء، يوم القيامة للحساب والجزاء، وهذا الموت والحياة المذكوران هنا كل واحد منهما له نظير آخر، لأنهما إمامتان وإحياتان ذكر من كل منهما واحدة هنا، وذكر الجميع في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [البقرة: 28] وقوله: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: 11] كما قدمنا إيضاحه في سورة الحج والبقرة، وكل ذلك دليل على كمال قدرته، ولزوم الإيمان به، واستحقاقه للعبادة وحده سبحانه وتعالى علواً كبيراً.

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾ .

في قوله تعالى: ﴿طَرَائِقَ﴾ ، وجهان من التفسير:

أحدهما: أنها قيل لها طرائق، لأن بعضها فوق بعض من قولهم طارق النعل إذا صيرها طاقاً فوق طاق،

وركب بعضها على بعض، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم كأن وجوههم المجان المطرقة أي التراس التي

جعلت لها طبقات بعضها فوق بعض، ومنه قول الشاعر يصف نعلاله مطارقة

وطراق من خلفهن طراق . . . ساقطات تلوي بها الصحراء

يعني: نعال الإبل، ومنه قولهم طائر طراق الريش، ومطرقة إذا ركب بعض ريشه بعضاً، ومنه قول زهير يصف

بازيا:

أهوى لها أسفع الخدين مطرق . . . ريش القوادم لم تنصب له الشبك

وقول ذي الرمة يصف بازيا أيضاً:

طراق الخوافي واقع فوق ريعه . . . ندى ليله في ريشه يتفرق

وقول الآخر يصف قطة

سكاء مخطومة في ريشها طرق . . . سود قوادمها كدر خوافيها

فعلى هذا القول فقوله ﴿سَبْعَ طَرَائِقَ﴾ يوضح معناه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ

خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ﴿ الآية [نوح: 15] وهذا قول الأكثر.

الوجه الثاني: أنها قيل لها طرائق، لأنها طرق الملائكة في النزول والعروج وقيل: لأنها طرائق الكواكب في مسيرها، وأما قول من قال قيل لها طرائق لأن الكل سماء طريقة، وهياة غير هياة الأخرى وقول من قال طرائق؟ أي مبسوطات فكلاهما ظاهر البعد، وقوله تعانك ﴿ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ ﴾ [المؤمنون: 17] قد قدمنا أن معناه كقوله ﴿ وَيُسَبِّحُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ ﴾ [الحج: 65] لأن من يمسك السماء لو كان يغفل لسقطت فأهلك الخلق كما تقدم إيضاحه وقال بعضهم ﴿ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ ﴾ [المؤمنون: 17] بل نحن القائمون بإصلاح جميع شؤونهم، وتيسير كل ما يحتاجون إليه بقوله ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ ﴾ [المؤمنون: 17] يعني السموات برهان على قوله قبله ﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴾ [المؤمنون: 16] لأن من قدر على خلق السموات، مع عظمها فلا شك أنه قادر على خلق الإنسان كقوله تعالى: ﴿ لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾ [غافر: 57] وقوله تعالى: ﴿ أَلَيْسَ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا ﴾ [النازعات: 27].

وقوله: ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾ [يس: 81] والآيات بمثل هذا متعددة.

وقد قدمنا براهين البعث التي هذا البرهان من جملتها، وأكثرنا من أمثلتها وهي مذكورة هنا، ولم نوضحها هنا لأننا أوضحناها فيما سبق في النحل والبقرة والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ ﴾ .

ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة أنه أنزل من السماء ماء معظما نفسه جل وعلا بصيغة الجمع المراد بها التعظيم وأن ذلك الماء الذي أنزله من السماء أسكنه في الأرض لينتفع به الناس في الآلهة والعيون، ونحو ذلك. وأنه جل وعلا قادر على إذهابها لو شاء أن يذهبها فيهلك جميع الخلق بسبب ذهاب الماء من أصله جوعا وعطشا وبين أنه أنزله بقدر أي بمقدار معين عنده يحصل به نفع الخلق ولا يكثره عليهم، حتى يكون كطوفان نوح

لثلايهم، فهو ينزله بالقدر الذي فيه المصلحة، دون المفسدة سبحانه جل وعلما أعظمه وما أعظم لطفه بخلقه. وهذه المسائل الثلاث التي ذكرها في هذه الآية الكريمة، جاءت مبينة في غير هذا الموضع

(327/5)

الأولى: التي هي كونه أنزله بقدر أشار إليها في قوله ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ مَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [الحجر: 21].

والثانية: التي هي إسكانه الماء المنزل من السماء في الأرض بينها في قوله جل وعلما ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الزمر: 21] والينبوع الماء الكثير وقوله ﴿فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ على ما قدمنا في الحجر.

والثالثة: التي هي قدرته على إذهابها أشار لها في قوله تعالى ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ لِنَاصِحٍ مَاءٍ وَكُمُ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ [الملك: 30] ويشبه معناها قوله تعالى ﴿لَوْ شَاءَ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾

[الواقعة: 70] لأنه إذا صار ملحا أجاجا لا يمكن الشرب منه، ولا الاتفاع به صار في حكم المعدوم، وقد بين

كيفية إنزاله الماء من السماء في قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ﴾ [النور: 43] فصرح بأن الودق الذي هو المطر يخرج من خلال السحاب الذي هو

المزن، وهو الوعاء الذي فيه الماء وبين أن السحابة تمتلئ من الماء حتى تكون ثقيلة كثرة ما فيها من الماء في

قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقَّتْهُ لَبَدٍ مِيتٍ﴾ [الأعراف: 57] فقوله: ثقلا جمع ثقيلة،

وثقلها إنما هو بالماء الذي فيها وقوله تعالى ﴿وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾ [الرعد: 12] جمع سحابة ثقيلة.

وهذه الآيات القرآنية تدل على أن الله يجمع الماء في المزن، ثم يخرج منه من خلال السحاب، وخلال الشيء ثقوبه

وفروجه التي هي غير مسدودة، وبين جل وعلما أنه هو الذي ينزله ويصرفه بين خلقه كيف يشاء، فيكثر المطر

في بلاد قوم سنة، حتى يكثر فيها الخصب وتزيد فيها النعم، لتبلي أهلها في شكر النعمة، وهل يعتبرون بعظم

الآية في إنزال الماء، ويقبل المطر عليهم في بعض السنين، فتهلك مواشيهم من الجذب ولا تنبت زروعهم، ولا تثمر أشجارهم، ليبتلهم بذلك، هل يتوبون إليه، ويرجعون إلى ما يرضيه

وبين أنه مع الإنعام العام على الخلق بإنزال المطر بقدر المصلح وإسكان مائة في الأرض ليشربوا منه هم، وأنعامهم، وينتفعوا به أبى أكثرهم إلا الكفر به، وذلك في قوله تعالى ﴿رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا. لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنْبِيَّ كَثِيرًا. وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِيهِمْ لِيَذَكَّرُوا فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الفرقان: 48-50].

(328/5)

ولاشك أن من جملة من أبى منهم إلا كفورا الذين يزعمون أن المطر لم ينزله منزل هو فاعل مختار، وإنما نزل بطبيعته، فالمنزل لمعندهم: هو الطبيعة، وأن طبيعة الماء التبخر، إذا تكاثرت عليه درجات الحرارة من الشمس أو الاحتكاك بالرياح، وأن ذلك البخار يرتفع بطبيعته ثم يجتمع، ثم يتقاطر. وأن تقاطره ذلك أمر طبيعي لا فاعل له، وأنه هو المطر. فينكرون نعمة الله في إنزاله المطر وينكرون دلالة الآية على قدرة منزله، ووجوب الإيمان به واستحقاقه للعبادة وحده، فمثل هؤلاء داخلون في قوله ﴿فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الفرقان: 50] بعد قوله: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِيهِمْ لِيَذَكَّرُوا﴾ [الفرقان: 50].

وقد صرح في قوله: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا﴾ أنه تعالى، هو مصرف الماء، ومنزلة حيث شاء كيف شاء ومن قبيل هذا المعنى: ما ثبت في صحيح مسلم من حديث زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبح بالحديبية في أثر السماء كانت من الليل، فلما انصرف أقبل على الناس فقال: "هل تدرون ماذا قال ربكم؟" قالوا: الله ورسوله أعلم، قال "قال أصبح من عبادي مؤمن بي، وكافر بي: فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته، فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب، وأما من قال مطرنا بنوء كذا، فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب" هذا لفظ مسلم رحمه الله في صحيحه، ولا شك أن من قال: مطرنا ببخار كذا

مسندا ذلك للطبيعة، أنه كافر بالله مؤمن بالطبيعة والبخار والعرب كانوا يزعمون أن بعض المطر أصله من البحر، إلا أنهم يسندون فعل ذلك الفاعل المختار جل وعلا، ومن أشعارهم في ذلك قول طرفة بن العبد لا تلمني إنها من نسوة . . . رقد الصيف مقاتلت نزر  
كبنات البحر يمدن إذا . . . أنبت الصيف عساليح الخضر  
فقوله: بنات البحري يعني المزن التي أصل ماؤها من البحر.  
وقول أبي ذؤيب الهذلي:  
سقى أم عمرو كل آخر ليلة . . . حناتم غرما وهن ثجيج  
شربن بماء البحر ثم ترفعت . . . متى لجج خضر لهن شيج  
ولا شك أن خالق السموات والأرض جل وعلا، هو منزل المطر على القدر الذي يشاء كيف يشاء سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

سورة النحل  
(329/5)

قوله تعالى: ﴿ فَأَنْشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَكُمْ فِيهَا فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ .

قد قدمنا الآيات الموضحة لما دلت عليه هذه الآية الكريمة في سورة النحل، في الكلام على قوله تعالى ﴿ يُنْبِتُ

لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ ﴾ [النحل: 11] وغيرها، فأغنى ذلك عن إعادته هنا.

قوله تعالى: ﴿ وَشَجَرَةٌ تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ وَصَبِغٌ لِلأَكْلِينَ ﴾ .

قوله: ﴿ وَشَجَرَةٌ ﴾ : معطوف على: ﴿ جَنَّاتٍ ﴾ من عطف الخاص على العام. وقد قدمنا مسوغه مرارا:

أي فأنشأنا لكم به جنات، وأنشأنا لكم به شجرة تخرج من طور سيناء وهي شجرة الزيتون، كما أشار له تعالى

بقوله ﴿ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ ﴾ [النور: 35]، والدهن الذي تنبت به هوزيتها المذكور في قوله

﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ ﴾ [النور: 35] ومع الاستضاءة منها، فهي ﴿ وَصَبِغٌ لِلأَكْلِينَ ﴾ : أي إدام يأتمون به،

وقرأ هذا الحرف نافع، وابن كثير، وأبو عمرو ﴿سَيْنَاءٌ﴾ بكسر السين، وقرأ الباقون بفتحها، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو: ﴿تَنْبُتُ﴾ بضم التاء، وكسر الباء الموحدة مضارع أنبت الرباعي، وقرأ الباقون ﴿تَنْبُتُ﴾ بفتح التاء، وضم الباء مضارع نبت الثلاثي، وعلى هذه القراءة، فلا إشكال في حرف الباء في قوله: ﴿بِالدُّهْنِ﴾: أي تنبت مصحوبة بالدهن الذي يستخرج من زيتونها، وعلى قراءة ابن كثير وأبي عمرو، ففي الباء إشكال، وهو أن أنبت الرباعي يتعدى بنفسه، ولا يحتاج إلى الباء وقد قدمنا النكته في الإتيان بمثل هذه الباء في القرآن، وأكثرنا من أمثله في القرآن، وفي كلام العرب في سورة ميم في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَهَزِيءٌ إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ﴾ [مريم: 25]، ولا يخفى أن أنبت الرباعي، على قراءة ابن كثير، وأبي عمرو هنا: لازمة لا متعدية المفعول، وأنبت متعدى، وتلزم فمن تعدى قوله تعالى ﴿يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ﴾ [النحل: 11] وقوله تعالى: ﴿فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾ [ق: 9] ومن لزومها قراءة ابن كثير، وأبي عمرو المذكورة، ونظيرها من كلام العرب قول زهير رأيت ذوي الحاجات حول بيوتهم... قطينا بها حتى إذا أنبت البقل فقوله: أنبت البقل لازم بمعنى نبت، وهذا هو الصواب في قراءة ﴿تَنْبُتُ﴾ بضم التاء. خلافا لمن قال: إنها مضارع أنبت المتعدي وأن المفعول محذوف أي تنبت

(330/5)

زيتونها، وفيه الزيت. وقال ابن كثير: الطور: هو الجبل، وقال بعضهم إنما يسمى طورا إذا كان فيه شجر، فإن عرى عن الشجر، سمي جبلا لا طورا. والله أعلم. وطور سيناء: هو طور سينين، وهو الجبل الذي كلم الله عليه موسى بن عمران عليه السلام، وما حوله من الجبال، التي فيها شجر الزيتون اهد محل الغرض من كلام ابن كثير.

وفي حديث أبي أسيد مالك بن ربيعة الساعدي الأنصاري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه



وسلم: "كلوا الزيت وادهنوا به فإنه من شجرة مباركة" رواه أحمد ورواه الترمذي، وغيره عن عمر، والظاهر أنه لا يخلو من مقال، وقال فيه العجلوني في كشف الخفاء ومزيل الإلباس رواه أحمد والترمذي وابن ماجه عن عمر وابن ماجه فقط عن أبي هريرة، وصححه الحاكم على شطهما ثم قال: وفي الباب عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم. اهـ منه والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا كُنْتُمْ ﴾ .

قد قدمنا الآيات الموضحة لمعنى هذه الآية، وما يستفاد منها من الأحكام الفقهية في سورة النحل في الكلام على قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا ﴾ [المؤمنون: 21] مع بيان أوجه القراءة، فأغنى ذلك عن إعادته هنا.

قوله تعالى: ﴿ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴾ [المؤمنون: 22].

الضمير في قوله: ﴿ عَلَيْهَا ﴾ راجع إلى الأنعام المذكورة في قوله ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ ﴾ [المؤمنون: 21]

وقد بين تعالى في هذه الآية أنه يحمل خلقه على الأنعام، والمراد بها هنا الإبل، لأن الحمل عليها هو الأغلب، ﴿ وَعَلَى الْفُلْكِ ﴾ : وهي السفن ولفظ الفلك، يطلق على الواحد والجمع من السفن، وما ذكره تعالى في هذه

الآية الكريمة من الامتنان على خلقه بما يسر لهم من الركوب والحمل، على الأنعام والسفن جاء موضحا في آيات

أخر كهو قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ لَتُرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَتُبَلِّغُوا عَلَيْهَا

حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴾ [غافر: 80] وقوله في الأنعام ﴿ أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ

مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ. وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ ﴾ [يس: 71-72] وقوله

فيها: ﴿ وَتَحْمِلُ أُمَّةَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْفَنِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّهُمُ رُؤُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [النحل: 7] وقوله

في

الفلك والأنعام معا ﴿ وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفَلَكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ لَتَسْتَوْفُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ  
ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرْنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا  
لَمُنْقَلِبُونَ ﴾ [الزخرف: 12-14] . وقوله في السفن ﴿ وآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفَلَكِ الْمَشْحُونِ  
وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ ﴾ [يس: 41-42]، وقوله: ﴿ أَنَّا اللَّهُ سَخَّرْنَا لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفَلَكِ تَجْرِي  
فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ ﴾ [الحج: 65] وقوله تعالى: ﴿ وَتَرَى الْفَلَكَ فِيهِ مَوَآخِرَ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ ﴾ [فاطر: 12]  
والآيات بمثل هذا كثيرة، وهذا من نعمه وآياته، وقرن الأنعام بالفلك في الآيات المذكورة لأن الإبل سفائن البر،  
كما قال ذو الرمة

الأخيلت مني وقد نام صحبتي . . . فما نفر التهويم إلا سلامها

طروقا وجلب الرحل مشدودة بها . . . سفينة بر تحت خدي زمامها

فتراه سمى ناقته سفينة يوجلب الرحل بالضم والكسر عيدانه أو الرحل بما فيه

قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا ﴾ إلى قوله ﴿ وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ ﴾ .

قد تقدمت الإشارة إلى ما فيه من الآيات، التي لها بيان في مواضع متعددة فأغنى ذلك عن إعادته هنا

قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رَسُولَنَا تَتْرَا كُلُّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذِبُهُ فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَحَادِيثَ

فَبَعْدَ الْقَوْمِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ .

بين تعالى في هذه الآية الكريمة أنه بعد إرسال نوح والرسول المذكور بعده أرسل رسلا ﴿ تَتْرَا ﴾ : أي موافقين

واحدًا بعد واحدًا، وكل متتابع متتال تسميه العرب متواترًا، ومنه قول لبيد في معلقته

يعلو طريقة متنها متواتر . . . في ليلة كفر النجوم غمامها

يعني: مطرا متتابعًا، أو غبار ریح متتابعًا، وتاء ﴿ تَتْرَا ﴾ مبدلة من الواو، وأنه كل ما أرسل رسولاً إلى أمة

كذوبه فأهلكهم، وأتبع بعضهم بعضاً في الإهلاك المتسائل بسبب تكذيب الرسل وهذا المعنى المذكور في

هذه الآية الكريمة جاء موضحاً في آيات كثيرة. وقد بينت آية استثناء أمة واحدة من هذا الإهلاك المذكور

أما الآيات الموضحة لما دلت عليه هذه الآية فهي كثيرة جداً كقوله تعالى ﴿ وَمَا

أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿سبأ: 34﴾ وقوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ ﴿الزخرف: 23﴾ وقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ. ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً﴾ [الأعراف: 94-95] والآيات بمثل هذا كثيرة جدا.

أما الآية التي بينت استثناء أمة واحدة من هذه الأمم فهي قوله تعالى ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهُ إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غِظَابَ الْخَرْجِيِّ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [يونس: 98]. وظاهر آية الصفات أنهم آمنوا إيمانا حقا، وأن الله عاملهم به معاملة المؤمنين، وذلك في قوله في يونس ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِثْلًا لَوْ وَجَدْتُمْ عَلَىٰ آلِهَتِكُمْ إِصْرَ إِيذُونَ. فَآمَنُوا فَمَسَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [الصفات: 147-148] لأن ظاهر إطلاق قوله ﴿فَآمَنُوا﴾، يدل على ذلك. والعلم عند الله تعالى.

ومن الأمم التي نص على أنه أهلكتها وجعلها أحاديث سبأ، لأنه تعالى قال فيهن ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾ [سبأ: 19] وقوله ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ﴾ أي أخبارا وقصصا يسمر بها،

ويتعجب منها، كما قال ابن دريد في مقصورته

وإنما المرء حديث بعده . . . فكن حديثا حسنا لمن وعى

وقرأ هذا الحرف ابن كثير، وأبو عمرو ﴿تَرَا﴾ بالتنوين: وهي لغة كنانة، والباقون بألف التانيث المقصورة

من غير تنوين: وهي لغة أكثر العرب، وسهل نافع وابن كثير وأبو عمرو والهمزة الثانية من قوله ﴿جَاءَ أُمَّةٌ﴾،

وقراها الباقون بالتحقيق، كما هو معلوم وقوله ﴿فَبُعِدَ الْقَوْمُ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: 44] مصدر لا يظهر

عامله، وقد بعد بعدا بفتحين، وبعدا بضم فسكون أي هلك فقوله ﴿بُعْدًا﴾: أي هلاكا مستأصلا، كما

قال تعالى ﴿الْأَبْعُدَ لِمَدِينٍ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودُ﴾ [هود: 95] قال الشاعر:

قل الغناء إذا لاقى الفتى تلفا . . . قول الأحبة لا تبعد وقد بعدا

وقد قال سيبويه: إن بعدا وسحقا ودفرا أي تننا من المصادر المنصوبة بأفعال لا تظهر اهد ومن هذا القبيل

قولهم: سقيا ورعيا، كقول نابغة ذبيات

(333/5)

نبئت نعماً على الهجران عاتية . . . سقيا ورعيا لذلك العاتب الزاري

والأحاديث في قوله: ﴿فَجَعَلْنَا هُمْ أَحَادِيثَ﴾ في مفردة وجهان معروفان:

أحدهما: أنه جمع حديث كما تقول: هذه أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، تريد بالأحاديث جمع

حديث، وعلى هذا فهو من الجموع الجارية على غير القياس المشار لها بقول ابن مالك في الخلاصة

وحائد عن القياس كل ما . . . خالف في البابين حكما رسما

يعني بالبابين: التكسير والتصغير، فككسیر حديث على أحاديث وباطل على أباطيل، وكصغير مغرب، على

مغربان، وعشية على عشيشية. وقال بعضهم: إنها اسم جمع للحديث.

الوجه الثاني: أن الأحاديث جمع أحد وثة التي هي مثلن أضحوكة، وأعبوة، وأعجوبة بضم الأول، وإسكان

الثاني: وهي ما يتحدث به الناس تلهيا، وتعجبا ومنه بهذا المعنى قول توبة بن الحمير

من الخفرات البيض ود جلسها . . . إذا ما انقضت أحد وثة لوتعيدها

وهذا الوجه أنس هنا لجريان الجمع فيه على القياس، وجزم به الزمخشري والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ .

أمر جل وعلا في هذه الآية الكريمة رسله عليهم الصلاة والسلام مع أن الموجود منهم، وقت نزولها واحد، وهو

نبينا صلى الله عليه وسلم، بالأكل من الطيبات وهي الحلال الذي لا شبهة فيه على التحقيق، وأن يلغوا

العمل الصالح، وذلك يدل على أن الأكل من الحلال له أثر في العمل الصالح، وهو كذلك، وهذا الذي أمر به الرسل

في هذه الآية الكريمة، أمر به المؤمنون من هذه الأمة التي هي خير الأمم، وذلك في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة: 172] والآية تدل على أن كل رسول أمر في زمنه بالأكل من الحلال، والعمل الصالح، وتأثير الأكل من الحلال في الأعمال معروف وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً وأن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ

(334/5)

عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون: 51]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: 172] ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر. ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام، وغذي بالحرام يمد يديه إلى السماء، يا رب يا رب فأني يستجاب له وهو يدل دلالة واضحة أن دعاءه الذي هو أعظم القرب لمنفعه، لأنه لم يأكل من الحلال ولم يشرب منه، ولم يركب منه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ فَتَقَطُّوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ .

قد أوضحنا معنى هاتين الآيتين، وفسرنا ما يحتاج منهما إلى تفسير وبيننا الآيات الموضحة لمعناهما في سورة الأنبياء في الكلام على قوله ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ وَتَقَطُّوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلُّ إِلَهِنَا رَاجِعُونَ﴾ [الأنبياء: 93]، وبيننا المراد بالأمة مع بعض الشواهد العربية، وبيننا جمع معاني الأمة في القرآن في أول سورة هود في الكلام على قوله ﴿وَلَنْ أَخْرَأْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ﴾ [هود: 8] فأغنى ذلك عن إعادته هنا.

قوله تعالى: ﴿فَذَرَهُمْ فِي غَمَرِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ﴾ .

أمر جل وعلا نبيه صلى الله عليه وسلم أن يذر الكفار أي يتركهم في غمرتهم إلى حين، أي وقت معين عند الله،

والظاهر أنه وقت انقضاء آجالهم بقتل أو موت، وصيرورتهم إلى ما هم صائرون إليه بعد الموت من العذاب  
البرزخي، والأخروي، وكون المراد بالحين للذكور: وقت قتلهم، أو موتهم ذكره الزمخشري عن علي رضي الله  
عنه، بغير سند .

وأقوال أهل العلم في معنى غمرتهم راجعة إلى شيء واحد كقول الكلبي ﴿ فِي غَمْرَتِهِمْ ﴾: أي جهالتهم وقول  
ابن بحر: في حيرتهم، وقول ابن سلام في غفلتهم، وقول بعضهم في ضلالتهم فمعنى كل هذا لأقوال واحد،  
وهو أنه، أمره أن يتركهم فيما هم فيه من الكفر والضلال، والغبي والمعاصي قال الزمخشري الغمرة: الماء الذي  
يغمر القامة فضربت مثلاً لما هم مغمورون فيه من جهلهم، وعمائتهم أو شبهوا باللاعبين في غمرة الماء لما هم  
عليه من الباطل، قال ذو الرمة

لبالي اللهويطيني فأتبعه . . . كأنني ضارب في غمرة لعب

وصيغة الأمر في قوله ﴿ فَذَرَهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ ﴾ [المؤمنون: 54] للتهديد، وقد تقرر في

(335/5)

فن الأصول في مبحث الأمر وفي فن المعاني في مبحث الإنشاء، أن من المعاني التي تأتي لها صيغة أفعال التهديد  
وهذا المعنى الذي دلت عليه هذه الآية الكريمة، من تهديد الكفار الذين كذبوا نبينا صلى الله عليه وسلم،  
جاء موضحاً في مواضع أخر. كقوله: ﴿ ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمْلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴾ [الحجر: 3]  
وقوله تعالى: ﴿ فَمَهَلِّ الْكَافِرِينَ أَهْلَهُمْ رُوَيْدًا ﴾ [الطارق: 17] وقوله: ﴿ قُلْ تَسْعُوا فَإِنْ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ ﴾  
[ابراهيم: 30] وقوله: ﴿ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ﴾ [الزمر: 8].

وقد أوضحنا الآيات الدالة على هذا المعنى في سورة الحجر في الكلام على قوله تعالى: ﴿ ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا  
وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمْلُ ﴾ [الحجر: 3]، وتكلمنا هناك على لفظ ﴿ ذَرَهُمْ ﴾ .

قوله تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَنَبِينٍ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ .

قد أوضحنا الكلام على الآيات الموضحة لها تين الآيتين في سورة الكهف في الكلام على قوله تعالى ﴿وَلَنْ رُدُّدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لِأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا﴾ [الكهف: 36] فأغنى ذلك عن إعادته هنا.  
قوله تعالى: ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ .

ما تضمنته هذه الآية من التخفيف في هذه الحنيفية السمحة، التي جاء بها نبينا صلى الله عليه وسلم قد ذكرنا طرفا من الآيات الدالة عليه في سورة الحج في الكلام على قوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78] فأغنى ذلك عن إعادته هنا.  
قوله تعالى: ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يُنطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ .

الحق أن المراد بهذا الكتاب كتاب الأعمال الذي يحصيها الله فيه، كما يدل عليه قوله تعالى ﴿هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْنَسُخُ مَا كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: 29] وقد قدمنا الآيات الموضحة لهذا المعنى في الكهف، في الكلام على قوله ﴿وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَىٰ الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ﴾ [الكهف: 49]، وفي سورة الإسراء في الكلام على قوله ﴿وَتُخْرِجُهُ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَكْفَاهُ مِنْ سُورًا﴾ [الإسراء: 13].

والظاهر أن معنى نطق الكتاب بالحق أن جميع المكتوب فيه حق، فمن قرأ المكتوب فيه، كأنه لا ينطق في قراءته له إلا بالحق، وربما أطلقت العرب اسم الكلام على

(336/5)

---

الخط، كما روي عن عائشة أنها قالت ما بين دفتي المصحف كلام الله والله تعالى أعلم.  
قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجَارُونَ لَا تَجَارُوا الْيَوْمَ لَكُمْ مِنَّا لَا تَنْصُرُونَ﴾ .  
﴿حَتَّىٰ﴾ هنا في هذه الآية التي يتبدأ بعدها الكلام، والكلام الجملة الشرطية، والعذاب الذي أخضعهم ربه به، قيل: هو عذاب يوم بدر بالقتل والأسر، وقيل الجوع والقحط الشديد الذي أصابهم، لما دعا عليهم رسول

الله صلى الله عليه وسلم فقال "اللهم اشدد وطأتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف" فأصابهم بسبب دعوته صلى الله عليه وسلم من الجوع الشديد ، عذاباً بليماً ، وأظهرها عندي أنه أخذهم بالعذاب يوم القيامة. وقد بين تعالى في هاتين الآيتين أنه أخذ ﴿ مُتْرَفِيهِمْ بِالْعَذَابِ ﴾ ، والمترفون هم أصحاب النعمة والرفاهية في دار الدنيا. وهذا المعنى أشار له بقوله ﴿ وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهَلُمْ قَلِيلًا . إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَجَحِيمًا . وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا ﴾ [المزمل: 11-13] فقوله: ﴿ أُولِي النَّعْمَةِ ﴾ يريد بهم: المترفين في الدنيا ، وبين أنه سيعذبهم بعد التهديد بقوله ﴿ إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَجَحِيمًا ﴾ وقوله: ﴿ يَجْأُرُونَ ﴾ ، الجؤار: الصراخ باستغاثة، والعرب تقولون جأر الثور يجأر: صاح، فالجؤار كالخوار وفي بعض القراءات ﴿ عَجَلًا جَسَدًا لَّهُ جُؤَارٌ ﴾ [الأعراف: 148] بالجيم والهمزة أي خوار، وجأر الرجل إلى الله تضرع بالدعاء .

فمعنى الآية الكريمة أن المنعمين في الدنيا من الكفار، إذا أخذهم الله بالعذاب يوم القيامة، صاحوا مستصرخين مستغيثين، يطلبون الخلاص مما هم فيه، وصراخهم واستغاثتهم المشار له هنا، جاء في آيات أخر كقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ . وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ﴾ [فاطر: 36-37] فقوله: ﴿ يَصْطَرِحُونَ ﴾ : يفتعلون من الصراخ، مستغيثين يريدون الخروج مما هم فيه، بدليل قوله تعالى عنهم ﴿ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ﴾ فهذا الصراخ المذكور في هذه الآية العام للمترفين وغيرهم، هو الجؤار المذكور عن المترفين هنا، ومن إطلاق العرب الجؤار على الصراخ والدعاء للاستغاثة قول الأعشى

(337/5)

يرأوح من صلوات المليك . . . فطورا سجودا وطورا جؤارا

والجؤار المذكور: هو النداء في قوله ﴿ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ فَنَادَوا وَاِلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ ﴾ [ص: 3] لأن



نداءهم نداء استغاثة واستصراخ وكهوله تعالى ﴿ وَادَّأُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَيْبَ ﴾ [الزخرف: 77]، لأن القضاء عليهم من أعظم الأمور التي يطلبونها، فيستغيثون بالموت من دوام ذلك العذاب الشديد، أجازنا الله وإخواننا المسلمين منه وكهوله تعالى ﴿ وَإِذَا الْقَوَا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِقًا مُقْرَبِينَ دَعَوْا هُنَالِكَ نُبُورًا لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ نُبُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا نُبُورًا كَثِيرًا ﴾ [الفرقان: 14] وذلك الدعاء بالنبور الذي هو أعظم الهلاك، والويل عن أنواع جوارهم والعياذ بالله وقوله تعالى في هذه الآية ﴿ لَا تَجَارُوا الْيَوْمَ مِنْكُمْ مَنَّا لَا تُنصِرُونَ ﴾ [المؤمنون: 65] يدل على أنهم إن استغاثوا لم يغاثوا، وإن استرحموا لم يرحموا، وقد أشار تعالى إلى ذلك في قوله ﴿ وَإِنْ يَسْتَعِينُوا يَغَاثُوا بِمَاءٍ كَأَلْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴾ [الكهف: 29].

قوله تعالى: ﴿ قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ تُنْكِرُونَ ﴾ .

لما بين أن المترفين من الكفار إذا أخذهم ربهم بالعذاب، ضجوا وصاحوا واستغاثوا، وبين أنهم لا يغاثون كما أوضحناه آنفاً بين سبب ذلك بقوله ﴿ قَدْ كَانَتْ آيَاتِي ﴾ أي التي أرسلت بها رسلي ﴿ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ :  
 تقرأ عليكم واضحة مفصلة، ﴿ فَكُنْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ تُنْكِرُونَ ﴾ : ترجعون عنها التهقير. والعقب: مؤخر القدم، والنكوص: الرجوع عن الأمر، ومنه قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِتَانَ نَكَصَ عَلَىٰ عَقَبَيْهِ ﴾ [الأفال: 48] ومنه قول الشاعر:

زعموا بأنهم على سبيل النجاة . . . وإنما نكص على الأعقاب

وهذا المعنى الذي ذكره هنا: أشار له في غير هذا الموضع كهوله تعالى ﴿ قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَلْمِينِ وَأَحْيِينَا أَلْمِينِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ ذَلِكَ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ ﴾ [غافر: 11-12] فكفرهم عند الله ذكر الله وحده، من نكوصهم على أعقابهم، وبين في موضع آخر أنهم إذا تلى عليهم آياته، لم يقتصروا على النكوص عنها، بل أعقابهم، بل يكادون يبطشون بالذي يتلوها عليهم، لشدة بغضهم لها، وذلك في قوله تعالى ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ تَعْرِفُ فِي

وَجُوهَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنْكَرَ كَأَدْوَانَ يَسْطُونَ بِالَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتِ ﴿ [الحج: 72] وهذا الذي ذكرنا أن العذاب عذاب يوم القيامة، أظهر عندنا من قول من قال إنه يوم بدر أو الجوع، ومن قال من زعم أن الذين يجأرون: هم الذين لم يقتلوا يوم بدر وأن جوارهم من قبل إخوانهم، فكل ذلك خلاف الظاهر، وإن قاله من قلله قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ ﴾ [المؤمنون: 68].

يتضمن حضهم، على تدبر هذا القول الذي هو القرآن العظيم، لأنهم إن تديروه تدبرا صادقا، علموا أنه حق، وأن اتباعه واجب وتصديق من جاء به لازم وقد أشار لهذا المعنى في غير هذا الموضع كقوله تعالى ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: 82] وقوله: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ [محمد: 24].

وقوله في هذه الآية الكريمة ﴿ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأُولِينَ ﴾ [المؤمنون: 68].

قال القرطبي: فأنكروه، وأعرضوا عنه، وقيل أم بمعنى: بل جاءهم ما لا عهد لآبائهم به، فلذلك أنكروه، وتركوا التدبر له.

وقال ابن عباس: وقيل المعنى: أم جاءهم أمان من العذاب، وهو شيء لم يأت آباءهم الأولين، قال أبو حيان في تفسير هذه الآية قرعهم أولا بترك الانتفاع بالقرآن، ثم ثانيا بأن ما جاءهم جاء آباءهم الأولين أي إرسال الرسل ليس بدعا، ولا مستغرابا، بل أرسلت الرسل للأمم قبلهم، وعرفوا ذلك بالتواتر ونجاة من آمن، واستئصال من كذب وآبأؤهم إسماعيل وأعقابا به إلى آخر كلامه وهذا الوجه من التفسير لوجه من النظر وعليه فالآية كقوله: ﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدُعَاءِ مِنَ الرَّسْلِ ﴾ [الاحقاف: 9] ونحوها من الآيات.

قوله تعالى: ﴿ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ﴾ [المؤمنون: 69].

قد قدمنا الآيات الموضحة لهذه الآية في سورة يونس، في الكلام على قوله تعالى: ﴿ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ ﴾ [يونس: 16] فأغنى ذلك عن إعادته هنا.

قوله تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمُ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ ﴾ .

﴿ أم ﴾ المذكورة في هذه الآية هي المعروفة عند النحويين أم المنقطعة . وضابطها ألا تقدم عليها همزة تسوية نحو ﴿ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ ﴾ [البقرة: 6] أو همزة مغنية، عن لفظة أي كهولك أزيد عندك أم عمرو؟ أي أيهما عندك فالمسبوقة.

(339/5)

يأحدى الهمزتين المذكورتين، هي المعروفة عندهم أم المتصلة، والتي لم تسبق بواحدة منهما هي المعروفة بالمنقطعة كما هنا . وأم المنقطعة تأتي لثلاثة معان الأول: أن تكون بمعنى: بل الإضرابية.

الثاني: أن تكون بمعنى همزة استفهام الإنكار.

الثالث: أن تكون بمعناها معا فتكون جامعة بين الإضراب والإنكار، وهذا الأخير هو الأكثر في معناها، خلافا لابن مالك في الخلاصة في اقتصاره على أنها بمعنى: بل في قوله: وياقطع ومعنى بل وفت. . . إن تك مما قيدت به خلت

ومراده مجلوها مما قيدت به ألا تسبقها إحدى الهمزتين المذكورتين، فإن سبقتها إحداها، فهي المتصلة كما تقدم قريبا، وعلى ما ذكرنا فيكون المعنى متضمنا للإضراب عما قبله إضرابا انتقاليا، مع معنى استفهام الإنكار، فتضمن الآية الإنكار على الكفار في دعواهم أن نبينا صلى الله عليه وسلم به جنة أي جنون يعنون: أن هذا الحق الذي جاءهم به هذيان مجنون، قبهم الله ما أجحدهم للحق، وما أركهم ودعواهم عليه هذه أنه مجنون كذبها الله هنا بقوله ﴿ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ ﴾ [المؤمنون: 70] فالإضراب بيل إيطالي. والمعنى: ليس بمجنون بل هو رسول كريم جاءكم بالحق الواضح، المؤيد بالمعجرات الذي يعرف كل عاقل، أنه حق، ولكن عاندتم وكفرتم لشدة كراهيتكم للحق وما نفته هذه الآية الكريمة من دعواهم عليه الجنون صرح الله بنفيه في مواضع أخر كقوله تعالى ﴿ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ﴾ [التكوير: 22] وقوله تعالى: ﴿ فَمَا أَنْتَ

بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ﴿ [الطور: 29] وهذا الجنون الذي افتري على آخر الأنبياء، افتري أيضا على أولهم، كما تعالى في هذه السورة الكريمة عن قوم نوح أنهم قالوا فيه ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ فترَّصُوا بِهِ حَتَّىٰ حِينٍ﴾ [المؤمنون: 25] وقد بين في موضع آخر أن الله لم يرسل رسولا إلا قال قومه إنه ساحر، أو مجنون، كأنهم اجتمعوا فتواصوا على ذلك لتواطىء أقوالهم لرسولهم عليه، وذلك في قوله تعالى ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ [الذريات: 52-53] فبين أن سبب تواطئهم على ذلك ليس التواصي به، لاختلاف أزمنتهم، وأمكنتهم. ولكن الذي جمعهم على ذلك مشابهة بعضهم لبعض في الطغيان، وقد أوضح هذا المعنى في سورة

(340/5)

البقرة في قوله ﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: 118] فهذه الآيات تدل على أن سبب تشابه مقالاتهم لرسولهم، هو تشابه قلوبهم في الكفر والطغيان، وكرهية الحق وقوله ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ [المؤمنون: 70] ذكر نحو معناه في قوله تعالى ﴿لَقَدْ جِئْتَكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ [الزخرف: 78] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنْكَرَ﴾ [الحج: 72]، وذلك المنكر الذي تعرفه في وجوههم، إنما هو لشدة كراهيتهم للحق، ومن الآيات الموضحة لكراهيتهم للحق أنهم يمتنعون من سماعه، ويستعملون الوسائل التي تمنعهم من أن يسمعه، كمال قال تعالى في قصة أول الرسل الذين أرسلهم بتوحيده والنهي عن الإشراك به، وهو نوح ﴿وَإِنِّي كَلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾ [نوح: 7] وإنما جعلوا أصابعهم في آذانهم، واستعشوا ثيابهم خوف أن يسمعو ما يقوله لهم نبيهم نوح عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام، من الحق، والدعوة إليه وقال تعالى في أمة آخر الأنبياء صلى الله عليه وسلم ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: 26]. فترى بعضهم ينهى بعضا عن

سماعه، ويأمرهم باللغو فيه، كالصباح والتصفيق المانع من السماع لكراهتهم للحق، ومحاوتهم أن يغلبوا الحق بالباطل.

وهذه الآية الكريمة سؤال معروف وهول يقال: قوله: ﴿وَأَكْثَرُهُمُ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ [المؤمنون: 70] يفهم من مفهوم مخالفته، أن قليلا من الكفار، ليسوا كارهين للحق وهذا السؤال وارد أيضا على آية الزخرف التي ذكرنا آنفا، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ [الزخرف: 78].

والجواب عن هذا السؤال هو ما أجاب به بعض أهل العلم بأن قليلا من الكفار كانوا لا يكرهون الحق، وسبب امتناعهم عن الإيمان بالله ورسوله ليس هو كراهيتهم للحق، ولكن سببه الأنفة والاستكاف من توبيخ قومهم، وأن يقولوا صباوأ وفارقوا دين آبائهم، ومن أمثلة من وقع لهذا أبو طالب فإنه لا يكره الحق، الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، وقد كان يشد عضده في تبليغه رسالته كما قدمنا في شعره في قوله

اصدع بأمرك ما عليك غضاضة

الآيات وقال فيها:

صلى الله عليه وسلم  
(341/5)

مكتبة رمة كمر

ولقد علمت بأن دين محمد . . . من خير أديان البرية دينا

وقال فيه صلى الله عليه وسلم أيضا:

لقد علموا أن ابننا لا مكذب . . . لدينا ولا يعني بقول الأباطل

وقد بين أبو طالب في شعره أن السبب المانع له من اعتناق الإسلام ليس كراهية الحق، ولكنه الأنفة والخوف

من ملامة قومه أو سبهم له كما في قوله

لولا الملامة أو حذار مسبة . . . لوجدتني سمعا بذلك يقينا

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: 71].

اختلف العلماء في المراد بالحق في هذه الآية، فقال بعضهم ﴿الْحَقُّ﴾ هو الله تعالى، ومعلوم أن الحق من أسمائه الحسنی، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ [النور: 25] وقوله: ﴿ذَلِكَ بَأْنُ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ﴾ [الحج: 62] وكون المراد بالحق في الآية هو الله عزاه القرطبي للأكثرين، ومن قال به مجاهد وابن جريج، وأبو صالح، والسدي، وروي عن قتادة، وغيرهم.

وعلى هذا القول فالمعنى لو أجابهم الله إلى تشريع ما أحبوا تشريعه وإرسال من اقترحوا الرسالة، بأن جعل أمر التشريع وإرسال الرسل ونحو ذلك تابعا لأهوائهم الفاسدة، ففسدت السموات والأرض، ومن فيهن، لأن أهواءهم الفاسدة وشهواتهم الباطلة، لا يمكن أن تقوم على السماء والأرض وذلك لفساد أهوائهم، واختلافها. فالأهواء الفاسدة المختلفة لا يمكن أن تقوم عليها نظام السماء والأرض ومن فيهن، بل لو كانت هي المتبعة لفسد الجميع.

ومن الآيات الدالة على أن أهواءهم لا تصلح، لأن تكون متبعة قوله تعالى ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقُرَيْبِينَ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف: 31] لأن القرآن لو أنزل على أحد الرجلين المذكورين، وهو كافر يعبد الأوثان فلا فساد أعظم من ذلك، وقد رد الله عليهم بقوله ﴿أَمْ يَسْمِئُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ [الزخرف: 32] وقال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾ [الاسراء: 100] وقال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ بَقِيرًا﴾ [النساء: 53] قال ابن كثير رحم الله: ففي هذا كله تبين عجز العباد، واختلاف آرائهم وأهوائهم، وأنه تعالى هو

(342/5)

---

الكامل في جميع صفاته وأقواله وأفعاله وشرعه وقدره وتدييره لخلقته سبحانه وتعالى علوا كبيرا  
ومما يوضح أن الحق لو اتبع الأهواء الفاسدة المختلفة لفسدة السموات والأرض ومن فيهن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الانبياء: 22] فسبحان الله رب العرش عما يصفون.

القول الثاني: أن المراد بالحق في الآية الحق الذي هو ضد الباطل المذكور في قوله قبله ﴿وَأَكْثَرُهُمُ لِلْحَقِّ

كَارِهُونَ﴾ [المؤمنون: 70] وهذا القول الأخير اختاره ابن عطية، وأنكر الأول

وعلى هذا القول فالمعنى أنه لو فرض كون الحق متبعا لأهوائهم، التي هي الشرك بالله، وادعاء الأولاد،

والأنداد له ونحو ذلك لفسد كل شيء لأن هذا الغرض يصير به الحق، هو أبطل الباطل، ولا يمكن أن يقوم نظام

السماء والأرض على شيء، هو أبطل الباطل، لأن استقامة نظام هذا العالم لا يمكن إلا بقدرته وإرادة إله هو

الحق منفرد بالتشريع، والأمر والنهي كما لا يخفي على عاقل والعلم عند الله تعالى

قوله تعالى: ﴿بَلْ أَنْتِنَا هُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: 71].

اختلف العلماء في الذكر في الآية فمنهم من قال ذكرهم: فخرهم، وشرفهم، لأن نزول هذا الكتاب على رجل

منهم فيه لهم أكبر الفخر والشرف، وعلى هذا، فالآية كقوله ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف: 44]

على تفسير الذكر بالفخر والشرف، وقال بعضهم الذكر في الآية: الوعظ والتوصية، وعليه فالآية كقوله

﴿ذَلِكَ تَلَّوْهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ﴾ [آل عمران: 58] وقال بعضهم: الذكر هو ما كانوا يتمنونونه في

قوله: ﴿لَوْ أَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِنَ الْأَوَّلِينَ لَكُنَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾ [الصافات: 168-169] وعليه،

فالآية كقوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِبْرَاهِيمَ الْأُمِّيِّ﴾ [فاطر:

42] وعلى هذا القول فقوله ﴿جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِبْرَاهِيمَ الْأُمِّيِّ فَلَمَّا جَاءَهُمْ

نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا تَقْوَرًا﴾ [فاطر: 42] كقوله هنا: ﴿فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾. وكقوله: ﴿أَوْ تَقُولُوا لَوْ

أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ﴾ [الأنعام: 157] والآيات بمثل هذا على القول الأخير كثيرة والعلم

عند الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَجَ رِبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾.

المراد بالخرج والخراج هنا: الأجر والجزاء.

والمعنى: أنك لا تسألهم على ما بلغتم من الرسالة المتضمنة لخيري الدنيا والآخرة، أجرة ولا جعلاً، وأصل  
الخرج والخراج هو ما تخرجه إلى كل عامل في مقابلة أجرة، أو جعل. وهذه الآية الكريمة تتضمن أنه صلى الله  
عليه وسلم، لا يسألهم أجراً، في مقابلة تبليغ الرسالة

وقد أوضحنا الآيات القرآنية الدالة على أن الرسل لا يأخذون الأجرة على التبليغ في سورة هود، في الكلام  
على قوله تعالى عن نوح ﴿ يَا قَوْمِ لَأَسْأَلَكُمْ عَلَيْهِ مَا لَأَنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ ﴾ [هود: 29]. وبيننا وجه  
الجمع بين تلك الآيات، مع آية ﴿ قُلْ لَأَسْأَلَكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى ﴾ [الشورى: 23] وبيننا هناك  
حكم أخذ الأجرة، على تعليم القرآن وغيره، فأغنى ذلك عن إعادته هنا وقرأ هذين الحرفين ابن عامر:  
خرجاً فخرج ريك، ياسكان الرء فيهما معا، وحذف الألف فيهما، وقرأ حمزة والكسائي خراجاً فخرج  
ريك بفتح الرء بعدها ألف فيهما معا، وقرأ الباقون خرجاً فخرج ريك ياسكان الرء، وحذف الألف في  
الأول، وفتح الرء وإثبات الألف في الثاني، والتحقيق أن معنى الخرج والخراج واحد، وأنهما لغتان فصيحتان  
وقراءتان سبعيتان، خلافاً لمن زعم أن بين معنهما فرقاً زاعماً أن الخرج ما تبرعت به بالخراج: ما لزمك  
أداؤه.

ومعنى الآية لا يساعد على هذا الفرق كما ترى، والعلم عند الله تعالى وصيغة التفضيل في قوله ﴿ وَهُوَ  
خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾ [المؤمنون: 72] نظراً إلى أن بعض المخلوقين يرزق بعضهم كقوله تعالى ﴿ وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا  
وَأَكْسُوهُمْ ﴾ [النساء: 5] وقوله تعالى: ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ ﴾ [البقرة: 233]. ولا شك  
أن فضل رزق الله خلقه، على رزق بعض خلقه بعضهم كفضل ذاته، وسائر صفاته على ذوات خلقه،  
وصفاتهم.

قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [المؤمنون: 73].

قد قدمنا الآيات الموضحة، لمعنى هذه الآية في سورة الحج في الكلام على قوله تعالى ﴿ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ  
لَعَلَى هُدًى مُسْتَقِيمٍ ﴾ [الحج: 67] فأغنى عن إعادته هنا.

قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَا كَبِيرٌ ﴾ .



ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة أن الذين لا يؤمنون بالآخرة لإنكارهم البعث والجزاء، ناكبون عن الصراط، والمراد بالصراط، الذي هم ناكبون عنه الصراط المستقيم

(344/5)

الموصل إلى الجنة المذكور في قوله قبله ﴿ وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [المؤمنون: 73] ومن نكب

عن هذا الصراط المستقيم، دخل النار بلا شك

والآيات الدالة على ذلك كثيرة كقوله تعالى في سورة الروم ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُخَضَّرُونَ ﴾ [الروم: 16] ومعنى قوله لنا كيون: عا دلون عنه، حائدون غير سالكين إياه

وهو معنى معروف في كلام العرب، ومنه قول نصيب

خليلي من كعب ألما هديتما . . . بزئب لا تقعد كما أبدا كعب

من اليوم زوراها فإن ركابنا . . . غداة غد عنها وعن أهلها نكب

جمع ناكبة، عنها: أي عادلة عنها متباعدة عنها، وعن أهلها.

قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرِّ الْجَوِّ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [المؤمنون: 75].

قد بينا الآيات الموضحة لما دلت عليه هذه الآية من أنه تعالى يعلم المعدوم الذين سبق في علمه أنه لا يوجد أن لو

وجد، كيف يكون في سورة الأنعام في الكلام على قوله تعالى ﴿ وَلَوْ رَدُّوا لَعَادُوا لَمَّا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴾

[الأنعام: 28] فأغنى ذلك عن إعادته هنا. وقوله في هذه الآية ﴿ لِلْجَوِّ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [المؤمنون:

75] اللجاج هنا: التمادي في الكفر والضلال. والظنجان: مجاوزة الحد، وهو كفرهم بالله، وادعائهم له

الأولاد والشركاء، وقوله ﴿ يَعْمَهُونَ ﴾: يترددون متحيرين لا يميزون حقا، من باطل وقال بعض أهل العلم

العمه: عمى القلب، والعلم عند الله تعالى

قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ أَخَذْنَا هُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا رَبَّهُمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ ﴾ .

ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة أنه أخذ الكفار بالعذاب، والظاهر أنه هنا العذاب الدنيوي كالجوع والقحط والمصائب، والأمراض والشدائد، ﴿فَمَا اسْتَكَانُوا لِلرَّبِّهِمْ﴾ أي ما خضعوا له، ولا ذلوا ﴿وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾ أي ما يبتهلون إليه بالدعاء متضرعين له، ليكشف عنهم ذلك العذاب لشدة قسوة قلوبهم، وبعدهم من الاتعاض، ولو كانوا متصفين بما يستوجب ذلك من إصابة عذاب الله لهم وهذا المعنى الذي ذكره هنا جاء موضحا في غير هذا الموضع كقوله تعالى في سورة الأنعام ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 42-43] وقوله في سورة

(345/5)

الأعراف: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [الأعراف: 94-95] إلى غير ذلك من الآيات.

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ .

قد ذكرنا الآيات التي فيها إيضاح لمعنى هذه الآية في سور النحل في الكلام على قوله تعالى ﴿وَجَعَلْ لَّكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78] وبيننا هناك وجه أفراد السمع مع الجمع للأبصار والأفئدة، فأعنى ذلك عن إعادته هنا.

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ .

﴿ذَرَأَكُمْ﴾ معناه: خلقكم، ومنه قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ [الأعراف:

179] وقوله: ﴿فِي الْأَرْضِ﴾ : أي خلقكم وبشكم في الأرض، عن طريق التناسل، كما قال تعالى ﴿وَبَثَّ

مِنْهُمَا رَجُلًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ [النساء: 1] وقال: ﴿ثُمَّ إِذَا أَنتُم بِبَشَرٍ نَّتَشِرُونَ﴾ [الروم: 20] وقوله:

﴿وَالِيهِ تُحْشَرُونَ﴾ أي إليه وحده، تجتمعون يوم القيامة أحياء بعد البعث للجزاء والحساب وما تضمنته هذه الآية، من أنه خلقهم، وبثهم في الأرض وأفسح لهم إليه يوم القيامة. جاء معناه في آيات كثيرة كقوله في أول هذه السورة ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ إلى قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّا جَعَلْنَاكُمْ إِنْسَانًا مِّن دُونِهَا وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمُ الْوَعْدَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [المؤمنون: 12-16] وذكر جل وعلا أيضا هاتين الآيتين في سورة الك في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ. وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [المالك: 23-25] والآيات في هذا المعنى كثيرة قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُخَيِّبُ وَيُمِيتُ﴾ [المؤمنون: 80].

قد قدمنا الآيات الدالة على الإماتتين والإحياءتين، وأن ذلك من أكبر الدواعي للإيمان به جل وعلا في سورة الحج في الكلام على قوله ﴿هُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [الحج: 66] وفي سورة البقرة في الكلام على قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ [البقرة: 28]. فأغنى ذلك عن إعادته هنا.

(346/5)

قوله تعالى: ﴿وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [المؤمنون: 80]. بين جل وعلا في هذه الآية الكريمة أن له اختلاف الليل والنهار، يعني أن ذلك هو الفاعل له وهو الذي يذهب بالليل، ويأتي بالنهار، ثم يذهب بالنهار ويأتي بالليل، واختلاف الليل والنهار، من أعظم آياته الدالة على كمال قدرته، ومن أعظم مننه على خلقه كما بين الأمرين في سورة القصص في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بَضِيَاءً أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾ \* قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بَلِيْلًا تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْجُونَ \* وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ [القصص: 71-73]. أي لتسكنوا في الليل وتطلبوا

معايشكم بالنهار. والآيات الدالة على اختلاف الليل والنهار، من أعظم الآيات الدالة على عظمة الله، واستحقاقه للعبادة وحده كثيرة جدا كقوله تعالى ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ ﴾ [فصلت: 37] وقوله: ﴿ آيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ ﴾ [يس: 37] وقوله ﴿ يُغْشِي اللَّيْلُ النَّهَارَ ﴾ [الأعراف: 54] وقوله: ﴿ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ﴾ [يس: 40] وقوله تعالى: ﴿ وَسَخَّرْنَا لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴾ [ابراهيم: 33]. وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [يونس: 6] والآيات بمثل هذا كثيرة جدا، وقوله تعالى ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾: أي تذكرون بقولكم أن الذي ينشئ السمع والأبصار والأفئدة، ويذروكم في الأرض وإليه تحشرون، وهو الذي يحيي ويميت ويخالف بين الليل والنهار أنه الإله الحق المعبود وحده جل وعلا، الذي لا يصبح أن يسوى به غيره سبحانه وتعالى علوا كبيرا.

قوله تعالى: ﴿ بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ قَالُوا إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴾ .

لفظة بل هنا للإضراب الانتقالي.

والمعنى: أن الكفار الذين كذبوا نبينا صلى الله عليه وسلم، قالوا مثل ما قالت الأمم قبلهم، من إنكار البعث، لأن الاستفهام في قوله ﴿ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴾ إنكار منهم للبعث.

والآيات الدالة على إنكارهم للبعث كثيرة كقوله تعالى عنهم ﴿ مَنْ يُحِبِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ [يس: 78] وكقوله عنهم ﴿ وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ [الأنعام: 29] ﴿ وَمَا نَحْنُ

(347/5)

بِمُنشَرِينَ ﴾ [الدخان: 35]، وقوله عنهم: ﴿ إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً . قَالُوا تِلْكَ إِذْ كُنَّا خَاسِرِينَ ﴾ [النازعات: 11-12]. والآيات بمثل هذا في إنكارهم البعث كثيرة وقد بينا في سورة البقرة، في الكلام على قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ﴾ [البقرة: 21]. وفي أول سورة النحل، وغيرها

الآيات الدالة على البعث بعد الموت، وأوردنا منها كثيرا كقوله ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [يس: 79]. وقوله: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُبْدِئُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْكَ ﴾ [الروم: 27] وقوله تعالى: ﴿ لِيَأْتِيَنَّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ﴾ [الحج: 5]. وأوضحنا أربعة براهين قرآنية دالة على البعث بعد الموت، وأكثرنا من ذكر الآيات الدالة على ذلك فأغنى ذلك عن التطويل هنا. وقوله تعالى في هذه الآية ﴿ إِذَا مِتْنَا ﴾ قرأ نافع والكسائي، بالاستفهام في ﴿ إِذَا مِتْنَا ﴾ ، وحذف همزة الاستفهام، في ﴿ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴾ ، بل قرأ إنا لمبعوثون بصيغة الخبر لدلالة الاستفهام الأول، على الاستفهام الثاني المحذوف وقرأه ابن عامر بالعكس، فحذف همزة الاستفهام، من أنه قرأ إذا بدون استفهام، وأثبت همزة الاستفهام في قوله ﴿ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴾ وقد دل الاستفهام الثاني المثبت في قراءة ابن عامر، على الاستفهام الأول المحذوف فيها، وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، وعاصم، وحمزة بالاستفهام فيهما معا ﴿ إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴾ [المؤمنون: 82] وهم على أصولهم في الهمزتين، فنافع وابن كثير وأبو عمرو يسهلون الثانية، والباقون يحققونها، وأدخل قالون، وأبو عمرو وهشام عن ابن عامر ألفا بين الهمزتين وقرأ الباقون بالقصر دون الألف، وقرأ نافع وحمزة والكسائي وحفص، عن عاصم: متنا بكسر الميم، والباقون بضم الميم. وقد قدمنا في سورة مريم في الكلام على قوله تعالى ﴿ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا ﴾ [مريم: 32] الآية وجه كسر الميم في إسناد الفعل الذي هو مات إلى تاء الفاعل، وبيننا أنه يخفي على كثير من طلبة العلم. وأوضحنا وجهة غاية مع بعض الشواهد العربية، فأغنى ذلك عن إعادته هنا قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ وَعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِن قَبْلُ إِن هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ .

ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة، أن الكفار المنكرين للبعث قالوا لنم وعدوا بالبعث، ووعد به آباؤهم من قبلهم. والظاهر أنهم يعنون أجدادهم، الذين جاءتهم الرسل، وأخبرتهم بأنهم يبعثون بعد الموت للحساب والجزاء، وقالوا: إن البعث الذي وعدوا به

هم وآباؤهم كذب لا حقيقة له، وأنه ما هو ﴿إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ ، أي: ما سطره وكتبه من الأباطيل والترهات، والأساطير: جمع أسطورة، وقيل: جمع أسطورة. وهذا الذي ذكره عنهم من إنكارهم البعث ذكر مثله في سورة النمل في قوله ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذَا كُنَّا تُرَابًا وَآبَاؤُنَا إِنَّا لَمُخْرَجُونَ لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [النمل: 67-68]، ثم إنه تعالى أقام البرهان على البعث، الذي أنكروه في هذه الآية بقوله ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [المؤمنون: 84] إلى قوله: ﴿فَأَنى تُسْحَرُونَ﴾ [المؤمنون: 89] لأن من له الأرض، ومن فيها، ومن هورب السموات السبع، ورب العرش العظيم، ومن بيده ملكوت كل شيء، وهو يجبر ولا يجاز عليه، لا شك أنه قادر على بعث الناس بعد الموت،

كما أوضحنا فيما مر البراهين القرآنية القطعية، الدالة على ذلك

قوله تعالى: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ \* قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ \* قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنى تُسْحَرُونَ﴾ .

قدمنا ما دلت عليه هذه الآيات الكريمة، من كماله وجلاله وأوصاف ربوبيته المستلزمة لإخلاص العباد له

وحده، في سورة يونس في الكلام على قوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [يونس: 31] وفي سورة بني إسرائيل في الكلام على قوله ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلتي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الاسراء: 9]

وأوضحنا دلالة توحيده في ربوبيته، على توحيده في عبادته وقد ذكرنا كثيرا من الآيات القرآنية الدالة على

ذلك، مع الإيضاح، فأغنى ذلك عن إعادته هنا. وقوله في هذه الآية الكريمة ﴿مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾

الملكوت: فعلت من الملك أي من بيده ملك كل شيء، بمعنى من هو مالك كل شيء كأننا ما كان وقال

بعض أهل العلم: زيادة الواو والتاء في نحو الملكوت، والرحموت، والرهوت بمعنى الملك والرحمة، والرهبة

تفيد المبالغة في ذلك. والله تعالى أعلم.

وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾ أي هو يمنع من

شاء ممن شاء، ولا يمنع أحد منه أحدا شاء أن يهلكه أو يعذبه، لأنه هو القادر وحده، على كل شيء، وهو

القاهر فوق عباده، وهو الحكيم الخبير ومنه قول الشاعر:

أراك طفقت تظلم من أجرنا

وظلم الجار إذ لال المجير

وقوله تعالى: ﴿ فَأَنى تُسْحَرُونَ ﴾ أي كيف تتخدعون، وتصرفون عن توحيد ربكم، وطاعته مع ظهور براهينه

القاطعة وأدلته الساطعة، وقين ﴿ فَأَنى تُسْحَرُونَ ﴾ أي كيف يخيل إليكم: أن تشركوا به ما لا يضر، ولا

ينفع، ولا يغني عنكم شيئا بناء على أن السحر هو التخيل

وقد قدمنا الكلام على السحر مستوفي في سورة طه في الكلام على قوله تعالى ﴿ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ

أتى ﴾ [طه: 69] والظاهر أن معنى تسحرون هنا: تتخدعون بالشبهة الباطلة فيذهب بعقولكم، عن الحق

كما يفعل بالمسحور. والله تعالى أعلم

وقوله: ﴿ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ قرأه حفص عن عاصم، وحمزة، والكسائي بتخفيف الذال مجذوف إحدى التائين،

والباقون بالتشديد لإدغام إحدى التائين في الذال

وقوله تعالى: ﴿ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ﴾ جاء في هذه الآيات ثلاث مرات.

الأول: ﴿ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ . وهذه اتفق جميع السبعة على قراءتها بلام الجر الداخلة على

لفظ الجلالة، لأنها جواب المجرور بلام الجر، وهو قوله ﴿ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا ﴾ فجواب ﴿ لِمَنِ

الْأَرْضُ ﴾ ، هو أن تقول: ﴿ لِلَّهِ ﴾ ، وأما الثاني الذي هو ﴿ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ والثالث: الذي هو

قوله ﴿ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنى تُسْحَرُونَ ﴾ فقد قرأهما أبو عمرو ومجذوف لام الجر ورفع الهاء من اللفظ الجلالة

والمعنى: على قراءة أبي عمرو والمذكورة واضح لا إشكال فيه، لأن الظاهر في جواب ﴿ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ

السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾ ، أن تقول: الله بالرفع أي رب ما ذكر هو الله، وكذلك جواب قوله ﴿ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ

مَلَكُوتِ كُلِّ شَيْءٍ ﴿٥٨﴾ . فالظاهر في جوابه أيضا أن يقال الله بالرفع أي الذي بيده ملكوت كل شيء هو الله،  
فقراءة أبي عمرو جارية على الظاهر، الذي لا إشكال فيه وقرأ الحرفين المذكورين غيره من السبعة، بحرف  
الجر وخفض الهاء من لفظ الجلالة كالأول  
وفي هذه القراءة التي هي قراءة الجمهور سؤال معروف وهو أن يقال: ما وجه الإتيان بلام الجر، مع أن السؤال لا  
يستوجب الجواب بها، لأن قولن ﴿٥٨﴾ مِنْ رَبِّ السَّمَاوَاتِ

(350/5)

السَّبْعِ وَرَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٥٩﴾ الظاهر أن يقال في جوابه ربهما الله، وإذا يشكل وجه الإتيان بلام الجر  
والجواب عن هذا السؤال معروف واضح، لأن قوله تعالى ﴿٥٨﴾ مِنْ رَبِّ السَّمَاوَاتِ ﴿٥٩﴾ [المؤمنون: 86] وقوله:  
﴿٥٩﴾ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ ﴿٦٠﴾ [المؤمنون: 88] فيه معنى من هو مالك السموات والأرض، والعرش، وكل  
شيء فيحسن الجواب بأن يقال لله: أي كل ذلك مالك لله، ونظيره من كلام العرب قول الشاعر  
إذا قيل من رب المزالف والقرى . . . ورب الجياد الجرد قلت لخالد

لأن قوله: من رب المزالف فيه معنى من هو مالكا، فحسن الجواب باللام أي هي لخالد . والمزالف: جمع  
مزلفة كمرحلة. قال في القاموس: هي كل قرية تكون بين البر والريف، وجمعها مزالف  
قوله تعالى: ﴿٦٠﴾ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا لَكُنْ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ  
سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴿٦١﴾ [المؤمنون: 91].

بين الله جل وعلا في هذه الآية الكريمة ثلاث مساتن

الأولى: أنه لم يتخذ ولدا سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا

الثانية: أنه لم يكن معه إله آخر سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا

والثالثة: أنه أقام البرهان على استحالة تعدد الآلهة بقوله



﴿ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ أما ادعائهم له الأولاد، فقد بينا الآيات الدالة على عظم فريتهم في ذلك، وظهور بطلان دعواهم، ورد الله عليهم في ذلك مواضع متعددة، فقد أوضحنا في سورة النحل في الكلام، على قوله تعالى ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَى ﴾ [النحل: 57-58]. وذكرنا طرفاً منه في أول الكهف في الكلام على قوله ﴿ وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ﴾ [الكهف: 4] وفي مواضع غير ما ذكر، فأغنى ذلك عن إعادته وأما تفرده تعالى بالألوهية مع إقامة الدليل على ذلك فقد بيناه، وذكرنا ما يدل عليه من الآيات في سونيقب إسرائيل، في الكلام على قوله تعالى ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْنَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ [الاسراء: 42] ولم تعرض لما يسميه المتكلمون دليل التمانع، لكثرة المناقشات الواردة على أهل الكلام فيه، وإنما بينا الآيات، بالقرآن على طريق الاستدلال القرآني بها فأغنى ذلك عن إعادته هنا

(351/5)

قوله تعالى: ﴿ قُلْ رَبِّ إِمَّا تُرَبِّي مَا يُوعَدُونَ ﴾ \* رَبِّ فَلَا تَجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾ . أمر جلا وعلا نبهه في هاتين الآيتين الكريمتين أن يقول ﴿ رَبِّ إِمَّا تُرَبِّي مَا يُوعَدُونَ ﴾ ، أي: أن ترني ما توعدهم من العذاب، بأن تنزله بهم، وأنا حاضر شاهد أرى نزوله بهم ﴿ رَبِّ فَلَا تَجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾ ، أي لا تجعلني في جملة المعذنين الظالمين، بل أخرجني منهم، ونجني من عذابهم، وقد بين تعالى في مواضع آخر: أنه لا ينزل بهم العذاب، وهو فيهم وذلك في قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ ﴾ [الأنفال: 33]، وبين هنا أنه قادر على أنه يره العذاب، الذي وعدهم به في قوله ﴿ وَإِنَّا عَلَىٰ أَنْ نُزِيلَكَ مَا نَعْدُهُمْ لِقَادِرُونَ ﴾ [المؤمنون: 95] وبين في سورة الزخرف، أنه إن ذهب به قبل تعذيبهم، فإنه معذب لهم ومنتقم منهم لا محالة، وأنه إن عذبهم، وهو حاضر فهو مقتدر عليهم وذلك في قوله تعالى ﴿ فَإِنَّمَا نَذَرْنَا بِكَ فَإِنَّا مِنْهُمْ مُنْتَقِمُونَ . أَوْ نُزِيلُكَ الَّذِي وَعَدْنَاهُمْ فَإِنَّا عَلِيمٌ مُّقْتَدِرُونَ ﴾ [الزخرف: 41-42].

قوله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ﴾ .

هذا الذي تضمنته هذه الآيات الثلاث مما ينبغي أن يعامل به شياطين الإنس وشياطين الجن قد قدمنا الآيات الدالة عليه بإيضاح عليه بإيضاح في آخر سورة الأعراف، في الكلام على قوله تعالى ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ. وَإِنَّمَا يَنْزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ﴾ [الأعراف: 199-200] . وقوله في هذه الآية ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ أي بالخصلة التي هي أحسن الخصال، و﴿السَّيِّئَةِ﴾ مفعول ﴿ادْفَعْ﴾ ووزن السيئة، فيعلة أصلها: سيوئة وحروفها الأصلية السين والواو والمهمزة، وقد زيدت الياء الساكنة بين الفاء والعين، فوجب إبدال الواو التي هي عين الكلمة ياء وإدغام ياء الفيعة الزائدة فيها على القاعدة التصريفية المشارك بقول ابن مالك في الخلاصة

إن يسكن السابق من واو واو . . . واتصلا ومن عروض عريا

فياء الواو اقلبن مدغما . . . وشذ معطى غير ما قد رسما

كما قدمناه مرارا. والسيئة في اللغة: الخصلة من خصال السوء. وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ أي بما تصفه ألسنتهم من الكذب في تكذيبهم لك، وادعائهم

(352/5)

الأولاد والشركاء لله. وقد قدمنا في سورة المائدة أن اللين والصفح المطلوب في آيات القرآن بعد نزول القتال إنما هو بالتسبة إلى المؤمنين، دون الكافرين في الكلام على قوله تعالى ﴿أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: 54] وبيننا الآيات الدالة على ذلك كقوله في النبي صلى الله عليه وسلم، وأصحابه ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: 29] وقوله: ﴿وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحجر: 88] وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: 73] إلى آخر ما تقدم. وقوله في هذه الآية

﴿ وَقُلْ رَبِّ اعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ ﴾ [المؤمنون: 97] الهمزات: جمع همزة وهي المرة من فعل الهمز، وهو في اللغة النخس والدفع، وهمزات الشياطين نخساتهم لبني آدم ليحثوهم، ويحضوهم على المعاصي، كما أوضحنا الكلام عليه في قوله تعالى ﴿ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ فُتُونَهُمْ أَلَّا ﴾ [مريم: 83] وكقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ تَقِيضُ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ وَإِنَّهُمْ لَيَصَدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ ﴾ [الزخرف: 36-37].

والظاهر في قوله ﴿ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ ﴾ أن المعنى: أعوذ بك أن يحضرنى الشيطان في أمر من أموري كائنا ما كان، سواء كان ذلك وقت تلاوة القرآن، كما قال تعالى ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾ [النحل: 98]، أو عند حضور الموت أو غير ذلك من جميع الشؤون في جميع الأوقات. والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا ﴾ .  
الظاهر عندي أن ﴿ حَتَّىٰ ﴾ في هذه الآية هي التي يبدأ بعدها الكلام، ويقال لها حرف ابتداء، كما قاله ابن عطية، خلافا للزمخشري القائل إنها غاية لقوله ﴿ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ ﴾ [المؤمنون: 96]، ولأبي حيان القائل: إن الظاهر له أن قبلها جملة محذوفة هي غاية له يدل عليها ما قبلها، وقدرة الجملة المذكورة بقوله فلا أكون كالكفار الذين تهمزهم الشياطين ويحضرونهم، ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ﴾ . ونظير حذف هذه الجملة قول الشاعر وهو الفرزدق

فواعجبا حتى كليب تسبني . . . كأن أباه نهشل أو مجاشع

قال: المعنى: يسبني الناس حتى كليب، فدل ما بعد حتى على الجملة المحذوفة

وفي الآية دل ما قبلها عليها. انتهى الغرض من كلام أبي حيان، ولا يظهر عندي كل الظهور بل الأظهر عندي: هو ما قدمتها وهو قول ابن عطية، وما تضمنته هذه الآية الكريمة، من أن الكافر والمفرط في عمل الخير إذا حضر أحدهما الموت طلبا الرجعة إلى الحياة، ليعملا العمل الصالح الذي خلعا الجنة، ويتداركا به ما سلف منهما من الكفر والتفريط وأنها لا يجابان لذلك، كما دل عليه حرف الزجر والردع الذي هو كلاجاء موضحا في مواضع آخر كقوله تعالى ﴿ وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَّ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا ﴾ [المنافقون: 10-11]. وقوله تعالى: ﴿ وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّا أَخْرَجْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ نَجِبٌ دَعْوَتِكَ وَتَتَّبِعِ الرَّسُولَ أَوْلَكُمُ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلِ مَا لَكُمُ مِنْ زَوَالٍ ﴾ [ابراهيم: 44] إلى غير ذلك من الآيات، وكما أنهم يطلبون الرجعة عند حضور الموت، ليصلحوا أعمالهم فإنهم يطلبون ذلك يوم القيامة ومعلوم أنهم لا يجابون إلى ذلك.

ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى ﴿ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلِ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ﴾ [الأعراف: 53] وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُ رُؤُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنِّي نُونُ ﴾ [السجدة: 12] وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ قَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نَكْذِبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ. بَلْ بَدَأْتُمْ مَا كَانُوا يَخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴾ [الأنعام: 27-28] وقوله تعالى: ﴿ وَتَرَى الظَّالِمِينَ لَمَّا رَأُوا الْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَىٰ مَرَدٍّ مِنْ سَبِيلٍ ﴾ [الشورى: 44] وقوله تعالى: ﴿ قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَلَيْسَ إِنَّتِنِ فَأَعْرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ سَبِيلٍ ﴾ [غافر: 11] وقوله تعالى: ﴿ وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مِلْدَكُرِّ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمْ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ ﴾ [فاطر: 37] وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَزَعُوا فَلَا فَوْتَ وَأَخِذُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ. وَقَالُوا آمَنَّا بِهِ وَأَنَّى لَهُمُ التَّنَادُ شُ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ ﴾ [سبأ: 51-53]. وقد تضمنت هذه الآيات التي ذلنا، وأمثالها في القرآن أنهم يسألون الرجعة فلا

يجابون عند حضور الموت، ويوم النشور ووقت عرضهم على الله تعالى، ووقت عرضهم على النار  
وفي هذه الآية الكريمة سؤال معروف وهو أن يقال: ما وجه صيغة الجمع في قوله ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ ولم يقل:  
رب ارجعني بالإنفراد؟

وقد أوضحنا الجواب عن هذا في كتابنا دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، وبيننا أنه يجب عنه من ثلاثة  
أوجه:

الأول: وهو أظهرها: أن صيغة الجمع في قوله ﴿ارْجِعُونِ﴾، لتعظيم المخاطب وذلك النادم المسائل الرجعة  
يظهر في ذلك الوقت تعظيمه ربه، ونظير ذلك من لثم العرب قول الشاعر حسان بن ثابت أو غيره

ألا فارحوني يا إله محمد . . . فإن لم أكن أهلا فانت له أهل

وقول الآخر يخاطب امرأة

وإن شئت حرمت النساء سواكم . . . وإن شئت لم أطعم نقاخا ولا بردا

والنقاخ الماء البارد والبرد النوم، وقيل: ضد الحر. والأول أظهر.

الوجه الثاني: قوله: ﴿رَبِّ﴾ استعانة به تعالى، وقوله ﴿ارْجِعُونِ﴾: خطاب للملائكة، ويستأنس لهذا  
الوجه بما ذكره ابن جرير، عن ابن جريج قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة: "إذا عاين المؤمن  
الملائكة قالوا نرجعك إلى دار الدنيا فيقولون إلى دار الهموم والأحزان، فيقول: بل قدموني إلى الله وأما الكافر  
فيقولون له: نرجعك؟ فيقول: رب ارجعون".

الوجه الثالث: وهو قول المازني: إنه جمع الضمير ليدل على التكرار فكأنه قال رب ارجعني ارجعني ارجعني،  
ولا يخفى بعد هذا القول كما ترى. والعلم عند الله تعالى.

وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة: ﴿لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً﴾ الظاهر أن لعل فيه التعليل أي ارجعون، لأجل أن  
أعمل صالحاً، وقيل: هي للترجي والتوقع، لأنه غير جازم، بأنه إذا رد الدنيا عمل صالحاً، والأول أظهر،

والعمل الصالح يشمل جميع الأعمال من الشهادتين والحج الذي كان قد فرط فيه والصلوات والزكاة ونحو ذلك. والعلم عند الله تعالى. وقوله: ﴿كَلَّا﴾ : كلمة زجر: وهي دالة على أن الرجعة التي طلبها لا يعطاها كما هو واضح.

(355/5)

قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ .

في هذه الآية الآية الكريمة، سؤالان معروفان يحتاجان إلى جواب مبين للمقصود مزيل للإشكال السؤال الأول: أنه تعالى ذكر في هذه الآية أنه إذا نفخ في الصور، والظاهر أنها النفخة الثانية، أنهم لا أنساب بينهم يومئذ، فيقال ما وجه نفي الأنساب بينهم، مع أنها باقية كما دل عليه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ. وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ. وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ﴾ [عبس: 33-36] ففي هذه الآية ثبوت الأنساب بينهم.

السؤال الثاني: أنه قال: ﴿وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ مع أنه ذكر في آيات أخر أنهم في الآخرة يتساءلون، كقوله في سورة الطور ﴿وَأُقْبِلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [الطور: 25] وقوله في الصافات ﴿فَأُقْبِلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [الصافات: 50] إلى غير ذلك من الآيات.

وقد ذكرنا الجواب عن هذين السؤالين في كتابنا دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب بما حصلت إن الجواب عن السؤال الأول هو أن المراد بنفي الأنساب انقطاع آثارها، التي كانت مترتبة عليها في دار الدنيا، من التقاخر بالآباء، والنفق والعواطف والصلوات فكل ذلك يتقطع يوم القيامة، ويكون الإنسان لا يهيمه إلا نفسه، وليس المراد نفي حقيقة الأنساب، من أصلها بدليل قوله ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ. وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ﴾ [عبس: 34-35].

وإن الجواب عن السؤال الثاني من ثلاثة أوجه

الأول: هو قول من قال: إن نفي السؤال بعد النسخة الأولى، وقبل الثانية، وإثباته بعدهما معا وهذا الجواب في ما يظهر لا يخلو من نظر.

الثاني: أن نفي السؤال عند اشتغالهم بالصعق والحاسبة، والجواز على الصراط وإثباته فيما عدا ذلك وهو عن السدي، من طريق علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس  
الثالث: أن السؤال المنفي سؤال خاص، وهو سؤال بعضهم العفون من بعض، فيما

(356/5)

بينهم من الحقوق، لقنوطهم من الإعطاء، ولو كان المسؤول أباً أو ابناً أو أما أو زوجة، ذكر هذه الأوجه الثلاثة صاحب الإتيان.

قوله تعالى: ﴿فَمَنْ ثَقَلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ .

قد قدمنا الآيات الموضحة، لمعنى هاتين الآيتين في سورة الأعراف في الكلام على قوله ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقَلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ [الأعراف: 8-9]. وقوله في سورة الكهف: ﴿فَلَا تَقِيمُ لَهُمْ﴾ [الكهف: 105] وغير ذلك. فأغنى ذلك عن إعادته هنا.  
قوله تعالى: ﴿تَلْفَحُ وُجُوهُهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ﴾ .

ما ذكره جل وعلا في هذه الآية الكريمة أن الكفار ﴿تَلْفَحُ وُجُوهُهُمُ النَّارُ﴾: أي تحرقها إحراقاً شديداً، جاء موضحاً في غير هذا الموضع، كقوله تعالى ﴿يَوْمَ نُقَلِّبُ وُجُوهَهُمْ فِي النَّارِ﴾ [الأحزاب: 66]. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ﴾ [النمل: 90]. وقوله تعالى: ﴿لَوْ يَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا حِينَ لَا يَكْفُونَ عَنْ وُجُوهِهِمُ النَّارَ وَلَا عَنْ ظُهُورِهِمْ﴾ [الأنبياء: 39] وقوله تعالى: ﴿سَرَّابِيلُهُمْ مِنْ قَطْرَانٍ وَتَعَسَى وُجُوهُهُمُ النَّارُ﴾ [إبراهيم: 50]. وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ بَقِيَ بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾

[الزمر: 24] وقوله: ﴿يَشْوِي الْوُجُوهُ بِسُورِ الشَّرَابِ﴾ [الكهف: 29]. إلى غير ذلك من الآيات.

وقوله: ﴿وَهُمْ فِيهَا كَالْحُونِ﴾ [المؤمنون: 104].

الكالح: هو الذي تقلصت شفتاه حتى بدت أسنانه، والنار والعياذ بالله تحرق شفاههم، حتى تقلص عن أسنانهم، كما يشاهد مثله في رأس الشاة المشوي في نار شديدة الحر، ومنه قول الأعشى  
وله المقدم لا مثل له . . . ساعة الشدق عن الناب كلح

وعن ابن عباس: ﴿كَالْحُونِ﴾ : عابسون.

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ﴾ .

(357/5)

ما ذكره جل وعلا في هذه الآية الكريمة من أن أهل النار يسألون يوم القيامة، فيقول لهم ربهم ﴿أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ أي في دار الدنيا على ألسنة الرسل فكنتم بها تكذبون، وأنهم اعترفوا بذلك وأنهم لم يجيبوا الرسل لما دعوهم إليه من الإيمان، لأن الله أراد بهم الشقاء وهم ميسرون لما خلقوا له، فلذلك كفروا، وكذبوا الرسل.

قد أوضحنا الآيات الدالة عليه في سورة بني إسرائيل في الكلام على قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الاسراء: 15] فأغنى ذلك عن إعادته هنا.

وقوله هنا: ﴿قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ﴾ [المؤمنون: 106] الظاهر أن معنى قوطهم ﴿غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا﴾ أن الرسل بلغتهم، وأنذرتهم وتلت عليهم آيات ربهم، ولكن ما سبق في علم الله من شقاوتهم الأزلية، غلب عليهم، فكذبوا الرسل، ليصيروا إلى ما سبق في علمه جل وعلا، من شقاوتهم ونظير الآية على هذا الوجه قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ \* وَلَوْ جَاءَهُمْ كُلُّ آيَةٍ



حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ﴿ يونس: 96-97 ﴾ وقوله عن أهل النار ﴿ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّ حَقَّ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ [الزمر: 71] إلى غير ذلك من الآيات، ويزيد ذلك إيضاحاً قوله صلى الله عليه وسلم كل ميسر لما خلق له" وقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ ﴾ [التغابن: 2] وقوله: ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ \* إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ [هود: 118-119] على أصح التفسيرين وقوله عنهم ﴿ وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ ﴾ اعتراف منهم بضلالتهم، حيث لا ينفع الاعتراف بالذنب ولا الندم عليه، كقوله تعالى: ﴿ فَاعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ فَسُحِقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [الملك: 11] ونحو ذلك من الآيات.

وهذا الذي فسرنا به الآية، هو الأظهر الذي دل عليه الكتاب والسنة، وبه تعلم أن قول أبي عبد الله القرطبي في تفسير هذه الآية، وأحسن ما قيل في معناه غلبت علينا لذاتنا وأهواؤنا، فسمى اللذات والأهواء شقوة لأنها يؤديان إليها كما قال الله عز وجل ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾ [النساء: 10] لأن ذلك يؤديهم إلى النار اه تكلف مخالف للتحقيق.

ثم حكى القرطبي ما ذكرنا أنه الصواب بقيل ثم قان وقيل حسن الظن بالنفس، وسوء الظن بالخلق اه ولا يخفي أن الصواب هو ما ذكرنا إن شاء الله تعالى، وقوله هنا ﴿ قَوْمًا ضَالِّينَ ﴾

(358/5)

أي عن الإسلام إلى الكفر، وعن طريق الجن إلى طريق النار، وقرأ هذا الحرف حمزة، والكسائي: شقاوتنا بفتح الشين، والقاف وألف بعدها، وقرأه الباقر بكسر الشين، وإسكان القاف وحذف الألف قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ﴾ قَالَ أَخْسَأُ وَفِيهَا وَلَا تَكَلِّمُونَ . ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة أن أهل النار يدعون ربهم فيها فيقولون ﴿ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا ﴾ إلى ما لا يرضيك بعد إخراجنا منها، فإننا ظالمون، وأن الله يجيبهم بقوله ﴿ قَالَ أَخْسَأُ وَفِيهَا وَلَا تَكَلِّمُونَ ﴾ أي امكنوا فيها خاسئين أي أدلاء صاعرين حقيرين، لأن لفظه أخسأ إنما تقال للحقير الذليل،

كالكلب ونحوه. فقوله: ﴿ اخْسَأُوا فِيهَا ﴾ أي ذلوا فيها ما كثر في الصغار والهوان وهذا الخروج من النار الذي طلبوه قد بين تعالى أنهم لا ينالونه كقوله تعالى ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوكُمْ مِنَ الْآثَرِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴾ [المائدة: 37] وقوله تعالى: ﴿ كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴾ [البقرة: 167] وقوله تعالى: ﴿ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يُخْرِجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا ﴾ [الحج: 22]، وقوله تعالى: ﴿ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يُخْرِجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا ﴾ [السجدة: 20] إلى غير ذلك من الآيات.

وقد جاء في القرآن أجوبة متعددة لطلب أهل النار فيها قالوا ﴿ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا ﴾ فأجيبوا ﴿ اخْسَأُوا فِيهَا وَلَا تَكَلِّمُونِ ﴾ وفي السجدة ﴿ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا ﴾ [السجدة: 12] فأجيبوا ﴿ وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ ﴾ [السجدة: 13]، وفي سورة المؤمن ﴿ قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا آتَيْنِي وَأُحْسِبُنَا آتَيْنِي فَأَعْرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ ﴾ [غافر: 11]

فأجيبوا ﴿ ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَلِيمِ ﴾ [غافر: 12] وفي الزخرف ﴿ وَادَّوَّأَ يَا مَالِكُ لِيَقْضِيَ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾ [الزخرف: 77] فأجيبوا ﴿ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ ﴾ [الزخرف: 77] وفي سورة إبراهيم ﴿ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخْرِنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ نَجِبْ دَعْوَتَكَ وَتَّبِعِ الرُّسُلَ ﴾ [إبراهيم: 44] فيجابون ﴿ أَوْلَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلِ مَا لَكُمْ مِنْ زَوَالٍ ﴾ [إبراهيم: 44] وفي سورة فاطر ﴿ وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ﴾ [فاطر: 37] فيجابون ﴿ أَوْلَمْ نَعْمَرِكُمْ مَا يَنْذَرُكُمْ فِيهِ مِنْ تَذَكُّرٍ وَجَاءَكُمْ التَّنْذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا

(359/5)

لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ ﴾ [فاطر: 37] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على مثل هذه الأجوبة وعن ابن عباس: أن بين كل طلب منها وجوابه ألف سنة والله أعلم وقوله في هذه الآية: ﴿ وَلَا تَكَلِّمُونِ ﴾ :

أي في رفع العذاب عنكم، ولا إخراجكم من النار أعادنا الله، وإخواننا المسلمين منها  
قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ﴾  
فَاتَّخَذُوا لَهُمْ سَخِرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُم ذِكْرِي وَكُنتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ .

قد تقرر في الأصول في مسلك الإيماء والتنبيه، أن إن المكسورة المشددة من حروف التعليل، كقولك عاقبه إنه  
مسيء: أي لأجل إساءته. وقوله في هذه الآية ﴿ إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي ﴾ . يدل فيه لفظ إن المكسورة  
المشددة، على أن الأسباب التي أدخلتهم النار هو استهزاؤهم، وسخريتهم من هذا الفريق المؤمن الذي يقول  
﴿ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ﴾ فالكفار يسخرون من ضعفاء المؤمنين في الدنيا حتى  
ينسيهم ذلك ذكر الله، والإيمان به فيدخلون بذلك النار

وما ذكره تعالى في هاتين الآيتين الكريميتين أشار له في غير هذا الموضع، كقوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ أُجْرِمُوا كَانُوا مِنَ  
الَّذِينَ آمَنُوا يُضْحَكُونَ ﴾ وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ ﴿ [المطففين: 29-30] وكقوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ فَتَنَّا  
بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا ﴾ [الأنعام: 53] وكل ذلك احتقار منهم لهم، وإنكارهم  
أن الله يمن عليهم بخير، وكقوله تعالى ﴿ أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَأْتِيهِمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ﴾ [الأعراف: 49].  
وقوله تعالى عنهم ﴿ لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ ﴾ [الاحقاف: 11] وكل ذلك احتقار منهم لهم. وقوله:  
﴿ فَاتَّخَذُوا لَهُمْ سَخِرِيًّا ﴾ [المؤمنون: 110] والسخري بالضم والكسر: مصدر سخر منه، إذا استهزأ به  
على سبيل الاحتقار. قال الزخشي في ياء النسب زيادة في الفعل، كما قيل في الخصوصية بمعنى الخصوص،  
ومعناه: أن الياء المشددة في آخره تدل على زيادة سخرهم منهم ومبالغتهم في ذلك، وقرأ نافع وحمزة  
والكسائي: ﴿ سَخِرِيًّا ﴾ بضم السين، والباقون بكسرها ومعنى القراءتين واحد وهو سخرية الكفار  
واستهزاؤهم بضعفاء المؤمنين، كما بينا. ومن قال بأن معناهما واحد الخليل وسيبويه، وهو الحق إن شاء الله  
تعالى. وعن الكسائي والقراء: أن السخري بكسر السين من قبيل ما ذكرنا من الاستهزاء، وأن السخري بضم  
السين من التسخير، الذي هو التذليل والعبو

والمعنى: أن الكفار يسخرون ضعفاء المؤمنين، ويستعبدونهم كما كان يفعله أمية بن خلف ببلال، ولا يخفي أن الصواب هو ما ذكرنا إن شاء الله تعالى، وحتى في قوله ﴿حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمُ ذِكْرِي﴾ حرف غاية، لاتخاذهم إياهم سخريا: أي لم يزالوا كذلك، حتى أنساهم ذلك ذكر الله والإيمان به، فكان ما أوامهم النار، والعياذ بالله قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ الْفَائِزُونَ﴾ [المؤمنون: 111].

ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة أنه جزى أولئك المؤمنين المستضعفين في الدنيا بالفوز بالجنى الآخرة.

وقوله: ﴿بِمَا صَبَرُوا﴾ أي بسبب صبرهم في دار الدنيا، على أذى الكفار الذين اتخذوهم سخريا، وعلى غير ذلك من امتثال أمر الله، واجتناب نهيه، وما دلت عليه هذه الآية الكريمة، من أن أولئك المستضعفين الذين كان الكفار يستهزؤون بهم، جزاهم الله يوم القيامة لفوز بجنته، ورضوانه، جاء مبينا في مواضع أخر مع بيان

أنهم يوم القيامة يهزؤون بالكفار، ويضحكون منهم، والكفار في النار والعياذ بالله كقوله تعالى ﴿أَهْوَاءِ

الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ لِأَنْتُمْ تَحْرَبُونَ﴾ [الأعراف: 49] وقوله:

﴿زِينٍ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ بِالْقِيَامَةِ﴾ [البقرة: 212]

إلى غير ذلك من الآيات. وقرأ حمزة والكسائي: إنهم هم الفائزون بكسر همزة إن، وعلى قراءة تهما فمفعول

﴿جَزَيْتُهُمْ﴾ محذوف: أي جزيتهم جنتي إنهم هم الفائزون، وعلى هذه القراءة فإن لاستئناف الكلام، وقرأ

الباقون: ﴿أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [المؤمنون: 111]. بفتح همزة أن، وعلى قراءة الجمهور هذه فالمصدر

المنسبك، من أن وصلتها: مفعول به لجزيتهم أي جزيتهم فوزهم كما لا يخفي. والفوز نيل المطلوب الأعظم

قوله تعالى: ﴿قَالَ كَمْ لَبِئْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ. قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَاسْأَلِ الْعَادِينَ﴾ .

في هذه الآية سؤال معروف وهو أنهم لما سئلوا يوم القيامة عن قدر مدة لبئهم في الأرض في الدنيا أجابوا بأنهم

لبئوا يوما أو بعض يوم، مع أنه قد دلت آيات أخر على أنهم أجابوا بغير هذا الجواب كقوله تعالى ﴿يَتَخَفَتُونَ

بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِئْتُمْ إِلَّا عَشْرًا﴾ [طه: 103] والعشر أكثر من يوم أو بعضه، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ

يُقَسِّمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِئُوا

غَيْرَ سَاعَةٍ ﴿ [الروم: 55]، والساعة أقل من يوم أو بعضه، وقوله ﴿ كَانَهُمْ يَوْمٌ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَسُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا ﴾ [النازعات: 46] وقوله: ﴿ لِأَنَّ لَمْ يَلْبَسُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ ﴾ [يونس: 45] وقوله تعالى: ﴿ كَانَهُمْ يَوْمٌ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَسُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ بَلَاغٌ فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَلِيلَ السُّعُونَ ﴾ [الاحقاف: 35].

وقد بينا الجواب عن هذا السؤال في كتابنا دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب في الكلام على هذه الآية بما حاصله: أن بعضهم يقول لبثنا يوما أو بعض يوم، ويقول بعض آخر منهم لبثنا ساعة ويقول بعض الآخر منهم لبثنا عشرا.

والدليل على هذا الجواب من القرآن أنه عطف بين أن أقواهم إدراكا، وأرجحهم عقلا، وأمثلهم طريقة هومن يقول: إنهم ما لبثوا إلا يوما واحدا، وذلك في قوله تعالى ﴿ يَتَخَفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثُوا إِلَّا عَشْرًا. نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثُوا إِلَّا يَوْمًا ﴾ [طه: 103-104] فالآية صريحة في اختلاف أقواهم، وعلى ذلك فلا إشكال والعلم عند الله تعالى

وقوله تعالى: ﴿ فَاسْأَلِ الْعَادِينَ ﴾ أي الحاسيين، الذين يضبطون مدة لبثنا، وقرأ ابن كثير والكسائي بنقل حركة الهمزة إلى السين، وحذف الهمزة والباقون: فاسأل بغير نقل، وقرأ ابن كثير وحمزة والكسائي قل كم لبثتم بضم القاف وسكون اللام بصيغة الأمر، وقرأ الباقيون ﴿ قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ ﴾ بفتح القاف بعدها ألف وفتح اللام بصيغة الفعل الماضي.

وقال الزمخشري ما حصلت إنه على قراءة ﴿ قَالَ ﴾ بصيغة الماضي فالفاعل ضمير يعود إلى الله، أو إلى من أمر بسؤالهم من الملائكة، وعلى قراءة قل بصيغة الأمر، فالضمير راجع إلى الملك المأمور بسؤالهم أو بعض رؤساء أهل النار هكذا قال والله تعالى أعلم.

وقد صدقهم الله جل وعلا في قلة لبثهم في الدنيا بقوله ﴿ قَالَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾

[المؤمنون:114].

لأن مدة مكثهم في الدنيا قليلة جدا. بالنسبة إلى طول مدتهم خالدين في النار، والعياذ بالله وقرأ حمزة والكسائي: (قل إن لبئس إلا قليلا) بصيغة الأمر والباقون بصيغة الماضي

(362/5)

قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ .

الاستفهام في قوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ﴾ للإنكار، والحسبان هنا معناه الظن . يعني: أظننتم أنا خلقناكم عبثا لا لحكمة، وأنكم لا ترجعون إلينا يوم القيامة، فنجازيكم على أعمالكم، إن خيرا فخير وإن شرا شر، ثم نزه جل وعلا نفسه، عن أن يكون خلقهم عبثا، وأنهم لا يرجعون إليه للحساب والجزاء

وقوله: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَبِيرِ﴾ .

أي تعظم وتقدس، وتنزه عن كل ما لا يليق بكماله وجلاله، ومنه خلق عبثا سبحانه وتعالى، عن ذلك علوا كبيرا .

وما تضمنته هذه الآية من إنكار الظن المذكور جاء موضحا في غير هذا الموضع كقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص:27] وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِينَ مَا خَلَقْنَا هُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الدخان:38-39] وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى \* أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمَى \* ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَى . فَبَجَلٍ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ [القيامة:36-39] وقوله: ﴿سُدًى﴾ : أي مهملا لا يحاسب ولا يجازي، وهو محل إنكار ظن ذلك في قوله ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ وقوله: ﴿عَبَثًا﴾ يجوز إعرابه حالا، لأنه مصدر منكر أي إنما خلقناكم في حال كوننا عابثين، ويجوز أن يعرب مفعولا من أجلتني إنما خلقناكم، لأجل العبث لا لحكمة اقتضت خلقنا إياكم، وأعربه بعضهم مفعولا مطلقا، وليس بظاهرا قال

القرطبي عبثاً: أي مهملين، والعبث في اللغة اللعب، ويدل على تفسيره في الآية باللعب قوله تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبَثِينَ ﴾ [الدخان: 38].

وقوله: ﴿ الْمَلِكُ الْحَقُّ ﴾ [المؤمنون: 116] قال بعضهم أي الذي يحق له الملك، لأن كل شيء منه وإليه وقال بعضهم: ﴿ الْمَلِكُ الْحَقُّ ﴾: الثبوت الذي لا يزول ملكه، كما قدمنا إيضاحه في سورة النحل في الكلام على قوله تعالى: ﴿ وَلَهُ الدِّينُ وَأَصِيبًا ﴾ [النحل: 52] وإنما وصف عرشه بالكرم لعظمته وكبر شأنه والظاهر أن قوله ﴿ وَأَنْتُمْ إِلَيْنَا لَتَرْجِعُونَ ﴾ معطوف على قوله ﴿ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ﴾ خلافاً لمن قال إنه معطوف على قوله عبثاً، لأن الأول أظهر منه والعلم عند الله تعالى

(363/5)

قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُدْعِ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ﴾ .

البرهان: الدليل الذي لا يترك في الحق لبساً، وقوله ﴿ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ ﴾ كقوله ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا ﴾ [الحج: 71]. والسلطان: هو الحجة الواضحة وهو بمعنى البرهان وقوله في هذه الآية الكريمة ﴿ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ ﴾ قد بين أن حسابه الذي عند ربه، لا فلاح له فيه بقوله بعد ﴿ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ﴾ وأعظم الكفارين كفراً هو من يدعو مع الله إلهاً آخر، لا برهان له به، ونفي الفلاح عنه يدل على هلاكه وأنه من أهل النار، وقد حذر الله من دعاء إله معه في آيات كثيرة كقوله: ﴿ وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴾ [الذريات: 51] وقوله: ﴿ وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [القصص: 88] وقوله تعالى: ﴿ لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا ﴾ [الاسراء: 22] والآيات بمثل ذلك كثيرة جداً، ولا خلاف بين أهل العلم أن قوله هنا ﴿ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ ﴾ لا مفهوم مخالفة له، فلا يصح لأحد أن يقول أما من عبد معه إلهاً آخر له برهان به فلا مانع من ذلك، لاستحالة وجود برهان على عبادة آله آخر معه، بل البراهين القطعية المتواترة، دالة على أنه هو المعبود وحده

جل وعلا ولا يمكن أن يوجد دليل على عبادة غيره أبته وقد تقرر في فن الأصول أن من موانع اعتبار مفهوم المخالفة، كون تخصيص الوصف بالذكر لموافقته للواقع فيرد النص ذاكرا لوصف الموافق للواقع ليطبق عليه الحكم، فتخصيصه بالذكر إذا ليس لإخراج المفهوم عن حكم المنطوق، بل لتخصيص الوصف بالذكر لموافقته للواقع.

ومن أسئلته في القرآن هذه الآية لأن قوله ﴿لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ وصف مطابق للواقع، لأنهم يدعون معه غيره بلا برهان، فذكر الوصف لموافقته الواقع، لإخراج المفهوم عن حكم المنطوق  
ومن أسئلته في القرآن أيضا قوله تعالى ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 28] لأنه نزل في قوم والوا اليهود دون المؤمنين، فقوله ﴿مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ذكر لموافقته للواقع لإخراج المفهوم، عن حكم المنطوق ومعلوم أن اتخاذ

(364/5)

المؤمنين الكافرين أولياء، ممنوع على كل حال، وإلى هذا أشار في مراقبي السعود في ذكره موانع اعتبار مفهوم المخالفة بقوله:

أوامتنا أن أوافق الواقع . . . والجهل والتأكيد عند السامع

وقوله تعالى في خاتمة هذه السورة الكريمة ﴿وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾

[المؤمنون: 118]

فيه الدليل على أن ذلك الفريق، الذين كانوا يقولون ربنا آمنا، فاغفر لنا، وارحمنا، وأنت خير الراحمين. موقنون في دعائهم ذلك ولذا أثنى الله عليهم به، وأمر به نبيه صلى الله عليه وسلم لتقتدي به أمته في ذلك، ومعمول ﴿اغْفِرْ وَارْحَمْ﴾ حذف هنا، لدلالة ما تقدم عليه في وقوله ﴿فاغفر لنا وارحمنا﴾ [الأعراف: 155] والمغفرة: ستر الذنوب بعفو الله وحلمه حتى لا يظهر لها أثر يتضرر به صاحبها، والرحمة صفة الله التي



اشتق لنفسه منها اسمه الرحمان، واسمه الرحيم وهي صفة تظهر آثارها في خلقه الذين يرحمهم، وصيغة التفضيل في قوله ﴿ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ﴾ لأن المخلوقين قد يرحم بعضهم بعضا، ولا شك أن رحمة الله تخالف رحمة خلقه، كمخالفة ذاته وسائر صفاته لذواتهم، وصفاتهم كما أوضحناه في سورة الأعراف في الكلام على قوله تعالى ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ [الأعراف: 54] والعلم عند الله تعالى.

(365/5)

بسم الله الرحمن الرحيم

سورة النور

﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدٍ ﴾ .

ظاهر هذه الآية الكريمة أن كل زانية وكل زان يجب جلد كل واحد منهما مائة جلدة؛ لأن الألف واللام في قوله

﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾ ، إن قلنا: إنهما موصول وصلتهما الوصف الذي هو اسم الفاعل الذي هو ﴿ الزَّانِيَةُ

وَالزَّانِي ﴾ ، فالموصلات من صيغ العموم.

وإن قلنا: إنهما للتعريف لتناسي الوصفية، وأن مرتكب تلك الفاحشة يطلق عليه اسم الزاني، كإطلاق أسماء

الأجناس، فإن ذلك يفيد الاستغراق، فالعموم الشامل لكل زانية وكل زان، هو ظاهر الآية، على جميع

الاحتمالات.

وظاهر هذا العموم شموله للعبد، والحر، والأمة، والحررة، والبكر، والمحسن من الرجال والنساء.

وظاهره أيضا: أنه لا تغرب الزانية، ولا الزاني عاما مع الجلد، ولكن بعض الآيات القرآنية دل على أن عموم

الزانية يخص مرتين.

إحداهما: تخصيص حكم جلدها مائة بكونها حررة، ألم إن كانت أمة، فإنها تجلد نصف المائة وهو خمسون،

وذلك في قوله تعالى في الإمام: ﴿ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾

[النساء: 25]، والمراد بالمحصنات هنا: الحرائر والعذاب الجلد، وهو بالنسبة إلى الحرة الزانية: مائة جلدة والأمة عليها نصفه بنص آية النساء " هذه، وهو خمسون؛ فآية ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: 25]، مخصصة لعموم قوله ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾، بالنسبة إلى الزانية الأتشى وأما التخصيص المرة الثانية لعموم الزانية في آية "النور" هذه فهو بآية منسوخة التلاوة، باقية الحكم، تقتضي أن عموم الزانية هنا مخصص بكونها بكرا.

(366/5)

أما إن كانت محصنة، بمعنى أنها قد تزوجت من قبل الزنى، وجامعها زوجها في نكاح صحيح فإنها ترجم والآية التي خصصتها بهذا الحكم الذي ذكرنا أنه منسوخة التلاوة باقية الحكم، هي قوله تعالى "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله، والله عزيز حكيم". وهذا التخصيص إنما هو على قول من يقول لا يجمع للزاني المحصن، بين الجلد والرجم، وإنما يرجم فقط بدون جلد.

أما على قول من يرى الجمع بينهما فلا تخصيص، وإنما في آية الرجم زيادته على الجلد، فكلتا الآيتين أثبتت حكما لم تثبته الأخرى، وسيأتي أيضا هذا إن شاء الله غير بعيد وأقوال أهل العلم فيه ومناقشة أدلتهم أما الزاني الذكر فقد دلت الآية التي ذكرنا، أنها منسوخة التلاوة باقية الحكم على تخصيص عمومها بالذي يجلد المائة من الذكور، إنما هو الزاني البكر، وأما المحصن فإنه يرجم، وهذا التخصيص في الذكر أيضا إنما هو على قول من لا يرى الجمع بين الجلد والرجم؛ كما أوضحناه قريبا في الأتشى وأما على قول من يرى الجمع بينهما فلا تخصيص، بل كل واحدة من الآيتين أثبتت حكما لم تثبته الأخرى. وعموم الزاني في آية "النور" هذه، مخصص عند الجمهور أيضا مرة أخرى، بكون جلد المائة خاصا بالزاني الحر، أما الزاني الذكر العبد فإنه يجلد نصف المائة، وهو الخمسون

ووجه هذا التخصيص إلحاق العبد بالأمة في تشطير حد الزنى بالرق؛ لأن مناط التشطير لرق بلاشك؛ لأن الذكورة والأنوثة بالنسبة إلى الحدود وصفان طرديان، لا يترتب عليهما حكم، فدل قوله تعالى في آية النساء " فِي الْإِمَاءِ: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: 25]، أن الرق مناط تشطير حد الزنى، إذ لا فرق بين الذكر والأنثى في الحدود، فالمخصص لعموم الزاني في الحقيقة، هو ما أفادته آية ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾، وإن سماه الأصوليون تخصيصاً بالقياس، فهو في الحقيقة تخصيص آية بما فهم من آية أخرى.

(367/5)

مسائل تتعلق بهذه الآية اللهيمة

المسألة الأولى: اعلم أن رجم الزانين المحصنين دلت عليه آيتان من كتاب الله، إحداهما نسخت تلاوتها، وبقي حكمها. والثانية: باقية التلاوة والحكم، أما التي نسخت تلاوتها، وبقي حكمها فهي قوله تعالى "الشيخ والشيخة" إلى آخرها؛ كما سيأتي. وكون الرجم ثابتاً بالقرآن ثابت في الصحيح.

قال البخاري رحمه الله في صحيحة في باب رجم الحبلى من الزنى إذا أحصنت

حدثنا عبد العزيز بن عبد الله، حدثني إبراهيم بن سعد، عن صالح، عن ابن شهاب، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، عن ابن عباس قال كنت أقرئ رجالاً من المهاجرين منهم: عبد الرحمان بن عوف، فبينما أنا في منزله بمنى، وهو عند عمر بن الخطاب في آخر حجة حجها، إذ رجع إلى عبد الرحمان، فقالوا رأيت رجلاً أتى أمير المؤمنين اليوم، فقال يا أمير المؤمنين، هل لك في فلان يقول لو قد مات عمر لقد بايعت فلانا فوالله ما كانت بيعة أبي بلعوا إلا فلتة فتمت، فغضب عمر ثم قال إني إن شاء الله لقائم العشية في الناس فمحذروهم هؤلاء الذين يريدون أن يغضبوهم أمورهم، الحديث بطوله وفيه: إن الله بعث محمداً صلى الله عليه وسلم بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل الله آية الرجم،

فقرأناها، وعقلناها، ووعيناها، رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حق على من زنى، إذا أحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة أو كان الحبل أو اللاتراف، انتهى محل الغرض من صحيح البخاري.

وفيه: أن الرجم نزل في القرءان في آية من كتاب الله، وكونها لم تقرأ في الصحف، يدل على نسخ تلاوتها، مع بقاء حكمها؛ كما هو ثابت في الحديث المذكور.

وفي رواية في البخاري من حديث عمر رضي الله عنه لقد خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل: لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، ألا وإن الرجم حق على من زنى، وقد أحصن إذا قامت البينة، أو كان الحمل، أو الاعتراف

قال سفیان: كذا حفظت: ألا وقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده

(368/5)

وقال ابن حجر في "فتح الباري"، في شرحه لهذه الرواية الأخيرة، وقد أخرجه الإسماعيلي من رواية جعفر القرطبي، عن علي بن عبد الله شيخ البخاري فيه، فقال بعد قولها والاعتراف، وقد قرأناها: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة"، وقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورجمنا بعده، فسقط من رواية البخاري من قوله وقد قرأناها إلى قوله البتة، ولعل البخاري هو الذي حذف ذلك عمداً، فقد أخرجه النسائي عن محمد بن منصور، عن سفیان كرواية جعفر، ثم قال لا أعلم أحداً ذكر في هذا الحديث "الشيخ والشيخة...". "غير سفیان، وينبغي أن يكون وهم في ذلك قلت: وقد أخرج الأئمة هذا الحديث من رواية مالك، ويونس، ومعر، وصالح بن كيسان، وعقيل، وغيرهم من الحفاظ عن الزهري.

وقد وقعت هذه الزيادة في هذا الحديث من رواية الموطأ عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب، قالما صدر عمر من الحج، وقدم المدينة خطب الناس فقالن أهيها الناس، قد سنت لكم السنن، وفرضت لكم الفرائض، وتركتكم على الواضحة، ثم قالن إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم، أن يقول قائلن لا نجد حدن في كتاب الله، فقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا، والذي نفسي بيده، لولأن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبها بيدي: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة". قال مالك: الشيخ والشيخة الثيب والثيبة.

ووقع في الحلية في ترجمة داود بن أبي هند، عن سعيد بن المسيب، عن عمر لكتبها في آخر القراءن. ووقعت أيضا في هذا الحديث في رواية أبي معشر الآتي التنبية عليها، في الباب الذليليه فقال متصلا بقوله قد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده، ولولأن يقولنأ كتب عمر ما ليس في كتاب الله، لكتبته قد قرأنا: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نکالا من الله والله عزيز حكيم" وأخرج هذه الجملة النسائي وصححه الحاكم، من حديث يمين كعب، قال: ولقد كان فيها، أي سورة "الأحزاب"، آية الرجم "الشيخ"، فذكر مثله.

(369/5)

ومن حديث زيد بن ثابت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولن "الشيخ والشيخة" مثله، إلى قولن: "البتة".

ومن رواية أسامة بن سهل أن خالته أخبرته، قالت لقد أقرأنا رسول الله صلى الله عليه وسلم آية الرجم، فذكره إلى قولن: "البتة"، وزاد "بما قضيا من اللذة".

وأخرج النسائي أيضا أن مروان بن الحكم قال لزينة ألا تكتبها في المصحف؟ قال لا ألا ترى أن الشابين الثيبين يرجمان ولقد ذكرنا ذلك، فقال عمر: أنا أكفيكم، فقالن يا رسول الله "صلى الله عليه وسلم" أكتبني آية الرجم،

فقال: "لا أستطيع" .

وروينا في فضائل القرآن لابن الضريس من طريق يعلى وهو ابن حكيم، عن زيد بن أسلم أن عمر خطب الناس، فقال: لا تشكوا في الرجم فإنه حق، ولقد هممت أن أكتبه في المصحف، فسألت أبي بن كعب، فقال: أليس أتيتني، وألأستقرتها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فدفعت في صدري، وقلت استقرته آية الرجم، وهم يتسافدون تسافد الحمر، ورجالهم ثقات، وفيه إشارة إلى بيان السبب في رفع تلاوتها، وهو الاختلاف وأخرج الحاكم من طريق كثير بن الصلت، قال كان زيد بن ثابت، وسعيد بن العاص يكتبان في المصحف، فمرا على هذه الآية، فقال زيد: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول "الشيخ والشيخة فارجموهما البتة"، فقال عمر: لما نزلت آيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت أكتبها، فكأنه كره ذلك، فقال عمر: ألا ترى أن الشيخ إذا زنى، ولم يحصن جلد، وأن الشاب إذا زنى وقد أحصن رجم.

فيستفاد من هذا الحديث السبب في نسخ تلاوتها لكون العمل على غير الظاهر من عمومها، انتهى بطوله من فتح الباري.

وفيه الدلالة الظاهرة على ما ذكرنا من أن آية الرجم منسوخة التلاوة، باقية الحكم، وأنها مخصصة لآية الجلد، على القول بعدم الجمع بين لرجم والجلد، كما تقدم.

ولكن ما أشار إليه ابن حجر من استفادة سبب نسخ تلاوتها من بعض الأحاديث المذكورة غير ظاهر؛ لأن كثيرا من الآيات يبين النبي صلى الله عليه وسلم تخصيص عمومها، ويوضح المقصود به وإن كان خلاف الظاهر المتبادر منه، ولم يؤد شيء من ذلك إلى نسخ تلاوته كما هو معلوم، والآية القرآنية عند نزولها تكون لها أحكام متعددة، كالتعبد بتلاوتها،

وكالعمل بما تضمنته من الأحكام الشرعية، والقراءة بها في الصلاة، ونحو ذلك من الأحكام وإذا أراد الله أن ينسخها بحكمته فتارة ينسخ جميع أحكامها من تلاوة، وتعبد، وعلم بما فيها من الأحكام كآية عشر رضعات معلومات يحرمن، وتارة ينسخ بعض أحكامها دون بعض، كمنسخ حكم تلاوتها، والتعبد بها مع بقاء ما تضمنته من الأحكام الشرعية، وكمنسخ حكمها دون تلاوتها، والتعبد بها كما هو غالب ما في القرآن من النسخ وقد أوضحنا جميع ذلك بأمثلته في سورة "النحل" في الكلام على قوله تعالى ﴿ وَإِذَا بَدُلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ ﴾ [النحل: 101]، وله الحكمة البالغة في جميع ما يفعله من ذلك

فآية الرجم المقصود منها إثبات حكمها، لا التعبد بها، ولا تلاوتها، فأنزلت وقرأها الناس، وفهموا منها حكم الرجم، فلما تقرر ذلك في نفوسهم نسخ الله تلاوتها، والتعبد بها، وأبقى حكمها الذي هو المقصود، والله جل وعلا أعلم.

فالرجم ثابت في القرآن، وما سيأتي عن علي رضي الله عنه أنه قال جلدتها بكتاب الله، ورجمتها بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا ينافي ذلك؛ لأن السنة هي التي بينت حكم آية الرجم باق بعد نسخ تلاوتها فصار حكمها من هذه الجهة، فإنه ثابت بالسنة، والله تعالى أعلم وقال مسلم بن الحجاج رحمه الله في صحيحة حدثني أبو الطاهر، وحرمله بن يحيى قال حدثنا ابن وهب، أخبرني يونس، عن ابن شهاب قال أخبرني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: أنه سمع عبد الله بن عباس يقول قال عمر بن الخطاب، وهو جالس على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله قد بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها وعقلناها، فرجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان، أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، وإن الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة، أو كان الحبل، أو الاعتراف، اهـ منه

فهذا الحديث الذي اتفق عليه الشيخان، عن هذا الخليفة الراشد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، دليل صريح صحيح على أن الرجم ثابت بآية من كتاب

الله، أنزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقرأها الصحابة، ووعوها، وعقلوها وأن حكمها باق؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم فعله والصحابة رضي الله عنهم فعلوه بعده فتحققنا بذلك بقاء حكمها مع أنها لا شك في نسخ تلاوتها مع الروايات التي ذكرنا في كلام ابن حجر، ومن جملة ما فيها لفظ آية الرجم المذكورة، والعلم عند الله تعالى

وأما الآية التي هي باقية التلاوة والحكم، فهي قوله تعالى ﴿لَمْ تَرَأِ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعُونَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ [آل عمران: 23]، على القول بأنها نزلت في رجم اليهوديين الزانين بعد الإحصان، وقد رجمهما لبي صلى الله عليه وسلم، وقصة رجمه لهما مشهورة، ثابتة في الصحيح، وعليه فقوله ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾، أي: عما في التوراة من حكم الرجم، وذم المعرض عن الرجم في هذه الآية، يدل على أنه ثابت في شرعنا، فدلّت الآية على هذا القول الرجم ثابت في شرعنا، وهي باقية التلاوة

فروع تتعلق بهذه المسألة

الفرع الأول: أجمع العلماء على أن الرجم لا يكون إلا على من زنى، وهو محصن

ومعنى الإحصان: أن يكون قد جامع في عمره، ولو مرة واحدة في نكاح صحيح، وهو بالغ عاقل حر، والرجل والمرأة في هذا سواء، وكذلك المسلم، والكافر، والرشيدي، والمهجور عليه لسفه، والدليل على أن الكافر إذا كان محصنا يرمم الحديث الصحيح الذي ثبت فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم رجم يهوديين زنيا بعد الإحصان، وقصة رجمهما مشهورة مع صحتها؛ كما هو معلوم

الفرع الثاني: أجمع أهل العلم على أن من زنى، وهو محصن يرمم، ولم نعلم بأحد من أهل القبلة خالف في رجم الزاني المحصن، ذكرا كان أو أنثى إلا ما حكاه القاضي عياض وغيره عن الخوارج، وبعض المعتزلة كالنظام وأصحابه. فإنهم لم يقولوا بالرجم، وبطلان مذهب من ذكر من الخوارج، وبعض المعتزلة واضح من النصوص



الصحيح الصريحة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه بعده كما قدمنا من حديث

عمر المتفق عليه، وكما سيأتي إن شاء الله

الفرع الثالث: أجمع العلماء على أن الزاني ذكراً كان أو أنثى، إذا قامت عليه البينة،

(372/5)

أنهم رأوه أدخل فرجه في فرجها كالمرود في الملحلة، أنه يجب رجمه إذا كان محصناً، وأجمع العلماء أن بينة  
الزنى، لا يقبل فيها أقل من أربعة عدول ذكور، فإن شهد ثلاثة عدول، لم تقبل شهادتهم وحدوا، لأنهم قذفة  
كاذبون؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾  
[النور: 4]، ويقول جل وعلا: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾

[النساء: 15]، وكلتا الآيتين المذكورتين صريحة في أن الشهود في الزنى، لا يجوز أن يكونوا أقل من أربعة، وقد  
قال جل وعلا: ﴿لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾  
[النور: 13]، وقد بينت هذه الآية اشتراط الأربعة كما في الآيتين المذكورتين قبلها، وزادت أن العقاب إذا لم

يأتوا بالشهداء الأربعة هم الكاذبون عند الله

ومن كذب في دعواه الزنى على محصن أو محصنة وجب عليه حد القذف؛ كما سيأتي إيضاحه إن شاء الله  
وما ذكره أبو الخطاب من الحنابلة عن أحمد والشافعي من أن شهود الزنى، إذا لم يكملوا لحد قذف عليهم،  
لأنهم شهود لا قذفة، لا يعول عليه، والصواب إن شاء الله هو ما ذكرنا

ومما يؤيده قصة عمر مع الذين شهدوا على المغيرة بن شعبه فإن رابعهم لما لم يصرح بالشهادة على المغيرة بالزنى،  
جلد عمر الشهود الثلاثة جلد القذف ثمانين، وفيهم أبو بكر رضي الله عنه، والقصة معروفة مشهورة، وقد  
أوضحناها في غير هذا الموضوع.

وجمهور أهل العلم أن العبيد لا تقبل شهادتهم في الزنى، ولا نعلم خلافاً عن أحد من أهل العلم، في عدم قبول

شهادة العبيد في الزنى، إلا رواية عن أحمد ليست هي مذهبه وإلا قول أبي ثور  
ويشترط في شهود الزنى أن يكونوا ذكورا ولا تصح فيه شهادة النساء بحال، ولا نعلم أحدا من أهل العلم خالف  
في ذلك، إلا شيئا يروى عن عطاء، وحامد أنه يقبل فيه ثلاثة رجال وامرأتان  
وقال ابن قدامة في "المغني": وهو شذوذ لا يعول عليه؛ لأن لفظ الأربعة اسم لعدد

(373/5)

المدكورين، ويقضي أن يكتفى فيه بأربعة، ولا خلاف أن الأربعة إذا كان بعضهم نساء لا يكتفى بهم، وأن أقل  
ما يجزىء خمسة، وهذا خلاف النص؛ ولأن في شهادتهم شبهة لتطرق الضلال إليهن، قال الله تعالى ﴿أَنْ  
تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: 282]، والحدود تدرأ بالشبهات، انتهى منه  
ولا خلاف بين أهل العلم أن شهادة الكفار كالذميين لا تقبل على المسلم بالزنى  
واختلف هل تقبل على كافر مثله؟ فقيان لا، والنبي صلى الله عليه وسلم إنما رجم اليهوديين باعترافهما  
بالزنى، لا بشهادة شهود من اليهود عليهم بالزنى، والذين قالوا هذا القول زعموا أن شهادة الشهفي حديث  
جابر أنها شهادة شهود مسلمين، يشهدون على اعتراف اليهوديين المذكورين بالزنى، ومن قال هذا القولين  
العربي المالكي.

وقال بعض أهل العلم تقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض إن تحاكموا إلينا.  
وقال القرطبي: الجمهور على أن الكافر لا تقبل شهادته على مسلم، ولا على كافر لا في حد ولا في غيره، ولا  
فرق بين السفر والحضر في ذلك، وقبل شهادتهم جماعة من التابعين، وبعض الفقهاء إذا لم يوجد مسلم،  
واستثنى أحمد حالة السفر إذا لم يوجد مسلم  
وأجاب القرطبي عن الجمهور عن واقعة اليهوديين بأنه صلى الله عليه وسلم نفذ عليهم ما علمهم حكم التوراة،  
وألزمهم العمل به ظاهرا لتحريفهم كتابهم، وتغييرهم حكمه أو كان ذلك خاصا بهذه الواقعة

وقال ابن حجر بعد نقله كلام القرطبي المذكور، كذا قال والثاني مردود، ثم قال وقال النووي: الظاهر أنه رجمهما بالاعتراف، فإن ثبت حديث جابر فلعن الشهود كانوا مسلمين وإلا فلا عبرة بشهادتهم، ويتعين أنهما أقرتا بالزنى.

ثم قال ابن حجر: قلت: لم يثبت أنهما كانا مسلمين، ويحتمل أن يكون الشهود أخبروا بذلك بقية اليهود، فسمع النبي صلى الله عليه وسلم كلامهم، ولم يحكم فيهما إلا مستندا لما أطلعه الله تعالى عليه، فحكم بالوحي، وألزمهم الحجة بينهم؛ كما قال تعالى ﴿ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا ﴾ [يوسف: 26]، وأن شهودهم شهدوا عليهما عند إخبارهم بما ذكر، فلما رفعوا الأمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم استعلم القصة على وجهها فذكر كل من حضره من الرواة ما حفظه في

(374/5)

ذلك، ولم يكن مستند حكم النبي صلى الله عليه وسلم إلا ما أطلعه الله عليه، انتهى محل الغرض من كلام ابن حجر في "فتح الباري".

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له الذي يظهر لي رجحانه بالدليل، هو مذهب الجمهور من عدم قبول شهادة الكفار مطلقا؛ لأن الله يقول في المسلمين الفاسقين ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [النور: 4]، وإذا نص الله جل وعلا في محكم كتابه على عدم قبول شهادة الفاسق، فالكافر أولى بذلك، كما لا يخفى. وقد قال جل وعلا في شهود الزنا، أعاذنا الله وإخواننا المسلمين منه ﴿ وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ ﴾ [النساء: 15]، فخص الأربعة بكونهم منا، ويمكن أن يجيب المانع بأن أول الآية فيه ﴿ مِنْ نِسَائِكُمْ ﴾، فلا تناول نساء أهل الذمة ونحوهم من الكفار، وأنه لا تقبل شهادة كافر في شيء إلا بدليل خاص كالوصية في السفر، إذا لم يوجد مسلم؛ لأن الله نص على ذلك بقوله ﴿ أَوْ أَخْرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾ [المائدة: 106].

والتحقيق أن حكمها غير منسوخ، لأن القرآن لا يثبت نسخ حكمه، إلا بدليل يجب الرجوع إليه، والآيات التي زعم من ادعى النسخ أنها ناسخة لها؛ كقوله: ﴿ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: 2]، وقوله: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: 282]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: 4].

والجمهور على أن الأعم لا ينسخ الأخص، خلافا لأبي حنيفة

أما حديث جابر المشار إليه الذي يفهم منه قبول شهادة الكفار بعضهم على بعض في حد الزنى، فقد قال فيه أبو داود رحمه الله في سننه حدثنا يحيى بن موسى البلخي، ثنا أبو أسامة، قال مجالد أخبرنا عن عامر، عن جابر بن عبد الله، قال جاءت اليهود برجل وامرأة منهم زنيا، فقال "أتوني بأعلم رجلين منكم"، الحديث. وفيه: فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشهود، فجاءوا بأربعة فشهدوا أنهم رأوا ذكره في فرجها مثل الميل في المكحلة، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجمها، انتهى محل الغرض منه

وظاهر المتبادر من أن الشهود الذين شهدوا من اليهود كما لا يخفى، فظاهر الحديث دال دلالة واضحة على قبول شهادة الكفار بعضهم على بعض، في حد الزنى، إن كان صحيحا، والسند المذكور الذي أخرجه به أبو داود لا يصح؛ لأن فيه مجالدا وهو

(375/5)

مجالد بن سعيد بن عمير بن بسطام بن ذي مران بن شرحبيل الهمداني أبو عمرو، ويقال أبو سبيع الكوفي، وأكثر أهل العلم على ضعفه، وعدم الاحتجاج به، والإمام مسلم بن الحجاج، إنما أخرج حديثه مقرونا بغيره، فلا عبرة بقول يعقوب بن سفيان، إنه صدوق، ولا بتوثيق النسائي له مرة، لأنه ضعفه مرة أخرى، ولا بقول ابن عدي أن له عن الشعبي، عن جابر أحاديث صالحة؛ لأن أكثر أهل العلم بالرجال على تضعيفه، وعدم الاحتجاج به. أما غير مجالد من رجال سند أبي داود فهم ثقات معروفون؛ لأن يحيى بن موسى البلخي ثقة، وأبو أسامة المذكور فيه هو حماد بن أسامة القرشي مولاهم، وهو ثقة ثبت، ربما دلس وكان بأخرة يحدث من

كتب غيره، وعامر الذي روى عن مجالد هو الإمام الشعبي، وجلالته معروفة  
والحاصل: أن مثل هذا السند الذي فيه مجالد المذكور، لا يجب الرجوع إليه عن عموم النصوص الصحيحة  
المقتضية، أن الكفار لا تقبل شهادتهم مطلقاً، والله تعالى أعلم  
الفرع الرابع: اعلم أن أهل العلم قد اختلفوا في اشتراط اتحاد مجلس لشهادة شهود الزنا، وعلى اشتراط ذلك لو  
شهدوا في مجلسين أو مجالس متفرقة، بطلت شهادتهم، وحدوا حد القذف وعلى عدم اشتراط اتحاد  
المجلس تصح شهادتهم ولو جاءوا متفرقين، وأدوا شهادتهم في مجالس متعددة، ومن قال باشتراط اتحاد  
المجلس: مالك وأصحابه، وأبو حنيفة وأصحابه، وأحمد وأصحابه. ومن قال بعدم اشتراط اتحاد المجلس:  
الشافعي، وعثمان البتي، وابن المنذر.

قال في المغني: وإنما قالوا بعدم اشتراط ذلك لقوله تعالى ﴿لَوْ جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ﴾ [النور: 13]،

ولم يذكر المجلس. وقال تعالى: ﴿فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ﴾

[النساء: 15]، ولأن كل شهادة مقبولة، إن اتفقت تقبل إذا افرقت في مجالس كسائر الشهادات، ولنا أن أبا

بكرة، ونافعا، وشبل بن معبد شهدوا عند عمر رضي الله عنه على المغيرة بن شعبه ثلاثي ولم يشهد زياد

فحد الثلاثة، ولو كان المجلس غير مشترط لم يجوز أن يحدهم؛ لجواز أن يكملوا برابع في مجلس آخر، ولأنه لو شهد

ثلاثة فحدهم، ثم جاء رابع فشهد لم تقبل شهادته، ولولا اشتراط اتحاد المجلس لكانت شهادتهم، وبهذا فارق

سائر الشهادات.

(376/5)

وأما الآية فإنها لم تتعرض للشروط، ولهذا لم تذكر العدالة، وصفة الزنى، ولأن قوله ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ

شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ﴾ [النور: 4]، لا يخلو من أن يكون مطلقاً في الزمان كله أو مقيداً، ولا يجوز أن يكون

مطلقاً؛ لأنه يمنع من جواز جلدهم، لأنه ما من زمن إلا يجوز أن يأتي فيه بأربعة شهداء، أو بكاملهم إن كان قد

شهد بعضهم فيمتنع جلد هم المأمور به، فيكون تناقضا، وإذا ثبت أنه مقيد فأولى ما قيد به المجلس، لأن المجلس كله بمنزلة الحال الواحدة، ولهذا ثبت فيه خيار المجلس، واكتفى فيه بالقبض فيما يعتبر القبض فيه إذا ثبت هذا، فإنه لا يشترط اجتماعهم حال مجيئهم ولو جاءوا متفرقين واحدا بعد واحد في مجلس واحد، قبلت شهادتهم.

وقال مالك وأبو حنيفة إن جاءوا متفرقين فهم قذفة؛ لأنهم لم يجتمعوا في مجيئهم، فلم تقبل شهادتهم، كالذين لم يشهدوا في مجلس واحد ولنا قصة المغيرة، فإن الشهود جئوا واحدا بعد واحد وسمعت شهادتهم، وإنما حدوا والعدم كما لها.

وفي حديثه أن أبا بكر، قال رأيت إن جاء آخر يشهد أكنت ترجمه؟ قال عمزلي والذي نفسي بيده، ولأنهم اجتمعوا في مجلس واحد أشبه ما لوجاءوا وكانوا مجتمعين، ولأن المجلس كله بمنزلة ابتدائه لما ذكرناه، وإذا تفرقوا في مجالس فعليهم الحد، لأن من شهد بالزنى، ولم يكمل الشهادة يلزمه الحد؛ لقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدًا﴾ [النور: 4]، انتهى من "المغني" لابن قدامة.

وقد عرفت أقوال أهل العلم في اشتراط اتحاد المجلس لشهادة شهود الزنى، وما احتج به كل واحد من الفريقين.

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له أظهر القولين عندي دليلا هو قبول شهادتهم، ولو جاءوا متفرقين في مجالس متعددة، لأن الله جل وعلا صرح في كتابه بقبول شهادة الأربعة في الزنى، فأبطلها مع كونهم أربعة بدعوى عدم اتحاد المجلس إبطال لشهادة العدول بغير دليل مقنع يجب الرجوع إليه، وما وجه من اشتراط اتحاد المجلس قوله به لا يتجه كل الاتجاه، فإن قال الشهود معنا من يشهد مثل شهادتنا، انتظره الإمام، وقبل شهادته فإن لم يدعو زيادة شهود ولا علم الحاكم بشاهد أقام عليهم الحد، لعدم كمال

شهادتهم، هذا هو الظاهر لنا من عموم الأدلة، وإن كان مخالفا لمذهب مالك، وأبي حنيفة، وأحمد، والعلم عند الله تعالى.

تنبيه

اعلم أن مالكا وأصحابه يشترط عندهم زيادة على أداء شهود الزنى شهادتهم في وقت واحداً يكونوا شاهدين على فعل واحد، فلواجتماعوا ونظر واحد بعد واحد، لم تصح شهادتهم على الأصح من مذهب مالك؛ لاحتمال تعدد الوطاء وأن يكون الزاني نزع فرجه من فرجها بعد رؤية الأول، ورأى الثاني إيلاجاً آخر غير الإيلاج الذي رآه من قبله؛ لأن الأفعال لا يضم بعضها إلى بعض في الشهادة عندهم، ومتى لم تقبل شهادتهم حداً واحداً القذف. ومشهور مذهب مالك أيضاً: وجوب تفرقتهم، أعني شهود الزنى خاصة، دون غيرهم من سائر الشهود.

ومعناه عندهم أنه لا بد من إتيانهم مجتمعين، فإذا جاءوا مجتمعين فرق بينهم عند أداء الشهادة فيسأل كل واحد منهم دون حضرة الآخرين، ويشهد كل واحد منهم، أنه رآه أدخل فرجه في فرجها، أو أولجه فيه، ولا بد عندهم من زيادة كالمروود في المكحلة ونحوه، ويجوز للشهود النظر إلى عورة الزانيين، ليمكنهم أن يؤدوا الشهادة على وجهها، ولا إثم عليهم في ذلك، ولا يقدح في شهادتهم لأنه وسيلة لإقامة حد من حدود الله، ومحل هذا إن كانوا أربعة، فإن كانوا أقل من أربعة لم يجز لهم النظر إلى عورة الزاني إذ لا فائدة في شهادتهم، ولأنهم يجلدون حد القذف.

وقال بعض المالكية لا يجوز لهم النظر إلى عورات الزناة، ولو كانوا أربعة، لما نبه عليه الشرع من استحسان الستر، ويندب للحاكم عند المالكية سؤال الشهود في الزنى عما ليس شرطاً في صحة الشهادة، كأن يقول لكل واحد من الشهود بانفراده دون حضرة الآخرين على أي حال رأيتهما وقت زناهما، وهل كانت المرأة على جنبها الأيمن، أو الأيسر، أو على بطنها، أو على قفاها، وفي أي جوانب البيت وقع ذلك، فإن اختلفوا بأن قال أحدهم: كانت على قفاها، وقال الآخر: كانت على جنبها الأيمن ونحو ذلك بطلت شهادتهم؛ لدلالة

اختلافهم على كذبهم، وكذلك إن اختلفوا في جانب البيت الذي وقع فيه الزنى ولا شك أن مثل هذا السؤال أحوط في الدفع عن أعراض المسلمين، لأنهم إن كانوا

صادقين لم يختلفوا، وإن كانوا كاذبين علم كذبهم باختلافهم، وقد قدمنا ما يستأنس به لتفرقة شهود الزنى،  
وسؤالهم متفرقين في قصة سليمان وداود في المرأة التي شهد عليها أربعة، أنها زنت بكلبها فرجها داود فجاء  
سليمان بالصبيان، وجعل منهم شهودا، وفرقهم وسلم متفرقين عن لون الكلب الذي زنت به، فأخبر كل  
واحد منهم بلون غير اللون الذي أخبر به الآخر، فأرسل داود للشهود، وفرقهم وسألهم متفرقين عن لون الكلب  
الذي زنت به، فاختلّفوا في لونه؛ كما تقدم إيضاحه

واعلم أن كلما يثبت به الرجم يثبت به الجلد فطريق ثبوتها متحدا لفرق بينهما، كما لا يخفى.

الفرع الخامس: اعلم أنه إذا شهد اثنان أنه زنى بها في هذا البيت، واثنان أنه زنى بها في بيت آخر، أو شهد كل  
اثنين عليه بالزنى في بلد غير البلد الذي شهد عليه فيه صاحباها، أو اختلفوا في اليوم الذي وقع فيه الزنى،  
فقد اختلف أهل العلم هل قبل شهادتهم، نظرا إلى أنهم أربعة شهدوا بالزنى، أو لا تقبل؛ لأنه لم تشهد أربعة  
على زنى واحد، فكل زنى شهد عليه اثنان، ولا يثبت زنى باثنين

قال ابن قدامة في "المغني": الجميع قذفة وعليهم الحد، وبهذا قال مالك، والشافعي، واختار أبو بكر أنه لا حد  
عليهم، وبه قال النخعي وأبو ثور وأصحاب الرأي، لأنهم كملوا أربعة، ولنا أنه لم يكمل أربعة على زنى واحد،  
فوجب عليهم الحد كما لو انفرد بالشهادة اثنان وحدهما فأما المشهود عليه، فلا حد عليه في قوطم جميعا،  
وقال أبو بكر: عليه الحد، وحكاه قول الأحمدي، وهذا بعيد، فإنه لم يثبت زنى واحد بشهادة أربعة، فلم يجب  
الحد، ولأن جميع ما تعتبره البينة يعتبر فيه كما لها في حق واحد، فالموجب للحد أولى؛ لأنه مما يحاط فيه  
ويدرأ بالشبهات؛ وقد قال أبو بكر: إنه لو شهد اثنان أنه زنى بامرأة بيضاء، وشهد اثنان أنه زنى بسوداء فهم  
قذفة، ذكره القاضي عنه وهذا ينتقض قوله، انتهى منه. ثم قال: وإن شهد اثنان أنه زنى بها في زاوية بيت،  
وشهد اثنان أنه زنى بها في زاوية منه أخرى، وكانت الزاويتان متباعدتين، فالقول فيهما كالقول في البيتين وإن  
كانتا متقاربتين كملت شهادتهم، وحد المشهود عليه، وبه قال أبو حنيفة وقال الشافعي: لا حد عليه، لأن



شهادتهم لم تكمل، ولأنهم اختلفوا في المكان، فأشبهه ما لو اختلفا في البيتين، وعلى قول أبي بكر تكمل شهادتهم، سواء تقاربت الزاويتان، أو تباعدتا، ولنا أنها

(379/5)

إذا تقاربتا أمكن صدق الشهود، بأن يكون ابتداء الفعل في إحداهما وتمامه في الأخرى ينسبه كل اثنين إلى إحدى الزاويتين لقربه منها فيجب قبول شهادتهم كما لو اتفقوا، بخلاف ما إذا كانتا متباعدتين، فإنه لا يمكن كون المشهود به فعلا واحدا.

فإن قيل: فقد يمكن أن يكون المشهود به فعلين، فلم أوجبتم الحد مع الاحتمال، والحد يدرك بالشبهات؟

قلنا: ليس هذا بشبهة، بدليل ما لو اتفقوا على موضع واحد، فإن هذا يحتمل فيه والحد واجب، والقول في الزمان كالقول في هذا، وأنه متى كان بينهما زمن متباعد لا يمكن وجود الفعل الواحد في جميعه، كطريق النهار لم تكمل شهادتهم، ومتى تقاربا كملت شهادتهم، انتهى من المغني".

قال مقريه عفا الله عنه وغفر له: قد رأيت كلام أهل العلم في هذا الفرع، والظاهر أنه لا تكمل شهادة الأربعة إلا إذا شهدوا على فعل واحد في مكان متحد ووقت متحد؛ فإن اختلفوا في الزمان أو المكان حدوا، لأنهما فعلان، ولم يشهد على واحد منهما أربعة عدول، فلم يثبت واحد منهما والقول بتلفيق شهادتهم، وضم شهادة بعضهم إلى شهادة بعض لا يظهر، وقد علمت أن مالكا وأصحابه زادوا أن تكون شهادة الأربعة على إيلاج متحد، فلو نظروا واحدا بعد واحد مع اتحاد الوقت والمكان لم تقبل عنده شهادتهم حتى ينظروا فرجه في فرجها نظرة واحدة في لحظة واحدة، ولو وجه.

الفرع السادس: إن شهد اثنان أنه زنى بها في قميص أبيض، وشهد اثنان أنه زنى بها في قميص أحمر، أو شهد اثنان أنه زنى بها في ثوب كنان، وشهد اثنان أنه زنى بها في ثوب خز

فقد اختلف أهل العلم هل تكمل شهادتهم أولا؟ فقال بعضهم لا تكمل شهادتهم؛ لأن كل اثنين منهم مخالف

شهادتهما شهادة الاثنتين الآخرين، ومن روي عنه ذلك الشافعي، وقال بعضهم تكمل شهادتهم قائلًا: إنه لا تنافي بين الشهادتين؛ لإمكان أن يكون عليه قميصان فذكر كل اثنين أحد القميصين، وترك ذكر الآخر، فيكون الجميع صادقين؛ لأن أحد الثوبين الذي سكت عنه هذان هو الذي ذكره ذاك كعكسه، فلا تنافي، ويمكن أن يكون عليها هي قميص أحمر، وعليه هو قميص أبيض كعكسه، أو عليه هو ثوب كان، وعليها هي ثوب خز كعكسه، فيمكن صدق الجميع؛ وإذا أمكن صدقهم فلا

(380/5)

وجه لرد شهادتهم، وبهذا جزم صاحب المغني موجهًا له بما ذكرنا

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له: الذي يظهر لنا في هذا الفرع هو وجوب استفسار الشهود، فإن جزم اثنان بأن عليه ثوبا واحدا أحمر، وجزم الآخران أن عليه ثوبا واحدا أبيض لم تكمل شهادتهم لتنافي الشهادتين، وإن اتفقوا على أن عليه ثوبين مثلا أحدهما أحمر، والثاني أبيض، وذكر كل اثنين أحد الثوبين، فلا إشكال في كمال شهادتهم؛ لانفاق الشهادتين. وإن لم يمكن استفسار الشهود لموتهم، أو غيبتهم غيبة يتعذر معها سؤالهم، فالذي يظهر لي عدم كمال شهادتهم؛ لاحتمال تخالف شهادتهما، ومطلق احتمال اتفاقهما لا يكفي في إقامة الحد؛ لأن الحد يدراً بالشبهات، فلا يقام بشهادة محتملة البطلان، بل الظاهر من الصيغة اختلاف الشهادتين والعمل بالظاهر لازم، ما لم يقيم دليل صارف عنه يجب الرجوع إليه

والذي يظهر أنهم إن لم تكمل شهادتهم يحدون حد القذف أما في الشهادة المحتملة فإنه قبل إمكان استفسارهم، فلا إشكال في عدم إمكان حدم وإن أمكن استفسارهم، فإن فسروا بما يقتضي كمال شهادتهم حد المشهود عليه بشهادتهم، وإن فسروا بما يجب بطلان شهادتهم، فالظاهر أنهم يحدون حد القذف؛ كما قدمنا، والعلم عند الله تعالى

الفرع السابع: إن شهد اثنان أنه زنى بها مكرهة، وشهد اثنان أنه زنى بها مطاوعتفلاحد على المرأة

إجماعاً؛ لأن الشهادة عليها لم تكمل على فعل موجب للحد، وإنما الخلاف في حكم الرجل والشهود

قال ابن قدامة في "المغني": وفي الرجل وجهان

أحدهما: لا حد عليه، وهو قول أبي بكر، والقاضي وأكثر الأصحاب، وقول أبي حنيفة، وأحد الوجهين لأصحاب الشافعي؛ لأن البينة لم تكمل على فعل واحد، فإن فعل المطاوعة غير فعل المكره، ولم يتم العدد على كل واحد من الفعلين، ولأن كل شاهدين منهما يكذبان الآخرين، وذلك يمنع قبول الشهادة، أو يكون شبهة في درء الحد ولا يخرج عن أن يكون قول واحد منهما مكذبا للآخر إلا بتقدير فعلين كقبي مطاوعة في أحدهما، ومكرهة في الآخر، وهذا يمنع كون الشهادة كاملة على فعل واحد، ولأن شاهدي المطاوعة قاذبان لها، ولم تكمل البينة عليها، فلا تقبل شهادتهما على غيرها.

(381/5)

والوجه الثاني: أنه يجب الحد عليه، اختاره أبو الخطاب، وهو قول أبي يوسف ومحمد، ووجهان للشافعي؛ لأن الشهادة كملت على وجود الزنى منه، واختلافهما إنما هو في فعلها لا في فعله، فلا يمنع كمال الشهادة عليه وفي الشهود ثلاثة أوجه

أحدها: لا حد عليهم، وهو قول من أوجب الحد على الرجل بشهادتهم والثاني: عليهم الحد لأنهم شهدوا بالزنى، ولم تكمل شهادتهم فلزمهم الحد، كما لو لم يكمل عددهم والثالث: يجب الحد على شاهدي المطاوعة، لأنهما قذفا المرأة بالزنى، ولم تكمل شهادتهم عليها، ولا تجب على شاهدي الإكراه لأنهما لم يقذفا المرأة، وقد كملت شهادتهم على الرجل، وإنما انتفى عنه الحد للشبهة قال مقيد عفا الله عنه وغفر له: قد رأيت خلاف أهل العلم في هذا الفرع، وأظهر أقوالهم عندي فيمن أن الرجل والمرأة لا حد على واحد منهما، وأن على الشهود الأربعة حد القذف أما نفي الحد عن المرأة، فلا خلاف فيه، ووجه ظاهر؛ لأنها لم تكمل عليها شهادة بالزنى وأما نفي الحد عن الرجل، لأن الاثنين

الشاهدين بالمطاعة يكذبان الشاهدين بالإكراه كعكسه، وإذا كان كل اثنين من الأربعة يكذبان الآخرين في الحالة التي وقع عليها الفعل لم تكمل شهادتهم على فعل واحد، فلم تكمل على الرجل شهادة على حالة زنى واحد؛ لأن الإكراه والطوع أمران متنافيان، وإذا لم تكمل عليه شهادة بفعل واحد على حالة واحدة فعدم حده هو الأظهر، أما وجه حد الشهود، فلأن الشاهدين على المرأة بأنها زنت مطاوعة للرجل قاذفان لها بالزنى، ولم تكمل شهادتهما عليها فحدهما لثبوتها المرأة ظاهر جدا؛ ولأن الشاهدين بأنه زنى بها مكرهة قاذفان للرجل بأنه أكرهها فزنى بها، ولم تكمل شهادتهم؛ لأن شاهدي الطوع مكذبان لهما في دعواهما الإكراه فحدهما لثبوتها للرجل، ولم تكمل شهادتهما عليه ظاهر. أما كون الأربعة قد انفقت شهادتهم على أنه زنى بها، فيرده أن كل اثنين منهما يكذبان الآخرين في الحالة التي وقع عليها الزنى، هذا والأظهر عندنا من كلام أهل العلم في هذا الفرع، والعلم عند الله تعالى

(382/5)

ومن المعلوم أن كل ما يثبت به الرجم على المحصن يثبت به الجلد على البكر، فثبوت الأمرين طريقه واحدة الفرع الثامن: اعلم أنه إن شهد أربعة عدول على امرأة أنها زنت وتمت شهادتهم على الوجه المطلوب، فقالت إنها عذراء، لم تنزل بكارتها ونظر إليها أربع من النساء معروفات بالعدالة، وشهدن بأنها عذراء لم تنزل بكارتها بمزبل. فقد اختلف أهل العلم هل تدرأ شهادة النساء عنها الحد أو لا؟ فذهب مالك وأصحابه إلى أنها يقام عليها الحد ولا يلتفت لشهادة النساء وعبارة المدونة في ذلك إذا شهد عليها بالزنى أربعة عدول، فقالت إنها عذراء ونظر إليها النساء، وصدقنها لم ينظر إلى قوطن وأقيم عليها الحد انتهى بواسطة نقل المواق في شرحه لقول خليل في مختصره، وبالبيئنة فلا يسقط بشهادة أربع نسوة بكارتها، وذهب جماعة من أهل العلم إلى أن شهادة النساء بكارتها تدرأ عنها الحد، وهو مذهب الإمام أحمد قال ابن قدامة في "المغني": "وبه قال الشعبي، والثوري، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي ووجه قول مالك وأصحابه بأنها يقام عليها الحد،

هو أن الشهادة على زناها تمت بأربعة عدول، وأن شهادة النساء لا مدخل لها في الحدود، فلا تسقط بشهادتهن شهادة الرجال عليها بالزنى، ووجه قول الآخرين بأنها لا تحدد هو أن بكارتها ثبتت بشهادة النساء، ووجود البكارة مانع من الزنى ظاهراً؛ لأن الزنى لا يحصل بدون الإيلاج في الفرج، ولا يتصور ذلك مع بقاء البكارة، لأن البكر هي التي لم توطأ في قبلها، وإذا اتقى الزنى لم يجب الحد، كما لو قامت البينة بأن المشهود عليه الزنى محبوب.

وقال ابن قدامة في "المغني": "ويجب أن يكفي بشهادة امرأة واحدة، لأنها مقبولة فيما لا يطلع عليه الرجال، يعني البكارة المذكورة، انتهى. وأما الأربعة الذين شهدوا بالزنى فلا حد عليهم لتمام شهادتهم وهي أقوى من شهادة النساء بالبكارة.

وقال صاحب "المغني": "وإنما لم يجب الحد عليهم لكامل عدتهم، مع احتمال صدقهم لأنه يحتمل أن يكون وطئها، ثم عادت عذرتها، فيكون ذلك شبهة في درء الحد عنهم وأما إن شهدت بينة على رجل بالزنى فثبت ببينة أخرى أنه محبوب، أو شهدت بينة على امرأة بالزنى فثبت ببينة أخرى أنها رتقاء، فالظاهر وجوب حد القذف على بينة الزنى، لظهور كذبها؛ لأن المحبوب من الرجال والرتقاء من النساء لا يمكن حصول الزنى من واحد منهما، كما هو معلوم

(383/5)

المسألة الثانية اعلم أن العلماء أجمعوا على ثبوت الزنى، ووجوب الحد رجماً كان أو جلداً بإقرار الزاني والزانية، ولكنهم اختلفوا هل يثبت الزنى بإقرار الزاني مرة واحدة، أو لا يكفي ذلك حتى يقربه أربع مرات؟ فذهب الإمام أحمد، وأبو حنيفة، وابن أبي ليلى، والحكم إلى أنه لا يثبت إلا إذا أقر بل أربع مرات، وزاد أبو حنيفة وابن أبي ليلى: أن يكون ذلك في أربع مجالس، ولا تكفي عندهما الإقرارات الأربعة في مجلس واحد وذهب مالك، والشافعي، والحسن، وحماد، وأبو ثور، وابن المنذر إلى أن الزنى يثبت بالإقرار مرة واحدة

أما حجج من قال يكفي الإقرار به مرة واحدة بغنمها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأنيس في الحديث الصحيح المشهور: " واغدا يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها"، فاعترفت فرجمها. وفي رواية في الصحيح: فأعترفت فأمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجمت، قالوا فهذا الحديث المتفق عليه من حديث أبي هريرة، وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما ظاهرا ظهورا واضحا في أن الزنى يثبت بالاعتراف به مرة واحدة؛ لأن قوله صلى الله عليه وسلم فيه "فإن اعترفت فارجمها"، ظاهر في الاكتفاء بالاعتراف مرة واحدة، إذ لو كان الاعتراف أربع مرات لا بد منه لقال له صلى الله عليه وسلم: فإن اعترفت أربع مرات فارجمها، فلما لم يقل ذلك عرفنا أن المرة الواحدة تكفي؛ لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما هو معلوم.

ومن أدلتهم على الاكتفاء بالاعتراف بالزنى مرة واحدة ما ثبت في الصحيح من حديث عمران بن حصين رضي الله عنهما: أن امرأة من جهينة أتت النبي صلى الله عليه وسلم وهي حبلى من الزنى، فقالت يا نبي الله، أصبت حدا فأقمه علي، فدعا النبي صلى الله عليه وسلم وليها فقال "أحسن إليها فإذا وضعت فأنتي بها"، ففعل فأمر بها النبي صلى الله عليه وسلم فشكت عليها ثيابها ثم أمر بها فرجمت ثم صلى عليها فمات له عمر: تصلي عليها يا نبي الله وقد زنت؟ فقال "لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم، وهل وجدت توبة أفضل من أن جادت بنفسها لله تعالى"، هذا لفظ مسلم في صحيحه، وهو نص صحيح في أنه صلى الله عليه وسلم، أمر بـرجمها بإقرارها مرة واحدة؛ لألغالت: إني أصبت حدا، مرة واحدة، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بـرجمها من غير تعدد الإقرار؛ لأن الحديث لم يذكر فيه إلا إقرارها مرة واحدة.

ومن أدلتهم على ذلك أيضا: ما ثبت في الصحيح من قصة الغامدية التي جاءت النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله عليه وسلم، إني قد زنيت فطهرني، وأنه ردها، فلما كان من الغد،

قالت: يا رسول الله، لم تردني لعلك أن تردني كما رددت ماعزا، فوالله إني لحبلى، فقال "أما لا فاذهي حتى تلدي"، فلما ولدت أنته بالصبي في خرقة، قالت هذا قد ولدته، قال "اذهي فأرضعيه حتى تقطميه"، فلما فطمته أنته بالصبي في يده كسرة خبز، فقالت هذا يا نبي الله، قد فطمته وقد أكل الطعام، فدفع الصبي إلى رجل من السلمين ثم أمر بها فحفر لها إلى صدرها، وأمر الناس فرجموها، فيقبل خالد بن الوليد بجحر فرمى رأسها فتضح الدم على وجه خالد، فسبها، فسبح النبي صلى الله عليه وسلم سبه إياها، فقال "مهلا يا خالد، فوالذي نفسي بيده، لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له، ثم أمر بها فصلي عليها ودفنت، هذا لفظ مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن بريدة، عن أبيه، وهو من أصرح الأدلة على الاكتفاء بإقرار الزاني بالزنا مرة واحدة؛ لأن الغامدية المذكورة لما قالت له صلى الله عليه وسلم لعلك أن تردني كما رددت ماعزا، لم ينكر ذلك عليها، ولو كان الإقرار أربع مرات شرطا في لزوم الحد لقال لها إنما رددته، لكونه لم يقر أربعاً.

وقد قال الشوكاني في "نبيل الأوطار"، بعد ذكره لهذه الواقعة: وهذه الواقعة من أعظم الأدلة الدالة على أن تربيع الإقرار، ليس بشرط للتصريح فيها، بأنها متأخرة عن قضية ماعز، وقد اكتفى فيها بدون أربع كما سيأتي، اهـ منه.

وفي صحيح مسلم أيضا من حديث سليمان بن بريدة عن أبيه، ما نصه قال: ثم جاءت امرأة من غامد من الأزدي، فقالت: يا رسول الله طهرني، فقال "ويحك ارجعي فاستغفري الله وتوبي إليه"، فقالت: أراك تريد أن تردني كما رددت ماعز بن مالكا قال "وما ذاك"؟ قالت: إنها حبلى من الزنا، فقال "أنت"؟ قالت: نعم، فقال لها: "حتى تضعي ما في بطنك"، قال: فكفلها رجل من الأنصار حتى وضعت قال: فأتى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: قد وضعت الغامدية، فقال "إذا لانرجمها وندع ولدها صغيرا ليس له من يرضعه، فقام رجل من الأنصار فقال لي رضاعه يا نبي الله، قال فرجمها، اهـ منه.

وهذه الرواية كالتى قبلها في الدلالة على الاكتفاء بالإقرار مرة واحداً غير ذلك من الأدلة الدالة على عدم اشتراط تكرار الإقرار بالزنا أربعاً، وأما حجة من قالوا يشترط في ثبوت الإقرار بالزنا، أن يقر به أربع مرات، وأنه لا يجب عليه الحد إلا بالإقرار أربعاً، فهي ما ثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه

المتفق عليه، قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل من الناس وهو في المسجد، فناداه رسول الله

إني زنيت، يريد

(385/5)

نفسه، فأعرض عنه النبي صلى الله عليه وسلم فتنحى لشق وجهه الذي أعرض قبله، فقال يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه، فجاء لشق وجه النبي صلى الله عليه وسلم الذي أعرض عنه، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "أبك جنون"؟ قال: لا يا رسول الله "صلى الله عليه وسلم"، فقال: "أحصنت"؟ قال: نعم، قال: "اذهبوا فارجموه"، الحديث. هذا لفظ البخاري في صحيحه،

ولفظ مسلم: فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "أبك جنون"؟ قال: لا، قال: "فهل أحصنت"؟ قال: نعم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "اذهبوا به فارجموه" اهـ.

قالوا: فهذا الحديث المتفق عليه فيه ترتيب الرجم على أربع شهادات على نفسه، أي أربع إقرارات بصيغة ترتيب الجزاء على الشرط؛ لأن لما مضمنة معنى الشرط وترتيب الحد على الأربع ترتيب الجزاء على شرطه، دليل على اشتراط الأربع المذكورة، والرجل المذكور في هذا الحديث، هو ما عزم مالك وقصته مشهورة صحيحة، وفي ألفاظ رواياتها ما يدل على أنه لم يبرجمه، حتى شهد على نفسه أربع شهادات؛ كما رأيت في الحديث المذكور آنفاً، وقد علمت مما ذكرنا ما استدل به كل واحد من الفريقين

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له أظهر قولي أهل العلم في هذه المسألة عندي هو الجمع بين الأحاديث الدالة على اشتراط الأربع، والأحاديث الدالة على الاكتفاء بالمرة الواحدة؛ لأن الجمع بين الأدلة واجب متى ما أمكن، لأن إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما، ووجه الجمع المذكور هو حمل الأحاديث التي فيها التراخي، عن إقامة الحد بعد صدور الإقرار مرة على من كان أمره ملتبساً في صحة عقله، واختلاله، وفي سكره،



وصحوه من السكر، ونحو ذلك. وحمل أحاديث إقامة الحد بعد الإقرار مرة واحدة على من عرفت صحة عقله وصحوه من السكر، وسلامة إقراره من المبطلات، وهذا الجمع رجحه الشوكاني في نيل الأوطار".  
ومما يؤيده أن جميع الروايات التي يفهم منها اشتراط الأربع كلها في قصة ماعز، وقد دلت روايات حديثه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يدري أجنون هو أم لا؟ صاح هو أو سكران؟ بدليل قوله له في الحديث المتفق عليه المذكور آنفا: "أبك جنون"؟ وسؤاله صلى الله عليه وسلم لقومه عن عقله، وسؤاله صلى الله عليه وسلم: "أشرب خمرا"؟ فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر، وكل

(386/5)

ذلك ثابت في الصحيح، وهو دليل قوي على الجمع بين الأحاديث كما ذكرنا، والعلم عند الله تعالى

فروع تتعلق بهذه المسألة

الفرع الأول: اعلم أن الظاهر اشتراط التصريح بموجب الحد الذي هو الزنى تصريحاً ينفي كل احتمال؛ لأن بعض الناس قد يطلق اسم الزنى على ما ليس موجبا للحد.

ويدل لهذا قوله صلى الله عليه وسلم لما عز لما قال إنه زنى، "لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت"؟ قال: لا، قال:

"أفنكها"؟ لا يكفى، قال: نعم، قال: فعند ذلك أمر برجمه، وهذا ثابت في صحيح البخاري وغيره من

حديث ابن عباس، ويؤخذ منه التعريض للزاني بأن يسترحل نفسه، ويستغفر الله فإنه غفار لمن تاب وآمن

وعمل صالحاً.

الفرع الثاني: اعلم أنه إذا تمت شهادة الشهود الأربعة بالزنى فصدقهم الزاني المشهود عليه، بأن أقر أنه زنى مرة

واحدة فصارت الشهادة تامة، والإقرار غير تام عند من يشترط أربعاً

فأظهر قولي أهل العلم عندي أن الحد يقام عليه لكمال البينة خلافاً لمن زعم أنه لا يقام عليه الحد؛ لأن شرط

صحة البينة الإنكار، وهذا غير منكر.

وقال ابن قدامة في "المغني": إن سقوط الحد بإقراره مرة قول أبي حنيفة أنه وكذلك لو تمت عليه شهادة البينة وأقر على نفسه أربع مرات، ثم رجع عن إقراره، فلا ينفعه الرجوع لوجوب الحد عليه بشهادة البينة، فلا حاجة لإقراره ولا فائدة في رجوعه عنه، والعلم عند الله تعالى

الفرع الثالث: اعلم أن أظهر قولي أهل العلم عندي أنه إذا أقر بزني قديم قبل إقراره، ولا يبطل الإقرار بأنه لم يقر إلا بعد زمن طويل؛ لأن الظاهر اعتبار الإقرار مطلقاً، سواء تقدم عهده، أو لم يتقدم، وكذلك شهادة البينة، فإنها تقبل، ولو لم تشهد إلا بعد طول الزمن؛ لأن عموم النصوص يقتضي ذلك، لأنها ليس فيها التفريق بين تعجيل الشهادة وتأخيرها، خلافاً لأبي حنيفة ومن وافقه في قولهم إن الإقرار يقبل بعد زمن طويل والشهادة لا تقبل مع التأخير.

وقال ابن قدامة في "المغني": وإن شهدوا بزني قديم أو أقر به وجب الحد، وبهذا

(387/5)

قال مالك، والأوزاعي، والثوري، وإسحاق، وأبو ثور

وقال أبو حنيفة لا أقبل بينة على زني قديم وأحد به بالإقرار به، وهذا قول ابن حامد، وذكره ابن أبي موسى مذهبا لأحمد، أهد منه.

أما قبول الإقرار بالزنا القديم ووجوب الحد به فلا وجه للعدول عنه بحال؛ لأنه مقر على نفسه، ولا يتهم في نفسه.

وأما شهادة البينة بزنا قديم، فالأظهر قبولها، لعموم النصوص كما ذكرنا أننا وحجة أبي حنيفة، ومن وافقه في رد شهادة البينة على زنا قديم، هو أن تأخير الشهادة، يدل على التهمة فيدرك ذلك الحد

وقال في "المغني": ومن حجبتهم على ذلك ما روي عن عمر، أنه قال أيما شهود شهدوا مجد لم يشهدوا بمحضرتهم فهم شهود ضغن، ثم قال رواه الحسن مرسلاً، ومراسيل الحسن ليست بالقوية، أهد منه

وقد قدمنا الكلام مستوفى على مراسيل الحسن، والعلم عند الله تعالى  
الفرع الرابع: اعلم أنه إن أقر بأنه زنى بامرأة وسماها فكذبه، وقالت إنه لم يزن بها.  
فأظهر أقوال أهل العلم عندي أنه يجب عليه حد الزنى بإقراره، وحد القذف أيضا؛ لأنه قذف المرأة بالزنا ولم  
يأت بأربعة شهود فوجب عليه حد القذف .

وقال في "المغني": وقال أبو حنيفة، وأبو يوسف لا حد عليه، لأننا صدقناها في إنكارها فصار محكوما  
بكذبه.

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له وجوب الحد عليه بإقراره لا ينبغي العدول عنه، ولا يمكن أن يصح خلافه  
لأمرين:

الأول: أنه أقر على نفسه بالزنا إقرارا صحيحا، وقولهم إننا صدقناها ليس بصحيح، بل نحن لم نصدقها، ولم  
نقل إنها صادقة، ولكن انتفاء الحد عنها إنما وقع لأنها لم تقر، ولم تقم عليها بينة؛ فعدم حدها لانتفاء مقتضيه،  
لأنها صادقة كما ترى.

الأمر الثاني: ما رواه أبو داود في سننه حدثنا عثمان بن أبي شيبة، ثنا طلق بن غنام،

(388/5)

---

ثنا عبد السلام بن حفص، ثنا أبو حازم، عن سهل بن سعد، عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلا أتاه،  
فأقر عنده أنه زنى بامرأة سماها له، فبعث النبي صلى الله عليه وسلم إلى المرأة فسألها عن ذلك، فأنكرت أن  
تكون زنت فجلده الحد وتركها، أهدمته وعبد السلام المذكور في هذا الإسناد وثقه ابن معين، وتوثيقه له أولى  
من قول أبي حاتم الرازي إنه غير معروف؛ لأن من حفظ حجة على من لم يحفظ  
والحديث المذكور نص في أن المقر يقام عليه الحد وهو واضح؛ لأن من أقر على نفسه بالزنا لا نزاع في وجوب  
الحد عليه. وأما كوفي يحد مع ذلك حد القذف فظاهر أيضا، ويدل عليه عموم قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ

المُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدًا ﴿النور: 4﴾، والأخذ بعموم النصوص واجب، إلا بدليل مخصص يجب الرجوع إليه، وكون حديثي سهل بن سعد الساعدي الذي ذكرناه آنفاً عند أبي داود ليس فيه أن النبي حد الرجل المذكور حد القذف، بل حد الزنا فقط لا يعارض به عموم النصوص وقال الشوكاني في "نيل الأوطار": وحده للزنا والقذف معا هو الظاهر، لوجهين الأول: أن غاية ما في حديث سهل: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحد ذلك الرجل للقذف وذلك لا ينتهض للاستدلال به على السقوط؛ لاحتمال أن يكون ذلك لعدم الطلب من المرأة أو لوجود مسقط، إلى أن قلل الوجه الثاني: أن ظاهر القذف العموم فلا يخرج من ذلك إلا ما خرج بدليل، وقد صدق على كل من كان كذلك أنه قاذف، أهـ مع. وهو الظاهر الذي لا ينبغي العدول عنه، وكذلك ما جاء في بعض روايات حديث ما عز بن مالك أنه عين الجارية التي زنا بها، ولم يحد النبي صلى الله عليه وسلم قذفها بل حده للزنا فقط، فإن ترك حده لم يوجه بما قدمنا قريبا.

وعلى كل حال فمن قال: زنت بفلانة فلا شك أنه قر على نفسه بالزنا، وقاذف لها هي به، وظاهر النصوص مؤاخذته بإقراره على نفسه، وحده أيضا حد القذف؛ لأنه قاذف بلا شك، كما ترى وبما يؤيد هذا المذهب ما رواه أبو داود في سننه حدثنا محمد بن يحيى بن فارس، ثنا موسى بن هارون البردي، ثنا هشام بن يوسف، عن القاسم بن فيض الأبنوي،

(389/5)

عن خلاد بن عبد الرحمان، عن ابن المسيب، عن ابن عباس أن رجلا من بني بكر بن ليث أتى النبي صلى الله عليه وسلم، فأقر أنه زنى بامرأة أربع مرات، فجلده مائة وكان بكرا، ثم سأله البينة على المرأة، فقالت كذب والله يا رسول الله صلى الله عليه وسلم فجلده حد الفرية ثمانين، أهـ فإن قيل: هذا الحديث ضعيف، لأن في إسناده القاسم بن فياض الأبنوي الصنعاني، قال فيه ابن حجر في

التقريب: مجهول . وقال فيه الذهبي في الميزان ضعفه غير واحد منهم عباس عن ابن معين، فالجواب من

وجهاين:

الأول: أن القاسم المذكور قال فيه أبو داود ثقة، كما نقله عنه الذهبي في الميزان، والتعديل يقبل مجملا،

والتجريح لا يقبل مجملا، كما تقدم

الثاني: أن حديث ابن عباس هذا الذي فيه الجمع بين حد القذف، وحد الزنا إن قال أنه زنى بامرأة عينها  
فأنكرت، معتضدا اعتضادا قويا بظواهر النصوص الدالة على أخذته بإقراره، والنصوص الدالة على أن من  
قذف امرأة بالزنى، فأنكرت ولم يأت ببينة أنه يحد حد القذف

فالحاصل: أن أظهر الأقوال عندنا أنه يحد حد القذف وحد الزنا، وهو مذهب مالك، وقد نص عليه في

المدونة خلافا لمن قال يحد حد الزنا فقط، كأحمد والشافعي، ولن قال يحد حد القذف فقط، ويؤيد هذا

المذهب الذي اخترناه في هذه المسألة ما قاله مالك وأصحابه من أن الرجل لو قال لامرأة زنت، فقالت لئن

زنت بك أنها تحد للقذف وللزنا معا، ولا يحد الرجل لهما لأنها صدقته، والعلم عند الله تعالى

الفرع الخامس: اعلم أنه لا يصح إقرار المكروه، فلو أكره الرجل بالضرب أو غيره من أنواع التعذيب ليقرب بالزنا فأقر

به مكرها لم يلزمه إقراره به فلا يحد، ولا يثبت عليه الزنا، ولا نعلم من أهل العلم من خالف في هذا، والعلم عند

الله تعالى.

المسألة الثالثة اعلم أنا قد قدمنا ثبوت الزنا بالبينة والإقرار، ولا خلاف في ثبوته بكل واحد منهما إن وقع على

الوجه المطلوب، أما ظهور الحمل بامرأة، لا يعرف لها زوج ولا سيد، فقد اختلف العلماء في ثبوت الحد به

فقال بعض أهل العلم الحبل في التي لا يعرف لها زوج ولا سيد يثبت عليها به الزنا، ويجب عليها الحد به، وقد

ثبت هذا في حديث عمر رضي الله عنه الذي قدمناه في قوله إذا قامت البينة أو كان الحبل، أو

الاعتراف. والحديث المذكور في الصحيحين وغيرهما كما تقدم وقد صرح فيه أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه، بأن الحبل الذي هو الحمل يثبت به الزنا كما يثبت بالبينة والإقرار، ومن ذهب إلى الحبل يثبت به الزنا، عمر رضي الله عنه كما رأيت، ومالك وأصحابه وذهب الشافعي وأحمد وأبو حنيفة وجماهير أهل العلم إلى أنه لا يثبت الزنا ولا يجب الحد بمجرد الحبل، ولو لم يعرف لها زوج ولا سيد، وهذا القول عزاه النووي في شرح مسلم للشافعي، وأبي حنيفة، وجماهير أهل العلم، وإذا عرفت أقوال أهل العلم في هذه المسألة، فهذه أدلتهم.

أما الذين قالوا: إن الزنا يثبت بالحمل، إن لم يكن لها زوج ولا سيد، فقد احتجوا بحديث عمر المتفق عليه المتقدم وفيه التصريح من عمر بأن الحبل يثبت به الزنا، كالبينة والإقرار وقال ابن قدامة في "المغني": إنما قال من قال: بوجوب الحد وثبوت الزنا بالحمل، لقول عمر رضي الله عنه، والرجم واجب على كل من زنى من الرجال والنساء، إذا كان محصنا، إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف، وروى أن عثمان أوتى بامرأة ولدت لسته أشهر فأمر بها عثمان أن ترجم، فقال علي ليس لك عليها سبيل، قال الله ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ [الاحقاف: 15]، وهذا يدل على أنه كان يرجمها بحملها وعن عمر نحو هذا، وروى عن علي رضي الله عنه أنه قال يا أيها الناس إن الزنا زناءان زنا سر، وزنا علانية، فزنا السر: أن يشهد الشهود، فيلغون الشهود أول من يرمي، وزن العلانية أن يظهر الحبل أو الاعتراف، فيكون الإمام أول من يرمي، وهذا قول سادة الصحابة ولم يظهر في عصرهم مخالف، فيكون إجماعا، انتهى محل الغرض من "المغني".

وانظر أسانيد الآثار التي ذكرها عن الصحابة، هذا هو حاصل ما احتج به من قائلان الزنا يثبت بالحمل. وأما الذين قالوا: إن الحمل وحده لا يثبت به الزنا، ولا يجب به الحد، بل لا بد من البينة أو الإقرار، فقد قال في "المغني": حجبتهم أنه يحتمل أن الحمل من وطء إكراه أو شبهة يسقط بالشبهات، وقد قيل إن المرأة تحمل من غير وطء بأن يدخل ماء الرجل في فرجها، إما بفعلها، أو فعل غيرها، ولهذا تصور حمل البكر فقد وجد ذلك.

وأما قول الصحابة، فقد اختلفت الرواية عنهم فروى سعيد حدثنا خلف بن خليفة،

حدثنا هاشم: أن امرأة رفعت إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ليس لها زوج، وقد حملت فسألها عمر، فقالت: إني امرأة ثقيلة الرأس وقع علي رجل، وأنا نائمة فما استيقظت حتى فرغ، فدرأ عنها الحد وروى البراء بن صبرة، عن عمر أنه أوتي بامرأة حامل، فادعت أنها أكرهت، فقال لخل سبيلها، وكتب إلى أمراء الأجناد، ألا يقتل أحد إلا بإذنه. وروى عن علي وابن عباس أنهما قالوا: إذا كان في الحد لعل وعسى فهو معطل. وروى الدارقطني بإسناده عن عبد الله بن مسعود، ومعاذ بن جبل، وعقبة بن عامر رضي الله عنهم أنهم قالوا: إذا اشتبه عليك الحد فادرأ ما استطعت، ولا خلاف في أن الحد يدراً بالشبهات، وهي متحقة هنا، اهـ بلفظه من "المغني".

وانظر أيضاً أسانيد هذه الآثار التي ذكرها عن الصحابة، وهذا الذي ذكر هو حاصل ما احتج به الجمهور الذين قالوا إن الحمل لا يثبت به الزنا.

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له أظهر قولي أهل العلم عندي أن الزنا لا يثبت بمجرد الحمل، ولو لم يعرف لها زوج ولا سيد؛ لأن الحمل قد يقع لا شك من غير وطء في الفرج، بل قد يطاء الرجل المرأة في فخديها، فتتحرك شهوتها فينزل ماؤها وينزل الرجل، فيسيل ماؤه فيدخل في فرجها، فيلتمى ماؤه بماؤها فتحمل من غير وطء وهذا مشاهد لا يمكن إنكاره.

ولأجل ذلك فالأصح أن الزوج إذا كان يطاء امرأته في الفخذين، ولم يجامعها في الفرج يظهر بها حمل أنه لا يجوز له اللعان لنفي ذلك الحمل؛ لأن ماءه قد يسيل إلى فرجها، فتحمل منه، وقول عمر رضي الله عنه إذا كان الحمل أو الاعتراف اجتهاد منه؛ لأنه يظهر له رضي الله عنه أن الحمل يثبت به الزنا كالأعتراف والبيينة

وإنما قلنا: إن الأظهر لنا خلاف قوله رضي الله عنه، لأننا نعلم أن وجود الحمل لا يستلزم الوطء في الفرج بل قد تحبل بدون ذلك، وإذا كان الحمل لا يستلزم الوطء في الفرج فلا وجه لثبوت الزنا، وإقامة الحد بأمر محتمل غير مستلزم لموجب الحد، كما ترى.

ومن المعلوم أن الحدود تدرأ بالشبهات، هذا هو الأظهر عندنا والعلم عند الله تعالى.

فروع تتعلق بهذه المسألة

(392/5)

الفرع الأول: اعلم أن الذين قالوا: بوجوب الحد بالحمل قالوا: إن تلك الحامل إن كانت طارئة من بلاد أخرى،

وادعت أن حملها من زوجها تركته في بلدها فلاحد عليها عندهم، ولا يثبت عليها الزنا بذلك الحمل

الفرع الثاني: اعلم أنه إن ظهر بها حمل فادعت أنها مكروهة لا يقبل دعواها الإكراه عند من يثبت الزنا بالحمل إلا

إذا اعتضدت دعواها بما يقويها من القرائن كإتيانها صارخة مستغيثة ممن فعل بها ذلك، وكان تأتي متعلقة

برجل تزعم أنه هو الذي أكرهها وكان تشتكي من الذي فعل بذلك قبل ظهور الحمل.

وقال بعض علماء المالكية إن كانت شكواها من الرجل الذي فعل بها ذلك مشبهة لكون الرجل الذي ادعت

عليه غير معروف بالصلاح، فلاحد عليها، وإن كان الذي ادعت عليه معروفاً بالصلاح، والعفاف، والتقوى

حدث ولم يقبل قولها عليه.

وقال بعض المالكية إن لم تسم الرجل الذي ادعت أنه أكرهها تعزر، ولا تحد إن كانت معروفة بالصلاح

والعفاف.

الفرع الثالث: قال الشيخ الخطاب في شرحه لقول خليل في مختصره المالكي أو مكروهة، ما نصه: قال في الطراز

أو في أواخر الجزء الثالث في ترجمة تفسير الطلاق، وما يلزم من ألفاظه، قال ابن عبيد الغفور: ويقال إن عبد الله

بن عيسى سئل عن جارية بكر زوجها فابتنى بها زوجها فأنت بولد لأربعة أشهر، فذكر ذلك لها فقالت ليني

كنت نائمة فاتميت لبلى بين فخدي، وذكر الزوج أنه وجدها عذراء

فأجاب فيها: أنها لا حد عليها إذا كانت معروفة بالعفاف، وحسن الحال، ويفسخ النكاح، ولها المهر كاملاً،

إلا أن تكون علمت الحمل، وغرت فلها قدر ما استحلت منها، انتهى من الاستغناء، انتهى كلام الطراز، انتهى ما



نقله الخطاب، وهو يؤيد أن الحمل قد يقع من غير وطء يوجب الحد كما ذكرنا، والعلم عند الله تعالى  
المسألة الرابعة اعلم أن من ثبت عليه الزنا وهو محصن، اختلف أهل العلم فيه، فقال بعضهم يجلد مائة جلدة  
أولا ثم يرحم بعد ذلك، فيجمع له بين الجلد والرحم، وقال بعضهم يرحم فقط ولا يجلد؛ لأن غير القتل يندرج  
في القتل، ومن قال بالجمع بينهما علي رضي الله عنه، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد قال ابن قدامة في

(393/5)

"المغني": "وبه قال ابن عباس، وأبي بن كعب، وأبو ذر. ذكر ذلك عبد العزيز عنهما واختاره، وبه قال الحسن،  
واسحاق، وداود، وابن المنذر، ومن قال بأنه يرحم فقط ولا يجلد مع الرجم مالك، وأبو حنيفة، والشافعي،  
والنخعي، والزهري، والأوزاعي. واختاره أبو إسحاق، الجوزجاني، وأبو بكر الأثرم، ونصراه في سننهما وهو  
رواية عن الإمام أحمد وهو مروى عن عمر، وعثمان، وابن مسعود، قال ذلك كله ابن قدامة في المغني"، وهذا  
القول الأخير الذي هو الاقتصار على الرجم عزاه النووي في شرح مسلم لجماهير العلماء  
وفي المسألة قول للث: وهو ما حكاه القاضي عياض، عن طائفة من أهل الحديث، وهو أنه يجب الجمع بينهما  
إذا كان الزاني شيخا ثيبا فإن كان شابا ثيبا اقتصر على الرجم  
وإذا علمت أقوال أهل العلم في هذه المسألة فهذه تفاصيل أدلتهم، أما الذين قالوا بجمع للزاني المحصن بين الجلد  
والرجم، فقد احتجوا بأدلة.

منها: أن النبي صلى الله عليه وسلم صرح بالجمع بينهما للزاني المحصن تصريحاً ثابتاً عن ثبوت لا مطعن فيه  
قال مسلم بن الحجاج رحمه الله في صحيحة حدثنا يحيى بن يحيى التميمي، أخبرنا هشيم، عن منصور، عن  
الحسن، عن حطان بن عبد الله الرقاشي، عن عباد بن قيس الصامت رضي الله عنه، قال قال رسول الله صلى  
الله عليه وسلم "خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لمن سبب البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة،  
والثيب بالثيب جلد مائة والرجم"، وهذا تصريح منه صلى الله عليه وسلم بأن الثيب وهو المحصن يجلد مائة

ويرجم، وهذا اللفظ أخرجه مسلم أيضا بإسناد آخر. وفي لفظ في صحيح مسلم "التيب جلد مائة ثم رجم بالحجارة"، وهو تصريح من النبي صلى الله عليه وسلم بالجمع بينهما وفي لفظ عند مسلم أيضا: "والتيب يجلد ويرجم"، وهذه الروايات الثابتة في الصحيح فيها تصريحه صلى الله عليه وسلم بالجمع بين الجلد والرجم.

ومن أدلتهم على الجمع بينهما: أن عليا رضي الله عنه جلد شراحة الهمدانية يوم الخميس، ورجمها يوم الجمعة، وقال: جلدتها بكتاب الله، ورجمتها بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال البخاري رحمه الله في صحيحة حدثنا آدم، حدثنا شعبة، ثنا سلمة بن كهيل،

(394/5)

قال: سمعت الشعبي يحدث عن علي رضي الله عنه، حين رجم المرأة يوم الجمعة، وقال قد رجمتها بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، انتهى منه

وقال ابن حجر في "الفتح" في الكلام على هذا الحديث، ما نصه في رواية علي بن الجعد أن عليا أتت امرأة زنت فضربها يوم الخميس، ورجمها يوم الجمعة إلى آخر ما ذكره من الروايات، بأن عليا ضربها ورجمها، وهي شراحة الهمدانية كما تقدم. وفي رواية: أنها مولاة لسعيد بن قيس. ومن أدلتهم على الجمع بينهما أن الله تعالى قال: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2]، واللفظ عام في البكر والمحسن، ثم جاءت السنة بالرجم في حق المحسن والتغريب سنة في حق البكر، فوجب الجمع بينهما عملا بدلالة الكتاب والسنة معا، كما قال علي رضي الله عنه، قالوا وقد شرع في كل من المحسن والسيب عقوبتان أما عقوبتا السيب: فهما الجلد والرجم، وأما عقوبتا البكر فهما الجلد والتغريب.

هذا هو حاصل ما احتج به الذين قالوا إنه يجمع للمحسن بين الجلد والرجم وأما الذين قالوا: يرجم فقط، ولا يجلد فاحتجوا بأدلة

منها: أنه صلى الله عليه وسلم رجم ماعزا، ولم يجلده مع الرجم؛ لأن جميع الروايات في رجم ماعز بن مالك ليس في شيء منها أنه جلده مع الرجم بل ألفاظها كلها مقتصرة على الرجم، قالوا ولو كان الجلد مع الرجم لم ينسخ لأمر يجلد ماعز مع الرجم، ولو أمر به لنقله بعض رواة القصة، قالوا وقصة ماعز متأخرة عن حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه الذي فيه التصريح بالجمع بينهما.

والدليل على أن حديث عبادة متقدم وأنه أول نص نزل في حد الزنا أن قوله صلى الله عليه وسلم فيه أخذوا عني، قد جعل الله لمن سبيلاً الحديث، يشير بجعل الله لمن سبيلاً بالحد، إلى قوله تعالَى ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: 15]، فالزواني كن محبوسات في البيوت إلى أحد أمرين وهما الموت، أو جعل الله لمن سبيلاً فلما قال صلى الله عليه وسلم "قد جعل الله لمن سبيلاً"، ثم فسر السبيل بحد الزنا علمنا بذلك أن حديث عبادة أول نص في حد الزنا، وأن قصة ماعز متأخرة عن ذلك

(395/5)

ومن أدلتهم أنه رجم الغامدية كما تقدم، ولم يقل أحد أنه جلدها، لوجدها مع الرجم لنقل الخلفاء الرواة .  
ومن أدلتهم أنه قال صلى الله عليه وسلم "واعذ يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها"، ولم يقل فاجلدها مع الرجم، فدل ذلك على سقوط الجلد؛ لأنه لو وقع لنقله بعض الرواة وهذه الوقائع كلها متأخرة عن حديث عبادة بن الصامت كما أشرنا إلى ما يقتضي ذلك آنفاً .  
ومن أدلتهم على أنه يرجم فقط، ولا يجلد مع الرجم الروايات الصحيحة التي قدمناها في رجمه صلى الله عليه وسلم للمرأة الجهنية، والغامدية، فإنها كلها مقتصرة على الرجم، ولم يذكر فيها جلد وقال أبو داود: قال الغساني: جهينة وغامد وبارق واحد، انتهى منه وعليه فالجهنية هي الغامدية .  
وعلى كل حال فجميع الروايات الواردة في رجم الغامدية، ورجم الجهنية ليس في شيء منها ذكر الجلد، وإنما

فيها كلها الاقتصار على الرجم، وكذلك قصة اليهوديين اللذين رجمهما صلى الله عليه وسلم ليس فيها إلا الرجم ولم يذكر فيها جلد، هذا هو حاصل ما احتج به أهل هذا القول.

وأما الذين قالوا: إن الجمع بين الرجم والجلد خاص بالشيخ والشيخة وأما الشاب فيجلد إن لم يحصن ويرجم فقط إن أحصن، فقد احتجوا بلفظ الآية التي نسخت تلاوتها، وهي قوله تعالى "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما" إلى آخره، قالوا: فرجم الشيخ والشيخة ثبت بهذه الآية، وإن نسخت تلاوتها فحكمها باق وقال ابن حجر في "الفتح": وقال عياض: شذت فرقة من أهل الحديث، فقالت الجمع على الشيخ الثيب دون الشاب، ولا أصل له. وقال النووي: هو مذهب باطل كذا قاله، ونفى أصله، ووصفه بالبطلان إن أراد به طريقه فليس بجيد؛ لأنه ثابت كما سألنا في باب البكران يجلدان وإن كان المراد دليله ففيه نظر أيضا؛ لأن الآية وردت بلفظ: "الشيخ" ففهم هؤلاء من تخصيص الشيخ بذلك أن الشاب أعذر منه في الجملة فهو معنى مناسب، وفيه جمع بين الأدلة فكيف يوصف بالبطلان، انتهى محل الغرض من "فتح الباري".

وقد قال صاحب "فتح الباري": إن هذا القول حكاه ابن المنذر وابن حزم، عن أبي بن كعب زاد ابن حزم وأبي ذر وابن عبد البر، عن مسروق، انتهى

(396/5)

---

وإذا عرفت أقوال أهل العلم في هذه المسألة وحججهم، فاعلم أن كل طائفة منهم ترجح قولها على قول الأخرى.

أما الذين قالوا: يجمع بين الجلد والرجم للمحصن، فقد قالوا هذا القول، هو أرجح الأقوال، ولا ينبغي العدول عنه؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم صرح في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن المحصن يجلد ويرجم بالحجارة، فهو حديث صحيح صريح في محل النزاع، فلا يعارض بعدم ذكر الجلد في قصة معاذ، والجهنية، والغامدية، واليهوديين؛ لأن ما صرح به النبي صلى الله عليه وسلم لا يعدل عنه بأمر محتمل، ويجوز أن

يكون الجلد وقع لما عزم من ذكر معه ولم يذكره الرواة؛ لأن عدم ذكره لا يدل دلالة قطعية على عدم وقوعه، لأن الراوي قد يتركه لظهوره، وأنه معروف عند الناس جلد الزاني، قالوا: والمحصن داخل قطعا في عموم ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدٍ﴾ [النور: 2]، وهذا العموم القرآني لا يجوز العدول عنه، إلا بدليل يجب الرجوع إليه، وعدم ذكر الجلد مع الرجم لا يعارض الأدلة الصريحة في القرآن، والسنة الصحيحة. قالوا: وعمل أمير المؤمنين علي رضي الله عنه به بعد وفاته صلى الله عليه وسلم دليل على أنه لم ينسخ، ولم يعلم أن أحدا من الصحابة أنكر عليه ذلك، ولا تخفى قوة هذا الاستدلال الذي استدل به أهل هذا القول وأما الذين قالوا: بأن المحصن يجم فقط ولا يجلد، فقد رجحوا أدلتهم بأنها متأخرة عن حديث عبادة بن الصامت، الذي فيه التصريح بالجمع بين الرجم والجلد، والعمل بالمتأخر أولى والحق أنها متأخرة عن حديث عبادة المذكور؛ كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم "قد جعل الله لمن سبيلا"، فهو دليل على أن حديث عبادة، هو أول نص ورد في حد الزنا كما هو ظاهر من الغاية في قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ تَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: 15]، قالوا: ومن أصرح الأدلة في أن الجمع بين الجلد والرجم منسوخ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في قصة العسيف الذي زنى بامرأة الرجل الذي كان أجيرا عنده "والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله"، وهذا قسم منه صلى الله عليه وسلم أنه يقضي بينهما بكتاب الله، ثم قال في الحديث الذي أقسم على أنه قضاء بكتاب الله "واغدا يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها"، قالوا: إن قوله: "فإن اعترفت" شرط، وقولته "فارجمها" جزاء هذا الشرط، فدل الربط بين الشرط وجزائه على أن جزاء اعترافها هو الرجم وحده، وأن ذلك قضاء بكتاب الله تعالى

(397/5)

وهذا دليل من لفظ النبي الصريح على أن جزاء اعترافها بالزنا هو رجمها فقط، فربط هذا الجزاء بهذا الشرط أقسم النبي صلى الله عليه وسلم أنه قضاء بكتاب الله وهو متأخر عن حديث عبادة، لما قدمنا

وهذا الدليل أيضا قوي جدا، لأن فيه إقسامه صلى الله عليه وسلم بأن الاعتراف بالزنا من المحصن يترتب عليه الرجم، ولا يخلو هذا الحديث من أحد أمرين إما أن يكون صلى الله عليه وسلم اقتصر على قوله "فارجمها"، أو يكون قال مع ذلك فاجلدها، وترك الراوي الجلد، فإن كان قد اقتصر على الرجم، فذلك يدل على نسخ الجلد؛ لأنه جعل جزاء الاعتراف الرجم وحده، لأن ربط الجزاء بالشرط يدل على ذلك دلالة لفظية لأن حذف بعض جزاء الشرط محل بالمعنى موهم غير المراد، والحذف إن كان كذلك فهو ممنوع، ولا يجوز للراوي أن يفعله والراوي عدل فلن يفعله

وقد أوضحنا في سورة "الأنعام"، في الكلام على قوله ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ [الأنعام: 145]، أنه لا تعارض بين نصين، مع اختلاف زمنهما؛ كما هو التحقيق

وأما القول الثالث وهو الفرق بين الشيخ والشاب، وإن وجهه ابن حجر بما ذكرنا، لا يخفى سقوطه قال مقيده عفا الله عنه وغفر له دليل كل منهما قوي، وأقربا عندي: أنه يرجم فقط، ولا يجلد مع الرجم لأمر:

منها: أنه قول جمهور أهل العلم. ومنها: أن روايات الاقتصار على الرجم في قصة ماعز، والجهنية، والغامدية، واليهوديين، كلها متأخرة بلا شك عن حديث عبادة، وقد يبعد أن يكون في كل منها الجلد مع الرجم، ولم يذكره أحد من الرواة مع تعدد طرقها.

ومنها: أن قوله الثابت في الصحيح "واغد يا أنيس إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها"، تصریح منه صلى الله عليه وسلم بأن جزاء اعترافها رجمها، والذي يوجد بالشرط هو الجزاء، وهو في الحديث الرجم فقط ومنها: أن جميع الروايات المذكورة المقتضية نسخ الجمع بين الجلد والرجم على أدنى الاحتمالات لا تقل عن شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات

ومنها: أن الخطأ في ترك عقوبة لازمة أهون من الخطأ في عقوبة غير لازمة، والعلم عند الله تعالى  
قال بعضهم: ويؤيده من جهة المعنى أن القتل بالرجم أعظم العقوبات فليس فوقه عقوبة، فلا داعي للجلد معه؛  
لاندرج الأصغر في الأكبر.

فروع تتعلق بهذه المسألة

الفرع الأول: إذا ثبت الزنا على الزاني فظن الإمام أنه بكر فجلده مائة، ثم ثبت بعد جلده أنه محصن فإنه يرجم،  
ولا ينبغي أن يختلف في هذا، وقد قال أبو داود رحمه الله في سننهم حدثنا قتيبة بن سعيد، قال ثنا "ح" وثنا  
ابن السرح المعنى، قال أخبرنا عبد الله بن وهب، عن ابن جريج، عن أبي الزبير، عن جابر رضي الله عنهما  
رجالزني بامرأة فأمر به النبي صلى الله عليه وسلم، فجلد الحد، ثم أخبر أنه محصن، فأمر به فرجم قال أبو  
داود: روى هذا الحديث محمد بن بكر البرساني، عن ابن جريج موقوفا على جابر، ورواه أبو عاصم عن ابن  
جرير بنحو ابن وهب، لم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم، قال ابن رجلازني فلم يعلم يا حصانه، فجلد ثم  
علم يا حصانه فرجم.

حدثنا محمد بن عبد الرحيم أبو يحيى البزاز، أخبرنا أبو عاصم عن ابن جريج عن أبي الزبير، عن جابر أن  
رجالزني بامرأة فلم يعلم يا حصانه فجلد، ثم علم يا حصانه فرجم، اه من سنن أبي داود  
وقال الشوكاني رحمه الله في "نيل الأوطار" في حديث أبي داود هذا، ما نصه حديث جابر بن عبد الله  
سكت عنه أبو داود والمنذري، وقد منا في أول الكتاب أن ملكنا عنه، فهو صالح للاحتجاج به، وقد  
أخرجه أبو داود عنه من طريقين، ورجال إسناده رجال الصحيح، وأخرجه أيضا النسائي، اه منه  
الفرع الثاني: قد قدمنا في الروايات الصحيحة أن الحامل من الزنا لا ترحم، حتى تضع حملها وتقطمه، أو  
يوجد من يقوم برضاعه؛ لأن رجما وهي حامل فيه إهلاك جنينها الذي في بطنها وهو لا ذنب له، فلا يجوز  
قتله، وهو واضح مما تقدم.

الفرع الثالث: اعلم أن العلماء اختلفوا فيمن وجب عليه الرجم، هل يحفر له أولا يحفر له؟ فقال بعضهم

يحفر له مطلقا، وقال بعضهم يحفر لمن زنى مطلقا، وقيل

يحفر للمرأة إن كان الزنا ثابتاً بالبينة دون الإقرار، واحتج من قال بأن المرجوم لا يحفر له بما ثبت في صحيح مسلم وغيره، عن أبي سعيد الخدري في قصة رجم ماعز، ولفظ مسلم في صحيحه في المراد من الحديث، قال: فما أوثقناه، ولا حفرنا له. الحديث، وفيه التصريح من أبي سعيد في هذا الحديث الصحيح: أنهم لم يحفروا له. وقال النووي في شرح مسلم في الكلام على قول أبي سعيد في هذا الحديث الصحيح: أنهم لم يحفروا له. وقال النووي في شرح مسلم في الكلام على قول أبي سعيد في هذا الحديث الصحيح: أنهم لم يحفروا له. وقال النووي في شرح مسلم في الكلام على قول أبي سعيد في هذا الحديث الصحيح: أنهم لم يحفروا له. وقال النووي في شرح مسلم في الكلام على قول أبي سعيد في هذا الحديث الصحيح: أنهم لم يحفروا له.

الرواية الأخرى في صحيح مسلم، فلما كان الرابعة حفر له حفرة ثم أمر به فرجم، وذكر بعده في حديث الغامدية، ثم أمر بها فحفر لها إلى صدره وأمر الناس فرجموها. أما قوله: فما أوثقناه فهكذا الحكم عند الفقهاء. وأما الحفر للمرجوم والمرجومة ففيه مذاهب للعلماء

قال مالك، وأبو حنيفة، وأحمد رضي الله عنهم في المشهور عنهم لا يحفر لواحد منهما. وقال قتادة، وأبو ثور، وأبو يوسف، وأبو حنيفة في رواية يحفر لهما.

وقال بعض المالكية يحفر لمن يرجم بالبينة لا من يرجم بالإقرار

وأما أصحابنا فقالوا: لا يحفر للرجل سواء ثبت زناه بالبينة أم بالإقرار  
وأما المرأة ففيها ثلاثة أوجه لأصحابنا.

أحدها: يستحب الحفر لها إلى صدرها، ليكون أستر لها.

والثاني: لا يستحب ولا يكره بل هو إلى خيرة الإمام.

والثالث: وهو الأصح إن ثبت زناها بالبينة استحب، وإن ثبت بالإقرار فلا، ليمكنها الهرب إن رجعت

فمن قال بالحفر لهما احتج بأنه حفر للغامدية، وكذا لما عزر في رواية، ويجب هؤلاء عن الرواية الأخرى في ماعز أنه لم يحفر له، أن المراد حفرة عظيمة أو غير ذلك من تخصيص الحفيرة.

وأما من قال: لا يحفر فاحتج برواية من روى فما أوثقناه، ولا حفرنا له، وهذا المذهب ضعيف؛ لأنه منابذ

لحديث الغامدية ولرواية الحفر لماعز.



وأما من قال بالتحخير فظاهر، وأما من فرق بين الرجل والمرأة، فيحمل رواية الحفر لما عز، على لئنان الجواز، وهذا تأويل ضعيف، ومما احتج به من ترك الحفر حديث

(400/5)

اليهوديين المذكور بعد هذا، وقوله جعل يحنأ عليها، ولو حفر لهما لم يحنأ عليها واحتجوا أيضا بقوله في حديث ماعز: فلما أذلقته الحجارة هرب، وهذا ظاهر في أنه لم تكن حفرة والله أعلم، انتهى كلام النووي. وقد ذكر فيه أقوال أهل العلم في المسألة، وبين حججهم، وناقشها، وقد ذكر في كلامه، أن المشهور عن أبي حنيفة عدم الحفر للرجل والمرأة. والظاهر أن المشهور عند الحنفية الحفر للمرأة دون الرجل، وأنه لو ترك الحفر لهما معا فلا بأس. قال صاحب كنز الدقائق في الفقه الحنفي: ويحفر لها في الرجم لاله، وقال شارحه في تبين الحقائق ولا بأس بترك الحفر لهما؛ لأنه عليه الصلاة والسلام لم يأمر بذلك اهـ وقال ابن قدامة في "المغني" في الفقه الحنبلي: وإن كان الزاني رجلاً أقيم قائماً، ولم يوثق بشيء ولم يحفر له، سواء ثبت الزنينة أو إقراره لا نعلم فيه خلافاً، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحفر لماعز

قال أبو سعيد: لما أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم برجم ماعز، خرجنا به إلى البقيع فوالله ما حفرنا له، ولا أوثقناه، ولكنه قام لنا، رواه أبو داود؛ ولأن الحفر له ودفن بعضه عقوبة تلذ بها الشرع في حقه، فوجب ألا تثبت، وإن كان امرأة فظاهر كلام أحمد أنها لا يحفر لها أيضاً، وهو الذي ذكره القاضي في الخلاف، وذكر في المحرر أنه إن ثبت الحد بالإقرار لم يحفر لها، وإن ثبت بالبينة حفر لها إلى الصدر

قال أبو الخطاب: وهذا أصح عندي، وهو قول أصحاب الشافعي لما روى أبو بكر، ويريد أن النبي صلى الله عليه وسلم رجم امرأة فحفر لها إلى التندوة، رواه أبو داود، ولأنه أستر لها، ولا حاجة لتمكينها من الحرب لكون الحد ثبت بالبينة، فلا يسقط بفعل من جهتها بخلاف الثابت بالإقرار، فإنها تترك على حال، لو أرادت الحرب تمكنت منه؛ لأن رجوعها عن إقرارها مقبول، ولنا أن أكثر الأحاديث على ترك الحفر، فإن النبي صلى

الله عليه وسلم يحفر للجهنمية ولا لما عز، ولا لليهوديين، والحديث الذي احتجوا به غير معمول به، ولا يقولون به، فإن التي نقل عنه الحفر لها ثبت حدها بإقرارها، ولا خلاف بيننا فيها، فلا يسوغ لهم الاحتجاج به مع مخالفتهم له إذا ثبت هذا فإن ثياب المرأة تشد عليها كيلا تنكشف وقد روى أبو داود بإسناده عن عمران بن حصين، قال: فأمر بها النبي صلى الله عليه وسلم فشدت عليها ثيابها، ولأن ذلك أستر لها، اهد من المغني".

(401/5)

وقد علمت مما ذكرنا أقوال أهل العلم وأدلتهم في مسألة الحفر للمرجوم من الرجال والنساء قال مقيده عفا الله عنه وغفر له أقوى الأقوال المذكورة دليلا بحسب صناعة أصول الفقه، وعلم الحديث أن المرجوم يحفر له مطلقا ذكرًا كان أو أنثى، ثبت زناه ببينة أو بإقرار، ووجه ذلك أن قول أبي سعيد في صحيح مسلم: فما أوثقناه ولا حفرنا له، يقدم عليه ما رواه مسلم في صحيحه من حديث بريدة، بلفظ لما كان الرابعة حفر له حفرة، ثم أمر به فرجم، اهد وهو نص صحيح صريح في أن ما عزا حفر له وظاهر الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الحافر له، أي بأمره ذلك فبريدة مثبت للحفر، وأبو سعيد ناف له، والمقرر في الأصول وعلم الحديث أن المثبت مقدم على النافي، وتعضد رواية بريدة هذه بالحفر لما عز بروايته أيضا في صحيح مسلم بنفس الإسناد أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالحفر للغامدية إلى صدرها، وهذا نص صحيح صريح في الحفر للذكر والأنثى معا، أما الأنثى فلم يرد ما يعارض هذه الرواية الصحيحة بالحفر لها إلى صدرها، وأما الرجل فرواية الحفر له الثابتة في صحيح مسلم مقدمة على الرواية الأخرى في صحيح مسلم بعدم الحفر؛ لأن المثبت مقدم على النافي

وقول ابن قدامة في "المغني": والحديث الذي احتجوا به غير معمول به ظاهر السقوط؛ لأنه حديث صحيح وليس بمنسوخ، فلا وجه لترك العمل به مع ثبوته عنه صلى الله عليه وسلم كما ترى، وبالرواية الصحيحة التي في صحيح مسلم من حديث بريدة أنه صلى الله عليه وسلم حفر للغامدية، وزناها ثبت بإقرارها، لا ببينة تعلم

أن الذين نقوا الحفر لمن ثبت زناها يقرارها مخالفون لصريح النص الصحيح بلا مستند كما ترى، والعلم عند الله تعالى.

الفرع الرابع: اعلم أن أهل العلم اختلفوا فيمن يبدأ بالرجم فقال بعضهم إن كان الزنا ثابتاً بينة، فالسنة أن يبدأ الشهود بالرجم، وإن كان ثبت يقرار لجبه الإمام أو الحاكم، إن كان ثبت عنده، ثم يرجم الناس بعده، وهذا مذهب أبي حنيفة، وأحمد، ومن وافقهما. واستدلوا لبداة الشهود، وبداة الإمام بما ذكره ابن قدامة في الفقه الحنبلي، وصاحب تبيين الحقائق في الفقه الحنفي قال صاحب "المغني": "وروي سعيد بإسناده عن علي رضي الله عنه، أنه قال:

(402/5)

الرجم رجمان، فما كان منه يقرار فأول من يرجم الإمام ثم الناس، وما كان بينة، فأول من يرجم البينة ثم الناس؛ ولأن فعل ذلك أبعدهم من التهمة في الكذب عليه، اهـ منه وحاصل هذا الاستدلال: أثر مروى عن علي، وكون مباشرتهم الرمي بالفعل أبعدهم من التهمة في الكذب عليه، وهذا كأنه استدلال عقلي لا تقلي اهـ.

وقال صاحب "تبيين الحقائق" في شرحه لقول صاحب "كenzل الدقائق": "يبدأ الشهود به فإن أبوا سقط ثم الإمام ثم الناس، ويبدأ الإمام، ولو مقرراً ثم الناس

ما نصه: أي يبدأ الشهود بالرجم. وقال الشافعي: لا تشترط بداءتهم اعتباراً بالجلد، ولنا ما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال حين رجم شراحة الهمدانية إن الرجم سنة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو كان شهد على هذه أحد لكان أول من يرمي الشاهد يشهد، ثم يتبع شهادته حججه ولكنها أقرت فأنا أول من رماه بالحجر. قال الراوي: ثم رمى الناس وأنا فيهم، ولأن الشاهد ربما يتجاسر على الشهادة ثم يستعظم المباشرة فيأبى أو يرجع، فكان في بداءته احتيال للدرء بخلاف الجلد، فإن كل أحد لا يحسنه، فيخاف أن يقع

مهلكا أو متلفا لعضو، وهو غير مستحق ولا كذلك الرجم؛ لأن الإلتلاف فيمتعين.

قال رحمه الله: فإن أبو سقط، أي: إن أبي الشهود من البداءة سقط الحد لأنه دلالة الرجوع، وكذلك إن امتنع واحد منهم، أو جنوا، أو فسقوا، أو قذفوا فحدوا أو أحدهم، أو عمى، أو خرس، أو ارتد، والعياذ بالله تعالى؛ لأن الطارئ على الحد قبل الاستيفاء كالموجود في الابتداء، وكذا إذا غابوا أو بعضهم، أو ماتوا أو بعضهم لما ذكرنا، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى، وإحدى الروايتين عن أبي يوسف، وروي عنه أنهم إذا امتنعوا أو ماتوا أو غابوا، رجم الإمام ثم الناس، وإن كان الشهود مرضى لا يستطيعون أن يرموا أو مقطوعي الأيدي رجم بحضورهم بخلاف ما إذا قطعت أيديهم بعد الشهادة، ذكره في النهاية قال رحمه الله: ثم الإمام ثم الناس لما روينا من أثر علي رضي الله عنه، ويقصدون بذلك مقتله إلا من كان منهم ذا رحم محرم منه، فإنه لا يقصد مقتله؛ لأن بغيره كفاية

وروي أن حنظلة استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قتل أبيه، وكان كافرا فمنعه من ذلك، وقال

"دعه يكفك غيرك"؛ ولأنه مأمور بصلة الرحم، فلا يجوز القطع من غير حاجة

(403/5)

قال رحمه الله: ويبدأ الإمام، ولو مقرا ثم الناس، أي: يبدأ الإمام بالرجم إن كان الزاني مقرا لما روينا من أثر علي رضي الله عنه؛ ورمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الغامدية بحصاة مثل الحمصة، ثم قال للناس "ارموا"، وكانت أقرت بالزنا، انتهى محل الغرض من "تبيين الحقائق" ممزوجا بنص "كنز الدقائق".

هذا حاصل ما استدل به من قال ببداءة الشهود أو الإمام

وذهب مالك وأصحابه ومن وافقهم، إلى أنه لا تعيين لمن يبدأ من شهود ولا إمام، ولا غيرهم واحتج مالك

لهذا بأنه لم يعلم أحدا من الأئمة تولى ذلك بنفسه، ولا ألزم به البيئنة

قال الشيخ المواق في شرحه لقول خليل في مختصره المالكني ولم يعرف بداءة البيئنة، ولا الإمام، ما نصه قال

مالك: مذ أقامت الأئمة الحدود، فلم نعلم أحدا منهم تولى ذلك بنفسه، ولا ألزم ذلك البينة خلافاً لأبي حنيفة القائل: إن ثبت الزنا ببينة بدأ الشهود ثم الإمام ثم الناس، أهدمته واستدل له بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يبدأ برجم ماعز، وأنه قال لأنيس: "فإن اعترفت فارجمه"، ولم يحضر صلى الله عليه وسلم ليبدأ برجمها، وقول مالك رحمه الله إنه لم يعلم أحدا تولى ذلك بنفسه من الأئمة، ولا ألزم به البينة يدل على أنه لم يبلغه أثر علي أو بلغه ولم يصح عنده. وكذلك الحديث المرفوع الذي استدل به القائلون ببداءة الشهود والإمام، وهو أنه طهر الله عليه وسلم رمى الغامدية بحصاة كالحمصة، ثم قال للناس "ارموا".

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له أما هذا الحديث المرفوع، فليس بثابت، ولا يصلح للاحتجاج؛ لأن في إسناده راويًا مبهماً.

قال أبو داود رحمه الله في سننه حدثنا عثمان بن أبي شيبة، حدثنا وكيع بن الجراح، عن زكريا أبي عمران،

قال: سمعت شيخنا يحدث عن ابن أبي بكرة، عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم رجم امرأة فحفر لها إلى

التدوة، ثم قال أبو داود حدثت عن عبد الصمد بن عبد الوارث، قال حدثنا زكرياء بن سليم بإسناده نحوه

زاد:

ثم رماها بحصاة مثل الحمصة، ثم قال: "ارموا واتقوا الوجه" الحديث، وهذا الإسناد الذي فيه زيادة، ثم

رماها بحصاة مثل الحمصة، هو بعينه الإسناد الذي فيه قال سمعت شيخنا يحدث عن ابن أبي بكرة، وهذا

الشيخ الذي حدث عن ابن أبي بكرة لم يدر أحد من هو، فهو مبهم، والمبهم

(404/5)

مجهول العين والعدالة فلا يحتج به، كما ترى. وقال صاحب "نصب الراية" في هذا الحديث بعد أن ذكر رواية

أبي داود التي سقناها آنفاً: رواه النسائي في الرجم.

حدثنا محمد بن حاتم عن حبان بن موسى، عن عبد الله، عن زكريا أبي عمران البصري، قال سمعت شيخنا

يحدث عن عبد الرحمان بن أبي بكرة بهذا الحديث بتمامه، ورواه البزار في مسنده والطبراني في معجمه  
قال البزار: ولا نعلم أحدا سمي هذا الشيخ وتراجع أفاظهم، وذكره عبد الحق في أحكامه من جهة النسائي،  
ولم يعله بغير الانقطاع، اهد منه وأي علة أعظم من الانقطاع بإبهام الشيخ المذكور  
فتحصل أن الحديث المرفوع ضعيف ليس بصالح للاحتجاج.

أما الأثر المروي عن علي رضي الله عنه، فقد قال البيهقي في سننه الكبرى في باب من اعتبر حضور الإمام  
والشهود، وبداءة الإمام بالرجم، ما نصه أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا  
محمد بن إسحاق الصغاني، ثنا أبو الجواب، ثنا عمار هو ابن رزيق، عن أبي حصين عن الشعبي، قال أتى علي  
رضي الله عنه بشرحة الهمدانية قد فجرت فردها حتى ولدت، فلما ولدت قال اتوني بأقرب النساء منها،  
فأعطاهم ولدها ثم جلدها ورجمها، ثم قال جلدها بكتاب الله، ورجمها بالسنة، ثم قال أيما امرأة نعى

عليها ولدها أو كان اعتراف، فالإمام أول من يرجم، ثم الناس، فإن نعاها الشهود فالشهود أول من يرجم، ثم  
الإمام، ثم الناس. وأخبرنا أبو زكريا ابن أبي إسحاق المزكي، أنبا أبو عبد الله محمد بن يعقوب الشيباني، ثنا  
محمد بن عبد الوهاب، أنبا جعفر بن عون، أنبا الأجلع عن الشعبي، قال جيء بشرحة الهمدانية إلى علي  
رضي الله عنه، فقال لها: ويلك لعل رجلا وقع عليك وأنت نائمة؟ قالت لا، قال لعلك استكرهت؟ قالت

لا، قال: لعل زوجك من عدونا هذا أذاك فأنت تكرهين أن تدي عليه، يلقنها لعلها تقول نعم، قائل فأمر بها  
فحبست، فلما وضعت لم في بطنها أخرجها يوم الخميس فضر بها مائة، وحفر لها يوم الجمعة في الرحبة  
فأحاط الناس بها، وأخذوا الحجارة، فقال ليس هكذا الرجم، إنما يصيب بعضكم بعضا، صفوا كصف  
الصلاة صفا خلف صف؛ ثم قال أيها الناس أيما امرأة جيء بها وبها حبل، يعني أو اعترفت، فالإمام أول من  
يرجم، ثم الناس، وأيما امرأة جيء بها أو رجل زان فشهد عليه أربعة بالزنا

فالشهود أول من يرحم، ثم الإمام ثم الناس، ثم أمرهم فرجم صف ثم صف، ثم قالوا فعلوا بها ما تفعلون بموتاكم.

قال الشيخ رحمه الله قد ذكرنا أن جلد الثيب صار منسوخا، وأن الأمر صار إلى المرحم فقط، اهـ. من السنن الكبرى بلفظه، وذلك يدل على أن المرحوم يغسل ويكفن ويصلى عليه، وهو كذلك، وقد جاءت النصوص بالصلاة على المرحوم؛ كما هو معلوم

وقال صاحب "نصب الراية" في أثر علي هذا، ما نصه قلت: أخرجه البيهقي في سننه عن الأجلح عن الشعبي، قال: جيء بشراحة الهمدانية إلى علي رضي الله عنه إلى آخر ما ذكرنا، عن البيهقي باللفظ الذي سقناه به، والعجب من صاحب نصب الراية، حيث اقتصر على رواية البيهقي للأثر المذكور من طريق الأجلح عن الشعبي، ولم يشر إلى الرواية الأولى التي سقناها التي الراوي فيها عن الشعبي أبو حصيل تقصاره على رواية الأجلح عن الشعبي وتركه للرواية التي ذكرنا أولا ولا وجه له والأجلح المذكور في الإسناد المذكور،

هو: ابن عبد الله بن حجية بالمهملة والجيم مصغرا. ويقال: ابن معاوية، يكنى أبا حجية الكندي، ويقال اسمه يحيى. قال فيه ابن حجر في "التقريب": صدوق شيعي، وقال عنه في "تهذيب التهذيب": قال القطان:

في نفسي منه شيء. وقال أيضا: ما كان يفصل بين الحسين بن علي وعلي بن الحسين وقال أحمد: أجلح ومجالد متقاربان في الحديث. وقد روى الأجلح غير حديث منكر. وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه ما أقرب الأجلح من فطر بن خليفة. وقال ابن معين: صالح، وقال مرة ثقة، وقال مرة ليس به بأس. وقال العجلي:

كوفي ثقة. وقال أبو حاتم: ليس بالقوي يكتب حديثه ولا يحتج به وقال النسائي: ضعيف ليس بذلك، وكان له رأي سوء. وقال الجوزجاني: مفتر. وقال ابن عدي: له أحاديث صالحة، ويروي عنه الكوفيون وغيرهم ولم

أر له حديثا منكرًا مجاوزا للحد لإسناده ولا متنا إلا أنه يعد في شعبة الكوفة، وهو عندي مستقيم الحديث صدوق. وقال شريك عن الأجلح: سمعنا أنه ما يسب أبا بكر وعمر أحد إلامات قتلا أو فقيرا وقال عمرو

بن علي: مات سنة مائة وخمس وأربعين في أول السنة، وهو رجل من بحيلة مستقيم الحديث صدوق.

قلت: ليس هو من بحيلة، وقال أبو داود ضعيف. وقال مرة زكريا أرفع منه بمائة درجة، وقال ابن سعد

كان ضعيفا جدا. وقال العجلي: روى عن الشعبي أحاديث

مضطربة لا يتابع عليها. وقال يعقوب بن سفيان ثقة، حديثه لين. وقال ابن حبان: كان لا يدري ما يقول جعل  
أبا سفيان أبا الزبير، انتهى منه

وقد رأيت كثرة الاختلاف في الأجلح المذكور إلا أن روايته لهذا الأثر عن الشعبي عن علي تعضد برواية أبي  
الحصين له عن الشعبي، عن علي. وأبو حصين المذكور، هو بفتح الحاء، وهو عثمان بن عاصم بن حصين  
الأسدي اللخوي أخرج له الجميع، وقال فيه في "التقريب": ثقة ثبت سني وربما دلس، اهـ  
وإذا علمت أقوال أهل العلم في براءة الشهود والإمام بالرجم وما احتج به كل منهم

فاعلم: أن أظهر القولين هو قول من قال ببراءة الشهود أو الإمام، كما ذكرنا وقول الإمام مالك رحمه الله إنه لم  
يعلم أحدا من الأئمة فعله يقتضي أنه لم يبلغه أثر علي رضي الله عنه المذكور، ولو بلغه لعمل به، والظاهر أن له  
حكم الرفع؛ لأنه لا يظهر أنه يقال من جهة الرأي، وإن كان الكلام الذي قدمنا عن صاحب المغني، وصاحب  
"تبيين الحقائق" يقتضي أن مثله يقال بطريق الرأي للتعليل الذي عللوا به القول به. وقال صاحب "نصب الراية"

بعد أن ذكر رواية البيهقي للأثر المذكور عن علي من طريق الأجلح، عن الشعبي ما نضورواه أحمد في  
مسنده، عن يحيى بن سعيد، عن مجالد، عن الشعبي، ثم ساق متن رواية الإمام أحمد بنحو ما قدمنا، ثم قال  
ورواه ابن أبي شيبه في مصنفه: حدثنا عبد الله بن إدريس، عن يزيد، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى أن عليا  
رضي الله عنه، ثم ساق الأثر بنحو ما قدمنا. ثم قال: حدثنا أبو خالد الأحمر، عن حجاج، عن الحسن بن  
سعيد، عن عبد الرحمان بن عبد الله بن مسعود، عن علي، ثم ساق الأثر المذكور بنحو ما قدمنا، اهـ.

وهذه الروايات يعضد بعضها بعضا وهي تدل على أن عليا كان يقول ببراءة الإمام في الإقرار وبداءة الشهود في  
البينة، وإن كان له حكم الرفع فالأمر واضح، وإن كان له حكم الوقف فهي فتوى وفعل من خليفة راشد، ولم  
يعلم أن أحدا أنكر عليه، ولهذا استظهرنا بداءة البينة والإمام في الرجم، والعلم عند الله تعالى.



الفرع الخامس: اعلم أن المرجوم إذا هرب في أثناء الرجم عندما وجد أم الضرب بالحجارة، فإن كان زناه ثابتاً بيينة، فلا خلاف في أنهم يتبعونه حتى يدركوه، فيرجمونه

(407/5)

لوجوب إقامة الحد عليه الذي هو الرجم بالبيينة، لأن كان زناه ثابتاً بإقرار، فقد اختلف أهل العلم فيه قال النووي في شرح مسلم اختلف العلماء في الحصن إذا أقر بالزنا فشرعوا في رجمه، ثم هرب هل يترك أم يتبع ليقام عليه الحد؟ فقال الشافعي وأحمد وغيرهما يترك، ولا يتبع لكي يقال له بعد ذلك، فإن رجع عن الإقرار ترك، وإن أعاد رجم.

وقال مالك في رواية وغيره إنه يتبع ويرجم. واحتج الشافعي وموافقوه بما جاء في رواية أبي داود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "ألا تركتموه حتى أنظر في شأنه"؟ وفي رواية "هلا تركتموه فلعله يتوب فيتوب الله عليه"، واحتج الآخرون بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يلزمهم ذنبه، مع أنهم قتلوه بعد هربه، وأجاب الشافعي وموافقوه عن هذا بأنه لم يصرح بالرجوع، وقد ثبت إقراره فلا يترك حتى يصرح بالرجوع، قالوا إنما قلنا لا يتبع في هربه لعله يريد الرجوع، ولم نقل إنه سقط الرجم بمجرد الهرب، والله أعلم انتهى مع . قال مقبده عفا الله عنه وغفر له أظهر القولين عندي أنه إن هرب في أثناء الرجم لا يتبع بل يمهل حتى ينظر في أمره، فإن صرح بالرجوع ترك، وإن تمادى على إقراره رجم، ويدل لهذا ما في رواية أبي داود التي أشار لها النووي، والعلم عند الله تعالى

المسألة الخامسة اعلم أن البكر من الرجال والنساء، إذا زنا وجب جلده مائة جلدة كما هو نص الآية الكريمة، ولا خلاف فيه، ولكن العلماء اختلفوا هل يغرب سنة مع جلده مائة أو لا يغرب؟ فذهب جمهور أهل العلم إلى أن البكر يغرب سنة مع الجلد. قال ابن قدامة في "المغني": وهو قول جمهور أهل العلم. روي ذلك عن الخلفاء الراشدين، وبه قال أبي وابن مسعود، وابن عمر رضي الله عنهم وإليه ذهب عطاء، وطاوس، والثوري،

وابن أبي ليلى، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور، وقال مالك والأوزاعي: يغرب الرجل دون المرأة. وقال أبو حنيفة ومحمد: لا يجب التغريب على ذكر ولا أنثى. وقلد النووي في شرح مسلم قال الشافعي والجماهير: ينفي سنة رجلا كان أو امرأة وقال الحسن: لا يجب النفي. وقال مالك والأوزاعي: لا نفي على النساء، وروي مثله عن علي رضي الله عنه إلى أن قال: وأما العبد والأمة ففيهما ثلاثة أقوال للشافعي

(408/5)

أحدها: يغرب كل واحد منهما سنة لظاهر الحديث، وبهذا قال سفيان الثوري، وأبو ثور، وداود، وابن جرير.

والثاني: يغرب نصف سنة؛ لقوله تعالى ﴿ فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ [النساء: 25]، وهذا أصح الأقوال عند أصحابنا، وهذه الآية مخصصة لعموم الحديث، والصحيح عند الأصوليين: جواز تخصيص السنة بالكتاب، لأنه إذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب فتخصيص السنة به أولى.

والثالث: لا يغرب المملوك أصلا، وبه قال الحسن البصري، وحماد، ومالك، وأحمد، وإسحاق؛ لقوله صلى الله عليه وسلم في الأمة إذا زنت: "فليجلدها"، ولم يذكر النفي، ولأن نفيه يضر سيده مع أنه لا جناية من سيده، وأجاب أصحاب الشافعي عن حديث الأمة إذا زنت أنه ليس فيه تعرض للنفي، والآية ظاهرة في وجوب النفي، فوجب العمل بها، وحمل الحديث على موافقتها، والله أعلم به كلام النووي، وقوله: إن الآية ظاهرة في وجوب النفي ليس بظاهر، فانظره

وإذا عرفت أقوال أهل العلم في هذه المسألة، وأن الأئمة الثلاثة مالكا، والشافعي، وأحمد، متفقون على تغريب الزاني البكر الحر الذكر، وإن وقع بينهم خلاف في تغريب الإناث والعبيد، وعلمت أن أبا حنيفة، ومن ذكرنا معه يقولون: بأنه لا يجب التغريب على الزاني مطلقا ذكرًا كان أو أنثى، حرا أو عبدا، فهذه تفاصيل

أدلتهم.

أما الذين قالوا: يغرب البكر الزاني سنة، فاحتجوا بأن ذلك ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم ثبوتاً لا مطعن فيه، ومن ذلك ما أخرجه الشيخان في صحيحيهما وباقي الجماعة في حديث العسيف الذي زنى بامرأة الرجل الذي كان أجيراً عنده، وفيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "والذي نفسي بيده، لأقضين بينكما بكتاب الله الوليدة والغنم رد عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام للحديث، وفيه التصريح من النبي صلى الله عليه وسلم برواية صحابين جليلين أنه أقسم ليقضين بينهما بكتاب الله، ثم صرح بأن من ذلك القضاء بكتاب الله جلد ذلك الزاني البكر مائة وتغريبه عاماً، وهذا أصح نص وأصرحه في محل النزاع من ذلك ما أخرجه مسلم في صحيحه وغيره وهو حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه الذي قدمناه، وفيه "البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة". وهو أيضاً نص صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم صريح في محل النزاع. واحتج الحنفية ومن وافقهم من الكوفيين على عدم التغريب بأدلة

(409/5)

منها: أن التغريب سنة زيادة على قوله تعالى ﴿فَأَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾، والمقرر في أصول الحنفية هو أن الزيادة على النص نسخ له، وإذا كانت زيادة التغريب على الجلد في الآية تعتبر نسخاً للآية فهم يقولون: إن الآية متواترة، وأحاديث التغريب أخبار آحاد والمتواتر عندهم لا ينسخ بالآحاد، وقد قدمنا في مواضع من هذا الكتاب المبارك أن كلا الأمرين ليس بمسلم، أما الأول منهما وهو أن كل زيادة على النص، فهي ناسخة له ليس بصحيح؛ لأن الزيادة على النص لا تكون ناسخة له على التحقيق، إلا إن كانت مثبتة شيئاً قد فاه النص أو نافية شيئاً أثبتته النص، أما إذا كانت زيادة شيء سكت عنه النص السابق ولم يتعرض لنفيه، ولا لإثباته فالزيادة حينئذ إنما هي رافعة للبراءة الأصلية المعروفة في الأصول بالإباحة العقلية، وهي بعينها استصحاب العدم الأصلي، حتى يرد دليل ناقل عنه، ورفع البراءة الأصلية ليس بنسخ، وإنما النسخ رفع حكم

شرعي كان ثابتاً بدليل شرعي.

وقد أوضحنا هذا المبحث في سورة "الأنعام"، في الكلام على قوله تعالى ﴿قُلْ لَا أُجِدُّ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ [الأنعام: 145].

وفي سورة "الحج" في مبحث اشتراط الطهارة للطواف في كلامنا الطويل على آيات "الحج" وغير ذلك من مواضع هذا الكتاب المبارك

وأما الأمر الثاني وهو أن المتواتر لا ينسخ بأخبار الآحاد؛ فقد قدمنا في سورة "الأنعام" في الكلام على آية "الأنعام" المذكورة آنفاً، أنه غلط فيه جمهور الأصوليين غلطا لا شك فيه، وأن التحقيق هو جواز نسخ المتواتر بالآحاد؛ إذا ثبت تأخرها عنه، ولا منافاة بينهما أصلاً، حتى يرجح المتواتر على الآحاد، لأنه لا تناقض مع اختلاف زمن الدليلين؛ لأن كلا منهما حق في وقته، فلو قالت لك جماعة من العدو ولأن أخاك المسافر لم يصل بيته إلى الآن، ثم بعد ذلك بقليل من الزمن أخبرك إنسان واحد أن أخاك وصل بيته، فإن خبر هذا الإنسان الواحد أحق بالتصديق من خبر جماعة العدو المذكورة؛ لأن أخاك وقت كونهم في بيته لم يقدم، وبعد ذهابهم بزمن قليل قدم أخوك فأخبرك ذلك الإنسان بقدمه وهو صادق وخبره لم يعارض خبر الجماعة الآخرين لاختلاف زمنهما كما أوضحناه في المحل المذكور؛ فالمتواتر في وقته قطعي، ولكن استمرار حكمه إلى الأبد ليس بقطعي،

(410/5)

---

فنسخه بالآحاد إنما نفى استمرار حكمه، وقد عرفت أنه ليس بقطعي، كما ترى ومن أدلتهم على عدم التعريب حديث سهل بن سعد الساعدي عند أبي داود، وقد قدمنا أن رجلاً أقر عنده صلى الله عليه وسلم أنه زنى بامرأة سماها فأنكرت أن تكون زنت، فجلده الحد، وتركها وما رواه أبو داود أيضاً عن ابن عباس أن رجلاً من بكر بن ليث أقر عند النبي صلى الله عليه وسلم أنه زنى بامرأة أربع

مرات، وكان بكرا فجلده النبي صلى الله عليه وسلم مائة، وطلبه صلى الله عليه وسلم البينة على المرأة إذ كذبت، فلم يأت بها؛ فجلده حد الفرية ثمانين جلدة، قالوا ولو كان التغريب واجبا لما أخل به النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن أدلتهم أيضا: الحديث الصحيح "إذا زنت أمة أحدكم فليجلدها" الحديث، وهو متفق عليه، ولم يذكر فيه التغريب مع الجلد، فدل ذلك على أن التغريب منسوخ، وهذا الاستدلال لا ينهض لمعارضة النصوص الصحيحة الصريحة التي فيها إقسامه صلى الله عليه وسلم أن الجمع بين جلد البكر، ونفيه سنة قضاء منه صلى الله عليه وسلم بكتاب الله.

وإيضاح ذلك: أن النبي صلى الله عليه وسلم أقسم أن الجمع بين الجلد والتغريب قضاء بكتاب الله، وهذا النص الصحيح بالغ من الصراحة في محل النزاع، ما لم يبلغه شيء آخر يعارض به

وقال الشوكاني في "نبيل الأوطار": إن النبي صلى الله عليه وسلم هو المبين، وقد أقسم أن الجمع بين الجلد والتغريب قضاء بكتاب الله، قال وخطب بذلك عمر رضي الله عنه على رؤس المنابر، وعمل به الخلفاء الراشدون، ولم ينكره أحد فكان إجماعا، أهمنه وذكر مرجحات أخرى متعددة لوجوب التغريب

والحاصل: أن حديث أبي داود الذي استدلوا به من حديث سهل بن سعد وابن عباس ليس فيه ذكر التغريب، ولا التصريح بعدمه، ولمعلم هل هو قبل حديث الإقسام، بأن الجمع بينهما قضاء بكتاب الله أو بعده؟ فعلى أن المتأخر الإقسام المذكور فالأمر واضح، وعلى تقدير أن الإقسام هو المتقدم فذلك التصريح، بأن الجمع بينهما قضاء بكتاب الله مع الإقسام على ذلك لا يصح رفعه بمحتمل؛ ولو تكررت الروايات تكفرا كثيرا. وعلى أنه لا يعرف المتقدم منهما كما هو الحق، فالحديث المتفق عليه عن صحابين جليلين هما أبو هريرة، وزيد بن خالد الجهني الذي فيه الإقسام بأن الجمع بينهما قضاء بكتاب الله، لاشك في تقديمه على حديث أبي داود الذي هو دونه في السند والمتن أما

كونه في السند فظاهر، وأما كونه في المتن فلأن حديث أبي داود ليس فيه التصريح بنفي التغريب، والتصريح  
مقدم على غير التصريح كما هو معروف في الأصول، وبه تعلم أن الأصح الذي لا ينبغي العدول عنه جمع الجلد  
والتغريب.

وأما الاستدلال بحديث الأمة فليس بوجيه لاختلاف الأمة والأحرار في أحكام الحد، فهي تجلد خمسين، ولو  
محصنة، ولا ترجم. والأحرار بخلاف ذلك، فأحكام الأحرار والعبيد في الحدود قد تختلف  
وقد بينت آية "النساء" اختلاف الحرية والأمة في حكم حد الزنا من جهتين  
إحداهما: أنها صرحت بأنها إن كانت محصنة، فعليها الجلد لاالرجم.

والثانية: أن عليها نصفه، وذلك في قوله ﴿ فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ  
مِنَ الْعَذَابِ ﴾ [النساء: 25]، فتأمل قوله ﴿ فَإِذَا أَحْصِنَ ﴾، وقوله: ﴿ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى  
الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾، يظهر لك ما ذكرنا.

ومما ذكرنا تعلم أن الأصح الذي لا ينبغي العدول عنه هو وجوب تغريب البكر سنة مع جلده مائة لصراحة  
الأدلة الصحيحة في ذلك، والعلم عند الله تعالى  
فروع تتعلق بهذه المسألة

الفرع الأول: اعلم أن الذين قالوا بالتغريب، وهم الجمهور، اختلفوا في تغريب المرأة، فقال جماعة من أهل العلم  
تغريب المرأة سنة لعموم أدلة التغريب، ومن قال به الشافعي وأحمد، وقال بعض أهل العلم لا تغريب على  
النساء، ومن قال به مالك والأوزاعي، وروي مثله عن علي رضي الله عنه  
أما حجة من قال بتغريب النساء فهي عموم أدلة التغريب، وظاهرها شمول الأنثى، وأما الذين قالوا لا تغريب  
على النساء، فقد احتجوا بالأحاديث الصحيحة الواردة بنهي المرأة عن السفر، لإمع محرم أو زوج  
وقد قدمناها في سورة "النساء" في الكلام على مسافة القصر، قالوا لا يجوز سفرها دون محرم، ولا يكلف

محرمها بالسفر معها؛ لأنه لا ذنب له يكلف السفر بسببه، قالوا ولأن المرأة عورة وفي تعريبها تضييع لها،  
وتعريض لها للفتنة، ولذلك نهيت عن السفر إلا

(412/5)

مع محرم أو زوج، قالوا: وغاية ما في الأمر، أن عموم أحاديث التعريب بالنسبة إلى النساء خصصته أحاديث  
نهي المرأة عن السفر إلا مع محرم أو زوج، وهذا لا إشكال فيه  
قال مقيد عفا الله عنه وغفر له الذي يظهر لي أنها إن وجد لها محرم متبرع بالسفر معها إلى محل التعريب مع  
كون محل التعريب محل مأمّن لا تخشى فيه فتنة، مع تبرع المحرم المذكور بالرجوع معها إلى محلها، بعد انتهاء السنة  
فإنها تعرب؛ لأن العمل بعموم أحاديث التعريب لا معارض له في الحالة المذكورة وأما إن لم تجد محرماً متبرعاً  
بالسفر معها، فلا يجبر؛ لأنه لا ذنب له، ولا تكلف هي السفر بدون محرم، لنهي صلى الله عليه وسلم عن  
ذلك.

وقد قدمنا مراراً أن النص الدال على النهي يقدم على الدال على الأمر على الأصح؛ لأن درأ المفاسد مقدم  
على جلب المصالح، وهذا التفصيل الذي استظهرنا لم نعلم أحداً ذهب إليه، ولكنه هو الظاهر من الأدلة،  
والعلم عند الله تعالى.

الفرع الثاني: اعلم أن العلماء اختلفوا في تعريب العبد والأمة، وقد قدمنا أقوال أهل العلم في الخلل.  
وأظهر أقوالهم عندنا: أن المملوك لا يغرب، لأنه مال، وفي تعريبه إضرار بمالكه، وهو لا ذنب له، ويستأنس له  
بأنه لا يرجم، ولو كان محصناً؛ لأن إهلاكه بالرجم إضرار بمالكه ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم "إذا زنت  
أمة أحدكم فليجلدها" الحديث، ولم يذكر تعريباً، وقد فهم البخاري رحمه الله عدم نفي الأمة من الحديث  
المذكور، ولذا قال في ترجمته باب لا يثرب على الأمة إذا زنت ولا تنفى

وقد قدمنا اختلاف الأصوليين في العبيد هل يدخلون في عموم نصوص الشرع، لأنهم من جملة المكلفين، أو لا

يدخلون في عموم النصوص، إلا بدليل منفصل لكثرة خروجهم من عموم النصوص، كما تقدم إيضاحه وقد قدمنا أن الصحيح هو دخولهم في عموم النصوص إلا ما أخرجهم منه دليل، واعتمده صاحب "مراقي السعود"، بقوله:

والعبد والموجود والذي كفر... مشمولة له لدى ذوي النظر  
وأخرجهم هنا من نصوص التغريب، لأنه صلى الله عليه وسلم أم يجلد الأمة الزانية وبيعها، ولم

(413/5)

يذكر تغريبها، ولأنهم مال، وفي تغريبهم إضرار بالمالك وفي الحديث: "لا ضرر ولا ضرار"، والعلم عند الله

تعالى.

تنبيه

أظهر القولين عندي: أنه لا بد في التغريب من مسافة تقصر فيها الصلاة؛ لأنه فيما دونها له حكم الحاضر لبلد الذي زنى فيه.

وأظهر القولين أيضا عندي أن المغرب لا يسجن في محل تغريبه؛ لأن السجن عقوبة زائدة على التغريب، فتحتاج

إلى دليل، ولا دليل عليها، والعلم عند الله تعالى

والأظهر أن الغريب إذا زنى غرب من محل زناه إلى محل آخر غير وطنه الأصلي

المسألة السادسة: اعلم أن من أقر بأنه أصاب حدا، ولم يعين ذلك الحد، فإنه لا يجب عليه الحد، لعدم التعيين

وهذا لا ينبغي أن يختلف فيه، لما ثبت في الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه، قائل كنت عند النبي

صلى الله عليه وسلم فجاءه رجل، فقال يا رسول الله إني أصبت حدا فأقمه علي، قال ولم يسأله عنه،

قال: وحضرت الصلاة فصلى مع النبي صلى الله عليه وسلم فلما قضى النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة، قام

إليه الرجل، فقال يا رسول الله إني أصبت حدا فأقم في كتاب الله، قال "أليس صليت معنا"؟ قال: نعم،



قال: "فإن الله قد غفر لك ذنبك"، أو قال: "حدك"، هذا لفظ البخاري في صحيحه، والحديث متفق عليه ولمسلم وأحمد من حديث أبي أمامة نحوه وهو نص صحيح صريح في أن من أقر بحد ولم يسمه، لا حد عليه كما ترى، والعلم عند الله تعالى.

المسألة السابعة: في حكم رجوع الزاني المقر بالزنى أو رجوع البينة قبل إتمام إقامة الحد ليعه .  
أما الزاني المقر بزناؤه إذا رجع عن إقراره، سقط عنه الحد، ولورجع في أثناء إقامة الحد من جلد أو رجم، هذا هو الظاهر.

قال ابن قدامة: وبه قال عطاء، ويحيى بن يعمر، والزهرري، وحماد، ومالك، والثوري، والشافعي، وإسحاق، وأبو حنيفة، وأبو يوسف، وقد حكى ابن قدامة خلاف هذا عن جماعة وروايتهم عن مالك ضعيفة والظاهر لنا هو ما ذكرنا من سقوط الحد عنه برجوعه عن إقراره، ولو في أثناء إقامة

(414/5)

الحد لما قدمنا من حديث أبي داود وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم لما تبعوا ما عزا بعد هزبه ألا تركموه؟"، وفي رواية: "هلا تركموه؟ فلعله يتوب فيتوب الله عليه"، وفي ذلك دليل على قبول رجوعه، وعليه أكثر أهل العلم، وهو الحق إن شاء الله تعالى وأما رجوع البينة أو بعضهم فلم أعلم فيه بخصوصه نصا من كتاب ولا سنة، والعلماء مختلفون فيه  
واعلم: أن له حالتين:

إحدهما: أن يكون رجوعهم، أو رجوع بعضهم قبل إقامة الحد على الزاني بشهادتهم  
والثانية: أن يكون رجوعهم، أو رجوع بعضهم بعد إقامة الحد عليه، والحد المذكور قد يكون جلدا، وقد يكون رجا، فإذا رجعوا كلهم أو واحد منهم قبل إقامة الحد، فقد قال في ذلك ابن قدامة في المغني: "فإن رجعوا عن الشهادة، أو واحد منهم فعلى جميعهم الحد في أصح الروايتين، وهو قول أبي حنيفة والثانية: يحد الثلاثة دون

الراجع، وهو اختيار أبي بكر، وابن حامد؛ لأنه إذا رجع قبل الحد فهو كالتائب قبل تنفيذ الحكم بقوله، فسقط عنه الحد، ولأن في درء الحد عنه تمكيناً له من الرجوع الذي يحصل به مصلحة المشهود عليه. وفي إيجاب الحد زجر له عن الرجوع خوفاً من الحد، فتقوت تلك المصلحة، وتحقق المفسدة، فناسب ذلك نفي الحد عنه وقال الشافعي: يحد الراجع دون الثلاثة؛ لأنه مقر على نفسه بالكذب في قذفه وأما الثلاثة فقد وجب الحد بشهادتهم، وإنما سقط بعد وجوبه برجوع الراجع، ومن وجب الحد بشهادته لم يكن قاذفاً فلم يحد، كما لو لم يرجع. ولنا أنه نقص العدد بالرجوع قبل إقامة الحد، فلزمهم الحد كما لو شهد ثلاثة وامتنع الرابع من الشهادة، وقولهم: وجب الحد بشهادتهم يبطل بما إذا رجعوا كلهم، وبالراجع وحده، فإن الحد وجب ثم سقط، ووجب الحد عليهم بسقوطه، ولأن الحد إذا وجب على الراجع مع المصلحة في رجوعه، وإسقاط الحد عن المشهود عليه بعد وجوبه، وإحيائه المشهود عليه بعد إشرافه على التلف فعلى غيره أولى، انتهى من المغني.

وحاصله: أنهم إن رجعوا كلهم حدوا كلهم، وإن رجع بعضهم، ففي لك ثلاثة أقوال:

الأول: يحدون كلهم.

والثاني: يحد من لم يرجع دون من رجع.

والثالث: عكسه، كما هو واضح من كلامه.

والأظهر: أنهم إن رجعوا بعد الحكم عليه بالرجم أو الجلد بشهادتهم أنه لا يقام عليه الحد، لرجوع الشهود أو بعضهم. وقول بعض المالكية إن الحكم ينفذ عليه، ولو رجعوا كلهم أو بعضهم قبل التنفيذ خلاف التحقيق، وإن كان المعروف في مذهب مالك أن الحكم إذا نفذ بشهادة البينة، أنه لا ينقض برجوعهم وإنما ينقض بظهور كذبهم؛ لأن هذا لم يعمم في الشهادة المفضية إلى القتل لعظم شأنه، والأظهر أنه لا يقتل بشهادة قبيكذبت أنفسها، فيما شهدت عليه به، كما لا يخفى. وأما إن كان رجوع البينة بعد إقامة الحد، فالأظهر أنه إن لم يظهر

تعمدهم الكذب لزمتهم دية المرجوم، وإن ظهر أنهم تعمدوا الكذب، فقال بعض أهل العلم: لزم الدية أيضا.  
وقال بعضهم: بالقصاص، وهو قول أشهب من أصحاب مالك، بوله وجه من النظر، لأنهم تسببوا في قتله  
بشهادة زور، فقتلهم به له وجه، والعلم عند الله تعالى، وإن كان رجوعهم أو رجوع بعضهم بعد جلد المشهود  
عليه بالزنى بشهادتهم، فإن لم يظهر تعمدهم الكذب، فالظاهر أنهم لا شيء عليهم، لأنهم لم يقصدوا سوءا،  
وإن ظهر تعمدهم الكذب وحب تعزيرهم بقدر ما يراه الإمام رادعا لهم ولأمثالهم، لأنهم فعلوا معصيتين  
عظيمتين:

الأولى: تعمدهم شهادة الزور.

والثانية: إضرارهم بالمشهود عليه بالجلد، وهو أذى عظيم أوقعوه به بشهادة زور، والعلم عند الله تعالى  
تنبيه

اعلم: أنا قدمنا حكم من زنى ببيهيمة في سورة "الإسراء"، في الكلام على قوله تعالى ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا ﴾ [الإسراء: 33]. وقد منّا حكم اللواط وأقوال أهل العلم وأدلتهم في ذلك في سورة "هود"، في الكلام على قوله تعالى ﴿ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بَبِيعْدٍ ﴾ [هود: 83]. وقد قدمنا الكلام أيضا على أن من زنى مرات متعددة، قبل أن يقام عليه الحد، يكفي لجميع ذلك حد واحد في الكلام على آيات "الحج". وقد أوضحنا أن الأمة تجلد خمسين، سواء كانت محصنة أو غير محصنة؛ لأن

(416/5)

---

جلدها خمسين مع الإحصان منصوص في القرآن كما تقدم بيضاحه، وجلدها مع عدم الإحصان ثابت في الصحيح.

وأظهر الأقوال عندنا: أن الأمة غير المحصنة تجلد خمسين، وألحق أكثر أهل العلم العبد بالأمة والأظهر عندنا: أنه يجلد خمسين مطلقا أحسن أم لا. وقد تركنا الأقوال المخالفة لما ذكرنا لعدم اتجاهها عندنا

مع أنا أوضحناها في سورة "النساء"، في الكلام على قوله تعالى ﴿ فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ ﴾

[النساء: 25]، ولنكتف بما ذكرنا هنا من أحكام الزنى المتعلقة بهذه الآية التي نحن بصدد

وعادتنا أن الآية إن كان يتعلق بها باب من أبواب الفقه أنا نذكر عيون مسائل ذلك باله والمهم منه، وتبين أقوال أهل العلم في ذلك وناقشها، ولا نستقصي جميع ما في الباب؛ لأن استقصاء ذلك في كتب فروع المذاهب كما هو معلوم، والعلم عند الله تعالى ﴿ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ مُشْرِكٌ وَحَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴾ .

قد قدمنا مرارا أن من أنواع البيان التي تضمنها هذا الكتاب المبارك أن يقول بعض العلماء في الآية قولا، ويكون في نفس الآية قرينة دالة على عدم صحة ذلك القول، ذكرنا هذا في ترجمة الكتاب وذكرنا فيما مضى من الكتاب أمثلة كثيرة لذلك، ومن أمثلة ذلك هذه الآية الكريمة.

وإيضاح ذلك: أن العلماء اختلفوا في المراد بالنكاح في هذه الآية، فقال جماعة المراد بالنكاح في هذه الآية

الوطء الذي هو نفس الزنى، وقالت جماعة أخرى من أهل العلم إن المراد بالنكاح في هذه الآية هو عقد

النكاح . قالوا: فلا يجوز لعفيف أن يتزوج زانية كعكسه، وهذا القول الذي هو أن المراد بالنكاح في الآية

التزويج لا الوطاء في نفس الآية قرينة تدل على عدم صحته، وتلك القرينة هي ذكر المشرك والمشركة في الآية:

لأن الزاني المسلم لا يحل له نكاح مشركة، لقوله تعالى ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ ﴾ [البقرة:

221]، وقوله تعالى: ﴿ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴾ [المتحنة: 10]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُمْسِكُوا

بِعَصْمِ الْكُوفِرِ ﴾ [المتحنة: 10] . وكذلك الزانية المسلمة لا يحل

(417/5)

لها نكاح المشرك؛ لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ ﴾ [البقرة: 221]، فنكاح المشرك

والمشرك لا يحل مجال. وذلك قرينة على أن المراد بالنكاح في الآية التي نحن بصدد الوطاء، الذي هو الزنى، لا

عقد النكاح؛ لعدم ملاءمة عقد النكاح لذكر المشرك والمشركة، والقول بأن نكاح الزاني للمشركة والزانية للمشرك، منسوخ ظاهر السقوط؛ لأن سورة النور "مدنية، ولا دليل على أن ذلك أحل بالمدينة، ثم نسخ والنسخ لا بد له من دليل يجب الرجوع إليه

مسألة تتعلق بهذه الآية الكريمة

اعلم أن العلماء اختلفوا في جواز نكاح العفيف الزانية، ونكاح العفيفة الزاني، فذهب جماعة من أهل العلم منهم الأئمة الثلاثة إلى جواز نكاح الزانية مع الكراهة التنزيهية عند مالك وأصحابه، ومن وافقهم، واحتج أهل هذا القول بأدلة

منها عموم قوله تعالى: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ [النساء: 24]، وهو شامل بعمومه الزانية والعفيفة،

وعموم قوله تعالى: ﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ ﴾ [النور: 32]، وهو شامل بعمومه الزانية أيضا والعفيفة

ومن أدلتهم على ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما: أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم،

فقال: إن امرأتي لا تريد لاهن، قال: "غربها"، قال: أخاف أن تتبعها نفسي؟ قال: "فاستمع بها". قال

ابن حجر في "بلوغ المرام" في هذا الحديث، بعد أن ساقه باللفظ الذي ذكرناه رواه أبو داود، والترمذي، والبخاري

ورجاله ثقات، وأخرجه النسائي من وجه آخر، عن ابن عباس رضي الله عنهما، بلفظ قائل "طلقها"، قال:

لأصبر عنها، قال: "فأسكها"، أهد من "بلوغ المرام". وفيه تصريح ابن حجر بأن رجاله ثقات، وبه تعلم أن

ذكر ابن الجوزي لهذا الحديث في الموضوعات فيه نظر، وقد ذكره في الموضوعات مرسل عن أبي الزبير، قال

أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إن امرأتي... الحديث، ورواه أيضا مرسل عن عبيد بن عمير،

وحسان بن عطية كلاهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال وقد حمله أبو بكر الخلال على

الفجور، ولا يجوز هذا؛ وإنما يحمل على تفريطها في المال لو صح الحديث

قال أحمد بن حنبل: هذا الحديث لا يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ليس له أصل. انتهى

من موضوعات ابن الجوزي، وكثرة اختلاف العلماء في تصحيح الحديث المذكور وتضعيفه معروفة  
وقال الشوكاني في "نيل الأوطار": ولا ريب أن العرب تكفي بمثل هذه العبارة، عن عدم العفة عن الزنى، يعني  
بالعبارة المذكورة قول الرجل: إن امرأتي لا ترد يد لامس، اهـ وما قاله الشوكاني وغيره هو الظاهر؛ لأن لفظ  
لا ترد يد لامس، أظهر في عدم الامتناع ممن أراد منها ما لا يحل كما لا يخفى، فحمله على تفرطها في المال غير  
ظاهر؛ لأن إطلاق لفظ اللامس على أخذ المال ليس بظاهر، كما ترى

قال مقيده عفا الله عنه وغفر له الحديث المذكور في المرأة التي ظهر عدم عفتها، وهي تحت زوج، وكلامنا الآن  
في ابتداء النكاح لا في الدوام عليه، وبين المسألتين فرق، كما ستري إيضاحه إن شاء الله تعالى  
ثم اعلم أن الذين قالوا بجواز تزويج الزانية والزاني أجازوا عن الاستدلال بالآتي نحن بصددها، وهي قوله  
تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ [النور: 3]، من وجهين:

الأول: أن المراد بالنكاح في الآية هو الوطء الذي هو الزنى بعينه، قالوا والمراد بالآية تقييح الزنى وشدة التنفير  
منه؛ لأن الزاني لا يطاوعه في زناه من النساء إلا التي هي في غاية الخسة لكونها مشركة لا ترى حرمة الزنى أو  
زانية فاجرة خبيثة.

وعلى هذا القول فالإشارة في قوله تعالى ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 3]، راجعة إلى الوطء الذي  
هو الزنى، أعادنا الله وإخواننا المسلمين منه، كعكسه وعلى هذا القول فلا إشكال في ذكر المشركة  
والمشرك.

الوجه الثاني: هو قولهم: إن المراد بالنكاح في الآية التزويج، إلا أن هذه الآية التي هي قوله تعالى ﴿الزَّانِي لَا  
يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾ الآية، منسوخة بقوله تعالى ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ [النور: 32]، ومن ذهب إلى  
نسخها بها: سعيد بن المسيب، والشافعي. وقال ابن كثير في تفسير هذه الآية، ما نصه هذا خبر من الله  
تعالى بأن الزاني لا يطأ إلا زانية، أو مشركة، أي لا يطاوعه على مراده من الزنا إلا زانية عاصية أو مشركة

لا ترى حرمة ذلك، وكذلك الزلية لا ينكحها إلا زان، أي عاص بزناه، أو مشرك لا يعتقد تحريمه  
قال سفيان الثوري عن حبيب بن أبي عمرة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما ﴿الزَّانِي  
لَا يَنْكُحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾، قال: ليس هذا بالنكاح إنما هو الجماع لا يزني بها، إلا زان أو مشرك، وهذا  
إسناد صحيح عنه، وقد روي عنه من غير وجه أيضا، وقد روي عن مجاهد وعكرمة، وسعيد بن جبير،  
وعروة بن الزبير، والضحاك، ومكحول، ومقاتل بن حيان، وغير واحد نحو ذلك، انتهى محل الغرض منه  
بلفظه.

فتراه صدر بأن المراد بالنكاح في الآية الجماع، لا التزويج. وذكر صحته عن ابن عباس الذي دعا له النبي  
صلى الله عليه وسلم الله أن يعلمه تأويل القرآن وعزاه لمن ذكر معه من أجلاء المفسرين، وابن عباس رضي  
الله عنهما من أعلم الصحابة بتفسير القرآن العظيم، ولا شك في علمه باللغة العربية

فقوله في هذه الآية الكريمة بأن لنكاح فيها هو الجماع لا العقد يدل على أن ذلك جار على الأسلوب العربي  
الفصيح، فدعوى أن هذا التفسير لا يصح في العربية، وأنه قبيح، يردده قول البحر ابن عباس، كما ترى  
وقال القرطبي في تفسير هذه الآية وقد روي عن ابن عباس وأصحابه، أن النكاح في هذه الآية الوطء.  
واعلم أن إنكار الزجاج لهذا القول في هذه الآية، أعني القول بأن النكاح فيها الجماع، وقولنا النكاح لا يعرف  
في القرآن، إلا بمعنى التزويج، مردود من وجهين

الأول: أن القرآن جاء فيه النكاح بمعنى الوطء، وذلك في قوله تعالى ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لِمَنْ بَعْدُ حَتَّى  
تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: 230]، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه فسر قوله ﴿حَتَّى تَنْكِحَ  
زَوْجًا غَيْرَهُ﴾، بأن معنى نكاحها له مجامعها لها، حيث قال "لا حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك"،  
ومراده بذوق العسيلة الجماع، كم هو معلوم.

الوجه الثاني: أن العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، يطلقون النكاح على الوطء، والتحقيق أن النكاح في لغتهم  
الوطء. قال الجوهر في صحاحه النكاح الوطء، وقد

يكون العقد، اهـ. وإنما سموا عقد التزويج نكاحاً؛ لأنه سبب النكاح أي الوطء، وإطلاق المصباح، وإرادة سببه معروف في القرآن، وفي كلام العرب، وهو مما يسميه القائلون بالجواز، الجواز المرسل، كما هو معلوم عندهم في محله، ومن إطلاق العرب النكاح على الوطء، قول الفرزدق وذات حليل أنكحتها رماحنا . . . حلال لمن يبنى بها لم تطلق لأن الإنكاح في البيت ليس المراد به عقد التزويج، إذ لا يعقد على المسبيات، وإنما المراد به الوطء بملك اليمين والسبي مع الكفر، ومنه قوله أيضاً:

وبنت كريم قد نكحنا ولم يكن . . . لها خاطب إلا السنان وعامله فالمراد بالنكاح في هذا البيت هو الوطء بملك اليمين، لا العقد؛ كما صرح بذلك بقوله لم يكن لها خاطب إلا السنان وعامله.

وقوله:

إذا سقى الله قوما صوب غادية . . . فلا سقى الله أهل الكوفة المطرا

التاركين على طهر نساءهم . . . والناكحين بشطي دجلة البقرا

ومعلوم أن نكاح البقر ليس معناه التزويج

قالوا: وما يدل على أن النكاح في الآية غير التزويج، أنه لو كل معنى النكاح فيها التزويج لوجب حد المتزوج بزانية؛ لأن زان، والزاني يجب حده وقد أجمع العلماء على أن من تزوج زانية لا يجد حد الزنى، ولو كان زانيا لحد حد الزنى. فافهم، هذا هو حاصل حجج من قالوا إن النكاح في الآية الوطء، وأن تزويج العفيف الزانية ليس مجرام، كعكسه .

وقالت جماعة أخرى من أهل العلم لا يجوز تزويج الزاني لعفيفة ولا عكسه، وهو مذهب الإمام أحمد، وقد

روي عن الحسن وقادة، واستدل أهل هذا القول بآيات وأحاديث

فمن الآيات التي استدلو بها هذه الآية التي نحن بصدددها، وهي قوله تعالى ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ الْإِزَانِيَةَ أَوْ



مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةَ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴿3﴾ [النور:3]، قالوا: المراد بالنكاح في هذه الآية: التزويج، وقد نص الله على

(421/5)

تحريمه في قوله: ﴿ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النور:3]، قالوا: والإشارة بقوله: ﴿ ذَلِكَ ﴾، راجعة إلى

تزوج الزاني بغير الزانية أو المشركة وهو نص قرءاني في تحريم نكاح الزاني العفيفة، كعكسه

ومن الآيات التي استدلوا بها قوله تعالى ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ﴾ [المائدة:5]، قالوا: فقوله

﴿ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ﴾، أي: أعفاء غير زناة. ويفهم من مفهوم مخالفة الآية أنه لا يجوز نكاح المسافح

الذي هو الزاني لمحصة مؤمنة، ولا محصة عفيفة من أهل الكتاب، وقوله تعالى ﴿ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ

وَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ﴾ [النساء:25]، فقوله:

﴿ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ ﴾، أي: عفائف غير زانيات، ويفهم من مفهوم مخالفة الآية، أنهم لو كن

مسافحات غير محصنات، لما جاز تزويجهن

ومن أدلة أهل هذا القول أن جميع الأحاديث الواردة في سبب نزول آية ﴿ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً ﴾

، كلها في عقد النكاح وليس واحد منها في الوطء، والمقرر في الأصول أن صورة سبب النزول قطعية الدخول

وأنه قد جاء في السنة ما يؤيد صحة ما قالوا في الآية، من أن النكاح فيها التزويج، وأن الزاني لا يتزوج إلا زانية

مثله، فقد روى أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: " الزاني المجلود لا ينكح إلا مثله"، وقال

ابن حجر في بلوغ المرام في حديث أبي هريرة هذا رواه أحمد، وأبو داود ورجاله ثقات

وأما الأحاديث الواردة في سبب نزول الآية

فمنها ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص أن رجلا من المسلمين استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في

امراة يقال لها أم مهزول، كانت تسافح، وتشرط له أن تنفق عليه، قال فاستأذن النبي صلى الله عليه وسلم أو ذكر له أمرها، فقرأ عليه نبي الله ﷺ ﴿وَالزَّانِيَةُ لَإِيْنِكْحَها إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ [النور: 3]، رواه أحمد . وقال الشوكاني في "نيل الأوطار"، في شرحه لهذا الحديث وقد عزاه صاحب المنتقى لأحمد وحده، وحديث عبد الله بن عمرو أخرجه أيضا الطبراني في الكبير والأوسط قال في مجمع الزوائد: ورجال أحمد ثقات .

(422/5)

ومنها حديث عمرو بن شعيب عن أبيه، عن جده أن مرثد بن أبي مرثد الغنوي كان يحمل الأسارى بكفة، وكانت بكفة بغي يقال لها عناق، وكانت صديقه، قال فجنّت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت يا رسول الله أنكح عناقا؟ قال فسكت عني، فنزلت: ﴿وَالزَّانِيَةُ لَإِيْنِكْحَها إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ ، فدعاني فقراها علي، وقال: "لا تنكحها" . رواه أبو داود، والنسائي والترمذي . قال الشوكاني في "نيل الأوطار"، في كلامه على حديث عمرو بن شعيب هذا الذي ذكره صاحب المنتقى، وعزاه لأبي داود والنسائي والترمذي، وحديث عمرو بن شعيب حسنه الترمذي وساق ابن كثير في تفسير هذه الآية الأحاديث التي ذكرنا بأسانيدنا، وقال في حديث عمرو بن شعيب هذا: قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وقد رواه أبو داود، والنسائي في كتاب النكاح من سننهما من حديث عبيد الله بن الأحنس به .

قالوا: فهذه الأحاديث وأمثالها تدل على أن النكاح في قوله ﴿الزَّانِي لَإِيْنِكْحَها إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ ، أنه التزويج لا الوطاء، وصورة النزول قطعية الدخول؛ كما تقرر في الأصول قالوا: وعلى أن المراد به التزويج، فتحريم نكاح الزانية والزاني منصوص في قوله تعالى ﴿وَحَرَّمَ ذَلكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ .

وقال ابن القيم في "زاد المعاد"، ما نصه: وأما نكاح الزانية فقد صرح الله سبحانه وتعالى بتحريمه في سورة

"النور"، وأخبر أن من نكحها فهو إما زان أو مشرك، فإنه إما أن يلتزم حكمه سبحانه، ويعتقد وجوبه عليه أو لا، فإن لم يلتزمه، ولم يعتقد أنه مشرك، وإن التزمه واعتقد وجوبه، وخالفه فهو زان، ثم صرح بتحريمه، فقال: ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾، ولا يخفى أن دعوى النسخ للآية بقوله ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ [النور: 32]، من أضعف ما يقال، وأضعف منه حمل النكاح على الزنى

إذ يصير معنى الآية الزاني لا يزني إلا بزانية أو مشركة، والزانية لا يزني بها إلا زان أو مشرك، وكلام الله ينبغي أن يسان عن مثل هذا، وكذلك حمل الآية على امرأة بغية مشركة في غاية البعد عن لفظها وسياقها، كيف، وهو سبحانه إنما أباح نكاح الحرائر والإماء بشرط الإحصان، وهو العفة، فقال: ﴿فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ

(423/5)

بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرٍ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ [النساء: 25]، وإنما أباح نكاحها في هذه الحالة دون غيرها، وليس هذا من دلالة المفهوم، فإن الإبضاع في الأصل على التحريم، فيقتصر في إباحتها على ما ورد به الشرع، وما عداه فعلى أصل التحريم، انتهى محل الغرض من كلام ابن القيم وهذه الأدلة التي ذكرنا هي حجج القائلين بمنع تزويج الزاني العفيفة كعكسه، وإذا عرفت أقوال أهل العلم، وأدلتهم في مسألة نكاح الزانية والزاني، فهذه مناقشة أدلتهم

أما قول ابن القيم إن حمل الزنا في الآية على الوطء ينبغي أن يسان عن مثله كتاب الله، فيرده أن ابن عباس وهو في المعرفة باللغة العربية ومعاني القراءان صح عنه حمل الزنى في الآية على الوطء، ولو كان ذلك ينبغي أن يسان عن مثله كتاب الله لصانته عنه ابن عباس، ولم يقل به ولم يخف عليه أنه ينبغي أن يسان عن مثله وقال ابن العربي في تفسير ابن عباس للزنى في الآية بالوطء هو معنى صحيح، انتهى منه بواسطة نقل القرطبي عنه.

وقول ابن القيم في كلامه هذا الذي ذكرنا عنه فإن لم يتلزمه، ولم يعتقدوه فهو مشرك يقال فيه نعم هو مشرك، ولكن المشرك لا يجوز له نكاح الزانية المسلمة، وظاهر كلامك جواز ذلك، وهو ليس بجائز فيبقى إشكال ذكر المشرك والمشركة واردا على القول بأن النكاح في الآية التزويج، كما ترى

وقول ابن القيم في كلامه هذا: وليس هذا من باب دلالة المفهوم، فإن الابضاح في الأصل على التحريم فيقتصر في إباحتها على ما ورد به الشرع وما عداه فعلى أصل التحريم يقال فيه إن تزويج الزانية وردت نصوص عامة تقتضى جوازه؛ كقوله تعالى ﴿ وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ ﴾ [النساء: 24] وهو شامل بعمومه للزانية والعنيفة والزاني والعنيفة، وقوله ﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ ﴾ [النور: 32] فهو أيضا شامل بعمومه لجميع من ذكر، ولذا قال سعيد بن المسيب إن آية ﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ ﴾ [النور: 32]، ناسخة لقوله تعالى ﴿ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً ﴾ وقال الشافعي: القول في ذلك كما قال سعيد من نسخها بها.

وبما ذكرنا يتضح أن دلالة قوله ﴿ مُخْصَرَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ ﴾ ، على المقصود من

(424/5)

البحث من باب دلالة المفهوم كما أوضحناه قريبا؛ لأن العمومات المذكورة لا يصح تخصيص عمومها إلا بدليل منطوقا كان أو مفهوما، كما تقدم إيضاحه

وأما قول سعيد بن المسيب والشافعي، بأن آية ﴿ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً ﴾ منسوخة بقوله ﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ ﴾ فهو مستبعد؛ لأن المقرر في أصول الشافعي ومالك وأحمد هو أنه لا يصح نسخ الخاص بالعام، وأن الخاص يقضى على العام مطلقا، سواء تقدم نزوله عنه أو تأخر، ومعلوم أن آية ﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ ﴾ ، أعم مطلقا من آية ﴿ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً ﴾ ، فالقول بنسخها لها ممنوع على المقرر في أصول الأئمة الثلاثة المذكورين، وإنما يجوز ذلك على المقرر في أصول أبي حنيفة رحمه الله، كما قدمنا إيضاحه في سورة "الأنعام"، وقد يجاب عن قول سعيد، والشافعي بالنسخ بأنهما فهما من قرينة في الآية، وهي أنه لم

يقيد الأياشي الأحرار بالصلاح، وإنما قيد بالصلاح في أيامى العبيد والإماء، ولذا قال بعد الآية ﴿وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ [التور: 32].

قال مقيده عفا الله عنه وغفر له هذه الآية الكريمة من أصعب الآيات تحقيقاً؛ لأن حمل النكاح فيها على التزويج، لا يلائم ذكر المشركة والمشرك، وحمل النكاح فيها على الوطء لا يلائم الأحاديث الواردة المتعلقة بالآية، فإنها تعين أن المراد بالنكاح في الآية التزويج، ولا أعلم مخرجا واضحا من الإشكالي في هذه الآية إلا مع بعض تعسف، وهو أن أصح الأقوال عند الأصوليين كما حرره أبو العباس بن تيمية في رسالته في علوم القرآن، وعزاه لأجلاء علماء المذاهب الأربعة هو جواز حمل المشترك على معنیه، أو معانيه، فيجوز أن تقول عدا اللصوص البارحة على عين زيد، وتعني بذلك أنهم عوروا عينه الباصرة وغوروا عينه الجارية، وسرقوا عينه التي هي ذهبه أو فضته.

وإذا علمت ذلك، فاعلم أن النكاح مشترك بين الوطء والتزويج، خلافا لمن زعم أنه حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر كما أشرنا له سابقا، وإذا جاز حمل المشترك على معنیه، فيحمل النكاح في الآية على الوطء، وعلى التزويج معا، ويكون ذكر المشركة والمشرك على تفسير النكاح بالوطء دون العقد، وهذا هو نوع التعسف الذي أشرنا له، والعلم عند الله تعالى

(425/5)

---

وأكثر أهل العلم على إباحة تزويج الزانية والمأنون لذلك أقل، وقد عرفت أدلة الجميع فروع تتعلق بهذه المسألة

الفرع الأول: اعلم أن من تزوج امرأة يظنها عفيفة، ثم زنت وهي في عصمته أن أظهر القولين أن نكاح لا يفسخ، ولا يحرم عليه الدوام على نكاحها، وقد قال بهذا بعض من منع نكاح الزانية مفرقا بين الدوام على نكاحها، وبين ابتدائه. واستدل من قال هذا بمحدث عمرو بن الأحوص الجشمي رضي الله عنه، أنه شهد حجة الوداع

مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فحمد الله، وأثنى عليه وذكر ووعظ، ثم قال "استوصوا بالنساء خيرا، فإنهن عندكم عوان ليس تملكون منهن شيئا غير ذلك إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع واضربوهن ضربا غير مبرح، فإن أظعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا .

قال الشوكاني في حديث عمرو بن الأحوص هذا أخرجه ابن ماجه والترمذي وصححه، وقال ابن عبد البر في الاستيعاب في ترجمة عمرو بن الأحوص المذكور وحديثه في الخطبة صحيح، اه وحديثه في الخطبة هو هذا الحديث، بدليل قوله: فحمد الله وأثنى عليه وذكر ووعظ، وهذا التذكير والوعظ هو الخطبة؛ كما هو معروف .

ومن الأدلة على هذا الحديث المتقدم قريبا، الذي فيه أن الرجل قال للنبي صلى الله عليه وسلم إن امرأتي لا تريد لأمس، فقال: "طلقها"، فقال: نفسي تتبعها، فقال: "أمسكها"، وبيننا الكلام في سنده، وأنه في الدوام على النكاح، لا في ابتداء النكاح، وأن بينهما فرقا، وبه تعلم أن قول من قائلان من زنت زوجته، فسخ نكاحها وحرمت عليه خلاف التحقيق، والعلم عند الله تعالى

الفرع الثاني: اعلم أن أظهر قولي أهل العلم عندي، أنه لا يجوز نكاح المرأة الحامل من الزنا قبل وضع حملها بل لا يجوز نكاحها، حتى تضع حملها. خلافا لجماعة من أهل العلم، قالوا: يجوز نكاحها وهي حامل، وهو مروى عن الشافعي وغيره، وهو مذهب أبي حنيفة؛ لأن نكاح الرجل امرأة حاملا من غيره فيه سقي الزرع بماه الغير، وهو لا يجوز ويدل لذلك قوله تعالى ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ [الطلاق: 4]، ولا يخرج من عموم هذه الآية إلا ما أخرجه دليل يجب الرجوع إليه، فلا يجوز نكاح حامل

(426/5)

---

حتى ينتهي أجل عدتها، وقد صرح الله بأن الحوامل أجلهن أن يضعن حملهن، فيجب استصحاب هذا الوهم ولا يخرج منه إلا ما أخرجه دليل من كتاب أو سنة

الفرع الثالث: اعلم أن أظهر قولي أهل العلم عندي أن الزانية والزاني إن تابا من الزنا وندما على ما كان منهما ونويا أن لا يعودا إلى الذنب، فإن نكاحهما جائز، فيجوز له أن ينكحها بعد توبتهما، ويجوز نكاح غيرهما بعد التوبة؛ لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، ويدل لهذا قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ [الفرقان: 68-70]، فقد صرح جل وعلا في هذه الآية أن الذين يزنون ومن ذكر معهم إن تابوا وآمنوا، وعملوا عملا صالحا يبدل الله سيئاتهم حسنات، وهو يدل على أن التوبة من الزنا، تذهب أثره فالذين قالوا: إن من زنا بامرأة لا تحل له مطلقا، ولو تابا وأصلحا فقولهم خلاف التحقيق، وقد وردت آثار عن الصحابة بجواز تزويجه بمن زنى بها إن تابا، وضرب له بعض الصحابة مثلا برجل سرق شيئا من بستان رجل آخر، ثم بعد ذلك اشترى البستان فالذي سرقه منه حرام عليه، والذي اشتراه منه حلال له، فكذلك ما نال من المرأة حراما فهو حرام عليه، وما نال منها بعد التوبة والتزويج حلال له، والعلم عند الله تعالى.

واعلم أن قول من رد الاستدلال بآية ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ﴾ [الفرقان: 68]، قائلا: إنها نزلت في الكفار لا في المسلمين، يرد قوله أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، كما أوضحنا أدلته من السنة الصحيحة مرارا، والعلم عند الله تعالى.

الفرع الرابع: اعلم أن الذين قالوا بجواز نكاح العفيف الزانية، لا يلزم من قولهم أن يكون زوج الزانية العفيف ديوثا؛ لأنه إنما تزوجها ليحفظها، ويحرسها، ويمنعها من ارتكاب ما لا ينبغي منعها باتا بأن يراقبها دائما، وإذا خرج ترك الأبواب مقفلة دونها، وأوصى به من يحرسها بعده فهو يستمع بها، مع شدة الغيرة والحفاظة عليها من الريبة، وإن جرى منها شيء لا علم له به مع اجتهاده في صيانتها وحفظها فلا شيء عليه فيه، ولا يكون به ديوثا، كما هو معلوم. وقد علمت مما مر أن أكثر أهل العلم على جواز نكاح العفيف الزانية كعكسه، فأجماعهم قالوا بمنع ذلك.

والأظهر لنا في هذه المسألة أن المسلم لا ينبغي له أن يتزوج إلا عفيفة صينة، للآيات التي ذكرنا والأحاديث ويؤيده

حديث: "فاظفر بذات الدين تربت يداك"، والعلم عند الله تعالى.

﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [النور: 5].

قوله تعالى في هذه الآية: ﴿ يَرْمُونَ ﴾ ، معناه: يقذفون المحصنات بالزنا صريحا أو ما يستلزم الزنا ككفي نسب

ولد المحصنة عن أبيه؛ لأنه إن كان من غير أبيه كان من زنى، وهذا القذف هو الذي أوجب الله تعالى فيه ثلاثة

أحكام:

الأول: جلد القاذف ثمانين جلدة.

والثاني: عدم قبول شهادته.

والثالث: الحكم عليه بالفسق.

فإن قيل: أين الدليل من القرآن على أن معنى ﴿ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ﴾ في هذه الآية، هو القذف بصرح الزنى،

أو بما يستلزمه ككفي النسب؟

فالجواب: أنه دلت عليه قرينتان من القرآن

الأولى: قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ ﴾ بعد قوله: ﴿ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ﴾ ، ومعلوم أنه ليس

شئ من القذف يتوقف إثباته على أربعة شهداء إلا الزنى، ومن قال إن اللواط حكمه حكم الزنى أجرى

أحكام هذه الآية على اللواط

وقد قدمنا أحكام اللواط مستوفاة في سورة "هود"، كما أشرنا له غير بعيد.

القرينة الثانية هي ذكر المحصنات بعد ذكر الزواني، في قوله تعان ﴿ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً ﴾ ، وقوله تعالى:

﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ ، فذكر المحصنات بعد ذكر الزواني، يدل على

إحصانهن، أي: عقتهن عن الزنى، وأن الذين يرمونهن إنما يرمونهن بالزنى، وقد قدمنا جميع المعاني التي تراد



بالحصنات في القرآن، ومثلنا لها كلها من القرآن في سورة النساء، في الكلام على قوله تعالى  
﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: 24]، فذكرنا أن من المعاني التي

(428/5)

تراد بالحصنات كونهن عفاف غير زانيات؛ كقوله ﴿مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ﴾ [النساء: 25]، أي:  
عفاف غير زانيات، ومن هذا المعنى قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾، أي: العفاف، وإطلاق  
الحصنات على العفاف معروف في كلام العرب. ومنه قول جرير:  
فلا تأمنن الحي قيسا فإنهم... بنو محصنات لم تدنس حجورها

وإطلاق الرمي على رمي الشخص لآخر بلسانه بالكلام القبيح معروف في كلام العرب ومنه قول عمرو بن  
أحمر الباهلي:

رمانى بأمركت منه ووالدي... برينا ومن أجل الطوى رمانى

فقوله: رمانى بأمر يعني أنه رماه بالكلام القبيح، وفي شعر امرئ القيس أو غيره

..... وجرح اللسان كجرح اليد

واعلم أن هذه الآية الكريمة مبينة في الجملة من ثلاث جهات

الجهة الأولى: هي القريبتان القراءانيتان الدالتان على أن المراد بالرمي في قوله ﴿يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾، هو

الرمي بالزنى، أو ما يستلزمه كفي النسب؛ كما أوضحناه قريبا

الجهة الثانية: هي أن عموم هذه الآية ظاهر في شموله لزواج المرأة إذا رماها بالزنى، ولكن الله جل وعلا بين أن

زواج المرأة إذا قذفها بالزنى خارج من عموم هذه الآية، وأنه إن لم يأت الشهداء، تلاعنا، وذلك في قوله تعالى

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ﴾ [النور: 6].

ومضمونها: أن الزوج إذا قذف زوجته بالزنى ولم يكن له شاهد غير نفسه، والمعنى أنه لم يقدر على الإتيان

بيينة تشهد له على الزنى الذي رماها به، فإنه يشهد أربع شهادات يقول في كل واحدة منها أشهد بالله إني لصادق فيما رميتها به من الزنى، ثم يقول في الخامسة علي لعنة الله إن كنت كاذبا عليها فيما رميتها به، ويرتفع عنه الجلد وعدم قبول الشهادة والفسق بفه الشهادات . وتشهد هي أربع شهادات بالله، تقول في كل واحدة منها: أشهد بالله إنه لكاذب فيما رماني به من الزنى، ثم تقول في الخامسة غضب الله

(429/5)

علي إن كان صادقا فيما رماني به من الزنى؛ كما هو واضح من نص الآية

الجهة الثالثة أن الله بين هنا حكم عقوبة من رمى المحصنات في الدنيا، ولم يبين ما أعد له في الآخرة، ولكنه بين

في هذه السورة الكريمة ما أعد له في الدنيا والآخرة من عذاب الله، وذلك في قوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٤ . يَوْمَ نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَسِنَّهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ . يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ [النور: 23-25]

[25]، وقد زاد في هذه الآية الأخيرة كونهن مؤمنات غافلات لإيضاح صفاتهن الكريمة

ووصفه تعالى للمحصنات في هذه الآية بكونهن غافلات ثناء عليهن بأنهن سليمان الصدور تقيات القلوب لا

تخطر الريبة في قلوبهن لحسن سرائرهن، ليس فيهن دهاء ولا مكر؛ لأنهن لم يجربن الأمور فلا يفتن لما تفتن له

المجربات ذوات المكر والدهاء، وهذا النوع من سلامة الصدور وصفاتها من الريبة من أحسن الثناء، وتطلق

العرب على المتصفات به اسم البله مدحا لها لا ذما، ومنه قول حسان رضي الله عنه

نفج الحقيبة بوصها متنصد . . . بلهاء غير وشيكة الإقسام

وقول الآخر:

ولقد لهوت بطفلة ميالة . . . بلهاء تطلعي على أسرارها

وقول الآخر:

عهدت بها هنداً وهدى غريرة. . . عن الفحش بلهاء العشاء قوم

رداح الضحى ميالة مجترية. . . لها منطلق بصبي الحليم رخييم

والظاهر أن قوله تعالى: ﴿ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ يَوْمَ تُشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَسِنَّهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [النور: 23-24]، محله فيما إذا لم يتوبوا ويصلحوا، فإن تابوا وأصلحوا، لم ينلهم شيء من ذلك الوعيد، ويدل له قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ ﴾ إلى قوله: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ .

وعموماً نصوص الكتاب والسنة دالة على أن من تاب إلى الله من ذنبه توبة نصوحاً

(430/5)

تقبلها منه، وكفر عنه ذنبه ولو من الكبائر، وبه تعلم أن قول جماعة من أجلاء المفسرين أن آية ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ ﴾، التي جعل الله فيها التوبة بقوله ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ عامة، وأن آية ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾ [النور: 23]، خاصة بالذين رموا عائشة رضي الله عنها أو غيرها من خصوص أزواجه صلى الله عليه وسلم، وأن من رماهن لا توبة له خلاف التحقيق، والعلم عند الله تعالى

مسائل تتعلق بهذه الآية الكريمة

المسألة الأولى: لا يخفى أن الآية إنما نصت على قذف الذكور للإناث خاصة لأن ذلك هو صريح قوله ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ﴾، وقد أجمع جميع المسلمين على أن قذف الذكور للذكور، أو الإناث للإناث، أو الإناث للذكور لا فرق بينه وبين ما نصت عليه الآية، من قذف الذكور للإناث؛ للجزم بنفي الفارق بين الجميع.

وقد قدمنا إيضاح هذا وإبطال قول الظاهرية فيه، مع إيضاح كثير من نظائره في سورة الأنبياء، في كلامنا

الطويل على آية ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ [الانبيا: 78].

المسألة الثانية اعلم أن المقرر في أصول المالكية، والشافعية والحنابلة أن الاستثناء إيجاب بعد جمل متعاطفات، أو مفردات متعاطفات، أنه يرجع لجميعها إلا للدليل من نقل أو عقل يخصصه ببعضها، خلافا لأبي حنيفة القائل برجوع الاستثناء للجملة الأخيرة فقط، وإلى هذه المسألة أشار في "مراقي السعود"، بقوله:

وكل ما يكون فيه العطف . . . من قبل الاستثناء فكلا يقفو

دون دليل العقل أو ذي السمع . . . والحق الافتراق دون الجمع

ولذا لو قال إنسان: هذه الدار وقف على الفقراء والمساكين، وبنى زهرة، وبنى تميم إلا الفاسق منهم، فإنه يخرج

من الوقف الفاسق من الجميع لرجوع الاستثناء للجميع، خلافا لأبي حنيفة القائل برجوعه للأخيرة، فلا يرجع

عنده إلا فاسق الأخيرة فقط، ولأجل ذلك لا يرجع عنده الاستثناء في هذه الآية، إلا للجملة الأخيرة التي هي

﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ ، فقد زال عنهم الفسق، ولا يقولون ولا تقبلوا لهم شهادة

(431/5)

أبدا إلا الذين تابوا فاقبلوا شهادتهم، بل يقول: إن شهادة القاذف لا تقبل أبدا، ولو تاب وأصلح، وصار أعدل

أهل زمانه لرجوع الاستثناء عنده للجملة الأخيرة

ومن قال كقول أبي حنيفة من أهل العلم القاضي شرح، وإبراهيم النخعي، وسعيد بن جبير، ومكحول،

وعبد الرحمان بن زيد بن جابر، وقال الشعبي والضحاك: لا تقبل شهادته إلا إذا اعترف على نفسه بالكذب،

قاله ابن كثير.

وقال جمهور أهل العلم، منهم الأئمة الثلاثة إن الاستثناء في الآية راجع أيضا لقوله ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً

أَبَدًا﴾ ، وأن القاذف إذا تاب وأصلح قبلت شهادته أما قوله: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ نَمَائِنَ جَلْدَةٍ﴾ ، فلا يرجع له

الاستثناء؛ لأن القاذف إذا تاب وأصلح، لا يسقط عنه حد القذف بالتوبة

فتحصل أن الجملة الأخيرة التي هي قوله ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ ، يرجع لها الاستثناء بلاخلاف. وأن الجملة الأولى التي هي ﴿ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ ، لا يرجع لها الاستثناء في قول عامة أهل العلم، ولم يخالف إلا من شذ، وأن الجملة الوسطى، وهي قوله ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ ، يرجع لها الاستثناء في قول جمهور أهل العلم، منهم الأئمة الثلاثة خلافاً لأبي حنيفة، وقد ذكرنا في كتابنا دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، أن الذي يظهر لنا في مسألة الاستثناء بعد جمل متعاطفات أو مفردات متعاطفات هو ما ذكره بعض المتأخرين، كابن الحاجب من المالكية، والغزالي من الشافعية، والآمدي من الحنابلة من أن الحكم في الاستثناء الآتي بعد متعاطفات هو الوقف، لا يحكم برجوعه إلى الجميع، ولا إلى الأخيرة إلا بدليل وإنما قلنا: إن هذا هو الأظهر؛ لأن الله تعالى يقول ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [النساء: 59].

وإذا رددنا النزاع في هذه المسألة إلى الله وجدنا القرآن دالاً على ما ذكرنا أنه الأظهر عندنا، وهو الوقف وذلك لأن بعض الآيات لم يرجع فيها الاستثناء للأولى، وبعضها لم يرجع فيه الاستثناء للأخيرة، فدل ذلك على أن رجوعه لما قبله ليس شيئاً مطرداً. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا ﴾ [النساء: 92]، فالاستثناء في هذه الآية راجع للدية فقط؛ لأن المطالبة بها تسقط

(432/5)

بتصدق مستحقها بها، ولا يرجع لتحرير الرقبة إجماعاً، لأن تصدق مستحقي الدية بها لا يسقط كفارة القتل خطأً.

ومن أمثلة ذلك آية "النور" هذه، لأن الاستثناء في قوله ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ ، لا يرجع لقولنا ﴿ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ ، كما ذكرناه آنفاً.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُتِيًّا وَلَا نَصِيرًا . إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ﴾ [النساء: 89-90]، فالاستثناء في قوله ﴿ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ﴾ لا يرجع إلى الجملة الأخيرة التي هي أقرب الجمل المذكورة إليه، أعني قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُتِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾ [النساء: 89]، إذ لا يجوز اتخاذ ولي ولا نصير من الكفار، ولو وصلوا إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق، وهذا لا خلاف فيه بل الاستثناء راجع إلى الجملتين الأوليين، أعني قوله تعالى: ﴿ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ ﴾ [النساء: 89]، أي: فخذوهم بالأسر، واقتلوهم إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق، فليس لكم أخذهم بأسر، ولا قتلهم؛ لأن الميثاق الكائن لمن وصلوا إليهم يمنع من أسرهم، وقتلهم كما اشترطه هلال بن عويمر الأسلمي في صلحه مع النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن هذه الآية نزلت فيه، وفي سراقته بن مالك المدلجي، وفي بني جذيمة بن عامر، وإذا كان الاستثناء ربما لم يرجع إلى أقرب الجمل إليه في القراءان العظيم الذي هو في الطرف الأعلى من الإعجاز، تبين أنه لم يلزم رجوعه للجميع، ولا إلى الأخيرة، وأن الأظهر الوقف حتى يعلم ما يرجع إليه من المتعاطفات قبله بدليل، ولا يبعد أنه إن تجرد من القرائن والأدلة، كان ظاهرا في رجوعه للجميع

وقد بسطنا الكلام على هذه المسألة في كتابنا "دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب"، ولذلك اختصرناه هنا، والعلم عند الله تعالى.

المسألة الثالثة اعلم أن من قذف إنسانا بغير الزنى أو نفي النسب، كأن يقول لعمى فاسق، أو يا آكل الربى، ونحو ذلك من أنواع السب يلزمه التعزير، وذلك بما يراه الإمام رادعا له ولأمثاله من العقوبة، من غير تحديد شيء في ذلك من جهة الشرع. وقال بعض أهل العلم لا يبلغ بالتعزير قدر الحد. وقال بعض العلماء: إن التعزير بحسب اجتهاد الإمام فيما يراه رادعا مطلقا، والعلم عند الله تعالى

المسألة الرابعة اعلم أن جمهور العلماء على أن العبد إذا قذف حراً يجلد أربعين، لأنه حد يشطر بالرق كحد الزنى. قال القرطبي: وروى عن ابن مسعود، وعمر بن عبد العزيز، وقبيصة بن ذؤيب بن جلد ثمانين، وجلد أبو بكر بن محمد عبداً قذف حراً ثمانين، وبه قال الأوزاعي، واحتج الجمهور بقوله تعالى ﴿ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ [النساء: 25]، وقال الآخرون: فهمنا هناك أن حد الزنى لله، وأنه ربما كان أخف فيمن قلت نعم الله عليه، وأفحش فيمن عظمت نعم الله عليه. وأما حد القذف، فهو حق للآدمي وجب للجنابة على عرض المقدوف، والجنابة لا تختلف بالرق والحرية، وربما قالوا: لو كان يختلف لذكر، كما في الزنى.

قال ابن المنذر: والذي عليه علماء الأمصار القول الأول وبه أقول، انتهى كلام القرطبي قال مقبده عفا الله عنه وغفر له أظهر القولين عندي دليلاً أن العبد إذا قذف حراً جلد ثمانين لأربعين، وإن كان مخالفاً لجمهور أهل العلم، وإنما استظهرنا جلده ثنتين؛ لأن العبد داخل في عموم ﴿ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ ، ولا يمكن إخراجهم من هذا العموم، إلا بدليل ولم يرد دليل يخرج العبد من هذا العموم، لا من كتاب، ولا من سنة، ولا من قياس، وإنما ورد النص على تشطير الحد عن الأمة في حد الزنى وألحق العلماء باللعبد بجامع الرق، والزنى غير القذف.

أما القذف، فلم يرد فيه نص ولا قياس في خصوصه

وأما قياس القذف على الزنى فهو قياس مع وجود الفارق؛ لأن القذف جنابة على عرض إنسان معين، والردع

عن الأعراض حق للآدمي فيردع العبد كما يردع الحر، والعلم عند الله تعالى

تنبيه

قد قمنا في سورة "المائدة"، في الكلام على قوله تعالى ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ [المائدة: 32]، أن

الحر إذا قذف عبداً لا يحد له، وذلك ثابت في

الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم، أنه قال "من قذف عبده بالزنى أقيم عليه الحد يوم القيامة إلا أن يكون كما قال" اهـ. وقوله صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث الصحيح "أقيم عليه الحد يوم القيامة"، يدل على أنه لا يقام عليه الحد في الدنيا وهو كذلك، وهذا النزاع فيه بين من يعتد به من أهل العلم قال القرطبي: قال العلماء: وإنما كان ذلك في الآخرة لارتفاع الملك واستواء الشريف والوضيع والحر والعبد، ولم يكن لأحد فضل إلا بالتقوى، ولما كان ذلك تكافؤاً للناس في الحدود والحرمة، واقتص لكل واحد من صاحبه إلا أن يعفو المظلوم، انتهى محل الغرض من كلام القرطبي

المسألة الخامسة اعلم أن العلماء أجمعوا على أنه إذا صرح في قذفه بالزنى، كان قذفاً ورمياً موجبا للحد، وأما إن عرض ولم يصرح بالقذف، وكان تعريضه يفهم منه بالقرائن أنه يقصد قذفه؛ كقولها أنا فلست بزان، ولا أُمي بزانية، أو ما أنت بزان ما يعرفك الناس بالزنى، أو يا حلال بن الحلال، أو نحو ذلك

فقد اختلف أهل العلم هل يلزم القذف بالتعريض المفهم للقذف، وإن لم يصرح أو لا يحد حتى يصرح بالقذف تصريحاً واضحاً لا احتمال فيه؟ فذهب جماعة من أهل العلم إلى أن التعريض لا يوجب الحد، ولو فهم منه إرادة القذف، إلا أن يقر أنه أراد به القذف

قال ابن قدامة في "المغني": وهذا القول هو رواية حنبل عن الإمام أحمد، وهو ظاهر كلام الخزقي، واختيار أبي بكر، وبه قال عطاء، وعمرو بن دينار، وقتادة، والثوري، والشافعي، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، وابن المنذر، واحتج أهل هذا القول بكتاب وسنة

أما الكتاب فقوله تعالى ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾ [البقرة: 235]، ففرق تعالى بين التصريح للمعدة والتعريض، قالوا ولم يفرق الله بينهما في كتابه، إلا لأن بينهما فرقا، ولو كانا سواء لم يفرق بينهما في كتابه.

وأما السنة: فالحديث المتفق عليه، الذي قدمناه مرارا في الرجل الذي جاء النبي صلى الله عليه وسلم، وقال له: إن امرأتي ولدت غلاما أسود وهو تعريض بنفيه، ولم يجعل النبي صلى الله عليه وسلم هذا قذفاً، ولم يدعها للعان بل قال للرجل "ألك إيل"؟ قال: نعم، قال: "فما ألوانها"؟



قال: حمر، قال: "هل فيها من أورك"؟ قال: إن فيها لورقا، قال: "ومن أين جاءها ذلك"؟ قال: لعل عرقا نزع، قال: "وهذا الغلام الأسود لعل عرقا نزع"، قالوا: ولأن التعريض محتمل لمعنى آخر غير القذف، وكل كلام يحتمل معنيين لم يكن قذفا، هذا هو حاصل حجة من قالوا بأن التعريض بالقذف، لا يوجب الحد وإنما يجب الحد بالتصريح بالقذف.

وذهبت جماعة آخرون من أهل العلم إلى أن التعريض بالقذف يجب به الحد، وهو مذهب مالك وأصحابه وقال ابن قدامة في "المغني": "وروى الأثرم وغيره، عن الإمام أحمد أن عليه الحد، يعني المعرض بالقذف، قال وروي ذلك عن عمر رضي الله عنه، وبه قال إسحاق إلى أن قال وقال معمر: إن عمر كان يجلد الحد في التعريض، اهـ.

واحتج أهل هذا القول بأدلة منها ما ذكره القرطبي، قال والدليل لما قاله مالك هو أن موضوع الحد في القذف، إنما هو لإزالة المعرة التي أوقعها القاذف بالمقذوف، وإذا حصلت المعرة بالتعريض، وجب أن يكون قذفا كالتصريح والمعول على الفهم، وقد قال تعالى مخبرا عن قوم شعيب أنهم قالوا له ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ [هود: 87]، أي: السفية الضال، فعرضوا له بالسب بكلام ظاهره المدح في أحد التأويلات حسب ما تقدم في سورة "هود". وقال تعالى في أبي جهل: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: 49]، وقال تعالى في الذين قذفوا مريم أنهم قالوا: ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا﴾ [مريم: 28]، فمدحوا أباها، ونفوا عن أمها البغاء، أي: الزنى وعرضوا لمريم بذلك، ولذلك قال تعالى ﴿وَكُفِّرْهُمْ وَقُولِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 156]، وكفرهم معروف والبهتان العظيم هو التعريض لها، أي: ﴿مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا﴾، أي: أنت بخلافهما وقد أتيت بهذا الولد. وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: 24]، فهذا اللفظ قد فهم منه أن المراد به أن الكفار على غير هدى، وأن رسول الله صلى الله

عليه وسلم على الهدى، ففهم من هذا التعريض ما يفهم من صريحه، اه محل الغرض من كلام القرطبي مع  
تصرف قليل لإيضاح المراد.

وحاصل كلام القرطبي المذكور: أن من أدلة القائلين بوجوب الحد بالتعريض آيات قرآنية، وبين وجه دلالتها  
على ذلك كما رأيت، وذكر أن من أدلتهم أن المعرفة اللاحقة

(436/5)

للمقذوف صريحا تلحقه بالتعريض له بالقذف، ولذلك يلزم استواؤهما، وذكر أن من أدلتهم أن المعول على  
الفهم، والتعريض يفهم منه القذف فيلزم أن يكون كالصريح

ومن أدلتهم على أن التعريض يجب به الحد بعض الآثار المروية عن بعض الخلفاء الراشدين قال ابن قدامة في  
"المغني": لأن عمر رضي الله عنه حين شاورهم في الذي قال لصاحبه: ما أنا بزان، ولا أمي بزانية، فقالوا: قد  
مدح أباه وأمه، فقال عمر: قد عرض بصاحبه وجلده الحد. وقال معمر: إن عمر كان يجلد الحد في التعريض  
وروى الأثر: أن عثمان رضي الله عنه جلد رجلا قال لآخزيا ابن شامة الودر، يعرض له بزنى أمه، والفور:  
غدر اللحم يعرض له بكرم الرجال، وانظر أسانيد هذه الآثار

ومن أدلة أهل هذا القول أن الكناية مع القرينة الصارفة إلى أحد احتمالاتها، كالصريح الذي لا يحتمل إلا ذلك  
المعنى ولذلك وقع الطلاق بالكناية، فإن لم يكن ذلك في حال الخصومة، ولا وجدت قرينة تصرف إلى القذف  
فلا شك في أنه لا يكون قذفا، انتهى من "المغني".

ثم قال صاحب المغني: وذكر أبو بكر عبد العزيز: أن أبا عبد الله رجوع عن القول بوجوب الحد في التعريض، يعني  
بأبي عبد الله الإمام أحمد رحمه الله وقال القرطبي: وقد حبس عمر رضي الله عنه الخطيئة، لما قال  
دع المكارم لا ترحل لبغيها . . . واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي  
لأنه شبهه بالنساء في أنهن يطعنن ويسقين ويكسون ومثل هذا كثير، ومنه قول الخطيئة أو النجاشني

قبيلة لا يجفرون بذمة . . . ولا يظلمون الناس حبة خردل

فإنه يروى أن عمر لما سمع هذا الهجاء حمله على المدح، وقال لبيت آل الخطاب كانوا كذلك، ولما قال الشاعر بعد ذلك:

ولا يردون الماء إلا عشية . . . وإذا صدر الوارد عن كل منهل

قال عمر أيضاً: لبيت آل الخطاب كانوا كذلك، فظاهر هذا الشعر يشبه المدح، ولذا ذكروا أن عمر تمنى ما فيه

من الهجاء لأهل بيته؛ لأنه عنده مدح وصاحبه يريد الذم بلا

(437/5)

نزاع، ويدل على ذلك أول شعره وآخره، لأن أول الأبيات قوله

إذا الله عادى أهل لؤم وذلة . . . فعادى بني العجلان رهط ابن مقبل

قبيلة لا يجفرون . . . البيت

وفي آخر شعره:

وما سمي العجلان إلا لقوله . . . خذ القعب واحلب أيها العبد ولججل

وكون مثل هذا من التعريض بالذم لا شك فيه، وقول الخطيئة

دع المكارم لا ترحل لبغيتها

يهجوه الزبيرقان بن بدر التميمي، كما ذكره بعض المؤرخين، وما ذكره القرطبي رحمه الله في الكلام الذي نقلنا

عنه من أن البهتان العظيم الذي قالوه على مريم هو تعريضهم لها بقولهم: ﴿ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ ﴾ [مريم:

28]، لا يتعين بانفراده؛ لأن الله جل وعلا ذكر عنهم أنهم قالوا لها غير ذلك وهو أقرب للتصريح بالفاحشة مما

ذكره القرطبي، وذلك في قوله تعالى ﴿ فَآتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا ﴾

[مريم: 27]، فقولهم لها: ﴿ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا ﴾ في وقت مجيئها بالولد تحمله ظاهر جدا في إرادتهم

قذفها، كما ترى. والكلام الذي ذكر ابن قدامة أن عثمان جلد الحد فيه وهو قول الرجل لصاحبه يا ابن شامة الودر. قال فيه الجوهري في صحاحه الودرة بالتسكين الغدرة، وهي القطعة من اللحم إذا كانت مجتمعة، ومنه قولهم يا ابن شامة الودرة، وهي كلمة قذف، وكانت العرب تتساب بها، كما كانت تتساب بقولهم: يا ابن ملقي أرحل الركبان، أو يا ابن ذات الرايات ونحوها، والجمع وذر مثل تمرة وتمر، اهد من صحاح الجوهري.

والشامة بتشديد الميم اسم فاعل شمه وقال صاحب "اللسان": وفي حديث عثمان رضي الله عنه أنه رفع إليه رجل قال لرجل: يا ابن شامة الودر، فحده، وهو من سباب العرب وذمهم، وإنما أراد يا ابن شامة المذاكير يعنون الزنا، كأنها كانت تشم كمرًا مختلفة فكنى عنه، والذكر قطعة من بد صاحبه، وقيل: أرادوا بها القلف جمع قلفة الذكر؛ لأنها تقطع، انتهى محل الغرض من "لسان العرب". وهذا لا يتضح منه قصد الزنا ولم أر من

(438/5)

أوضح معنى شامة الودر أيضًا شافيا، لأن شم كمر الرجال ليس من الأمر المعهود الواضح والذي يظهر لي والله تعالى أعلم أن قائل الكلام المذكور يشبهه من مرض لها بالزنا بسفاد الحيوانات؛ لأن الذكر من غالب الحيوانات إذا أراد سفاد الأنثى شم فرجها، واستنشق ريحها استنشاقا شديدا، ثم بعد ذلك ينزو عليها فيسافدها فكأنهم يزعمون أن المرأة تشم ذكر الرجل كما يشم الفحل من الحيوانات فرج أثنائه، وهلم لمذاكير الرجال كأنه مقدمة للمواقعة، فكثروا عن المواقعة بشم المذاكير، وعبروا عن ذكر الرجل بالودرة؛ لأنه قطعة من بدن صاحبه كقطعة اللحم، ويحتمل أنهم أرادوا كثرة ملابستها لذلك الأمر، حتى صارت كأنها تشم ريح ذلك الموضع، والعلم عند الله تعالى

قال مقيده عفا الله عنه وغفر له: قد علمت مما ذكرنا أقوال أهل العلم، وحججهم في التعريض بالقذف، هل يلزم به الحد أولا يلزم به.

وأظهر القولين عندي: أن التعريض إذا كان يفهم منه معنى القذف فهما واضحا من القرائن أن صاحبه يحد؛ لأن الجناية على عرض المسلم تتحقق بكل ما يفهم منه ذلك ههنا واضحا، ولئلا يتذرع بعض الناس لقذف بعضهم بألفاظ التعريض التي يفهم منها القذف بالزنا، والظاهر أنه على قول من قال من أهل العلمن التعريض بالقذف لا يوجب الحد أنه لا بد من تعزير المعرض بالقذف للأذى الذي صدر منه لصاحبه بالتعريض، والعلم عند الله تعالى.

المسألة السادسة: قال القرطبي في تفسيره الجمهور من العلماء على أنه لا حد على من قذف رجلا من أهل الكتاب أو امرأة منهم، وقال الزهري، وسعيد بن المسيب، وابن أبي ليلى عليه الحد إذا كان لها ولد من مسلم، وفيه قول ثالث وهو أنه إذا قذف النصرانية تحت المسلم جلد الحد قال ابن المنذر: وجل العلماء مجتمعون وقائلون بالقول الأول، ولم أدرك أحدا، ولا لقيته يخالف في ذلك، وإذا قذف النصراني المسلم الحر فعليه ما على المسلم ثمانون جلدة، لا أعلم في ذلك خلافا، انتهى منه

المسألة السابعة: أعلم أن أظهر قولي أهل العلم عندي في مسألة ما لقذف رجل رجلا، فقال آخر: صدقت، أن المصدق قاذف فتجب إقامة الحد عليه؛ لأن تصديقه للقاذف قذف خلافا لفرقته ومن وافقه

(439/5)

---

وقال ابن قدامة في "المغني": "ولو قال: أخبرني فلان أنك زنيت لم يكن قاذفا سواء كذبه المخبر عنه أو صدقه، وبه قال الشافعي، وأبو ثور وأصحاب الرأي. وقال أبو الخطاب: فيه وجه آخر أنه يكون قاذفا إذا كذبه الآخر، وبه قال مالك، وعطاء، ونحوه عن الزهري؛ لأنه أخبر بزناه، أه منه وأظهر القولين عندي أنه لا يكون قاذفا ولا يحد، لأنه حكى عن غيره ولم يقل من تلقاء نفسه، ويحتمل أن يكون صادقا، وأن الذي أخبره أنكر بعد إخباره إياه كما لو شهد على رجل أنه قذف رجلا وأنكر المشهود عليه، فلا يكون الشاهد قاذفا، والعلم عند الله تعالى

المسألة الثامنة أظهر قولي أهل العلم عندي فيمن قذف رجلا بالزنى، ولم يقم عليه الحد حتى زنا المقذوف أن الحد يسقط عن قاذفه؛ لأنه تحقق بزناه أنه غير محصن، ولو كان ذلك لم يظهر إلا بعد لزوم الحد للقاذف؛ لأنه قد ظهر أنه غير عفيف قبل إقامة الحد على من قذفه، فلا يحد لغير عفيف اعتبارا بالحالة التي يراد أن يقام فيها الحد، فإنه في ذلك الوقت ثبت عليه أنه غير عفيف وهذا الذي استظهرنا عزاه ابن قدامة لأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، والقول بأنه يحد هو مذهب الإمام أحمد .

قال صاحب "المغني": "وبه قال الثوري، وأبو ثور، والمزني، وداود واحتجوا بأن الحد قد وجب وتم بشروطه فلا يسقط بزوال شرط الوجوب. والأظهر عندنا هو ما قدمنا، لأنه تحقق أنه غير عفيف قبل إقامة الحد على قاذفه، فلا يحد لمن تحقق أنه غير عفيف .

وإنما وجب الحد قبل هذا، لأن عدم عفته كان مستورا، ثم ظهر قبل إقامة الحد، والعلم عند الله تعالى المسألة التاسعة اعلم أن أظهر قولي أهل العلم عندنا فيمن قال لرجل يا من وطئ بين الفخذين، أنه ليس بقذف، ولا يحد قائله؛ لأنه رماه بفعل لا يعد زنا إجماعا، خلافا لابن القاسم من أصحاب مالك القائل بوجوب الحد زاعما أنه تعريض به، والعلم عند الله تعالى

(440/5)

المسألة العاشرة اعلم أن حد القذف لا يقام على القاذف إلا إذا طلب المقذوف إقامة الحد عليه؛ لأنه حق له، ولم يكن للقاذف بينة على ما ادعى من زنا المقذوف؛ لأن الله يقول ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ ومفهوم الآية: أن القاذف لو جاء بأربعة شهداء على الوجه المقبول شرعا أنه لا حد عليه، وإنما يثبت بذلك حد الزنا على المقذوف، لشهادة البينة، وبشرط لذلك أيضا عدم إقرار المقذوف بخيان أقر بالزنا، فلا حد على

القاذف. وإن كان القاذف زوجا اعتبر في حده حد القذف امتناعه من اللعان قال ابن قدامة ولا نعلم خلافا في هذا كله ثم قال وتعتبر استدامة الطلب إلى إقامة الحد، فلو طلب ثم عفا عن الحد سقط، وبهذا قال الشافعي، وأبو ثور. وقال الحسن وأصحاب الرأي: لا يسقط بعفوه؛ لأنه حد فلم يسقط بالعفو كسائر الحدود. ولنا أنه حد لا يستوفى إلا بعد مطالبة الآدمي باستيفائه فسقط بعفوه كالتقصاص، وفارق سائر الحدود، فإنه لا يعتبر في إقامتها الطلب باستيفائها، وحد السرقة إنما تعتبر فيه المطالبة بالمسروق لا باستيفاء الحد، ولأنهم قالوا تصح دعواه، ويستحلف فيه، ويحكم الحاكم فيه بعلمه، ولا يقبل رجوعه عنه بعد الاعتراف، فدل على أنه حق لآدمي، اهد من "المغني"، وكونه حقا لآدمي هو أحد أقوال فيه قال أبو عبد الله القرطبي: واختلف العلماء في حد القذف، هل هو من حقوق الله، أو من حقوق لآدميين أو فيه شائبة منهما؟

الأول: قول أبي حنيفة.

والثاني: قول مالك والشافعي.

والثالث: قاله بعض المتأخرين.

وفائدة الخلاف أنه إن كان حقا لله تعالى وبلغ الإمام أقامه وإن لم يطلب ذلك المقذوف، ونفعت القاذف التوبة فيما بينه وبين الله تعالى، ويتشطر فيه الحد بالرق كالزنا، وإن كان حقا لآدمي، فلا يقيمه الإمام إلا بمطالبة المقذوف، ويسقط بعفوه ولم تنفع القاذف التوبة حتى يجلله المقذوف، اه كلام القرطبي ومذهب مالك وأصحابه كأنه مبني على القول الثالث، وهو أن الحد يسقط بعفو

(441/5)

---

المقذوف قبل بلوغ الإمام، فإن بلغ الإمام، فلا يسقطه عفوه إلا إذا ادعى أنه يريد بالعفو الستر على نفسه قال مقيد عفا الله عنه وغفر له الظاهر أن القذف حق لآدمي وكل حق لآدمي فيه حق لله

وإيضاحه: أن حد القذف حق للآدمي من حيث كونه شرع للزجر عن فعله، ولدفع معرفة القذف عنه فإذا تجرأ عليه القاذف انتهك حرمة عرض المسلم، وأن للمسلم عليه حق بانتهاك حرمة عرضه، وانتهاك أيضا حرمة نهى الله عن فعله في عرض مسلم، فكان لله حق على القاذف بانتهاكه حرمة نهيه، وعدم امتثاله، فهو عاص لله مستحق لعقوبته، فحق الله يسقط بالتوبة النصوح، وحق المسلم يسقط بإقامة الحد، ألتي تجل منه. والذي يظهر على هذا التفصيل أن المقدوف إذا عفا وسقط الحد بعفوه أن للإمام تعزيز القاذف لحق الله، والله جل وعلا أعلم.

المسألة الحادية عشرة قال القرطبي: إن تمت الشهادة على الزاني بالزنا ولكن الشهود لم يعدلوا، فكان الحسن البصري والشعبي يريان الأحاد على الشهود، ولا على المشهود عليه، وبه قال أحمد، والنعمان، ومحمد بن الحسن.

وقال مالك: وإذا شهد عليه أربعة بالزنا وكان أحدهم مسخوطا عليه أو عبدا يجلدون جميعا وقال سفيان الثوري، وأحمد، وإسحاق في أربعة عميان يشهدون على امرأة بالزنا يضربون، فإن رجح أحد الشهود، وقد رجم المشهود عليه في الزنى، فقالت طائفة يغرم ربع الدية، ولا شيء على الآخرين، وكذلك قال قتادة، وحماد، وعكرمة، وأبو هاشم، ومالك، وأحمد، وأصحاب الرأي وقال الشافعي: إن قال عمدت ليقتل، فالأولياء بالخيار إن شاءوا قتلوا، وإن شاءوا عفوا، وأخذوا ربع الدية عليه الحد. وقال الحسن البصري يقتل وعلى الآخرين ثلاثة أرباع الدية وقال ابن سيرين: إذا قال أخطأت وأردت غيره، فعليه الدية كاملة، وإن قال تعمدت قتل، وبه قال ابن شبرمة، اهـ كلام القرطبي وقد قدمنا بعضه.

وأظهر الأقوال عندي أنهم إن لم يعدلوا حدوا كلهم؛ لأن من أتى بمجهول غير معروف العدالة، كمن لم يأت بشيء، وأنه إن أقر بأنه تعمد الشهادة عليه؛ لأجل أن يقتل



يقتص منه. وإن ادعى شبهة في رجوعه يغرم قسطه من الدية، والقول بأنه يغرم الدية كاملة له وجه من النظر،  
والعلم عند الله تعالى.

المسألة الثانية عشرة قال القرطبي: قال مالك، والشافعي من قذف من يحسبه عبدا فإذا هو حر فعليه الحد،  
وقاله الحسن البصري، واختاره ابن المنذر، ومن قذف أم الولد حد وروي عن ابن عمر، وهو قياس قول  
الشافعي، وقال الحسن البصري لا حد عليه، انتهى منه.

قال مقبده عفا الله عنه وغفر له أما حده في قذف أم الولد، فالظاهر أنه لا يكون إلا بعد موت سيدها، وعقبتها  
من رأس مال مستولدها، أما قبل ذلك فلم تحقق حريتها بالفعل، ولا سيما على قول من يميز بيعها من  
العلماء. والقاذف لا يحد بقذف من لم يكن حرا حرية كاملة فيما يظهر، وكذلك لو قيل إن من قذف من يظنه  
عبدا، فإذا هو حر لا يجب عليه الحد لأنه لم ينو قذف حر، وإنما نوى قذف عبد لكان له وجه من النظر؛ لأن  
الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى، ولأن المعرفة تزول عن المقذوف بقول القاذف ما قصدت قذفك ولا  
أقول: إنك زان، وإنما قصدت بذلك من كنت أعتقه عبدا فأنت عميف في نظري، وأقول فيك إلا خيرا،  
والعلم عند الله تعالى.

المسألة الثالثة عشرة اعلم أن العلماء اختلفوا فيمن قذف جماعة بكلمة واحدة أو بكلمات متعددة، أو قذف  
واحدا، مرات متعددة. وقد قدمنا خلاف أهل العلم، فيمن قذف جماعة بكلمة واحدة في الكلام على آيات  
"الحج".

قال ابن قدامة في "المغني"، في شرحه لقول الخرقني: وإذا قذف الجماعة بكلمة واحدة، فحد واحد إذا طالبوا  
أو واحد منهم، ما نصه وبهذا قال: طاوس والشعبي، والزهري، والنخعي، وقتادة، وحامد، ومالك،  
والثوري، وأبو حنيفة وصاحبا، وابن أبي ليلى وإسحاق وقال الحسن، وأبو ثور وابن المنذر لكل واحد  
حد كامل، وعن أحمد مثل ذلك. وللشافعي قولان كالروايتين، ووجه هذا أنه قذف كل واحد منهم، فلزمه له  
حد كامل؛ كما لو قذفهم بكلمات، ولنا قول الله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ  
فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ ، ولم يفرق بين قذف واحد أو جماعة؛ ولأن الذين شهدوا على المغيرة قذفوا امرأة،

فلم يحد هم عمر الإحد واحدًا، ولأنه قذف واحد فلم يجب إلا حد واحد كما لو قذف واحدًا، ولأن الحد إنما وجب بإدخال المعرة على

(443/5)

المقذوف بقذفه ومجد واحد يظهر كذب هذا القذف، وتزول المعرة، فوجب أن يكفي به بخلاف ما إذا قذف كل واحد قذفا منفردا، فإن كذبه في قذفه لا يلزم منه كذبه في آخر، ولا تزول المعرة عن أحد المقذوفين بمجده للآخر، فإذا ثبت هذا، فإنهم إن طلبوه جملة حد لهم، وإن طلبه واحد أقيم الحد؛ لأن الحق ثابت لهم على سبيل البدل، فأبهم طالب به استوفى، وسقط فلم يكن لغيره الطلب به كحق المرأة على أوليائها في تزويجها، إذا قام به واحد سقط عن الباقي، وإن أسقطه أحدهم فغيره المطالبة به واستيفاؤه؛ لأن المعرة لم تنزل عنه بعفو صاحبه، وليس للعافي الطلب به، لأنه قد أسقط حقه وروي عن أحمد رحمه الله رواية أخرى: أنهم إن طلبوه دفعة واحدة فحد واحد، وكذلك إن طلبوه واحدا بعد واحد إلا أنه لم يقيم حتى طلبه الكل فحد واحد، وإن طلبه واحد فأقيم له، ثم طلبه آخر أقيم له، وكذلك جميعهم وهذا قول عروة؛ لأنهم إذا اجتمعوا على طلبه، وقع استيفاؤه لجميعهم وإذا طلبه واحد منفردا كان استيفاؤه له وحده، فلم يسقط حق الباقي بغير استيفائهم في إسقاطهم، وإن قذف الجماعة بكلمات فلكل واحد حد، وبهذا قال عطاء، والشعبي، وقتادة، وابن أبي ليلى، وأبو حنيفة والشافعي وقال حماد ومالك لا يجب إلا حد واحد، لأنها جنابة توجب حدا، فإذا تكررت كفى حد واحد، كما لو سرق من جماعة أو زنى بنساء، أو شرب أنواعا من المسكر، ولنا أنها حقوق لأدميين فلم تتداخل كالديون والقصاص، وفارق ما قاسوا عليه فإنه حق لله تعالى، إلى أن قالوا وإن قذف رجلا مرات فلم يحد، فحد واحد رواية واحدة، سواء قذفه بزنا واحد أو بزنيات، وإن قذفه فحد ثم أعاد قذفه نظرت، فإن قذفه بذلك الزنا الذي حد من أجله لم يعد عليه الحد في قول عامة أهل العلم، وحكي عن ابن القاسم أنه أوجب حدا ثانيا، وهذا يخالف إجماع

الصحابة، فإن أبا بكر لما حد بقذف المغيرة أعاد قذفه فلم يروا عليه حداً ثانياً، فروى الأثرم بإسناده عن  
ظبيان بن عمارة، قال: شهد على المغيرة بن شعبة ثلاثة نفر أنه زان، فبلغ ذلك عمر فكبر عليه، وقال شاط  
ثلاثة أرباع المغيرة بن شعبة، وجاء زياد فقال: ما عندك؟ فلم يثبت فأمر يجلدهم فجلدوا، وكان شهود  
زور. فقال أبو بكر: أليس ترضى إن أتاك رجل عندك يشهد رجمه؟ قال: نعم، والذي نفسي بيده، فقال أبو  
بكر: وأنا أشهد أنه زان، فأراد أن يعيد عليه الحد، فقال عليّ يا أمير المؤمنين إنك إن أعدت عليه الحد،  
أوجبت عليه الرجم. وفي حديث آخر: فلا يعاد فيه فرية جلد مرتين. قال الأثرم: قلت لأبي عبد الله قول  
علي: إن جلدته فارجم صاحبك، قال: كأنه جعل

(444/5)

شهادته شهادة رجلين، قال أبو عبد الله وكنت أنا أفسره على هذا حتى رأيت في هذا الحديث فأعجبني، ثم  
قال يقول: إذا جلدته ثانية فكأنك جعلته شاهداً آخر، فأما إن حد له وقذفه بزناً ثان نظرت، فإن قذفه بعد  
طول الفصل فحد ثان؛ لأنه لا يسقط حرمة المقذوف بالنسبة إلى القاذف أبداً بحيث يمكن من قذفه بكل  
حال، وإن قذفه عقيب حده ففيه روايتان

إحداهما: يحد أيضاً؛ لأنه قذف لم يظهر كذبه فيه بحد، فيلزم فيه حد كما لو طال الفصل، ولأن سائر أسباب  
الحد إذا تكررت بعد أن حد للأول ثبت للثاني حكمه، كالزنا السرقة وغيرهما من الأسباب.  
والثانية: لا يحد؛ لأنه قد حد له لمرة فلم يحد له بالقذف عقبه، كما لو قذفه بالزنا الأول، انتهى من المغني".  
وقد رأيت نقله لأقوال أهل العلم، فيمن قذف جماعة بكلمة واحدة أو بكلمات أو قذف واحداً مرات  
قال مقيده عفا الله عنه وغفر له هذه المسائل لم نعلم فيها نصاً من كتاب ولا سنة  
والذي يظهر لنا فيه، والله تعالى أعلم أن من قذف جماعة بكلمة واحدة فعليه حد واحد، لأنه يظهر به كذبه  
على الجميع وتزول به المعرفة عن الجميع، ويحصل شفاء الغيط بحدده للجميع

والأظهر عندنا فيمن رمى جماعة بكلمات أنه يتعد عليه الحد، بعدد الكلمات التي قذف بها؛ لأنه قذف كل واحد قذفا مستقلا لم يشاركه فيه غيره وحده لبعضهم لا يظهر به كذبه على الثاني الذي قذفه بلفظ آخر، ولا تزول به عنه المعرفة. وهذا إن كان قذف كل واحد منهم قذفا مفردا لم يجمع معه غيره لا ينبغي أن يختلف فيه، والأظهر أنه إن قذفهم بعبارات مختلفة تكرر عليه الحد بعدد هم، كما اختاره صاحب المغني".  
والأظهر عندنا أنه إن كرر القذف لرجل واحد قبل إقامة الحد عليه يكفي فيه حد واحد، وأنه إن رماه بعد حده للقذف الأول بعد طول حد أيضا، وإن رماه قرب زمن حده بعين الزنا الذي حد له لإعاد عليه الحد؛ كما حكاها صاحب المغني في قصة أبي بكره والمغيرة بن شعبة، وإن كان القذف الثاني غير الأول، كأن قال في الأول: زنيت بامرأة

(445/5)

بيضاء، وفي الثاني قال بامرأة سوداء، فالظاهر تكرره، والعلم عند الله تعالى  
وعن مالك رحمه الله في "المدونة": إن قذف رجلا فلما ضرب أسواط قذفه ثانيا أو آخر ابتدء الحد عليه  
ثمانين من حين يقذفه، ولا يعتد بما مضى من السياط  
المسألة الرابعة عشرة الظاهر أن من قال لجماعة أحدكم زان أو ابن زانية لا حد عليه؛ لأنه لم يعين واحدا فلم  
تلحق المعرفة واحدا منهم، فإن طلبوا إقامة الحد عليه جميعا لا يحد، لأنه لم يرم واحدا منهم بعينه، ولم يعرف من  
أراد بكلامه. نقله المواق عن الباجي عن محمد بن المواز، ووجهه ظاهر كما ترى واقتصر عليه خليل في  
مختصره في قوله عاطفا على ما لا حد فيه، أو قال لجماعة أحدكم زان.

وقال ابن قدامة في "المغني": وإذا قال من رمانى فهو ابن الزانية فرماه رجل، فلا حد عليه، في قول أحد من أهل  
العلم. وكذلك إن اختلف رجلان في شيء، فقال أحدهما الكاذب هو ابن الزانية، فلا حد عليه، نص عليه  
أحمد؛ لأنه لم يعين أحدا بالقذف، وكذلك ما أشبه هذا، ولو قذف جماعة لا يتصور صدقه في قذفهم، مثل أن

يقذف أهل بلدة كثيرة بالزنى كلهم، لم يكن عليه حد؛ لأنه لم يلحق العار بأحد غير نفسه للعلم بكذبه، انتهى منه.

المسألة الخامسة عشرة اعلم أن أظهر أقوال أهل العلم عندنا فيمن قال لرجل أنت أزنى من فلان، فهو قاذف لهما، وعليه حدان؛ لأن قوله أزنى صيغة تفضيل، وهي هنا على اشتراك المفضل، والمفضل عليه في أصل الفعل، إلا أن المفضل أفضل فيه من صاحبه المشارك له فيه، فمعنى كلامه بدلالة المطابقة في صيغة التفضيل أنت وفلان زانيان، ولكنك تفوقه في الزنى، وكون هذا قذفا لهما واضح، كما ترى وبه تعلم أن أحد الوجهين عند الحنابلة أنه يحد للمخاطب فقط، دون فلان المذكور لا ينبغي أن يعول عليه، وكذلك ما عزا ابن قدامة للشافعي، وأصحاب الرأي من أنه ليس بقذف للأول، وللاثنى إلا أن يريد به القذف كل ذلك لا يصح ولا ينبغي التعويل عليه؛ لأن صيغة أنت أزنى من فلان قذف صريح لهما بعبارة واضحة، لا إشكال فيها.

وقال ابن قدامة في "المغني" محتجا للوجه الذي ذكرنا عن الحنابلة أنه لا حد على الثاني، مانصة والثاني يكون قذفا للمخاطب خاصة؛ لأن لفظة افعل قد تستعمل للمنفرد بالفعل؛ كقول الله تعالى ﴿أَفَمَنْ يُهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُبْعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ

(446/5)

يُهْدَى ﴿ [يونس: 35]، وقال تعالى: ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ﴾ [الأنعام: 81]، وقال لوط: ﴿بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ [هود: 78]، أي من أدبار الرجال، ولا طهارة فيها لا ينبغي التعويل عليه كما أنه هو ساقه، ولم يعول عليه.

وحاصل الاحتجاج المذكور أن صيغة التفضيل قد ترد مرادا بها مطلق الوصف، لا حصول التفضيل بين شيئين، ومثل له هو بكلمة ﴿أَحَقُّ أَنْ يُبْعَ﴾، وكلمة ﴿أَحَقُّ بِالْأَمْنِ﴾، وكلمة ﴿أَطْهَرُ لَكُمْ﴾؛ لأن صيغة التفضيل في الآيات المذكورة لمطلق الوصف لا للتفضيل.

قال مقيده عفا الله عنه وغفر له لا يخفى أن صيغة التفضيل قد ترد لمطلق الوصف، كما هو معلوم ومن أمثله الآيات التي ذكرها صاحب "المغني"، ولكنها لا تحمل على غير التفضيل، إلا بدليل خارج يقتضي ذلك والآيات التي ذكر معلوم أنها لا يمكن أن تكون للتفضيل؛ لأن الأصنام لا نصيب لها من أحقية الاتباع أصلا في قوله: ﴿أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي﴾، ولأن الكفار لا نصيب لهم في الأحقية بالأمن، ولأن أدار الرجال لا نصيب لها في الطهارة.

ومن أمثلة ورود صيغة التفضيل لمطلق الوصف أيضا قوله تعالى ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: 27]، أي: هين سهل عليه، وقول الشنفرني

وإن مدت الأيدي إلى الزاد لم أكن... بأعجلهم إذ أجشع القوم أعجل

أي: لم أكن بالعجل منهم. وقول الفرزدق:

إن الذي سمك السماء بنى لنا... بيتا دعائمه أعز وأطول

أي: عزيزة طويلة. وقول معن بن أوس:

لعمرك ما أدري واني لأوجل... على أينا تعدو المنية أول

أي: لوجل. وقول الأحوص بن محمد الأنصاري:

إني لأمنحك الصدود واني... قسما إليك مع الصدود لأميل

أي: لماثل. وقول الآخر:

(447/5)

تمنى رجال أن أموت وإن مت... فتلك سبيل لست فيها بأوحد

أي: بواحد. وقال الآخر:

لعمرك إن الزبرقان لباذل... لمعرفه عند السنين وأفضل

أي: وفاضل . إلى غير ذلك من الشواهد، ولكن قد منا أنها لا تحمل على مطلق الوصف، إلا لدليل خارج، أو قرينة واضحة تدل على ذلك.

وقوله له: أنت أزنى من فلان، ليس هناك قرينة، ولا دليل صارف لصيغة التفضيل عن أصلها، فوجب إبقاؤها على أصلها، وحد القاذف لكل واحد منهما، والإتيان بلفظة من في قولم أنت أزنى من فلان، يوضح صراحة الصيغة في التفضيل، والعلم عند الله تعالى

المسألة السادسة عشرة اعلم أنه لا يجوز رمي الملاعنة بالزنى، ولا رمي ولدها بأنه ابن زنى، ومن رمى أحدهما فعليه الحد، وهذا لا ينبغي أن يختلف فيه؛ لأنه لم يثبت عليها زنى، ولا على ولدها أنه ابن زنى، وإنما اتقى نسبه عن الزوج بلعانه

وفي سنن أبي داود: حدثنا الحسن بن علي، ثنا يزيد بن هارون، ثنا عباد بن منصور عن عكرمة، عن ابن

عباس، قال: جاء هلال بن أمية، وهو أحد الثلاثة الذين تاب الله عليهم، فجاء من أرضه عشيا فوجد عند

أهله رجلا فرأى بعينه وسمع بأذنه . . الحديث، وفيه ففرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما، وقضى

إلا يدعى ولدها لأب، ولا ترمى ولا يرمى ولدها ومن رماها أورمى ولدها فعليه الحد . . إلى آخر

الحديث . وفي هذا الحديث التصريح بأن من رماها أورمى ولدها فعليه الحد

واعلم: أن ما نقله الشيخ الخطاب عن بعض علماء المالكية من أن من قال لابن ملاءنتك لأبيك الذي

لاعن أمك، فعليه الحد خلاف التحقيق؛ لأن الزوج الملاءع ينتفى عنه نسب الولد باللعان، فنفيه عنه حق

مطابق للواقع، ولذا لا يتوارثان، ومن قال كلاما حقا، فإنه لا يستوجب الحد بذلك؛ كما لو قال ليعا من فاه

زوج أمه، أو يا ابن ملاءنة، أو يا ابن من لوعنت؛ وإنما يجب الحد على قاذفه، فيما لو قال أنت ابن زنى ونحوها

من صريح القذف، والعلم عند الله تعالى

المسألة السابعة عشرة في حكم ما لو قال لرجل: يا زانية بئاء الفرق، أو قال لامرأة يا زاني، بلا تاء. قال ابن قدامة في "المغني": هو قذف صريح لكل منهما، قال واختار هذا أبو بكر، وهو مذهب الشافعي، واختار ابن حامد أنه ليس بقذف إلا أن يفسره به، وهو قول أبي حنيفة؛ لأنه يحتمل أن يريد قوله: يا زانية، أي: يا علامة في الزنا؛ كما يقال للعالم علامة، ولكثير الرواية راوية، ولكثير الحفظ: حفظة، ولنا أن ما كان قذفا لأحد الجنسين كان قذفا للآخر؛ كقوله زينت بفتح التاء وكسرها لهما جميعا، ولأن هذا اللفظ خطاب لهما وإشارة إليهما بلفظ الزنا، وذلك يعني عن التمييز بئاء التأنيث وحذفها، ولذلك لو قال للمرأة يا شخصاً زانيا، وللرجل: يا نسمة زانية، كان قاذفاً. وقولهم: إنه يريد بذلك أنه علامة في الزنا لا يصح وإنما كان اسماً للفعل، إذا دخلته لاء كانت للمبالغة؛ كقولهم حفظة للمبالغ في الحفظ وراوية للمبالغ في الرواية، وكذلك همزة لمزة وصرعة؛ ولأن كثيراً من الناس يذكر المؤنث ويؤنث المذكر، ولا يخرج بذلك عن كون المخاطب به مراداً بما يراد باللفظ الصحيح، انتهى كلام صاحب "المغني".

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له أظهر القولين عندي فيمن قال لذكر يا زانية بصيغة التأنيث، أو قل لامرأة يا زاني بصيغة التذكير، أنه يلزمه الحد.

ويضاحه أن القاذف بالعبارتين المذكورتين لا يخلو من أحد أمرين، إما أن يكون عامياً لا يعرف العربية، أو يكون له علم باللغة العربية، فإن كان عامياً فقد يكون غير عالم بالفرق بين العبارتين، ونداؤه للشخص بلفظ الزنى ظاهر في قصده قذفه، وإن كان عالماً باللغة، فالله يكثر فيها إطلاق وصف الذكر على الأنثى باعتبار كونها شخصاً.

وقد قدمنا بعض أمثلة ذلك في سورة "النحل"، في الكلام على قوله ﴿ وَاسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ﴾

[النحل: 14]، ومما ذكرنا من الشواهد هناك قل حسان رضي الله عنه

منع النوم بالعشاء الهموم . . . وخيال إذا تغار النجوم

من حبيب أصاب قلبك منه . . . سقم فهو داخل مكوم

ومراده بالحبيب أنثى، بدليل قوله بعده

لم تفتها شمس النهار بشيء . . . غير أن الشباب ليس يدوم



وقول كثير:

لئن كان يرد الماء هيمان صاهي . . إلى حبيبا إنها الحبيب

ومن أمثلة ذلك قول مليح بن الحكم الهذلي

ولكن ليلى أهلكني بقولها . . . نعم ثم ليلى الماطل المتبلح

يعني ليلى الشخص الماطل المتبلح

وقول عروة بن حزام العذري

وعفراء أرجى الناس عندي مودة . . . وعفراء عني المعرض المتواني

أي: الشخص المعرض.

وإذا كثرت في كلام العرب تذكير وصف الأثى باعتبار الشخص كما رأيت أمثله، فكذلك لا مانع من تأنيثهم

صفة الذكر باعتبار النسمة أو النفس، وورود ذلك لتأنيث اللفظ مع تذكير المعنى معروف؛ كقوله

أبوك خليفة ولدته أخرى . . . وأنت خليفة ذاك الكمال

المسألة الثامنة عشرة اعلم أن من رمى رجلا قد ثبت عليه الزنى سابقا أو امرأة، قد ثبت عليها الزنى سابقا

بيينة، أو إقرار، فلا حد عليه؛ لأنه صادق، ولأن إحصان المقذوف قد زال بالزنى، ويدل لهذا مفهوم المخالفة

في قوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾، فهو يدل بمفهومه أن من رمى غر محصنة لاحد عليه، وهو كذلك،

ولكنه يلزم تعزيره؛ لأنه رماه بفاحشة ولم يثبتها، ولا يترك عرض من ثبت عليه الزنى سابقا مباحا لكل من شاء

أن يرميه بالزنى دون عقوبة رادعة، كما ترى

المسألة التاسعة عشرة اعلم أن الإنسان إذا كان مشركا وزنى في شركه، أو كان مجوسيا فوكل أمه أو ابنته

مثلا في حال كونه مجوسيا، ثم أسلم بعد ذلك فرماه أحد بالزنى بعد إسلامه، فله ثلاث حالات

الأولى: أن يقول لزيد يا من زنى في أيام شركه أو يا من نكح أمه مثلاً في أيامه مجوسياً، وهذه الصورة لاحد فيها؛  
لأن صاحبها أخبر بحق والإسلام يجب ما قبله

(450/5)

الثانية: أن يقول لزيد يا من زنى بعد إسلامه أو نكح أمه بعد إسلامه، فعليه الحد؛ كما لا يخفى  
الثالثة: أن يقول لزيد يا زاني، ولم يتعرض لكون ذلك قبل إسلامه أو بعده، فإن فسره بأنه أراد أنه زنى بعد  
إسلامه، فعليه الحد. وإن قال: أردت بذلك زناه في زمن شركه، فليقبل منه هذا التفسير، ويستقط عنه  
الحد، أو لا يقبل ذلك منه، ويقام عليه الحد، اهـ اختلف العلماء في ذلك، ومن قال بأنه يحد ولا يلتفت إلى  
تفسيره ذلك: مالك وأصحابه، وصرح به الخرقى من الحنابلة وقال ابن قدامة في "المغني": لا حد عليه،  
وخالف في ذلك الخرقى في شرحه لقول الخرقى: ومن قذف من كان مشركاً، وقال أردت أنه زنى وهو مشرك  
لم يلتفت إلى قوله، وحد القاذف إذا طالب المقذوف، وكذلك من كان عبداً، انتهى  
المسألة العشرون: اعلم أن من قذف بنتاً غير بالغة بالزنى، أو قذف به ذكراً غير بالغ، فقد اختلف أهل العلم  
هل يجب على القاذف الحد أو لا يجب عليه؟ وقال أبو عبد الله القرطبي في تفسير الآية التي نحن بصدد هذا إذا  
رمى صبية يمكن وطؤها قبل البلوغ بالزنى كان قذفاً عند مالك وقال أبو حنيفة والشافعي وأبو ثور ليس  
بقذف؛ لأنه ليس بزنى إذ لا حد عليها ويعزر. قال ابن العربي: والمسألة محتملة مشككة لكن مالك غلب حماية  
عرض المقذوف، وغيره راعى حماية ظهر القاذف، وحماية عرض المقذوف أولى؛ لأن القاذف كشف ستره  
بطرف لسانه فلزمه الحد. قال ابن المنذر: وقال أحمد في الجارية بنت تسع، يحد قاذفها، وكذلك الصبي إذا بلغ  
عشراً ضرب قاذفه، قال إسحاق إذا قذف غلاماً يظاً مثله فعليه الحد، والجارية إذا تجاوزت تسعاً مثل  
ذلك. قال ابن المنذر: لا يحد من قذف من لم يبلغ؛ لأن ذلك كذب، ويعزر على الأذى، اهـ محل الغرض منه  
بلفظه.

وإذا عرفت مما ذكرنا أقوال أهل العلم في المسألة، فاعلم أن أظهرها عندنا قول ابن المنذر أنه لا يحد ولكن يعزر، ووجه ذلك أن من لم يبلغ من الذكور والإناث مرفوع عنه القلم، ولا معرفة تلحقه بذنب؛ لأنه غير مؤاخذ، ولو جاء قاذف الصبي بأربعة يشهدون على الصبي بالزنى فلا حد عليه إجماعاً، ولو كان قذفه قذفاً على الحقيقة للزمه الحد بإقامة القاذف البينة على زناه، وإن خالف في هذا جمع أجلاء العلماء، ولكنه يعزر التعزير البالغ الرادع له، ولغيره عن قذف من لم يبلغ، والعلم عند الله تعالى

(451/5)

المسألة الحادية والعشرون اعلم أن الظاهر فيما لو قال رجل لآخر زناً بالهمزة، أن القاذف إن كان عامياً لا يفرق بين المعتل والمهموز أنه يحد لظهور قصده لقذفه بالزنى، وإن كان عالماً بالعربية، وقان إنما أردت بقولي: زناً بالهمزة معناه اللغوي، ومعنى زناً بالهمزة لجأت إلى شيء، أو صعدت في جبل، ومنه قول قيس بن عاصم المنقري يرقص ابنه حكيماً وهو صغير

أشبه أبا أمك أو أشبه حمل . . . ولا تكونن كهلوف وكل  
يصبح في مضعه قد انجدل . . . وارق إلى الخيرات زناً في الجبل

ومحل الشاهد منه قوله زناً في الجبل أي صعوداً فيه، والهلوف الثقيل الجافي العظيم اللحية، والوكل الذي يكمل أمره إلى غيره، وزعم الجوهري أن هذا الرجز لأم الصبي المذكور ترقصه به وهي منفوسة ابنة زيد الفوارس، ورد ذلك على الجوهري أبو محمد بن بري. ورواه هو وغيره على ما ذكرنا، قان وقالت أمه ترد على أئمة

أشبه أخي أو أشبهن أباكا . . . أما أبي فلن تنال ذاكا  
تفصر أن تناله يداكا  
قاله في اللسان.

المسألة الثانية والعشرون فمن نفى رجلاً عن جده أو عن أمه أو نسبه إلى شعب غير شعبه، أو قبيلة غير

قبيلته، فذهب مالك أنه إن نفاه عن أمه فلاحد عليه؛ لأنه لم يدع عليها الزنا، ولم ينف نسبه عن أبيه، وإن نفاه عن جده لزمه الحد، ولا حد عنده في نسبة جنس لغيره، ولو أبيض لأسود قال في "المدونة": إن قال لفارسي: يا رومي أو يا حبشي، أو نحو هذا لم يحد. وقال ابن القاسم: اختلف عن مالك في هذا، وإني أرى الأحاد عليه، إلا أن يقول: يا ابن الأسود، فإن لم يكن في آبائه أسود فعليه الحد، وأما إن نسبه إلى حبشي؛ كأن قال: يا ابن الحبشي وهو بربري، فالحبشي والرومي في هذا سواء، إذا كان بربريا وقال ابن يونس: وسواء قال: يا حبشي أو يا ابن الحبشي والرومي، أو يا ابن الرومي، فإنه لا يحد، وكذلك عنه في كتاب محمد، قال الشيخ المواقف هذا ما ينبغي أن تكون به الفتوى على طريقة ابن يونس، فانظره أنت، اهـ وهذا الذي ذكرنا من عدم حد من نسب جنسا إلى غيره هو مشهور مذهب مالك، وقد

(452/5)

نص عليه في المدونة، ومحل هذا عنده إن لم يكن من العرب

قال مالك في "المدونة": من قال لعربي: يا حبشي، أو يا فارسي، أو يا رومي، فعليه الحد؛ لأن العرب تنسب إلى آباتها وهذا نفي لها عن آباتها.

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له الفرق بين العربي وغيره المذكور عن مالك لا يتجه كل الاتجاه، ووجه كون من قال لرومي: يا حبشي مثلا، لا يحد. أن الظاهر أن مراده أنه يشبه الحبشي في بعض أخلاقه أو أفعاله، وهو استعمال معروف في العربية، اهـ ومذهب أبي حنيفة أنه إن نفاه عن جده لاحد عليه، بأن قال لعلست ابن جدك أنه لاحد عليه؛ لأنه صادق إذ هو ابن أبيه لاجده، وكذلك لو نسب جنسا إلى غيره؛ كقوله لعربي يا نبطي، فلاحد عليه عنده على المشهور، وكذلك عنده إذا نسبه لقبيلة أخرى غير قبيلته أو نفاه عن قبيلته؛ لأنه يراد به التشبيه بتلك القبيلة التي نسبه لها في الأخلاق أو الأفعال، أو عدم الفصاحة، ونحوك، فلا يتعين قصد القذف.

وقال صاحب "تبيين الحقائق": وروي عن ابن عباس أنه سئل عن رجل قال لرجل من قرش بن نبطي، فقال: لا أحد عليه، اهـ. وكذلك لا يجد عند أبي حنيفة من قال لرجل يا ابن ماء السماء، أو نسبه إلى عمه أو خاله، خلافا للمالكية، ومن وافقهم القائلين بجد من نسبه لعمه ونحوه، أو زوج أمه الذي هو ريبه؛ لأن العم والخال كلاهما كالأب في الشفقة، وقد يريد التشبيه بالأب في المحبة والشفقة، وقوله ابن ماء السماء، فإنه قد يراد به التشبيه في الجود والسماحة والصفاء، قالوا وكان عامر بن حارثة يلقب بماء السماء لكرمه، وأنه يقيم ماله في القحط مقام المطر، قالوا: وسميت أم المنذر بن امرئ القيس بماء السماء، لحسنها وجمالها وقيل لأولادها: بنو ماء السماء وهم ملوك العراق، اهـ وإن نسبه لجدّه فلاحده عليه عند أبي حنيفة، ولا ينبغي أن يختلف في ذلك لصحة نسبه إلى جده؛ كما هو واقع بكثرة على مر الأزمنة من غير تكبر، اهـ. ومذهب الإمام أحمد: أنه إن نفاه عن أمه فلاحده عليه.

واختلف عنه فيمن نفي رجلا عن قبيلته أو نسب جنسا لغيره قال ابن قدامة في "المغني": وإذا نفي رجلا عن أبيه، فعليه الحد نص عليه أحمد، وكذلك إذا نفاه عن قبيلته وبهذا قال إبيهم النخعي، وإسحاق، وبه قال أبو حنيفة، والثوري، وحماد، اهـ

وقد علمت الخلاف عن أبي حنيفة والمشهور عنه بما ذكرناه قريبا، ثم قال ابن قدامة

(453/5)

في "المغني": والقياس يقتضي ألا يجب الحد بنفي الرجل عن قبيلته؛ ولأن ذلك لا يتعين فيه الرمي بالزنا، فأشبه ما لو قال لأعجمي: إنك عربي، ولو قال للعربي: أنت نبطي أو فارسي فلاحده عليه، وعليه التعزير نص عليه أحمد؛ لأنه يحتمل أنك نبطي اللسان أو الطبع وحكي عن أحمد رواية أخرى أن عليه الحد كما لو نفاه عن أبيه، والأول أصح. وبه قال مالك، والشافعي؛ لأنه يحتمل غير القذف احتملا كثيرا فلا يتعين صرفه إليه، ومتى فسر شيئا من ذلك بالقذف فهو قاذف، اهـ من "المغني".

وإذا عرفت أقوال أهل العلم في هذا، فاعلم أن المسألة ليست فيها نصوص من الوحي، والظاهر أن ما احتتمل غير القذف من ذلك لا يحد صاحبه؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات واحتمال الكلام غير القذف لا يقل عن شبهة قوية. وقد ذكر ابن قدامة في "المغني": "أن الأشعث بن قيس روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول "لا أوتى برجل يقول: إن قريشا ليست من كنانة إلا جلدته"، اهـ. وانظر إسناده.

المسألة الثالثة والعشرون في أحكام كلمات متفرقة كمن قال لرجل: يا قرنان، أو يا ديوث، أو يا كشخان، أو يا قرطبان، أو يا معفوج، أو يا قواد، أو يا ابن منزلة الركبان، أو يا ابن ذات الرايات، أو يا مخنث، أو قال لامرأة قحبة.

اعلم أن أهل العلم اختلفوا في هذه العبارات المذكورة، فمذهب مالك هو أن من قال لرجل: يا قرنان، لزمه حد القذف لزوجه إن طلبته؛ لأن القران عند الناس زوج الفاعلة، وكذلك من قال لامرأة قحبة، لزمه الحد عند المالكية، وكذلك من قال يا ابن منزلة الركبان، أو يا ابن ذات الرايات كل ذلك فيه حد القذف عند المالكية، كما تقدمت الإشارة إليه قالوا: لأن الزانية في الجاهلية كانت تنزل الركبان، وتجعل على بابها راية، وكذلك لو قال لـ يا مخنث، لزمه الحد إن لم يحلف أنه لم يرد قذفاً، فإن حلف أنه لم يرده أدب، ولم يحد قاله في "المدونة"، وإن قال لـ يا ابن الفاسقة، أو يا ابن الفاجرة، أو يا فاسق، أو يا فاجر أو يا حمار ابن الطير، أو يا كلب، أو يا ثور، أو يا خنزير، ونحو ذلك فلا حد عليه، ولكنه يعزر تعزيراً رادعاً حسبما يراه الإمام ومذهب أبي حنيفة: أنه لو قال لـ يا فاسق، يا كافر، يا خبيث، يا لص، يا فاجر، يا منافق، يا لوطي، يا من يلعب بالصبيان، يا أكل الربا، يا شارب الخمر، يا ديوث، يا مخنث، يا خائن، يا ابن القحبة، يا زنديق، يا قرطبان، يا مأوى الزواني أو اللصوص، يا حرام،

أنه لا حد عليه في شيء من هذه الألفاظ، وعليه التعزير، وأكد التعزير عند الحنفية تسعة وثلاثون سوطاً، وأما

لوقال له: يا كلب، يا تيس، يا حمار، يا خنزير، يا بق، يا حية، يا حجام، يا بيبغاء، يا مؤاجر، يا ولد الحرام، يا

عيار، يا ناكس، يا منكوس، يا سخرة، يا ضحكة، يا كشخان، يا أبله، يا مسوس؛ فلا شيء عليه في شيء من

هذه الألفاظ عند الحنفية، ولا يعزرها. قال صاحب "تبيين الحقائق": لا يعزرها بهذه الألفاظ كلها؛ لأن من

عادتهم إطلاق الحمار ونحوه بمعنى البلادة والحرص أو نحو ذلك، ولا يريدون به الشتيمة، ألا ترى أنهم يسمون به

ويقولون: عياض بن حمار، وسفيان الثوري، وأبو ثور وجمل؛ ولأن المقذوف لا يلحقه شين بهذا الكلام، وإنما

يلحق بالقاذف، وكل أحد يعلم أنه آدمي، وليس بكلب ولا حمار وألقاذف كاذب في ذلك. وحكى

الهندواني أنه يعزرها في زماننا في مثل قوله يا كلب، يا خنزير؛ لأنه يراد به الشتم في عرفنا

وقال شمس الأئمة السرخسي الأصح عندي أنه لا يعزرها. وقيل: إن كان المنسوب إليه من الأشراف كالفقهاء

والعلوية يعزرها؛ لأنه يعد شيناً في حقه، وتلحقه الوحشة بذلك، وإن كان من العامة لا يعزرها، وهذا أحسن ما قيل

فيه، ومن الألفاظ التي لا توجب التعزير، قوله يا رستاق، يا ابن الأسود، يا ابن الحجام، وهو ليس كذلك،

أه من "تبيين الحقائق" شرح كنز الدقائق في الفقه الحنفي.

قال مقبده عفا الله عنه وغفر له أما الألفاظ التي ذكرنا عنهم أنها توجب التعزير فوجب التعزير بها كما ذكرنا

واضح لا إشكال فيه. وأما الألفاظ التي ذكرنا عنهم أنها لا تعزير فيها، فالأظهر عندنا أنها يجب فيها التعزير؛

لأنها كلها شتم وعيب، ولا يخفى أن من قال لإنسان يا كلب، يا خنزير، يا حمار، يا تيس، يا بقر. إلى آخره،

أن هذا شتم واضح لا خفاء به وليس مراده أن الإنسان كلب أو خنزير، ولكن مراده تشبيه الإنسان بالكلب

والخنزير في الخسة والصفات الذميمة كما لا يخفى، فهو من نوع التشبيه الذي يسميه البلاغيون تشبيهاً بليغاً ولا

شك أن عاقلاً قيل له يا كلب، أو يا خنزير مثلاً أن ذلك يؤذيه، ولا يشك أنه شتم، فهو أذى ظاهر، وعليه

فالظاهر التعزير في الألفاظ المذكورة وكونهم يسمون الرجل حماراً أو كلباً لا ينافي ذلك؛ لأن من الناس من يسم

ابنه باسم قبيح لا يرضى غيره أن يعاب به والظاهر أنه إن قال لرجل يا ابن الأسود، وليس أبوه ولا أحد من

أجداده بأسود، أنه يلزمه الحد لأنه نفي لنفسه، وكذلك قوله يا ابن الحجام إن لم يكن أبوه ولا أحد من أجداده

حجاماً فهو قذف؛ لأنه نفي لنفسه وإصاق له بأسود أو حجام ليس

بينه وبينه نسب؛ كما هو قول المالكية ومن وافقهم

وقال صاحب "تبيين الحقائق": وتفسير القرطبان هو الذي يرى مع امرأته أو محرمه رجلا، فيدعه خاليا بها وقيل: هو السبب للجمع بين اثنين لمعنى غير ممدوح وقيل: هو الذي يبعث امرأته مع غلام بالغ أو مع مزارعه إلى الضيعة، أو يأذن لهما بالدخول عليها في غيبته، اهـ منه

وقال ابن قدامة في "المغني": وإن قال لرجل: يا ديوث، أو يا كشخان، فقال أحمد يعزر، وقال إبراهيم الحربي الديوث الذي يدخل الرجال على امرأته وقال ثعلب: القرطبان الذي يرضى أن يدخل الرجال على امرأته وقال: القرنان والكشخان لم أرهما في كلام العرب، ومعناه عند العامة مثل معنى الديوث، أو قريب منه، فقع

القاذف به التعزير على قياس قوله في الديوث؛ لأنه قذفه بما لا حد فيه وقال خالد بن يزيد، عن أبيه في الرجل يقول للرجل: يا قرنان إذا كان له أخوات، أو بنات في الإسلام ضرب الحد، يعني أنه قاذف لهن وقال خالد عن أبيه: القرنان عند العامة من له بنات والكشخان: من له أخوات، يعني والله أعلم إذا كان يدخل الرجال عليهن. والقواد عند العامة السمسار في الزنى والقذف بذلك كله يوجب التعزير؛ لأنه قذف بما لا يوجب

الحد، اهـ من "المغني". وقال في "المغني" أيضا المنصوص عن أحمد فيمن قال يا معفوج أن عليه الحد، وظاهر كلام الخرقى يقتضي أن يرجع إلى تفسيره، فإن فسر بغير الفاحشة مثل أن يقول أردت يا مفلوج، أو يا مصابا دون الفرج ونحو هذا، فلا حد عليه؛ لأنه فسره بما لا حد فيه وإن فسره بعمل قوم لوط فعليه الحد؛ كما لو صرح به. وقال صاحب "القاموس": القرنان: الديوث المشارك في قرينته لزوجه، له منه. وقال في

"القاموس" أيضا: القرطبان بالفتح الديوث، والذي لا غيره له أو القواد، اهـ منه وقال في "القاموس": والتديث القيادة، وفي "القاموس" تحت الخط لا بين قوسين الكشخان ويكسر: الديوث، وكشخه تكشبخا وكشخنة، قال له: يا كشخان، اهـ منه. وهو بالخاء المعجمة، وقال الجوهري في "صاحبه": والديوث القندع وهو الذي لا غيره له، اهـ منه.



قال مقبده عفا الله عنه وغفر له الذي يظهر أن التحقيق في جميع الألفاظ المذكورة التي ذكرنا كلام العلماء فيها أنها تتبع العرف الجاري في البلد الذي قيلت فيه،

(456/5)

فإن كان من عرفهم أن المراد بها الشتم بما لا يوجب الحد وجب التعزير؛ لأجل الأذى ولاحد، وإن كان عرفهم أنها يراد بها الشتم بالزنى، أو نفي النسب، وكان ذلك معروفاً أنه هو المقصود عرفاً، وجب الحد؛ لأن العرف متبع في نحو ذلك، والعلم عند الله تعالى

المسألة الرابعة والعشرون في حكم من قذف محصناً بعد موته، ومذهب مالك في ذلك هو قوله في المدونة:

من قذف ميتاً فولده، وإن سفل وأبيه وإن علا القيام بذلك، ومن قام منهم أخذه مجده، وإن كان ثم من هو أقرب منه؛ لأنه عيب، وليس للأخوة، وسائر العصابة مع هؤلاء قيام، فإن لم يكن من هؤلاء واحد فللعصابة القيام، اهـ بواسطة نقل المواق.

وحاصله: أن الميت المقذوف يحد قاذفه بطلب من وجد من فروعه، وإن سفلوا أو واحد من أصوله، وإن علوا. ولا كلام في حال وجود الأصول أو الفروع لغيرهم من الإخوة والعصابة، فإن لم يوجد من الأصول والفروع أحد، فلا أخوة والعصابة القيام، ويحد للمقذوف بطلم. هذا حاصل مذهب مالك في المسألة، وظاهره عدم الفرق بين كون المقذوف الميت أباً أو أمّاً، وبعض أهل العلم يفرق بين قذف الأب والأم؛ لأن قذف الأم بالزنى فيه قدح في نسب ولدها؛ لأن ابن الزانية قد يكون لغير أبيه من أجل زنا أمه

وقال ابن قدامة في "المغني": وإن قذف أمه وهي ميتة مسلمة كانت أو كافرة حرة أو أمة، حد القاذف إذا طلب الابن وكان حراً مسلماً، أما إذا قذفت وهي في الحياة، فليس لولدها المطالبة؛ لأن الحق لها، فلا يطالب به غيرها، ولا يقوم غيرها مقامها، سواء كانت محجوراً عليها أو غير محجور عليها، لأنه حق يثبت للتشفي فلا يقوم فيه غير المستحق مقامه كالقصاص، وتعتبر حصاتها؛ لأن الحق لها فتعتبر حصاتها كما لو لم يكن لها

ولد . وأما إن قذفت وهي ميتة، فإن لولدها المطالبة؛ لأنه قدح في نسبه، ولأنه يقذف أمه بنسبته إلى أنه ابن زنى، ولا يستحق ذلك بطريق الإرث، ولذلك تعتبر الحصانة فيه ولا تعتبر الحصانة في أمه؛ لأن القذف له وقال أبو بكر: لا يجب الحد بقذف ميتة بمجال، وهو قول أصحاب الرأي؛ لأنه قذف لمن لا تصح منه المطالبة، فأشبهه قذف المجنون. وقال الشافعي: إن كان الميت محصنا فوليه المطالبة، وينقسم بانقسام الميراث، وإن لم يكن محصنا فلا حد على قاذفه؛ لأنه ليس بمحصن، فلا يجب الحد بقذفه كما لو كان حيا، وأكثر أهل العلم لا يرون الحد على من يقذف من ليس محصنا حيا ولا ميتا؛ لأنه إذا لم

(457/5)

يحد بقذف غير المحصن إذا كان حيا فلأن لا يحد بقذفه ميتا أولى، ولنا قول النبي صلى الله عليه وسلم في الملاءنة: "ومن رمى ولدها فعليه الحد"، يعني: من رماه بأنه ولد زنى، وإذا وجب بقذف ولد الملاءنة بذلك، فبقذف غيره أولى؛ ولأن أصحاب الرأي أوجبوا الحد على من نفى رجلا عن أبيه إذا كان أبواه حريين مسلمين، ولو كانا ميتين، والحد إنما وجب للولد؛ لأن الحد لا يورث عندهم فإما إن قذفت أمه بعد موتها، وهو مشرك أو عبد، فلا حد عليه في ظاهر كلام الحنفي، سواء كانت الأم حرة مسلمة أو لم تكن وقال أبو ثور وأصحاب الرأي: إذا قال لكافر أو عبد: لست لأبيك، وأبواه حران مسلمان فعليه الحد، وإن قال لعبد أمه حرة وأبوه عبد: لست لأبيك فعليه الحد، وإن كان العبد للقاذف عند أبي ثور، وقال أصحاب الرأي يصح أن يحد المولى لعبد، واحتجوا بأن هذا قذف لأمه فيعتبر إحصانها دون إحصانها؛ لأنها لو كانت حية كان القذف لها فكذلك إذا كانت ميتة، ولأن معنى هذا: إن أمك زنت فأتت بك من الزنى، فإذا كان من الزنى منسوبا إليها كانت هي المقدوفة دون ولدها، ولنا ما ذكرناه؛ ولأنه لو كان القذف لها لم يجب الحد، لأن الكافر لا يرث المسلم، والعبد لا يرث الحر، ولأنهم لا يوجبون الحد لقذف ميتة بمجال، فيثبت أن القذف له فيعتبر إحصانها دون إحصانها، والله أعلم، اهـ بطولة من "المغني".

وقد رأيت في كلامه أقوال أهل العلم في رمي المرأة الميتة، إن كان لها أولاد، ورمي المرأة الحية التي لها أولاد، وبه نعلم أن الحد يورث عند المالكية والشافعية، إلا أنه عند المالكية لا يطلبه إلا الفروع والأصول، ويحد بطلب كل منهم وإن كان يوجد منهم من هو أقرب من طالب الحد، وأنه عند عدم الفروع والأصول يطالب به الأخوة والعصبة، وكل ذلك يدل على أنهم ورثوا ذلك الحق في الجملة عن المقدوف الميت، وأن الشافعية يقولون إنه ينقسم بانقسام الميراث، كما نقله عنهم صاحب المغني في كلامه المذكور، وأن الحنفية يقولون إن الحد لا يورث، وهو ظاهر المذهب الحنبلي، وأن بعض أهل العلم قال لا يحد من قذف ميتة بمجال. قال مقيده عفا الله عنه وغفر له الذي يظهر لي، والله تعالى أعلم في هذه المسألة أن قذف الأم إن كان يستلزم نفي نسب ولدها فلها القيام حية، ولولدها القيام إذا لم تطالب هي؛ لأنه مقدوف بقذفها، خلافاً في كلام صاحب "المغني"، وكذلك إن كانت ميتة فله القيام، ويحد له القاذف وقول صاحب "المغني": تعتبر حصانته هو دون حصانته هي لم يظهر له معنى؛ لأن نفي نسب إنسان لا تشترط فيه حصانة المنفي نسبه،

(458/5)

لأننا لو فرضنا أنها جاءت به من زنى، فإنه هو لا ذنب له، ولا يعتبر زانياً، كما ترى. والحاصل أن قذف الأم إن كان يستلزم قذف ولدها، فالأظهر إقامة الحد على القاذف بطلب الأم، وطلب الولد، وإن كانت حية؛ لأنه مقدوف وأحرى إن كانت ميتة، وإن كانت الأم لا ولد لها، أو لها ولد لا يستلزم قذفها قذفه فهي مسألة هل يحد من قذف ميتاً أو لا؟ وقد رأيت خلاف العلماء فيها، ولكل واحد من القولين وجه من النظر؛ لأن الظاهر أن حرمة عرض الإنسان لا تسقط بالموت، وهذا يقتضي حد من قذف ميتة، ووجه الثاني أن الميتة لا يصح منها الطلب، فلا يحد بدون طلب؛ ولأن من مات لا يتأذى بكلام القاذف، وإن كان كذبا بل فيح به؛ لأنه يكون له فيه حسنات، وإن كان حقاً ما رماه به، فلا حاجة له بجده بعد موته، لأنه لم يقل إلا الحق وحده وهو صادق لا حاجة للميت فيه، اهـ

وأقربهما عندي أنه يعزر تعزيراً رادعاً ولا يقام عليه الحد  
واعلم أن الحمي إذا قذفه آخر بالزنا، وهو يعلم في نفسه أن القذف صادق، فقد قال بعض أهل العلم إن له  
المطالبة بمجده مع علمه بصدقه فيما رماه به، وهو مذهب مالك، ومن وافقه  
والأظهر عندي أنه إن كان يعلم أنما قذفه به حق أنه لا ينبغي له المطالبة بمجده؛ لأنه يتسبب في إيذائه بضرب  
الحد، وهو يعلم أنه محق فيما قال، والعلم عند الله تعالى.  
وذكر غير واحد من أهل العلم أن من قذف أم النبي صلى الله عليه وسلم أو قذفه هو صلى الله عليه وسلم أن  
ذلك ردة، وخروج من دين الإسلام، وهو ظاهر لا يخفى، وأن حكمه القتل، ولكنهم اختلفوا إذا تاب هل تقبل  
توبته؟ فذهبت جماعة من أهل العلم إلى أنه لا تقبل توبته يقتل على كل حال. وقال بعض أهل العلم تقبل  
توبته إن تاب، وهذا الأخير أقرب لكثرة النصوص الدالة على قبول توبة من تاب، ولو من أعظم أنواع الكفر،  
والله تعالى أعلم.

المسألة الخامسة والعشرون في حكم من قذف ولده.

وقد اختلف أهل العلم في ذلك، "قال في المغني": وإذا قذف ولده وإن نزل لم يجب الحد عليه، سواء كان  
القاذف رجلاً أو امرأة وبهذا قال عطاء، والحسن، والشافعي، وإسحاق، وأصحاب الرأي وقال مالك،  
وعمر بن عبد العزيز، وأبو ثور، وابن المنذر عليه الحد لعموم الآية؛ ولأنه حد فلا تمتنع من وجوبه قرابة الولادة  
كالزنى.

(459/5)

وأظهر القولين دليلاً أنه لا يجد الوالد لولده؛ لعموم قوله ﴿وَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: 83]، وقوله: ﴿فَلَا  
تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ﴾ [الاسراء: 23]، فلا ينبغي للولد أن يطلب حد والده للتشفي منه وقول المالكية في هذه  
المسألة في غاية الإشكال، لأنهم يقولون: إن الولد يمكن من حد والده القاذف له وأنه يعد مجده له فاسقاً

بالعقوب؛ كما قال خليل في "مختصره": وله حد أبيه وفسق، ومعلوم أن الفسق لا يكون إلا بارتكاب كبيرة،  
والشرع لا يمكن أحدا من ارتكاب كبيرة؛ كما ترى مع أن الروايات عن مالك نفسه ظاهرها عدم الحد وقاله  
غير واحد من أهل مذهبه.

المسألة السادسة والعشرون: في حكم من قتل أو أصاب حدا خارج الحرم، ثم لجأ إلى الحرم هل يستوفى منه  
الحق في الحرم، أو لا يستوفى منه حتى يخرج من الحرم؟

اعلم أن هذه المسألة فيها للعلماء ثلاثة مذاهب

الأول: أنه يستوفى منه الحق قصاصا كان أو حدا قتلا كان أو غيره.

الثاني: أنه لا يستوفى منه حد ولا قصاص ما دام في الحرم، سواء كان قتلا أو غيره

الثالث: أنه يستوفى منه كل شيء من الحدود إلا القتل، فإنه لا يقتل في الحرم في حد كالرجم، ولا في قصاص

والخلاف في هذه المسألة مشهور عند أهل العلم

قال ابن قدامة في "المغني": وجملة أن من جنى جناية توجب قتلا خارج الحرم، ثم لجأ إليه لم يستوف منه فيه،

وهذا قول ابن عباس، وعطاء، وعبيد بن عمير، والزهري، وإسحاق، ومجاهد، والشعبي، وأبي حنيفة

وأصحابه.

وأما غير القتل من الحدود كلها والقصاص فيما دون النفس، فعن أحمد فيه روايت

إحدهما: لا يستوفى من الملتجئ إلى الحرم فيه

والثانية: يستوفى وهو مذهب أبي حنيفة؛ لأن المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم النهي عن القتل لقوله

عليه الصلاة والسلام "فلا يسفك فيها دم"، وحرمة النفس أعظم فلا يقاس غيرها عليها، ولأن الحد بالجلد

جرى مجرى التأديب، فلم يمنع كآديب السيد عبده والأولى ظاهر كلام الحرقى، وهي ظاهر المذهب

قال أبو بكر: هذه مسألة وجدتها مفردة لحنبل عن عمه أن الحدود كلها تقام في

الحرم إلا القتل والعمل على أن كل جان دخل الحرم لم يقيم عليه حد جنائمه، حتى يخرج منه إلى أن قاله قال مالك والشافعي وابن المنذر يستوفى منه فيه لعموم الأمر بجلد الزاني، وقطع السارق، واستيفاء القصاص من غير تخصيص بمكان دون مكان، اه محل الغرض منه

وقال ابن حجر في "فتح الباري": وقال أبو حنيفة لا يقتل في الحرم، حتى يخرج إلى الحل باختياره ولكن لا يجالس ولا يكلم، ويوعظ، ويذكر حتى يخرج وقال أبو يوسف يخرج مضطرا إلى الحل وفعله ابن الزبير وروى ابن أبي شيبة من طريق طاوس عن ابن عباس من أصاب حدا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبيع وعن مالك والشافعي يجوز إقامة الحد مطلقا فيها؛ لأن العاصي هتك حرمة نفسه فأبطل ما جعل الله له من الأمن، اه محل الغرض منه.

وقال الشوكاني في "نبيل الأوطار"، مشيرا إلى إقامة الحدود واستيفاء القصاص في الحرم، وقد ذهب إلى ذلك مالك والشافعي وهو اختيار ابن المنذر، ويؤيد ذلك عموم الأدلة القاضية باستيفاء الحدود في كل مكان وزمان، وذهب الجمهور من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، والحنفية، وسائر أهل العراق، وأحمد ومن وافقه من أهل الحديث والعترة إلى أنه لا يحل لأحد أن يسفك بالحرم دما، ولا يقيم به حدا حتى يخرج منه من لجأ إليه، اه محل الغرض منه.

وإذا عرفت من هذه النقول أقوال أهل العلم في هذه المسألة، فهذا دللتهم ومناقشتها. أما الذين قالوا: يستوفى منه كل حد في الحرم إن لجأ إليه كمالك، والشافعي، وابن المنذر ومن وافقهم، فقد استدلوا بأدلة منها أن نصوص الكتاب والسنة الدالة على إقامة الحدود واستيفاء القصاص، ليس في شيء منها تخصيص مكان دون مكان، ولا زمان دون زمان بظواهرها شمول الحرم وغيره. قالوا: والعمل بظواهر النصوص واجب، ولا سيما إذا كثرت.

ومنها أن استيفاء القصاص وإقامة الحدود حق واجب بتشريع الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، وفعل الواجب الذي هو عين طاعة الله في الحرم ليس فيه أي انتهاك لحرمة

الحرم؛ لأن أحق البلاد، بأن يطاع فيها الله بامتثال أوامره هي حرمة، وطاعة الله في حرمة ليس فيها انتهاك له، كما ترى.

أما استدلال هؤلاء بما في الصحيحين بلفظ إن الحرم لا يعيد عاصيا ولا فارا بدم، ولا فارا بجربة، فهو استدلال في غاية السقوط؛ لأن من ظن أنه حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط غلط غلطا فاحشا؛ لأنه من كلام عمرو بن سعيد المعروف بالأشدرق كما هو صريح في الصحيحين وغيرهما قال البخاري رحمه الله في صحيحه: حدثنا قتيبة، حدثنا الليث، عن سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن أبي شرحبيل العدوي أنه قال لعمر بن سعيد وهو يبعث الجوث إلى مكة: ائذن لي أيها الأمير أحدك قولاً قام به رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغد من يوم الفتح، فسمعتة أذناي ووعاه قلبي، وأبصرته عيناي حين تكلم به أنه حمد الله وأثنى عليه،

ثم قال: "إن مكة حرمها الله، ولم يحرمها الناس، فلا يحل لأمرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دما، ولا يعضد بها شجرة، فإن أحد ترخص لقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقولوا اللهم أذن لرسوله ولم يأذن لكم، وإنما أذن لي ساعة من نهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس، وليبلغ الشاهد الغائب فقيل لأبي شرحبيل: ما قال لك عمرو؟ قال: أنا أعلم بذلك منك يا أبا شرحبيل، إن الحرام لا يعيد عاصيا إلى آخره، وهذا صريح في أنه من كلام عمرو بن سعيد الأشدرق يعارض به أبا شرحبيل لما ذكر له كلام النبي صلى الله عليه وسلم. ومعلوم أنه لا حجة البتة في كلام الأشدرق، ولا سيما في حال معارضته به لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن كان كلامه لا يطابق الجواب عن الحديث الذي ذكره أبو شرحبيل رضي الله عنه وفي صحيح مسلم رحمه الله مثل ما في البخاري من حديث أبي شرحبيل إسنادا ومثنا

وإذا تقرر أن القائل إن الحرم لا يعيد عاصيا إلى آخره، هو الأشدرق علمت أنه لا دلالة فيه وذلك احتجاجهم بما ثبت في الصحيح من أنه صلى الله عليه وسلم أمر بقتل ابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة؛ لأن أمره بقتله وهو متعلق بأستار الكعبة في نفس الوقت الذي أحل الله له فيه الحرم، وقد صرح النبي صلى الله عليه وسلم أن حرمتها عادت كما كانت، ففعله صلى الله عليه وسلم في وقت إحلال الحرم له ساعة من نهار، لا دليل فيه بعد

انقضاء وقت الإحلال ورجوع الحرمة، كما ترى  
وأما الذين منعوا القتل في الحرم دون ما سواه من الحدود التي لا قتل فيها والقصاص

(462/5)

في غير النفس، فقد احتجوا بأن الحديث الصحيح الذي هو حديث أبي شريح نلق عليه، فيه: "فلا يحل  
لامرء يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً الحديث، قالوا: تصريحه صلى الله عليه وسلم بالتهبي عن  
سفك الدم دون غيره دليل على أنه ليس كغيره، ولا يقاس غيره عليه؛ لأن النفس أعظم حرمة مما لا يستوجب  
القتل من حد أو قصاص في غير النفس، فيبقى غير القتل داخل في عموم النصوص المقترضة له في كل مكان  
وزمان، ويخرج خصوص القتل من تلك العمومات بهذا الحديث الصحيح، ويؤيده أن قوله "دماً" نكرة في سياق  
النفي، وهي من صيغ العموم، فيشمل العموم المذكور إراقة الدم في قصاص أو حد، أو غير ذلك  
واستدلوا أيضاً بقول ابن عمر رضي الله عنهما: لو وجدت قاتل عمر في الحرم ما هجته قال المجد في المنتقى:  
حكاه أحمد في رواية الأثرم.

وأما الذين قالوا: بأن الحرم لا يستوفى فيه شيء من الحدود، ولا من القصاص قتلاً كان أو غيره، فقد استدلوا  
بقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ﴾ [آل عمران: 97]، قالوا: وجملته ﴿ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ﴾، خبر  
أريد به الإنشاء فهو أمر عام، يستوجب أمن من دخل الحرم، وعدم التعرض له بسوء، وعموم النصوص الدالة  
على تحريم الحرم.

واستدلوا أيضاً بأثر عن بعض الصحابة، كما روي عن ابن عباس، أنه قال في الذي يصيب طم يلبجاً إلى  
الحرم: يقام عليه الحد، إذا خرج من الحرم، قال المجد في المنتقى: "حكاه أحمد في رواية الأثرم، وهذا ملخص  
أقوال أهل العلم وأدلتهم في هذه المسألة

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له الذي يظهر والله تعالى أعلم أن أجرى هذه الأقوال على القياس قول من قا:



يستوفى من اللاجيء إلى الحرم كل حق وجب عليه شرعا، قتلا كان أو غيره؛ لأن إقامة الحدود واستيفاء القصاص مما أوجبه الله، وفعل ذلك طاعة، وتقرب إليه وليس في طاعة الله، وامتنال أمره انتهاك لحرمة حرمه، وأجراها على الأصول، وهو أولها، هو الجمع بين الأدلة، وذلك يدل من قال: يضيق على الجاني اللاجيء إلى الحرم، فلا يباع له، ولا يشتري منه، ولا يجالس، ولا يكلم حتى يضطر إلى الخروج، فيستوفى منه حق الله إذا خرج من الحرم؛ لأن هذا القول جامع بين النصوص، فقد جمع بين استيفاء الحق، وكون ذلك ليس في الحرم، وفي هذا خروج من الخلاف،

(463/5)

والعلم عند الله تعالى. ولنكف بما ذكرنا من أحكام هذه الآية  
قوله تعالى: ﴿ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾ .  
قوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ ﴾ ، معنى: ﴿ وَيَدْرَأُ ﴾ :  
يدفعوا، والمراد بالعذاب هنا الحد، والمصدر المنسبك من أن وصلتها في قوله ﴿ أَنْ تَشْهَدَ ﴾ فاعل يدرأ،  
أي: يدفع عنها الحد شهادتها ﴿ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ ﴾ .  
والدليل على أن المراد بالعذاب في قوله ﴿ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ ﴾ ، الحد من أوجه:  
الأول: منها سياق الآية، فهو يدل على أن العذاب الذي تدرؤه عنها شهادتها هو الحد  
والثاني: أنه أطلق اسم العذاب في مواضع آخر، على الحد مع دلالة السياق فيها على أن المراد بالعذاب فيها  
الحد؛ كقوله تعالى في هذه لسورة الكريمة ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ  
بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَافِقِينَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النور: 2]،  
فقوله: ﴿ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا ﴾ ، أي: حدهما بلا نزاع. وذلك قوله تعالى في الإمامة ﴿ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى  
الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ [النساء: 25]، أي: نصف ما على الحرائر من الجلد.

وهذه الآية تدل على أن الزوج إذا رمى زوجته وشه شهاداته الخمس المبينة في الآية أن المرأة تتوجه عليها الحد بشهاداته، وأن ذلك الحد المتوجه إليها بشهادات الزوج تدفعه عنها شهاداتها هي الموضحة في الآية ومفهوم مخالفة الآية يدل على أنها لو نكلت عن شهاداتها، لزمها الحد بسبب نكولها مع شهادات الزوج، وهذا هو الظاهر الذي لا ينبغي العدول عنه، فشهادات الزوج القاذف تدرأ عنه هو حد القذف، وتوجه إليها هي حد الزنى، وتدفعه عنه شهاداتها.

وظاهر القرءان أيضا أنه لو قذف زوجته وامتنع من اللعان أنه يححد حد القذف، فكل من امتنع من الزوجين من الشهادات الخمس وجب عليه الحد، وهذا هو الظاهر من الآيات

(464/5)

القرآنية؛ لأن الزوج القاذف داخل في عموم قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ [النور: 4]؛ ولكن الله بين خروج الزوج من هذا العموم بشهاداته حيث قال: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ. وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾ [النور: 6-7]، فلم يجعل له مخرجا من جلد ثمانين، وعدم قبول الشهادة، والحكم بالفسق إلا بشهاداته التي قامت له مقام البينة المبرئة له من الحد، فإن نكل عن شهاداته فالظاهر وجوب الحد عليه؛ لأنه لم تدرأ عنه أربعة عدول يشهدون بصدقه، ولا شهادات تنوب عن الشهود. فتعين أنه يححد لأنه قاذف، ولم يأت بما يدفع عنه حد القذف، وكذلك الزوجة إذا نكلت عن إيمانها فعليها الحد؛ لأن الله نص على أن الذي يدرأ عنها

الحد هو شهاداتها في قوله تعالى ﴿ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ ﴾ ، ومن قال إن الزوج يلزمه الحد إن نكل عن الشهادات الأثمة الثلاثة، خلافا لأبي حنيفة القائل بأنه يجبس حتى يلاعن، أو يكذب نفسه، فيقام عليه حد القذف. ومن قال بأنها إن شهد هو، ونكلت هي أنها تححد بشهاداته ونكولها مالك، والشافعي، والشعبي،

ومكحول، وأبو عبيد، وأبو ثور؛ كما نقله عنهم صاحب "المغني".  
 وهذا القول أصوب عندنا، لأوضحه قوله: ﴿ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ الْآيَةَ، وَلَا يَنْبَغِي الْعُدُولُ عَنْ ظَاهِرِ الْقُرْآنِ إِلَّا لِدَلِيلٍ يَجِبُ الرَّجُوعُ إِلَيْهِ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَحْمَدُ: لِأَحَدٍ عَلَيْهَا بِنَكْوَلِهَا عَنِ الشَّهَادَاتِ، وَتَجْبَسُ أَيْضًا حَتَّى تَلَاعَنَ أَوْ تَقْرِيحًا عَلَيْهَا الْحَدَّ .  
 قال في "المغني": وبهذا قال الحسن، والأوزاعي، وأصحاب الرأي وروى ذلك عن الحارث العملي، وعطاء الخراساني، واحتج أهل هذا القول بحجج يرجع جميعها إلى أن المانع من حدها أن زناها لم يتحقق ثبوته؛ لأن شهادات الزوج ونكولها هي لا يتحقق بواحد منهما، ولإيهما مجتمعين ثبوت الزنى عليها.  
 وقول الشافعي ومالك ومن وافقهما في هذه المسألة أظهر عندنا؛ لأن مسألة اللعان أصل مستقل لا يدخله القياس على غيره، فلا يعدل فيه عن ظاهر النص إلى القياس على مسألة أخرى، والعلم عند الله تعالى

(465/5)

مسائل تتعلق بهذه الآية الكريمة

المسألة الأولى: اعلم أن اللعان لا يلزم بين الزوجين، إلا بقذف الرجل زوجته قذفاً يوجب عليه الحد لو قاله لغير زوجة كريمها بالزنى، ونفي ولدها عنه، وقول الجمهور هنا إنه يكفي في وجوب اللعان قذفها بالزنى من غير اشتراط أن يقول: رأيت بعيني، أظهر عندي مما روي عن مالك، من أنه لا يلزم اللعان، حتى يصرح برؤية العين؛ لأن القذف بالزنى كاف دون التصريح برؤية العين وقول الملاعن في زمنه صلى الله عليه وسلم رأيت عيني وسمعت أذني، لا يدل على أنه لو اقتصر على أنها زنت، أن ذلك لا يكفي، دون اشتراط رؤية العين، وسماع الأذن كما لا يخفى، والعلم عند الله تعالى.

المسألة الثانية اعلم أن العلماء اختلفوا في شهادات اللعان المذكورة في قوله ﴿ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ ﴾ [النور: 6] إلى آخر الآيات، هل هي شهادات أو إيمان على أربعة أقوال

الأول: أنها شهادات؛ لأن الله سماها في الآية شهادات.

والثاني: أنها أيمان.

والثالث: أنها أيمان مؤكدة بلفظ الشهادة.

والرابع: عكسه، وينبني على الخلاف في ذلك أن من قال إنها شهادات لا يصح عنده اللعان، إلا من تجوز شهادته، فيشترط في الملائع والملاعنة العدالة وغيرها من شروط قبول الشهادة من قال: إنها أيمان صح عنده اللعان من كل زوجين، ولو كانا لا تصح شهادتهما لفسق أو غيره من مسقطات قبول الشهادة، وينبني على الخلاف المذكور ما لو شهد مع الزوج ثلاثة عدول، فعلى أنها شهادة يكون الزوج رابع الشهود، فيجب عليها حد الزنى، وعلى أنها أيمان يحد الثلاثي بلعن الزوج. وقيل: لا يحدون. ومن قال: بأنها شهادات وأن اللعان لا يصح إلا من تقبل شهادته، وأنها تحد بشهادة الثلاثة مع الزوج أبو حنيفة رحمه الله ومن تبعه، والأكثر على أنها أيمان مؤكدة بلفظ الشهادة.

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له أظهر الأقوال عندي: أنها أيمان مؤكدة بالشهادة، وأن لفظ الشهادة ربما أطلق في القرءان، مراداً بها اليمين، مع دلالة القرائن على ذلك، وإنما استظهرنا أنها أيمان لأن مؤخر الأول: التصريح في الآية بصيغة اليمين في قوله ﴿ فَشَهَادَةٌ أَحَدِهِمْ أُرْمِعُ شَهَادَاتٍ

(466/5)

بِاللَّهِ ﴿؛ لأن لفظة بالله يمين فدل قوله ﴿ بِاللَّهِ ﴾ على أن المراد بالشهادة اليمين للتصريح بنص اليمين، فقوله أشهد بالله في معنى: أقسم بالله.

الثاني: أن القرءان جاء فيه إطلاق الشهادة وإرادة اليمين في قوله ﴿ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتَيْمَا ﴾ [المائدة: 107]، ثم بين أن المراد بتلك الشهادة اليمين في قوله ﴿ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَى وَجْهٍ أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ ﴾ [المائدة: 108]، فقوله: ﴿ أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ

أَيْمَانِهِمْ ﴿﴾ ، دليل على أن المراد بلفظ الشهادة في الآية اليمين، وهو واضح كما ترى  
وقال القرطبي: ومنه قوله تعالى: ﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُتَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ﴾ [المنافقون: 1]؛ لأن  
قوله تعالى: ﴿ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً ﴾ [المنافقون: 2]، يدل على أن المراد بشهادتهم الأيمان، هكذا قال، ولا  
يتعين عندي ما ذكره من الاستدلال بهذه الآية، والعلم عند الله تعالى  
الثالث: ما قاله ابن العربي، قال والفيصل أنها يمين لا شهادة، أن الزوج يحلف لنفسه في إثبات دعواه وتخليصه  
من العذاب، وكيف يجوز لأحد أن يدعي في الشريعة أن شاهدا يشهد لنفسه بما يوجب حكما على غيره هذا  
بعيد في الأصل، معدوم في النظر، اهـ منه بواسطة نقل القرطبي  
وحاصل استدلاله هذا: أن استقراء الشريعة استقراء تاما، يدل على أنه لم يوجد فيها شهادة إنسان لنفسه بما  
يوجب حكما على غيره، وهو استدلال قوي؛ لأن المقرر في الأصول أن الاستقراء التام حجة؛ كما أوضحناه  
مرارا، ودعوى الحنفية ومن وافقهم أن الزوج غير متهم لا يسوغ شهادته لنفسه؛ لإطلاق ظواهر النصوص في  
عدم قبول شهادة الإنسان لنفسه مطلقا.  
الرابع: ما جاء في بعض روايات حديث اللعان أنه صلى الله عليه وسلم قال لما جاءت الملاعنة بالولد شبها  
بالذي رميت به "لولا الأيمان لكان لي ولها شأن"، عند أحمد وأبي داود، وقد سمى صلى الله عليه وسلم في  
هذه الرواية شهادات اللعان أيمانا، وفي إسناد الرواية المذكور عباد بن منصور، تكلم فيه غير واحد، ويقال له  
كان قدريا إلى غير ذلك من أدلتهم  
وأما الذين قالوا: إنها شهادات لا أيمان، فاحتجوا بأن الله سماها شهادات في قوله

(467/5)

﴿ وَكَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ ﴾ ، وفي قوله: ﴿ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ ﴾ ، وقوله: ﴿ وَيَدْرَأُ  
عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ ﴾ . واستدلوا أيضا بحديث: "أربعة لالعان بينهم وبين أزواجهم

اليهودية والنصرانية تحت المسلم، والمملوكة تحت الحر، والحررة تحت المملوك اهـ.

قالوا: إنما منع لعان اليهودية والنصرانية والعبد والأمة، لأنهم ليسوا ممن تقبل شهادتهم، ولو كانت شهادات اللعان أيماناً لصح لعانهم؛ لأنهم ممن تقبل يمينه وقال الزيلعي في "نصب الراية"، في الحديث المذكور: قلت: أخرجه ابن ماجه في سننه عن ابن عطاء، عن أبيه عطاء الخراساني، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أربع من النساء لا ملاعنة بينهن وبين أزواجهن النصرانية تحت المسلم، واليهودية تحت المسلم، والمملوكة تحت الحر، والحررة تحت المملوك انتهى. وأخرجه الدارقطني في سننه، عن عثمان بن عبد الرحمان الواقصي، عن عمرو بن شعيب به، وقيل عن جده عبد الله بن عمرو مرفوعاً: "أربعة ليس بينهم لعان ليس بين الحر والأمة لعان، وليس بين العبد والحررة لعان، وليس بين المسلم واليهودية لعان، وليس بين المسلم والنصرانية لعان، انتهى. وقال الدارقطني والواقصي متروك الحديث، ثم أخرجه عن عثمان بن عطاء الخراساني، عن أبيه، عن عمرو بن شعيب به، قال: وعثمان بن عطاء الخراساني ضعيف الحديث جداً، وتابعه يزيد بن زريع عن عطاء وهو ضعيف أيضاً وروي عن الأوزاعي، وابن جريج وهما إمامان، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قوله، ولم يرفعه، ثم أخرجه كذلك موقوفاً. ثم أخرجه عن عمار بن مطر، ثنا حماد بن عمرو، عن زيد بن رفيع، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عتاب بن أسيد "الألعان بين أربع" فذكر نحوه، قال: وعمار بن مطر، وحماد بن عمرو، وزيد بن رفيع ضعفاء، انتهى وقال البيهقي في "المعرفة": هذا حديث رواه عثمان بن عطاء، ويزيد بن زريع الرملي، عن عطاء الخراساني، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، عن النبي صلى الله عليه وسلم "أربعة لا ملاعنة بينهم النصرانية تحت المسلم" إلى آخره، قال: وعطاء الخراساني معروف بكثرة الغلط، وابنه عثمان وابن زريع ضعيفان، ورواه عثمان بن عبد الرحمان الواقصي، عن عمرو بن شعيب به، وهو متروك الحديث ضعفه يحيى بن معين وغيره من الأئمة، ورواه عمار بن مطر، عن حماد بن عمرو، عن زيد بن رفيع، عن عمرو بن شعيب، وعمار بن مطر، وحماد بن عمرو، ويزيد بن رفيع ضعفاء.

وروي عن ابن جريج والأوزاعي، وهما إمامان، عن عمرو بن شعبي، عن أبيه، عن جده موقفا، وفي ثبوته موقفا أيضا نظر، فإن راويه عن ابن جريج والأوزاعي عمرو بن هارون، وليس بالقوي ورواه يحيى بن أبي أنيسة أيضا، عن عمرو بن شعيب به موقفا، وهو متروك، ونحن إنما نحتج بروايات عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، إذا كان الراوي عنه ثقتنا نضم إليه ما يؤكد، ولم نجد لهذا الحديث طريقا صحيحا إلى عمرو، والله أعلم، انتهى كلامه، انتهى كلام صاحب "نصب الراية".

وقال صاحب "الجوهر النقي": إن الحديث المذكور جيد الإسناد، ولو فرضنا جودة إسناده كما ذكره لم يلزم من ذلك أن شهادات اللعان شهادات لا إيمان بل احتمال كون عدم الملائمة من بين من ذكر في الحديث لعدم المكافأة.

والأظهر عندنا أنها إيمان أكدت بلفظ الشهادة، للأدلة التي ذكرنا، وهو قول أكثر أهل العلم، والعلم عند الله تعالى.

المسألة الثالثة اعلم أنه لا يجوز في اللعان، الاعتماد على إتيان المرأة بالولد أسود وإن كانت بيضاء وزوجها أبيض؛ لقصة الرجل الذي ولدت امرأته غلاما أسود، وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم كأنه يعرض بنفي الولد الأسود باللعان، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم "هل لك من إيل"؟ قال: نعم، قال: "ما ألوانها"؟ قال: حمر، قال: "هل فيها من أورك"؟ قال: إن فيها لورقا، قال: "ومن أين جاءت الورقة"؟ قال: لعل عرقا نزعها، قال: "وهذا الغلام الأسود لعل عرقا نزع" ، والقصة مشهورة ثابتة في الصحيحين، وقد قدمنا مرارا، وفيها الدلالة على أن سواد الولد لا يجوز أن يكون مستندا للرجل في اللعان، كما ترى

المسألة الرابع: اعلم أن التحقيق أن من قذف امرأة بالزنى قبل أن يتزوجها ثم تزوجها أنه إن لم يأت بأربعة شهداء على زناها أنه يجلد حد القذف، ولا يقبل منه اللعان؛ لأنها وقت القذف أجنبية محصنة داخلية في عموم قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ [النور:

[4] ، والزواج الواقع بعد ذلك لا يغير الحكم الثابت قبله، فما يروى عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله من أنه إن قذفها قبل الزواج، ثم تزوجها بعد القذف أنهما يلتعان، خلاف الظاهر عندنا من نص الأيكلهية، والعلم عند الله تعالى.

المسألة الخامسة اعلم أن التحقيق أن الزوج إن قذف زوجته وأنها بالزنا، ولم يأت

(469/5)

بالبينة أنه يحد للأم حد القذف؛ لأنه قذفها بالزنى وهي محصنة غير زوجة، فهي داخلة في عموم قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ ، وأما البنت فإنه يلاعنها؛ لأنه قذفها، وهي زوجة له، قد دخل في عموم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ ، إلى آخر آيات اللعان.

وبما ذكرنا تعلم أن قول بعض الأئمة إنه إن حد للأم سقط حد البنت، وإن لاعن البنت لم يسقط حد الأم، أنه خلاف التحقيق الذي دلت عليه آيات القراءن، وقد قال ابن العربي في القول المذكور وهذا باطل جدا، فإنه خصص عموم الآية في البنت وهي زوجة بحد الأم في غير أثر ولا أصل قاسه عليه، اهـ. وهو ظاهر.

المسألة السادسة اعلم أن الذي يظهر لنا أنه الصواب أن من قذف زوجته بالزنى، ثم زنت قبل لعانه لها أنه لا حد عليه ولا لعان؛ لأنه تبين بزناها قبل اللعان أنها غير محصنة، ولا لعان في قذف غير المحصنة، كما قدمنا أنه إن قذف أجنبية بالزنى، ثم زنت قبل أن يقام عليه الحد أن الظاهر لنا سقوط الحد؛ لأنه قد تبين بزناها أنها غير محصنة قبل استيفاء الحد، فلا يحد بقذف من ظهر أنها غير محصنة، وذكرنا الخلاف في ذلك

وحجة من قال: يحد إن كانت أجنبية ويلاعن إن كانت زوجة أن الحد واللعان قد ولجوت القذف فلا يسقطان بالزنى الطارئ، وبيننا أن الأظهر سقوط الحد واللعان، لتبين عدم الإحصان قبل الحد وقبل اللعان، والعلم عند الله تعالى.



المسألة السابعة اعلم أن من رمى زوجته الكبيرة التي لا تحمل لكبر سنهما يلتعنان هو لدفع الحد، وهي لدرء العذاب. وأما إن رمى زوجته الصغيرة التي لا تحمل لصغرها، فقد قدمنا خلاف العلماء هل يلزمه حد القذف إن كانت صغيرة تطبق الوطء، ولم تبلغ؟ فعلى أنه يلزمه الحد يجب عليه أن يلتعن لدفع الحد وأما على القول: بأنه لا حد في قذف الصغيرة مطلقا فلا لعان عليه في قذفها، وقد قدمنا الأظهر عندنا في ذلك، والعلم عند الله تعالى.

المسألة الثامنة اعلم أنه إن نفى حمل زوجته فقد اختلف أهل العلم، هل له أن يلاعنها، وهي حامل لنفي ما في بطنها، أو لا يجوز له اللعان حتى تضع الولد؟ فذهب جمهور أهل العلم إلى أنه يلاعنها وهي حامل وينتفي عنه حملها باللعان. وقال ابن حجر

(470/5)

في "الفتح"، بعد أن ساق أحاديث اللعان، وفيه أن الحامل تلاعن قبل الوضع؛ لقوله في الحديث "انظروا فإن جاءت" الخ، كما تقدم في حديث سهل، وفي حديث ابن عباس، وعند مسلم من حديث ابن مسعود، فجاءت يعني الرجل هو وامرأته فتلاعنا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم "لعلها أن تجيء به أسود جعدا"، فجاءت به أسود جعدا، وبه قال الجمهور، خلافا لمن أبا ذلك من أهل الرأي معتلا بأن الحمل لا يعلم؛ لأنه قد يكون نفخة.

وحجة الجمهور: أن اللعان شرع لدفع حد القذف عن الرجل، ودفع حد الرجم عن المرأة، فلا فرق بين أن تكون حاملا أو حائلا، ولذلك شرع اللعان مع الأيسة

وقد اختلف في الصغيرة، والجمهور على أن الرجل إذا قذفها فله أن يلتعن لدفع حد القذف عنه دونها، انتهى محل الغرض من كلام ابن حجر.

وقد قدمنا أن التعان قاذف الصغيرة مبني على أنه يحد لقذفها، وقد قدمنا كلام أهل العلم يختلفون في حد

قاذف الصغيرة المطيقة للوطء، وذكرنا ما يظهر لنا رجحانه من ذلك  
وأما الذين قالوا: لا تلأعن الحامل حتى تضع ولدها، فقد استدلوا بأمرين  
الأول: أن الحمل لا يتيقن وجوده قبل الوضع؛ لأنه قد يكون اتفاخا وقد يكون ربحا  
والثاني: هو ما جاء في بعض الروايات في أحاديث اللعان، مما يدل على أنه صلى الله عليه وسلم أخر لعان  
الحامل حتى وضعت. ففي البخاري من حديث ابن عباس، ما نصه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
"اللهم بين"، فوضعت شبيها بالرجل الذي ذكر زوجها أنه وجده عندها فلأعن رسول الله صلى الله عليه  
وسلم بينهما، الحديث. قالوا: فترتيبه فلأعن بالفاء على قوله فوضعت شبيها بالرجل، إلخ. دليل على أن  
اللعان كان بعد الوضع كما هو مدلول الفاء، وأجيب من قبل الجمهور عن هذه الرواية بما ذكر ابن حجر في فتح  
الباري، فإنه قال في كلامه على الرواية المذكورة ظاهره أن الملاعنة تأخرت إلى وضع المرأة لكن أوضحت أن  
رواية ابن عباس هذه هي في القصة في حديث سهل بن سعد، وتقدم قبل من حديث سهل أن اللعان وقع بينهما  
قبل أن تضع، فعلى هذا تكون الفاء في قوله فلأعن معقبة لقوله فأخبره بالذي وجد عليه امرأته، وهذه الجملة  
التي ذكر ابن حجر أن جملة لأعن معطوفة عليها مذكورة

(471/5)

في حديث ابن عباس الذي ذكرنا محل الغرض منه  
والذي يظهر لنا أن الحامل تلأعن قبل الوضع لتصريح الأحاديث الصحيحة بذلك، ولما ذكره ابن حجر في كلامه  
الذي نقلناه آنفاً، والعلم عند الله تعالى  
المسألة التاسعة اعلم أن أظهر أقوال أهل العلم عندي فيمن طلق امرأته ثم قذفها بعد الطلاق، أنه إن كان قذفه  
لها بنفي حمل لم يعلم به إلا بعد الطلاق، أنه يلاعنها لنفي ذلك الحمل عنه، وإن كانت بائنا، وأنه إن قذفها بالزنى  
بعد الطلاق حد، ولم يلاعن لأن تأخير القذف واللعان إلى زمن بعد الطلاق دليل على أقذاف، والأظهر ولو

كان الطلاق رجعيا، ولم تنتقض العدة، وإن كانت الرجعية في حكم الزوجة؛ لأن طلاقه إياها قبل القذف دليل على أنه لا يريد اللعان ويجلد، وهو قول ابن عباس وقيل: يلاعن الرجعية قبل انقضاء العدة، لأنها في حكم الزوجة، وهو مذهب أحمد المشهور ورواية أبي طيب عنه، وبه قال ابن عمر، وجابر، وزيد، والنخعي، والزهري، والشافعي، وإسحاق، وأبو عبيد، وأبو ثور، وأصحاب الرأي وله وجه من النظر، والله أعلم وقال القرطبي: لا ملاعنة بين الرجل وزوجته بعد انقضاء العدة إلا في مسألة واحدة، وهي أن يكون الرجل غائبا فتأتي امرأته بولد في مغيبه، وهو لا يعلم فيطلقها فتنتضي عدتها ثم يقدم فينفيه، فله أن يلاعنها هنا بعد العدة. وكذلك لو قدم بعد وفاتها ونفى الولد لاعتن لنفسه وهي ميتة بعد مدة من العدة ويرثها؛ لأنها ماتت قبل وقوع الفرقة بينهما، اهدمه ولا نص فيه، وله وجه من النظر.

وقال القرطبي أيضا: إذا قذفها بعد الطلاق نظرت، فإن كان هناك نسب يريد أن ينفيه، أو حمل يريد أن يتبرأ منه لاعتن، وإلا لم يلاعن، وقال عثمان البيني لا يلاعن بحال. وقال أبو حنيفة لا يلاعن في الوجهين؛ لأنها ليست بزوجة، وهذا ينتقض عليه بالقذف قبل الزوجية كما ذكرناه آنفا بهذا أولى؛ لأن النكاح قد تقدم، وهو يريد الانتقاء من النسب، وتبرئته من ولد يلحق به، فلا بد من اللعان، وإذا لم يكن هناك حمل يرجى، ولا نسب يخاف تعلقه لم يكن للعان فائدة فلم يحكم به، وكان قذفا مطلقا داخل تحت عموم قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾، فوجب عليه الحد، وبطل ما قاله البيهقي لظهور فساده، انتهى كلام القرطبي وقد قدمنا أن القول بلعان الرجعية قبل انقضاء العدة له وجه من النظر؛ لأنها في حكم

(472/5)

الزوجة، وذكرنا ما يظهر لنا أنه أظهر الأقوال في ذلك، وأقوال العلماء، وفائدة لعانه أن يدفع عنده القذف، وكون الرجعية كالزوجة قبل انقضاء العدة فيتوارثان، ولا يجوز له تزوج أختها، قبل انقضاء العدة، ولا تزويج رابعة غيرها؛ لأنها تكون كالخامسة نظرا إلى أن الرجعية كالزوجة، يقتضي أن يقول بلعان الرجعية قبل انقضاء

العدة له وجه من النظر، وقد رأيت كثرة من قاله من أهل العلم، ووجه القول بعدمه أنه لما طلقها عالما بزناها في زعمه، دل ذلك على أنه تارك للعان، وينبغي على الخلاف المذكور، ما لو ادعى أنها زنت بعد الطلاق الرجعي، وقبل انقضاء العدة، هل يحكم عليه بأنه قاذف؛ لأنه رماها بزنى واقع بعد الفراق أو له أن يلاعنها لنفي الحد عنه بناء على أن الرجعية في حكم الزوجة

أما إن قذفها قبل أن يطلقها ثم طلقها بعد القذف، فالأظهر أن له لعانها مطلقا، ولو كان الطلاق بائنا؛ لأن القذف وقع وهي زوجة غير مطلقة، وروى ذلك عن ابن عباس، وبه قال الحسن، والقاسم بن محمد، ومكحول، ومالك، والشافعي، وأبو عبيد، وأبو ثور، وابن المنذر، وقال الحارث العكلي، وجابر بن زيد، وقتادة والحكم: يجلد. وقال حماد بن أبي سليمان وأصحاب الرأي لا حد ولا لعان؛ لأن اللعان إنما يكون بين الزوجين وليس هذان بزوجين، ولا يحد؛ لأنه لم يقذف أجنبية

المسألة العاشرة اعلم أن أظهر أقوال أهل العلم عندي فيمن ظهر بامرأته حمل، وهو قائل إنه ليس منه إذا سكت عن نفي ذلك الحمل حتى وضعته ثم قال إنه إنما سكت عن نفيه مدة الحمل رجاء أن يكون ريجا أو انتفاخا فينفش أو يسقط ميتا، فيستريح بذلك من اللعان أنه يمكن من نفيه بلعان بعد الوضع؛ لأن العذوئي أبدى وجهه جدير بالقبول، فإن بادر بنفيه فورا عند وضعه، فلا ينبغي أن يختلف في أن له أن ينفيه بلعان، وإن سكت عن نفيه بعد الوضع، ثم أراد أن ينفيه بعد السكوت، فهل له ذلك أو ليس له؟ لأن سكوته بعد الوضع يعد رضى منه بالولد، فلا يمكن من اللعان بعده

لم أعلم في هذه المسألة نصا من كتاب، ولا سنة، والعلماء مختلفون فيه قال القرطبي: قد اختلف في ذلك ونحن نقول: إذا لم يكن له عذر في سكوته حتى مضت ثلاثة أيام، فهو راض به وليس له نفيه، وبهذا قال الشافعي، وقال أيضا: متى أمكنه نفيه على ما جرت به العادة من تمكنه من الحاكم، فليفعل لم يكن له نفيه من بعد ذلك وقال أبو حنيفة لأعتبر مدة. وقال أبو يوسف، ومحمد: يعتبر فيه أربعون يوما مدة النفاس قال

ابن القصار: والدليل لقولنا هو أن نفي ولده محرم عليه واستلحاق ولد ليس منه، محرم عليه فلا بد أن يوسع عليه لكي ينظر فيه، ويفكر هل يجوز له نفيه أو لا؟ وإنما جعلنا الحد ثلاثة؛ لأنه أول حد الكثرة، وآخر حد القلة، وقد جعلت ثلاثة أيام يختبر فيها حال المصراة، وكذلك ينبغي أن يكون هنا

وأما أبو يوسف ومحمد فليس اعتبارهما بأولى من اعتبار مدة الولادة والرضاع، إذ لا شاهد لهما في الشريعة، وقد ذكرنا نحن شاهدا في الشريعة من مدة المصراة، انتهى كلام القرطبي ولا يخفى ضعف ما استدل به ابن القصار من علماء المالكية للتحديد بثلاثة

قال مقيده عفا الله عنه وغفر له هذه المسألة مبنية على الاختلاف في قاعدة أصولية، وهي هل ينزل

السكوت منزلة الإقرار أو لا؟ وقأشار إلى ذلك صاحب "مراقي السعود"، بقوله:

وجعل من سكت مثل من أقر... فيه خلاف بينهم قد اشتهر

فلاحتجاج بالسكوتي نفي... تقر به عليه من تقدم

وهو يفقد السخط والصدح حرى... مع مضي مهلة للنظر

فمن قال: إن السكوت لا يعد رضياً. قال: لأن الساكت قد يسكت عن الإنكار مع أنه غير راضى، ومن قال:

إنه يعد رضياً، قال: لأن سكوته قرينة دالة على رضاه واستأنسوا بقوله صلى الله عليه وسلم في البكر "إذنها

صماتها"، وبعضهم يقول تخصيص البكر بذلك، يدل على أن غيرها ليس كذلك، والخلاف في هذه المسألة

معروف في فروع الأئمة وأصولهم، ومن تتبع فروعهم وجد هم في بعض الصور يجعلون السكوت كالرضى،

كالسكوت عن اللعان زمننا بعد العلم بموجبه، وكالسكوت عن القيام بالشفعة ونحو ذلك، ويكثر في فروع

مذهب مالك جعل السكوت كالرضى.

ومن أمثلة ذلك ما قاله ابن عاصم في رجزه في أحكام القضاء في مذهب مالك

وحاضر لواهب من ماله... ولم يغير ما رأى من حاله

الحكم منعه القيام بانقضاء... مجلسه إذا صمته عين الرضى

ولكل واحد من القولين وجه من النظر.

والذي يظهر لنا في مسألة السكوت عن اللعان أنه إن سكت زمننا يغلب على الظن فيه

عادة أنه لا يسكت فيه إلا راض عد رضى، وإلا فلا؛ لأن العرف محكم، والعلم عند الله تعالى  
المسألة الحادية عشرة اعلم أنه إن كان النكاح فاسداً، وقذفها زوجها بالزنى إن كان لنفي نسب يلحق به في  
ذلك النكاح الفاسد، فلا ينبغي أن يختلف في أنه يلاعن لنفي النسب عنه، وإن كان النكاح الفاسد يلحق فيه  
الولد ولكمه قذفها بالزنى، وأراد اللعان لنفي الحد عنه، فالأظهر أن له ذلك؛ لأنها لما صارت يلحق به ولدها  
صارت في حكم الفراش، قاله مالك في "المدونة". وقال القرطبي: يلاعن في النكاح الفاسد زوجته، لأنها  
صارت فراشا ويلحق النسب فيه مجرى اللعان فيه، اهـ منه

قال مقيده عفا الله عنه وغفر له الذي يظهر لي أن النكاح الفاسد إن كان مجمعا على فساده ولا يلحق الولد فيه  
أن الزوج القاذف فيه لا يمكن من اللعان، بل يحد حد القذف إن لم يأت بأربعة شهداء، وهذا ظاهر لا يخفى،  
والعلم عند الله تعالى.

المسألة الثانية عشرة اعلم أن أظهر أقوال أهل العلم عندي في الذي يقين زوجته الحامل بالزنى، ثم يأتي  
بأربعة شهداء على زناها أن له أن يلاعن لنفي الحمل مع الشهود؛ لأن شهادة البينة لا تفيد الزوج إلا درأ الحد  
عنه. أما رفع الفراش ونفي الولد، فلا بد فيه من اللعان

وقال القرطبي رحمه الله اختلفوا أيضا هل للزوج أن يلاعن مع شهوده بكال مالك والشافعي يلاعن كان له  
شهود أو لم يكن؛ لأن الشهود ليس لهم عمل في غير درأ الحد، وأما رفع الفراش ونفي الولد، فلا بد فيه من  
اللعان.

وقال أبو حنيفة وأصحابه إنما جعل اللعان إذا لم يكن له شهود غير نفسه؛ لقوله تعالى ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ  
إِلَّا أَنفُسُهُمْ﴾، اهـ منه.

المسألة الثالثة عشرة قال القرطبي أيضا في تفسيره يفتر اللعان إلى أربعة أشياء عدد الألفاظ، وهو أربع  
شهادات على ما تقدم، والمكان وهو أن يقصد به أشرف البقاع بالبلدان، إن كان بمكة فبين الركن والمقام، وإن

كان بالمدينة فعند المنبر، وإن كانت بيت المقدس فعند الصخرة، وإن كان في سائر البلدان ففيها مساجدها، وإن كانا كافرين بعث بهما إلى الموضع الذي يعتقدان تعظيمه إن كانا يهوديين فالكنيسة، وإن كانا مجوسيين ففي

(475/5)

بيت النار، وإن كانا لادين لهما مثل الوثنيين، فإنه يلاعن بينهما في لبعج حكمه، والوقت: وذلك بعد صلاة العصر، وجمع الناس: وذلك أن يكون هناك أربعة أنفس فصاعداً، فاللفظ وجمع الناس مشروطان، والزمان والمكان مستحبان، أهد منه مع أن مشهور مذهب مالك الذي هو مذهب القرطبي أنه لا ملاءنة بين كافرين وبعض ما ذكره لا يخلو من خلاف.

المسألة الرابعة عشرة اعلم أن الزوج لا يجوز له نفي الولد بلعان، إلا بموجب يقتضي أن ذلك الولد ليس منه كأن تكون الزوجة زنت، قبل أن يمسه الزوج أصلاً، أو زنت بعد أن وضعت، ولم يمسه الزوج بعد الوضع حتى زنت، أو زنت في طهر لم يمسه فيه؛ لأن الحيضة قبل الزنى تدل على أن اللحم من الزنى الواقع بعد الحيض، ولا يجوز له الاعتماد في نفي الحمل باللعان على شبه الولد بغيره ولا بسواد الولد؛ كما قدمنا، ولا بعزل لأن الماء قد يسبق نزعه فتحبل منه، ولا بوطء في فخذين؛ لأن الماء يسيل إلى الفرج فتحمل منه، كما قدمنا

المسألة الخامسة عشرة اعلم أن كل ولدين بينهما أقل من ستة أشهر فهما توأمين، فلا يجوز نفي أحدهما، دون الآخر، فإن أقر الزوج بأحد هما لزمه قبول الآخر، والظاهر أنه إن نفى أحدهما مع اعترافه بالثاني حد لثاقفه؛ كما قاله مالك وأصحابه، ومن وافقهم

وقد أوضحنا في سورة "الرعد"، في الكلام على قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: 8]، أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وذكرنا الآيات الدالة على ذلك، ويعلم منه أن كل ولدين بينهما أقل من ستة أشهر، فهما توأمين

وقال ابن قدامة في "المغني": "وإن ولدت امرأته توأمين وهو أن يكون بينهما دون ستة أشهر، فاستحلق

أحدهما، ونفى الآخر لحقا به؛ لأن الحمل الواحد، لا يجوز أن يكون بعضه منه، وبعضه من غيره، فإذا ثبت نسب أحدهما منه ثبت نسب الآخر ضرورة، فجعلنا ما نفاه تابعا لما استلحقه، ولم نجعل ما أقربه تابعا لما نفاه؛ لأن النسب يحتاج لإثباته لنتفيه، ولهذا لو أتت امرأته بولد يمكن أن يكون منه، ويمكن أن يكون من غيره ألحقناه به احتياطا، ولم نقطع عنه احتياطا لنتفيه، إلى أن قال وإن استلحق أحد التوأمين، وسكت عن الآخر لحقه؛ لأنه لو نفاه للحقه، فإذا سكت عنه كان أولى، ولأن امرأته متى

(476/5)

أتت بولد لحقه ما لم ينفعه عنه بلعان، وإن نفى أحدهما وسكت عن الآخر، لحقاه جميعا فإن قيل: الأفتيم المسكوت عنه؛ لأنه قد نفى أخاه، وهما حمل واحد

قلنا: لحق النسب مبني على التغليب، وهو يثبت لمجرد الإمكان، وإن كان لم يثبت الوطاء ولا ينتفي الإمكان للنفى فافتراقا، فإن أتت بولد فنفاه ولا عن لنتفيه، ثم ولدت آخر لأقل من ستة أشهر لم ينتف الثاني باللعان الأول؛ لأن اللعان تناول الأول وحده، ويحتاج في نفى الثاني إلى لعان ثان، ويحتمل أن ينتفي بنفيه من غير حاجة إلى

لعان ثان؛ لأنها حمل واحد وقد لاعن لنتفيه مرة، فلا يحتاج إلى لعان ثان، ذكره القاضي، اهـ

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له وهذا الأخير هو الأظهر؛ لأن الحمل الواحد لا يحتاج إلى لعانين، ثم قال في "المغني" متصلا بكلامه الأول: فإن أقر بالثاني لحقه هو الأول لما ذكرته، وإن سكت عن نفيه لحقاه أيضا، فأما إن نفى الولد باللعان ثم أتت بولد آخر بعد ستة أشهر فهذا من حمل آخر، فإنه لا يجوز أن يكون بين ولد من حمل واحد مدة الحمل، ولو أمكن لم تكن هذه مدة حمل كامل، فإن نفى هذا الولد باللعان انتفى، ولا ينتفي بغير اللعان؛ لأنه حمل منفرد، وإن استلحقه أو ترك نفيه لحقه، وإن كانت قد بان باللعان؛ لأنه يمكن أن يكون قد وطئها بعد وضع الأول. وإن لاعنها قبل وضع الأول، فأتت بولد ثم ولدت آخر بعد ستة أشهر لم يلحقه الثاني؛ لأنها بان باللعان، وانقضت عدتها بوضع الأول، وكان حملها الثاني بعد انقضاء العدة في غير نكاح فلم يحتاج



إلى نفيه . ثم قال في "المغني" أيضا: وإن مات أحد التوأمين فله أن يلاعن لنفي نسبهما، وبهذا قال الشافعي وقال أبو حنيفة يلزمه نسب الحي، ولا يلاعن إلا لنفي الحد؛ لأن الميت لا يصح نفيه باللعان، فإن نسبه قد انقطع بموته، فلا حاجة إلى نفيه باللعان، كما لو ماتت امرأته فإنه لا يلاعنها بعد موتها لكون النكاح قد انقطع، وإذا لم ينتف الميت لم ينتف الحي؛ لأنهما حمل واحد ولنا أن الميت ينسب إليه، ويقال ابن فلان ويلزمه تجهيزه وتكفينه، فكان له نفي نسبه وإسقاط مؤنته كالحي، وكما لو كان للميت ولد، أهلام صاحب "المغني". قال مقبده عفا الله عنه وغفر له الأظهر أنه إن كان للولد الميت الذي يراد نفيه بعد الموت ولد كان حكمه في اللعان كحكم الحي؛ لأن ولده الحي لا ينتفي إلا بنفي أبيه، فله اللعان لنفي نسب الميت لينتفي عنه ولده، وهذا إن قلنا إن له أن يلاعن بعد هذه

(477/5)

المدة الطويلة؛ لأنه لم ينتف الولد الميت إلا بعد أن عاش عمرا يولد له فيه، وقد يكون معذورا بالغيبية زمنا طويلا، وكذلك عند من يقول: إن السكوت لا يسقط اللعان مطلقا كما تقدم، وكذلك إن أريد إلزامه بتكفين الولد الميت وتجهيزه، فالأظهر أن له أن ينفيه عنه بلعان ليتخلص من مؤنة تجهيزه وتكفينه والظاهر أنه إن نفى ولدا بعد موته، فإن كانت أمه حية فلا بد من اللعان؛ لأنه قاذف أمه، وإن كانت الأم ميتة جرى على الخلاف في حد من قذف ميتة، فعلى القول بالحد فله اللعان، وعلى القول بعدمه فلا لعان، وقد قدمنا الخلاف في ذلك ويعتضد ما ذكرنا بما تقدم قريبا من أن له اللعان لنفي الولد؛ لأنه يجتمع به موجبان للعان، وهما إسقاط الحد ونفي الولد، وبه تعلم أن الأظهر عدم النظر إلى الولد الميت هل ترك مالا أولا؟ والعلم عند الله تعالى

تنبيه

اعلم أن أهل العلم اختلفوا في توامي الملاعنة التهمين باللعان، هل يتوارثان توارث الشقيقتين أو الأخوين لأم؟ وقال ابن الحاجب من المالكية هما شقيقتان، وقال خليل في "التوضيح"، وهو شرحه لمختصر ابن الحاجب

في الفقه المالكي: إن كونهما شقيقتين هو مشهور مذهب مالك وقال المغيرة من المالكية يتوارثان توارث

الأخوين لأم، كالمشهور عند المالكية في توأمي الزانية والمغتصبة

قال مقيده عفا الله عنه وغفر له الذي يظهر لنا أن توأمي الملاعنة يتوارثان توارث الأخوين لأم، وأنهما لا يحكم لهما بحكم الشقيقتين، لأنهما لا يلحقان بأب معروف، وإذا لم يكن لهما أب معروف فلا وجه لكونهما شقيقتين ويوضح ذلك أنهما إنما ينسبان لأمهما، وبه تعلم أن مشهور مذهب مالك في هذه المسألة خلاف الأظهر وأما قول ابن نافع من المالكية إن توأمي الزانية شقيقتان، فهو خلاف التحقيق؛ لأن الزاني لا يلحق به نسب حتى يكون أبا لابنه من الزنى، والرواية عن ابن القاسم بنحو قوليل نافع ظاهرها السقوط، كما ترى وأما ما قاله ابن رشد في "البيان" من أن توأمي المسيبية، والمستأمنة شقيقتان، فوجهه ظاهر، والعلم عند الله تعالى

المسألة الخامسة عشرة اعلم أنه إن تزوجها ثم قذفها بعد النكاح قاتلا إنها زنت قبل أن يتزوجها، فإن أهل العلم اختلفوا هل له لعانها نظرا إلى أن القذف وقع وهي زوجته أو

(478/5)

يحد لقذفها ولا يمكن من اللعان نظرا إلى أنها وقت الزنى الذي قذفها به أجنبية منه، وليست بزوجة قال ابن قدامة في "المغني": وإن قذفها بعد تزوجها بزنى أضافه إلى ما قبل النكاح حد ولم يلاعن، سواء كان ثم ولد أو لم يكن، وهو قول مالك وأبي ثور. وروى ذلك عن سعيد بن المسيب والشعبي وقال الحسن وزرارة بن أبي أوفى وأصحاب الرأي له أن يلاعن؛ لأنه قذف امرأته، فيدخل في عموم قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ﴾ [النور: 6]، ولأنه قذف امرأته فأشبهه ما لو قذفها ولم يصفه إلى ما قبل النكاح، وحكى الشريف أبو جعفر عن أحمد رواية أخرى كذلك وقال الشافعي: إن لم يكن ثم ولد لم يلاعن وإن كان بينهما ولد ففيه وجهان، ولنا أنه قذفها قذفا مضافا إلى حال البيوتة فأشبهه ما لو قذفها وهي بائن وفارق قذف الزوجة؛ لأنه محتاج إليه، لأنها غاظته وخاتته، وإن كان بينهما ولد فهو محتاج إلى ففيه، وها هنا إذا تزوجها وهو يعلم زناها

فهو المفروط في نكاح حامل من الزنى، فلا يشرع له طريق إلى نفيه، اهـ من المغني".

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له أظهر الأقوال عندي في هذه المسألة أنه إن لم يكن ولد، فلا يمكن الزوج من اللعان، ويحد لقتلها إن لم يأت بأربعة شهداء؛ لأنه قذفها وهي أجنبية، فيدخل في عموم قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾، لأنه قاذف محصنة ليست بزوجة، والنكاح الطارىء لا يغير الحكم الذي تقرر قلبه كما ترى. وإن كان هناك ولد يلحق به لو سكت، وهو يعلم أنه ليس منه استنادا إلى

بعض الأمور المسوغة لنفي الولد التي قدمناها أن له أن يلاعن لنفي الولد

والحاصل: أنه له اللعان لنفي الولد لا لدفع الحد فيما يظهر لنا، والعلم عند الله تعالى

المسألة السادسة عشرة فيما لو قال لامرأة أنت طالق ثلاثا يا زانية، فقيل: يلاعن، وقيل: لا يلاعن؛ لأن القذف إنما وقع بعد البيونة بالثلاث على القول بالبيونة بها، وهو قول جمهور أهل العلم منهم الأئمة الأربعة وأصحابهم.

قال ابن قدامة في "المغني": نقل مهنا قال: سألت أحمد عن رجل قال لامرأته: أنت طالق يا زانية ثلاثا، فقال يلاعن، قلت: إنهم يقولون يحد، ولا يلزمها إلا واحدة، فإن بس ما يقولون فهذا يلاعن؛ لأنه قذفها قبل الحكم ببيونتها، فأشبهه قذف الرجعية، اهـ

(479/5)

منه. وله وجه من النظر، والعلم عند الله تعالى

المسألة السابعة عشرة فيها لوجاءت زوجته بولد فنفاه فصدقت زوجته في أن الولد من غيره، فعلى الزوجة حد الزنى.

واختلف أهل العلم هل ينتفي نسب الولد بتصادقهما بدون لعان، أو لا ينتفي إلا بلعان، وكلا القولين مروى عن مالك، وأكثر الرواة عنه أنه لا ينتفي إلا بلعان

قال مقيده عفا الله عندهم غفر له: أظهر القولين عندي أنه لا ينتقي عن الزوج إلا بلعانه، ولا يسقط حقه من لحوق نسبه بتصديق أمه للزوج؛ لأن للولد حقا في لحوق نسبه فلا يسقط إلا بلعان الزوج، وأما الزوجة فلا يصح منها اللعان في هذه الصورة؛ لأنها مقررة بصدق الزوج في دعواه

المسألة الثامنة عشرة: اعلم أن الأظهر عندنا فيمن قذف امرأته فطالبت مجده لقتلها فأقام شاهدين على إقرارها بالزنى الذي قذفها به أن حكم هذه المسألة مبني على الاختلاف في الإقرار بالزنى، هل يثبت بشاهدين كثيره من سائر الأقاير أو لا يثبت إلا بأربعة شهود فمن قال: يثبت بشاهدين يلزم قوله: أن الرجل لا يحد لقتلها؛ لأن إقرارها بالزنى ثبت بالشاهدين، وعلى القول الآخر يحد؛ لأن إقرارها لم يثبت، هذا هو الأظهر عندنا، والعلم عند الله تعالى

المسألة التاسعة عشرة اعلم أن الأظهر أنهما إن شهدا عليه بأنه قذف امرأته وقذفها أعني الشاهدين لم تقبل شهادتهما بقذف المرأة؛ لأنهما لما ادعيا عليه أنه قذفها صارا له عدوين؛ لأن القذف يستوجب العداوة قال ابن قدامة في "المغني": فإن شهد شاهدان أنه قذف فلانة، وقذفنا لم تقبل شهادتهما لاعتراضهما بعداوته لهما وشهادة العدو لا تقبل على عدوه، فإن أبرأه وزالت العداوة ثم شهدا عليه بذلك القذف لم تقبل لأنها ردت للهمة، فلم تقبل بعد كالفاسق إذا شهد فردت شهادته لنفسه ثم تاب وأعادها، ولو أنهما ادعيا عليه أنه قذفها ثم أبرأه وزالت العداوة، ثم شهدا عليه بقذف زوجته قبلت شهادتهما؛ لأنهما لم يردا في هذه الشهادة، ولو شهدا أنه قذف امرأته ثم ادعيا بعد ذلك أنه قذفها فإن أضافا دعواهما إلى ما قبل شهادتهما، بطلت شهادتهما لاعتراضهما أنه كان عدوا لهما حين شهدا عليه، وإن لم يضيفاها إلى ذلك الوقت، وكان ذلك قبل الحكم بشهادتهما لم يحكم بها؛ لأنه لا يحكم عليه بشهادة عدوين، وإن كانت بعد الحكم <sup>بطلت</sup>؛ لأن الحكم تم قبل

وجود المانع كظهور الفسق، وإن شهدا أنه قذف امرأته وأمنا لم تقبل شهادتهما، لأنها ردت في البعض للتهمة، فوجب أن ترد للكل وإن شهدا على أبيهما أنه قذف ضرة أمهما قبلت شهادتهما، وبهذا قال مالك وأبو حنيفة والشافعي في الجديد. وقال في القديم: لا تقبل؛ لأنهما يجران إلى أمهما نفعاً، وهو أنه يلاعنها قتبين ويتوفر على أمهما وليس بشيء؛ لأن لعانه لها ينبي على معرفته بزناها لا على الشهادة عليه بما لا يعترف به، وإن شهدا بطلاق الضرة، ففيه وجهان

أحدهما: لا تقبل، لأنهما يجران إلى أمهما نفعاً وهو وفيره على أمهما.

والثاني: تقبل، لأنهما لا يجران إلى نفسيهما نفعاً، اهـ من المغني". وكله لانص فيه ولا يخلو بعضه من خلاف، والأظهر عدم قبول شهادتهما بطلاق ضرة أمهما؛ لأنهما متهمان بجر النفع لأمهما، لأن طلاق الضرة فيه نفع لضرتهما كما لا يخفى وشهادة الإنسان بما ينفع أمه لا تخلو من تهمة كما ترى، والعلم عند الله تعالى

المسألة العشرون في اختلاف اللغات أو الأزمنة في القذف أو الإقرار به

قال ابن قدامة في "المغني": ولو شهد شاهد أنه أقر بالعربية أنه قذفها وشهد آخر أنه أقر بذلك بالعجمية، تمت الشهادة؛ لأن الاختلاف في العربية والعجمية عائد إلى الإقرار دون القذف، ويجوز أن يكون القذف واحداً والإقرار به في مرتين. وكذلك لو شهد أحدهما أنه أقر يوم الخميس بقذفها، وشهد الآخر أنه أقر بذلك يوم الجمعة

تمت الشهادة لما ذكرناه، وإن شهد أحدهما أنه قذفها بالعربية وشهد الآخر أنه قذفها بالعجمية، أو شهد أحدهما أنه قذفها يوم الخميس، وشهد الآخر أنه قذفها يوم الجمعة أو شهد أحدهما أنه أقر أنه قذفها بالعربية أو شهد الآخر أنه أقر أنه قذفها بالعجمية، أو شهد أحدهما أنه أقر بأنه قذفها بالعربية، أو يوم الخميس وشهد الآخر أنه أقر أنه قذفها بالعجمية أو يوم الجمعة، أو يوم الخميس، وشهد الآخر أنه قذفها يوم الجمعة، ففيه وجهان

أحدهما: تكمل الشهادة وهو قول أبي بكر ومذهب أبي حنيفة؛ لأن الوقت ليس ذكره شرطاً في الشهادة، وكذلك اللسان فلم يؤثر الاختلاف؛ كما لو شهد أحدهما أنه أقر بقذفها يوم الخميس بالعربية، وشهد الآخر أنه أقر بقذفها يوم الجمعة بالعجمية، والآخر لا تكمل الشهادة، وهو مذهب الشافعي؛ لأنهما قذفان لم تتم الشهادة على واحد منهما فلم يثبت، كما لو شهد أحدهما أنه تزوجها يوم الخميس، وشهد الآخر أنه تزوجها يوم الجمعة

وفارق الإقرار بالتدفع فإنه يجوز أن يكون المقر به واحداً أقرب به في وقتين، انتهى من "المغني".  
قال مقيد عفا الله عنه وغفر له هذه المسألة هي المعروفة عند العلماء بالشهادة هل تلتق في الأفعال والأقوال، أو لا تلتق؟ وبعضهم يقول تلتق في الأقوال دون الأفعال، وبعضهم يقول تلتق فيهما، والفرق بينهما ليس بظاهر، وقولهم هما قذفان لم تتم الشهادة على واحد منهما قد يقال فيه، وكذلك الإقرار المختلف وقت أولسانه هما إقراران لم تتم الشهادة على واحد منهما، وهذه المسألة لا نص فيها وكل من الأقوال فيها له وجه من النظر، والخلاف المذكور وعدم النص لا يبعد أن يكون شبهة تدرأ الحد، والعلم عند الله تعالى.

المسألة الواحدة والعشرون: اعلم أن الذي يظهر لنا أنه الصواب أن من نفى حمل امرأته بلعان أنه ينتفى عنه، ولا يلزمه لعان آخر بعد وضعه، وهذا هو التحقيق إن شاء الله تعالى وبه تعلم أن قول أبي حنيفة رحمه الله ومن وافقه من أهل الكوفة، وقول الخرقى ومن وافقه من الحنابلة أن الحمل لا يصح نفيه باللعان، فلا بد من اللعان بعد الوضع؛ لأن الحمل قبل الوضع غير محقق؛ لاحتمال أن يكون ريجاً خلاف التحقيق فيما يظهر لنا من انتفاء الحمل باللعان، كما هو قول مالك والشافعي ومن وافقهم من أهل الحجاز، كما نقله عنهم ابن قدامة في "المغني"، وقصة هلال بن أمية رضي الله عنه صريحة في أن النبي صلى الله عليه وسلم نفى عنه حمل امرأته باللعان، ولم يلزمه بإعادة اللعان بعد الوضع، والرواية التي توهم أن لعانه كان بعد الوضع أوضحنا الجواب عنها فيما تقدم بما أجاب به عنها ابن حجر في "الفتح"، والعلم عند الله تعالى.

المسألة الثانية والعشرون: في حكم من قذف امرأته باللواط، وقد أوضحنا في سورة هود، في الكلام على قصة قوم لوط أقوال أهل العلم في عقوبة اللواط وبيننا أن أقواها دليلاً قتل الفاعل والمفعول به، وعليه فلا حد بالتدفع باللواط وإنما فيه التعزير، وذكرنا قول من قال من أهل العلم أن اللواط حكمه حكم الزنى وعلى هذا القول يلاعن القاذف باللواط، وإن امتنع من اللعان حد، والعلم عند الله تعالى.

المسألة الثالثة والعشرون في حكم من ولدت امرأته ولدا لا يمكن أن يكون منه، فإن الولد لا يلحقه ولا يحتاج إلى نفيه بلعان؛ لأنه معلوم أنه ليس منه كما لو تزوج امرأة

(482/5)

فجاءت بولد كامل لأقل من ستة أشهر؛ لأن أقل أمد الحمل ستة أشهر، كما أوضحناه في سورة الرعد"، ولا خلاف في ذلك بين أهل العلم، وككون الزوج صبيا لا يولد لمثله عادة لصغره ونحو ذلك واعلم أن الذي يظهر لنا أنه هو الصواب أن كل ولد جاءت به امرأة الصغير قبل بلوغه أنه لا يلحق به، ولا يحتاج إلى لعان، وبه تعلم أن قول من قال من الحنابلة، ومن وافقهم إن الزوج إن كان ابن عشر سنين لحقه الولد وكذلك تسع سنين ونصف، كما قاله القاضي من الحنابلة، إنه خلاف التحقيق واستدلوا لهم على حقوق الولد بالزوج الذي هو ابن عشر سنين بحديث "واضربوهم على الصلاة لعشر، وفرقوا بينهم في المضاجع" ظاهر السقوط وإن اعتمده ابن قدامة مع علمه، وغيره من الحنابلة فالتحقيق إن شاء الله تعالى هو ما قاله أبو بكر من الحنابلة من أنه لا يلحق به الولد حتى يبلغ وهو ظاهر لا يخفى، وكما لو تزوج امرأة في مجلس، ثم طلقها فيه قبل غيبته عنهم ثم أتت امرأته بولد لستة أشهر من حين العقد أو تزوج مشرقية أو عكسية، ثم مضت ستة أشهر وأتت بولد لم يلحقه قال ابن قدامة في "المغني":  
وبذلك قال مالك والشافعي، وقال أبو حنيفة يلحقه نسبه؛ لأن الولد إنما يلحقه بالعقد ومدة الحمل ألا ترى أنكم قلتم إذا مضى زمان الإمكان لحق الولد، وإن علم أنه لم يحصل منه الوطء، انتهى منه قال مقيد عفا الله عنه وغفر له التحقيق إن شاء الله عدم لحوق الولد فيما ذكر للعلم بأنه ليس منه ولا حاجة لنفيه، والعلم عند الله تعالى.

المسألة الرابعة والعشرون اعلم أن أظهر الأقوال وأقواها دليلا، أن المتلاعنين يتأبد التحريم بينهما، فلا يجتمعان أبدا، وقد جاءت بذلك أحاديث منها ما رواه أبو داود من حديث سهل بن سعد، وفيه مضت

السنة بعد في المتلاعنين أن يفرق بينهما، ثم لا يجتمعان أبدا، انتهى  
وقال في "نيل الأوطار": في هذا الحديث سكت عنه أبو داود، والمذري ورجال الصريح، ومنها ما  
رواه الدارقطني عن سهل أيضا، وفيه ففرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما، وكان "لا يجتمعان أبدا"  
، انتهى منه بواسطة نقل المجد في "المنتقى"، وقال فيه

(483/5)

صاحب "نيل الأوطار": وفي إسناد عياض بن عبد الله، قال في "التقريب": فيه لين، ولكنه قد أخرج له  
مسلم، اهـ.

ومنها ما رواه الدارقطني عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال "المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان  
أبدا"، انتهى منه بواسطة نقل المجد أيضا.  
ومنها ما رواه الدارقطني أيضا، عن علي رضي الله عنه، قال مضت السنة في المتلاعنين أن لا يجتمعا أبدا،  
وما رواه الدارقطني أيضا، عن علي، وابن مسعود، قال مضت السنة أن لا يجتمع المتلاعنان. وقال صاحب  
"نيل الأوطار" في حديث ابن عباس: أخرج نحوه أبو داود في قصة طويلة، وفي إسنادها عباد بن منصور وفيه  
مقال، وقال في حديث علي وابن مسعود أخرجهما أيضا عبد الرزاق وابن أبي شيبة، انتهى منه  
وبه تعلم أن تأييد التحريم أصوب من قول من قال من العلماء إن أكذب نفسه حد، ولا يتأبد تحريمها عليه،  
ويكون خاطبا من الخطاب وهو مروى عن أبي حنيفة ومحمد وسعيد بن المسيب والحسن، وسعيد بن جبيرة،  
وعبد العزيز بن أبي سلمة، والأظهر أنه إن أكذب نفسه لحق به الولد وحد، خلافا لعطاء القائل إنه لا يحد.  
تنبيه

اعلم أن أقوال أهل العلم في فرقة اللعان قد منها ما مستوفاة في سور البقرة،  
في كلامنا الطويل على آية ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ [البقرة: 229]، وقد قدمنا كلام أهل العلم واختلافهم في لعان



الأخرس في سورة "مريم"، ولنكف بما ذكرنا من الأحكام المتعلقة بهذه الآية، ومن أراد استقصاء مسائل اللعان فلينظر كتب فروع المذاهب الأربعة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْقُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُواتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُمْ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾ [النور: 21].

بين جل وعلا في هذه الآية، أنه لولا فضله ورحمته، ما زكا أحد من خلقه ولكنه بفضلته ورحمته يزكي من يشاء تزكيته من خلقه.

وفهم من الآية أنه لا يمكن أحدا أن يزكي نفسه مجال من الأحوال، وهذا المعنى الذي تضمنته هذه الآية الكريمة جاء مبينا في غير هذا الموضع كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى

(484/5)

الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: 49] الآية. وقوله تعالى: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ [النجم: 32].

والزكاة في هذه الآية هي الطهارة من أبحاس الشرك، والمعاصي

وقوله: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النور: 21] أي يطهره من أدناس الكفر والمعاصي بتوفيقه وهدايتي

الإيمان والتوبة النصوح والأعمال الصالحة

وهذا الذي دلت عليه هذه الآيات المذكورة لا يعارضه قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [الشمس: 9] ولا

قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ [الأعلى: 14] على القول بأن معنى ﴿تَزَكَّى﴾ تطهر من أدناس الكفر

والمعاصي، لا على أن المراد بها خصوص زكاة الفطر، ووجه ذلك في قوله ﴿مَنْ زَكَّاهَا﴾ أنه لا يزكياها إلا

بتوفيق الله وهدايتي إياه للعمل الصالح، وقبوله منه

وكذلك الأمر في قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ كما لا يخفى.

والأظهر أن قوله ﴿ ما زكى منكم من أحد ﴾ الآية: جواب لولا التي تليه، خلافا لمن زعم أنه جواب لولا في قوله: ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله رؤوف رحيم ﴾ [النور: 20] وقد تكرر في الآيات التي قبل هذه الآية حذف جواب لولا، لدلالة القرائن عليه

قوله تعالى: ﴿ ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولي القربى والمسكين والمهاجرين في سبيل الله وليعفوا وليصنعوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم والله غفور رحيم ﴾ [النور: 22].

نزلت هذه الآية الكريمة في أبي بكر رضي الله عنه، ومسطح بن أثانة بن عباد بن المطلب، وكان مسطح المذكور من المهاجرين وهو فقير، وكانت أمه ابنة خالة أبي بكر رضي الله عنه، وكان أبو بكر ينفق عليه لفقره وقرباته وهجرته، وكان ممن تكلم في أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها بالإفك المذكور في قوله تعالى: ﴿ إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم ﴾ [النور: 11]، وهو ما رموها به من أنها فجرت مع صفوان بن المعطل السلمي رضي الله عنه.

مكتبة أمية كسر  
(485/5)

وقصة الإفك معروفة مشهورة ثابتة في عشر آيات من هذه السورة الكريمة، وفي الأحاديث الصحاح، فلما نزلت براءة عائشة رضي الله عنها في الآيات المذكورة، حلف أبو بكر ألا ينفق على مسطح، ولا ينفعه بِنافعة بعد ما رمى عائشة بالإفك ظلما وافتراء، فأنزل الله في ذلك ﴿ ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولي القربى والمسكين والمهاجرين في سبيل الله ﴾ [النور: 22] الآية. وقوله: ﴿ ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة ﴾ أي لا يحلف فقوله: يأتل وزنه يفتعل من الألية وهي اليمين، تقول العرب آلى يؤلى واثلي يأتلي إذا حلف، ومنه قوله تعالى ﴿ للذين يؤلون من نسائهم ﴾ [البقرة: 226] أي يحلفون مضارع آلى يؤلى إذا حلف ومنه قول امرئ القيس.

ويوما على ظهر الكتيب تعذرت... علي وآلت حلفة لم تحلل

أي حلفت حلفة. وقول عاتكة بنت زيد العدوية ترثي زوجها عبد الله بن أبي بكر رضي الله عنهم

فأليت لا تنفك عيني حزينة. . . عليك ولا ينفك جلدي أغبرا

والآية اليمين، ومنه قول الآخر يمدح عمر بن عبد العزيز

قليل الألبا حافظ ليمينه. . . وإن سبقت منه الآية برت

أي لا يحلف أصحاب الفضل والسعة أي الغنى كأبي بكر رضي الله عنه، أن يؤتوا أولى القرى والمساكين

والمهاجرين في سبيل الله كمسطح بن أثلة. وقوله: ﴿أَنْ يُؤْتُوا﴾، أي لا يحلفوا عن أن يؤتوا، أو لا يحلفوا إلا

يؤتوا وحذف حرف الجر قبل المصدر المنسب من أن وأن وصلتهما مطرد وكذلك حذف لا النافية قبل

المضارع بعد القسم، ولا يؤثر في ذلك هنا كون القسم منهما عنه، ومعقول يؤتوا الثاني محذوف لئلا أن يؤتوا أولى

القرى النفقة والإحسان، كما فعل أبو بكر رضي الله عنه

وقال بعض أهل العلم قوله ﴿لَا يَأْتَلِ﴾ : أي لا يقصر أصحاب الفضل، والسعة كأبي بكر في إيتاء أولى القرى

كمسطح، وعلى هذا فقوله ﴿يَأْتَلِ﴾ يفعل من الأيا لولا في الأمر إذا قصر فيه وأبطأ.

ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾

(486/5)

[آل عمران: 118] أي لا يقصرون في مضر تكم، ومنه بهذا المعنى قول الجعدي

وأشمط عريان يشد كفافه. . . يلام على جهد القتال وما اتلا

وقول الآخر:

وإن كنا نثي لنساء صدق. . . فما آلى بنى ولا أساءوا

فقوله: فما آلى بنى: يعني ما قصروا، ولا أبطؤوا والأول هو الأصح لأن حلف أبي بكر ألا ينفع مسطحا بنافعة،

ونزول الآية الكريمة في ذلك الحلف معروف وهذا الذي تضمنته هذه الآية الكريمة من النهي عن الحلف عن

فعل البر من إيتك أولى القربى والمساكين والمهاجرين، جاء أيضا في غير هذا الموضع كقوله تعالى ﴿ وَلَا تَجْعَلُوا  
اللَّهُ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصَلِّحُوا بَيْنَ النَّاسِ ﴾ [البقرة: 224] أي لا تحلفوا بالله عن فعل الخير،  
فإذا قيل لكم اتقوا وبروا، وأصلحوا بين الناس قلتم حلفنا بالله لا نفعل ذلك، فتجعلوا الحلف بالله سببا  
للامتناع من فعل الخير على الأصح في تفسير الآية

وقد قدمنا دلالة هاتين الآيتين على المعنى المذكور، وذكرنا ما يوضحه من الأحاديث الصحيحة في سورة  
المائدة في الكلام على قوله تعالى ﴿ لَا يُؤْخَذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ ﴾  
[المائدة: 89].

وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿ وَيَعْفُوا وَيَصْفَحُوا ﴾ فيه الأمر من الله للمؤمنين إذا أساء إليهم بعض  
إخوانهم المسلمين أن يعفوا عن إساءتهم ويصفحوا وأصل العفو من عفت الريح الأثر إذا طمسته.

والمعنى: فليطمسوا آثار الإساءة بجلهم وتجاوزهم، والصفح، قال بعض أهل العلم مشتق من صفحة العنق  
أي أعرضوا عن مكافأة إساءتهم حتى كأنكم تولونها بصفحة العنق، معرضين عنها وما تضمنته هذه الآية  
من العفو والصفح جاء مبينا في مواضع أخر كقوله تعالى ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا  
السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ  
وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [آل عمران: 133-134].

وقد دلت هذه الآية على أن كظم الغيظ والعفو عن الناس، من صفات أهل الجنة، وكفى بذلك حثا على  
ذلك. ودلت أيضا: على أن ذلك من الإحسان الذي يجب الله المتصفين به وكقوله تعالى ﴿ إِنْ تَبَدُّوا خَيْرًا أَوْ

(487/5)

---

تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوقًا قَدِيرًا ﴾ [النساء: 149] وقد بين تعالى في هذا الآية أن العفو مع  
القدرة من صفاته تعالى، وكفى بذلك حثا عليه، وكقوله تعالى ﴿ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ ﴾ [الحجر: 85]

وكقوله: ﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [الشورى: 43] إلى غير ذلك من الآيات.  
 وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿الْأَتْحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ دليل على أن العفو والصفح على المسيء  
 المسلم من موجبات غفران الذنوب، والجزاء من جنس العمل، ولذا لما نزلت قال أبو بكر بلى والله نحب أن  
 يغفر لنا ربنا، ورجع للإتفاق في مسطح، ومفعول أن ﴿يَغْفِرَ اللَّهُ﴾ محذوف للعلم به أي يغفر لكم ذنوبكم.  
 وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿أُولِي الْقُرْبَى﴾ أي أصحاب القرابة، ولفظة ﴿أُولِي﴾ اسم جمع لا  
 واحد له من لفظه يعرب إعراب الجمع المذكر السالم

فائدة

في هذه الآية الكريمة، دليل على أن كبائر الذنوب لا تحبط العمل الصالح، لأن هجرة مسطح بن أثاثة من عمله  
 الصالح، وقذفه لعائشة من الكبائر ولم يبطل هجرته لأن الله قال فيه بعد قذفه ﴿وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ  
 اللَّهِ﴾ فدل ذلك على أن هجرته في سبيل الله، لم يحبطها قذفه لعائشة رضي الله عنها  
 قال القرطبي في هذه الآية دليل على أن القذف وإن كان كبيرا لا يحبط الأعمال، لأن الله تعالى وصف مسطحا  
 بعد قوله بالهجرة والإيمان، وكذلك سائر الكبائر، ولا يحبط الأعمال غير تلك بالهجرة، قال تعالى: ﴿لَنْ  
 أَشْرَكَتَ لِيَحْبُطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: 65] هـ.

وما ذكر من أن في الآية وصف مسطح بالإيمان لم يظهر من الآية، وإن كان معلوما  
 وقال القرطبي أيضا: قال عبد الله بن المبارك هذه أرجى آية في كتاب الله. ثم قال بعد هذا: قال بعض  
 العلماء، هذه أرجى آية في كتاب الله تعالى من حيث لطف الله بالقذفة العصاة بهذا اللفظ وقيل: أرجى آية  
 في كتاب الله عز وجل قوله تعالى ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا﴾ [الأحزاب: 47] وقد قال  
 تعالى في آية أخرى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ  
 هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾

[الشورى: 22] فشرح الفضل الكبير في هذه الآية، وبشر به المؤمنين في تلك  
ومن آيات الرجاء قوله تعالى ﴿ قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ  
الذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ [الزمر: 53]. وقوله تعالى: ﴿ اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ ﴾ [الشورى: 19] وقال بعضهم:  
أرجى آية في كتاب الله عز وجل ﴿ وَكَسُوفٌ يُعْطِيكَ رَيْبًا قَلِيلًا ﴾ [الضحى: 5] وذلك أن رسول الله  
صلى الله عليه وسلم لا يرضى ببقاء أحد من أمة في النار انتهى كلام القرطبي.  
وقال بعض أهل العلم أرجى آية في كتاب الله عز وجل، آية الدين وهي أطول آية في القرآن العظيم، وقد  
أوضح الله تبارك وتعالى فيها الطرق الكفيلة بصيانة الدين من الضياع، ولو كان الدين حقيرا كما يدل عليه قوله  
تعالى فيها: ﴿ وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلٍ ﴾ [البقرة: 282] الآية، قالوا: هذا من  
الحافظة في آية الدين على صيانة مال المسلم، وعدم ضياعه، ولو قليلا يدل على العناية التامة بمصالح المسلم،  
وذلك يدل على أن اللطيف الخبير لا يضيعه يوم القيامة عند اشتداد الهول، وشدة حاجته إلى ربه  
قال مقيده عفا الله وغفر له من أرجى آيات القرآن العظيم قوله تعالى ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ  
عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ. جَنَّاتُ  
عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرٍ مِن ذَهَبٍ وَكُلُوفًا وَّلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا  
الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ. الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ  
[فاطر: 32-35].

فقد بين تعالى في هذه الآية الكريمتان إیراث هذه الأمة لهذا الكتاب، دليل على أن الله اصطفاها في قوهل  
﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ وبين أنهم ثلاثة أقسام  
الأول: الظالم لنفسه وهو الذي يطيع الله، ولكنه يعصيه أيضا فهو الذي قال الله فيه ﴿ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا  
وَأَخْرَسَيْنَا عَنَّا اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ﴾ [التوبة: 102].

والثاني: المقصد وهو الذي يطيع الله، ولا يعصيه، ولكنه لا يتقرب بالنوافل من الطاعات

والثالث: السابق بالخيرات وهو الذي يأتي بالواجبات ويحْتَبِ المحرمات ويتقرب إلى الله بالطاعات والقربات التي هي غير واجبة، وهذا على أصح الأقوال في تفسير الظالم لنفسه، والمقصد والسابق، ثم إنه تعالى بين أن إيراثهم الكتاب هو الفضل الكبير منه عليهم، ثم وعد الجميع بجنات عدن وهو لا يخلف الميعاد في قوله ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾ والواو في دخولها شاملة للظالم، والمقصد والسابق على التحقيق. ولذا قال بعض أهل العلم حق لهذه الواو أن تكذب بماء العينين، فوعده الصادق بجنات عدن لجميع أقسام هذه الأمة، وأولهم الظالم لنفسه يدل على أن هذه الآية من أرجليات القرآن، ولم يبق من المسلمين أخذ خارج عن الأقسام الثلاثة، فالوعد الصادق بالجنة في الآية شامل لجميع المسلمين ولذا قال بعدها متصلاً بها ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَافِرٍ﴾ [فاطر: 36] إلى قوله: ﴿فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ﴾ [فاطر: 37].

واختلف أهل العلم في سبب تقديم الظالم في الوعد بالجنة على المقصد والسابق، فقال بعضهم الظالم لثلاث يقنط، وآخر السابق بالخيرات لثلاث يجب بعمله فيحبط وقال بعضهم: قدم الظالم لنفسه، لأن أكثر أهل الجنة الظالمون لأنفسهم لأن الذين لم تقع منهم معصية أقل من غيرهم كما قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص: 24].

قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النور: 24].

ذكر جلا وعلا في هذه الآية الكريمة أن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات، أنهم ملعونون في الدنيا والآخرة، ولهم عذاب عظيم، يوم تشهد عليهم ألسنتهم، وأيديهم، وأرجلهم بما كانوا يعملون، وبين في هذا الموضع أن بعض أجزاء الكافر تشهد عليه يوم القيامة غير اللسان كقوله تعالى ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَنَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [يس: 65] وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَالُوا لَوْلَا جُلُودُنَا لَمَ

شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴿٢٠﴾ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَرُونَ أَنْ يُشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٢١﴾ وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرَدَأَكُمُ فَاصْبِرْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٢﴾ [فصلت: 20-23].

قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ ﴿٢٣﴾ .

المراد بالدين هنا الجزاء، ويدل على ذلك قوله ﴿يُوفِّيهِمُ﴾ ، لأن التوفية تدل على الجزاء كقوله تعالَى: ﴿ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى﴾ [النجم: 41] وقوله تعالى: ﴿وَأِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: 185] وقوله: ﴿تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ﴾ [البقرة: 281] إلى غير ذلك من الآيات.

وقوله: ﴿دِينَهُمُ﴾ ، أي جزاءهم الذي هو في غاية العدل والإنصاف، وقال الزمخشري دينهم الحق: أي

جزاءهم الواجب الذي هم أهله والأول أصح لأن الله يجازي عباده بإنصاف تام، وعدل كامل، والآيات

القرآنية في ذلك كثيرة كقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا﴾ [النساء: 40]

وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: 44] وقوله: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ

الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكُلَّ بَنِي حَاسِبِينَ﴾

[الانبيا: 47] إلى غير ذلك من الآيات كما تقدم لإضاحه. ومن إتيان الدين بمعنى الجزاء في القرآن قوله تعالَى:

﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4].

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا لَكُمْ خَيْرٌ

لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: 27].

اعلم أن هذه الآية الكريمة أشكلت على كثير من أهل العلم، وذلك من أجل التعبير عن الاستئذان

بالاستئناس، مع أنهما مختلفان في الماد والمعنى. وقال ابن حجر في الفتح وحكى الطحاوي: أن الاستئناس

في لغة ليمن: الاستئذان. وفي تفسير هذه الآية الكريمة بما يناسب لفظها وجهان، ولكل منهما شاهد من كتاب

الله تعالى.



الوجه الأول: أنه من الاستئناس الظاهر الذي هو ضد الاستيحاش، لأن الذي يقرع باب غيره لا يدري أيؤذن له أم لا فهو كالمستوحش من خفاء الحال عليه، فإذا أذن له

(491/5)

استأنس وزال عنه الاستيحاش، ولما كان الاستئناس لازماً للإذن أطلق اللازم، وأريد ملزومه الذي هو الإذن، وإطلاق اللازم، وإرادة الملزوم أسلوب عربي معروف، والقائلون بالمجاز يقولون ذلك من المجاز المرسل، وعلى أن هذه الآية أطلق فيها اللازم الذي هو الاستئناس وأريد ملزومه الذي هو الإذن يصير المعنى: حتى تستأذنوا، ويشهد لهذا المعنى قوله تعالى ﴿ لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ ﴾ [الأحزاب: 53]، وقوله تعالى بعده ﴿ فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ ﴾ [النور: 28]، وقال الزمخشري في هذا الوجه بعد أن ذكره: وهذا من قبيل الكناية، والإرداف، لأن هذا النوع من الاستئناس يردف الإذن فوضع موضع الإذن الوجه الثاني في الآية هو أن يكون الاستئناس بمعنى الاستعلام، والاستكشاف فهو استفعال من أنس الشيء إذا أبصره ظاهراً مكشوفاً أو علمه

والمعنى: حتى تستعملوا وتستكشفوا الحال، هل يؤذن لكم أو لا؟ وتقول العرب استئنس هل ترى أحداً، واستأنست فلم أر أحداً، أي تعرفت واستعلمت، ومن هذا المعنى قوله تعالى ﴿ فَإِنْ أَنْسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ [النساء: 6] أي علمتم رشدهم وظهر لكم. وقوله تعالى عن موسى: ﴿ إِنِّي أَنْسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ ﴾ [طه: 10] وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا ﴾ [القصص: 29] فمعنى أنس نارا: رآها مكشوفة. ومن هذا المعنى قول نابغة ذبيان

كأن رحلى وقد زال الهاربنا . . . بذى الجليل على مستأنس وحد

من وحش وجرة موسى أكارعه . . . طاوى المصير كيف الصيقل الفرد

فقوله على مستأنس يعني حمار وحش شبهه ناقته، ومعنى كونه مستأنساً أنه يستكشف، ويستعمل

القاصين بشمه ريجهم وحدة بصره في نظره إليهم ومنه أيضا قول الحرث بن حلزمة ليشكري: يصف نعامه  
شبهها ناقتة:

آنست نباة وأفرعها القنا . . . ص عصرا وقد دنا الإمساء

فقوله: آنست نباة أي أحست بصوت خفي، وهذا الوجه الذي هو أن معنى تستأنسوا تستكشفوا  
وتستعلوا، هل يؤذن لكم وذلك الاستعلام والاستكشاف إنما يكون

(492/5)

بالاستئذان أظهر عندي وإن استظهر بعض أهل العلم الوجه الأول، وهناك وجه ثالث في تفسير الآية تركناه  
لعدم اتجاهه عندنا.

وبما ذكرنا تعلم أننا يروى عن ابن عباس وغيره من أن أصل الآية حتى تستأذنوا وأن الكاتين غلطوا في كتابتهم،  
فكتبوا تستأنسوا غلطا بدل تستأذنوا لا يعول عليه، ولا يمكن أن يصح عن ابن عباس، وإن صحح سنده عنه  
بعض أهل العلم. ولو فرضنا صحته فهو من القراءات التي نسخت وتركت، ولعل القارئ بها لم يطلع على  
ذلك، لأن جميع الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على كتابة تستأنسوا في جميع نسخ المصحف العثماني،  
وعلى تلاوتها بلفظ: تستأنسوا، ومضى على ذلك إجماع المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها في مصاحفهم  
وتلاوتهم من غير نكير. والقرآن العظيم تولى الله تعالى حفظه من التبديل والتغيير، كما قال تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ  
نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9] وقال فيه ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ  
حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 42] وقال تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنِ عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنُهُ﴾  
[القيامة: 16-17].

مسائل تتعلق بهذه الآية الكريمة

المسألة الأولى: اعلم أن هذه الآية الكريمة دلت بظاهرها على أن دخول الإنسان بيت غيره بدون الاستئذان

والسلام لا يجوز لأن قوله ﴿ لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ ﴾ [النور: 27] الآية. نهى صريح، والنهي المتجرد

عن القرائن يفيد التحريم على الأصح، كما تقرر في الأصول

المسألة الثانية اعلم أن الاستئذان ثلاث مرات، يقول المستأذن في كل واحدة منها السلام عليكم أدخل؟ فإن لم يؤذن له عند الثالثة، فليرجع، ولا يزد على الثلاث، وهذا لا ينبغي أن يختلف فيه، لأنه ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم ثبوتاً لا مطعن فيه

قال البخاري رحمه الله في صحيحة حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا سفيان، حدثنا يزيد بن خصيفة، عن

بسر بن سعيد، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال كنت في مجلس من مجالس الأنصار إذ جاء أبو

موسى كأنه مذعور فقال استأذنت على عمر ثلاثاً فلم يؤذن لي، فرجعت قائماً ما منعك؟ قلت: استأذنت

ثلاثاً فلم يؤذن لي فرجعت، وقال

(493/5)

رسول الله صلى الله عليه وسلم "إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع" فقال: والله لتقيمن عليه بينة

أمنكم أحد سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال أبي بن كعب والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم،

فكنت أصغر القوم فقمتم معه، فأخبرت عمران النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك

وقال ابن المبارك أخبرني ابن عيينة حدثني يزيد بن خصيفة عن بسر سمعت أبا سعيد بهذا بلطفه من

صحيح البخاري، وهو نص صحيح صريح عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الاستئذان ثلاث مرات، فإن لم

يؤذن له بعد الثالثة رجع. وقال مسلم بن الحجاج رحمه الله في صحيحه: حدثني عمرو بن محمد بن بكير

الناقد، حدثنا سفيان بن عيينة، حدثنا والله يزيد بن خصيفة، عن بسر بن سعيد قال سمعت أبا سعيد

الخدري رضي الله عنه يقول كنت جالساً بالمدينة في مجلس الأنصار فأتاه أبو موسى فزعا أو مذعورا قلنا ما

شأنك؟ قال: إن عمر أرسل إلي أن آتية فأتيت بابه، فسلمت ثلاثاً فلم يرد علي فرجعت فقال ما منعك أن

تأتينا ؟ فقلت: إنني أتيتك، فسلمت على بابك ثلاثا، فلم يردوا علي فرجعت، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع" فقال عمر: أقم عليهما البيعة، وإلا أوجعتك فقال أبي بن كعب: لا يقوم معه إلا أصغر القوم قال أبو سعيد: قلت: أنا أصغر القوم، قال فاذهب به حدثنا قتيبة بن سعيد وابن أبي عمير قال: حدثنا سفيان، عن يزيد بن خصيفة بهذا الإسناد، وزاد ابن أبي عمير في حديثه: قال أبو سعيد: فممت معه فذهبت إلى عمر فشهدت. اهـ بلفظه من صحيح مسلم. وفي لفظ عند مسلم من حديث أبي سعيد قال: فوالله لأوجعن ظهرك وطنك أو لتأتين بمن يشهد لك على هذا فقال أبي بن كعب: فوالله لا يقوم معك إلا أحدثنا سنا، قم يا أبا سعيد فممت حتى أتيت عمر فقلت قد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا .

وفي لفظ عند مسلم من حديث أبي سعيد فقال: إن كان هذا شيئا حفظته من رسول الله صلى الله عليه وسلم فها، وإلا فلا جعلتك عظة. قال أبو سعيد: فأتانا فقال: ألم تعلموا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الاستئذان ثلاث". قال فجعلوا يضحكون، قال فقلت: أتاكم أخوكم المسلم قد أفرغ، تضحكون انطلق فأتانا شريكك في هذه العقوبة فأتاه، فقال هذا أبو سعيد وفي لفظ عند مسلم من حديث عبيد بن عمير أن أبا موسى استأذن على عمر ثلاثا إلى قوله قال لتقين على هذا بيعة، أو لأفعلن فخرج فانطلق إلى مجلس من الأنصار،

(494/5)

فقالوا: لا يشهد لك على هذا إلا أصغرنا، فقام أبو سعيد، فقال: وكنا نؤمر بهذا، فقال عمر: خفي على هذا من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ألهاني عنه الصفاق في الأسواق وفي لفظ عند مسلم من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: لتأتيني على هذا ولا فعلت وفعلت، فذهب أبو موسى قال عمر: إن وجد بيعة تجدوه عند المنبر عشية، وإن لم يجد بيعة فلم تجدوه، فلما أن جاء العشي وجدوه قال يا أبا موسى

ما تقول أقدم وجدت قال: نعم أبي بن كعب رضي الله عنه قال عدل يا أبا الصفيلى ما يقول هذا؟ قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك يا ابن الخطاب فلا تكونن عذاب على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال سبحان الله إنما سمعت شيئاً فأحببت أن أتثبت. وفي لفظ لمسلم: أن عمر قال لأبي: يا أبا المنذر آت سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال نعم، فلا تكن يا ابن الخطاب عذاب على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وليس في هذه الرواية قول عن سبحان الله، وما بعده فهذه الروايات الصحيحة عن أبي سعيد وأبي موسى، وأبي بن كعب رضي الله عنهم تدل دلالة صحيحة صريحة على أن الاستئذان ثلاث. وقال النووي في شرح مسلم وأما قوله لا يقوم معه إلا أصغر القوم، فمفناه أن هذا حديث مشهور بيننا معروف لكبارنا، وصغارنا، حتى إن أصغرنا يحفظه وسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم. والظاهر منه كما قال وهذه الروايات الصحيحة الصريحة تبين أن هذا الاستئذان المعبر عنه في الآية بالاستئناس والسلام المذكور فيها لا يزداد فيعلى ثلاث مرات، وأن الاستئناس المذكور في الآية، هو الاستئذان المكرر ثلاثاً، لأن خير ما يفسر به كتاب الله بعد كتاب الله سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابتة عنه. وبذلك تعلم أنما قاله ابن حجر في فتح الباري من أن المراد بالاستئناس في قوله تعالى ﴿حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا﴾: الاستئذان بتنحج، ونحوه عند الجمهور خلاف التحقيق، وما استدلل به لذلك من رواية الطبري من طريق مجاهد تفسير الآية بما ذكر إلى آخر ما ذكر من الأدلة لا يعول عليه، وأن الحق هو ما جاءت به الروايات الصحيحة من الاستئذان والتسليم ثلاثاً كما رأيت وأن الصواب في ذلك هو ما نقله ابن حجر عن الطبري من طريق قتادة، قال الاستئناس هو الاستئذان ثلاثاً إلى آخره. والرواية الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الاستئذان ثلاث" يؤيدها أنه صلى الله عليه وسلم كذلك كان يفعل. قال ابن حجر في الفتح وفي رواية عبيد بن حنين، التي أشرت إليها في الأدب المفرد، زيادة مفيدة، وهي أن أبا سعيد أو أبا

مسعود قال لعمر: خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم وهو يريد سعد بن عباد، حتى أتاه فسلم، فلم يؤذن له، ثم سلم الثانية فلم يؤذن له، ثم سلم الثالثة، فلم يؤذن له فقال قضينا ما علينا، ثم رجع فأذن له سعد الحديث. فثبت ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم ومن فعله وقصة سعد بن عباد هذه أخرجها أبو داود من حديث قيس بن سعد بن عباد مطولة بمعناه، وأحمد من طريق ثابت، عن أنس أو غيره كذا فيه، وأخرجه البزار عن أنس بغير تردد، وأخرجه الطبراني من حديث أم طارق مولاة سعد. اهـ محل الغرض منه. وقوله: فثبت ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم، ومن فعله يدل على أن قصة استئذانه صلى الله عليه وسلم على سعد بن عباد صحيحة ثابتة. وقال ابن كثير في تفسير هذه الآية وقال الإمام أحمد: حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا عمر عن ثابت، عن أنس أو غيره "أن النبي صلى الله عليه وسلم استأذن على سعد بن عباد فقال السلام عليك ورحمة الله، فقال سعدن وعليك السلام ورحمة الله، ولم يسمع النبي صلى الله عليه وسلم حتى سلم ثلاثا ورد عليه سعد ثلاثا ولم يسمعه فرجع النبي صلى الله عليه وسلم فاتبعه سعققال: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي أنت وأمي، ما سئلمت تسليمة إلا وهي بأذني ولقد رددت عليك ولم أسمعك، وأردت أن أسئلك من سلامك ومن البركة، ثم أدخله البيت فقرب إليه زبيبا فأكل النبي صلى الله عليه وسلم، فلم فرغ قال: "أكل طعامكم الأبرار وصلت عليكم الملائكة وأفطر عندكم الصائمون" وقد روى أبو داود والنسائي من حديث أبي عمرو والأوزاعي، سمعت يحيى بن أبي كثير يقول حدثني محمد بن عبد الرحمان بن أسعد بن زرارة، عن قيس بن سعد هو ابن عباد قال "زارنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في منزلنا فقال "السلام عليكم ورحمة الله" فرد سعد ردا خفيا فقلت ألا تأذن لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال دعه يكثر علينا من السلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "السلام عليكم ورحمة الله"، فرد سعد ردا خفيا، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "السلام عليكم ورحمة الله"، ثم رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتبعه سعد، فقال يا رسول الله إني كنت أسمع سلامك وأرد عليك ردا خفيا لتكثر علينا من السلام فانصرف معه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذكر ابن كثير القصة إلى آخرها ثم قال وقد روى هذا من وجوه أخرى، فهو حديث جيد قوي والله أعلم

وبما ذكرنا تعلم أن الاستئناس في الآية الاستئذان ثلاثا، وليس المراد به التنحنح ونحوه، كما عزاه في فتح الباري

للجمهور . واختلف هل يقدم السلام أو الاستذان ؟ وقال النووي في شرح مسلم أجمع العلماء على أن الاستذان مشروع، وتظاهرت به دلائل القرآن والسنة وإجماع الأمة السنة: أن يسلم ويستأذن ثلاثا فيجمع بين السلام،

(496/5)

والاستذان. كما صرح به في القرآن، واختلفوا في أنه هل يستحب تقديم السلام، ثم الاستذان أو تقديم الاستذان أو تقدم الاستذان ثم السلام والصحيح الذي جاءت به السنة وقاله المحققون: إنه يقدم السلام، فيقول: السلام عليكم أدخل؟ والثاني يقدم الاستذان، والثالث وهو اختيار الماوردي من أصحابنا إن وقعت عين المستأذن على صاحب المنزل قبل دخوله قدم السلام، وإلا قدم الاستذان، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثان في تقديم السلام انتهى محل الغرض منه بلفظ. ولا يخفى أن ما صح فيه حديثان عن النبي صلى الله عليه وسلم مقدم على غيره، فلا ينبغي العدول عن تقديم السلام على الاستذان، وتقديم الاستئناس الذي هو الاستذان على السلام في قوله ﴿ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا ﴾ [النور: 27] لا يدل على تقديم الاستذان، لأن العطف بالواو لا يقتضي الترتيب، وإنما يقتضي مطلق التشريك، فيجوز عطف الأول على الأخير بالواو كقوله تعالى ﴿ يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَأَسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾ [آل عمران: 43] والركوع قبل السجود، وقوله تعالى ﴿ وَمَنْكَ وَمَنْ نُوحٍ ﴾ [الأحزاب: 7] الآية ونوح قبل نبينا صلى الله عليه وسلم، وهذا معروف ولا ينافي ما ذكرنا أن الواو ربما عطف بها مرادا بها الترتيب كقوله تعالى ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ ﴾ [البقرة: 158] الآية وقد قال صلى الله عليه وسلم "أبدأ بما بدأ الله به" وفي رواية "أبدأ بما بدأ الله به" بصيغة الأمر وكقول حسان رضي الله عنه هجوت محمدا وأجبت عنه . . . وعند الله في ذلك الجزاء على رواية الواو في هذا البيت

وأيضاح ذلك أن الواو عند التجرد من القرائن والأدلة الخارجية لا تقتضي إلا مطلق التشريك بين المعطوف، والمعطوف عليه، ولا ينافي ذلك أنه إن قام دليل على إرادة الترتيب في العطف، كالحديث المذكور في البدء بالصف، أو دلت على ذلك قرينة كالبيت المذكور، لأن جواب الهجاء لا يكون إلا بعده، أنها تدل على الترتيب لقيام الدليل أو القرينة على ذلك، والآية التي نحن بصدددها لم يقدّم دليل راجح، ولا قرينة على إرادة الترتيب فيها بالواو. اهـ.

وذكر ابن كثير رحمه الله في تفسير هذه الآية أحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في السنن وغيرها تدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم تكرر منه تعليم الاستئذان لمن لا يعلمه، بأن يقول للسلام عليكم، أأدخل؟ فانظروا، وقد قدمنا أن النووي ذكر أنه صح فيه حديثان، عن النبي صلى الله عليه وسلم، والمختار أن

(497/5)

صيغة الاستئذان التي لا ينبغي العدول عنها أن يقول المستأذن للسلام عليكم أأدخل؟ فإن لم يؤذن له بعد الثالثة انصرف، كما دلت عليه الأدلة

واعلم أن الأحاديث الواردة في قصة عمر مع أبي موسى في الصحيح في سياقها تغاير لأن في بعضها أن عمر أرسل إلى أبي موسى بعد انصرافه، فرده من حينه، وفي بعضها أنه لم يأته إلا في الثوم الثاني، وجمع بينها ابن حجر في الفتح قال: وظاهر هذين السياقين التغاير، فإن الأول يقتضي أنه لم يرجع إلى عمر إلا في اليوم الثاني في الثاني أنه أرسل إليه في حال إلى أن قال ويجمع بينهما بأن عمر لما فرغ من الشغل الذي كان فيه تذكره فسأل عنه فأخبر برجوعه فأرسل إليه، فلم يجده الرسول في ذلك الوقت وجاء هو إلى عمر في اليوم الثاني اهـ. منه.

والعلم عند الله تعالى.

تنبيهات تتعلق بهذه المسأله

الأول: اعلم أن المستأذن إن تحقق أن أهل البيت سمعوه لزمه الانصراف بعد الثالثة، لأنهم لما سمعوه، ولم ياذنوا له



دل ذلك على عدم الإذن، وقد بينت السنة الصحيحة عدم الزيادة على الثلاثة، خلافا لمن قال من أهل العلم

إن له أن يزيد على الثلاث مطلقا، وكذلك إذا لم يوهل سمعوه أولا، فإنه يلزمه الانصراف بعد الثالثة، كما

أوضحنا أدلة ولم يقيد شيء منها بعلمه بأنهم سمعوه

التبئية الثاني: اعلم أن الذي يظهر لنا رجحانه من الأدلة، أنه إن علم أن أهل البيت، لم يسمعوا استئذانه لا يزيد

على الثالثة، بل ينصرف بعدها لعموم الأدلة، وعم تقيد شيء منها بكونهم لم يسمعوه خلافا لمن قال له

الزيادة، ومن فصل في ذلك، وقال النووي في شرح مسلم أما إذا استأذن ثلاثا، فلم يؤذن له، وظن أنه لم يسمعه،

ففيه ثلاثة مذاهب أشهرها أنه ينصرف، ولا يعيد الاستئذان والثاني يزيد فيه، والثالث إن كان بلفظ

الاستئذان المتقدم لم يعده، وإن كان بغيره أعاده فمن قال بالأظهر فحجته قوله صلى الله عليه وسلم "فلم

يؤذن له فليرجع" ومن قال بالثاني: حمل الحديث على من علم أو ظن أنه سمعه، فلم يأذن والله أعلم

والصواب إن شاء الله تعالى هو ما قدمنا من عدم الزيادة على الثلاث، لأنه ظهر النصوص ولا يجوز العدول

عن ظاهر النص إلا بدليل يجب الرجوع إليه، كما هو مقرر في الأصول

(498/5)

التبئية الثالث: قال بعض أهل العلم إن المستأذن ينبغي له ألا يقف تلقاء الباء بوجهه ولكنه يقف جااعلا الباب

عن يمينه أو يساره، ويستأذن وهو كذلك، قال ابن كثير ثم ليعلم أنه ينبغي للمستأذن على أهل المنزل ألا يقف

تلقاء الباب بوجهه، ولكن ليكن الباب عن يمينه، أو يساره لما رواه أبو داود وحدثنا مؤمل بن الفضل الحراني في

آخرين قالوا: حدثنا بقية بن الوليد، حدثنا محمد بن عبد الرحمان عن عبد الله بن بشر قال "كان رسول الله

صلى الله عليه وسلم إذا أتى باب قوم لم يستقبل الباب من تلقاء وجهه ولكن من ركه الأيمن أو الأيسر ويقول

"السلام عليكم، السلام عليكم" وذلك أن الدور لم يكن عليها يومئذ ستور، انفرد به أبو داود وقال أبو داود

أيضا: حدثنا عثمان بن أبي شيبة ثنا جرير، ح، وثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا حفص عن الأعمش عن طلحة

عن هزيل قال: جاء رجل قال عثمان: سعد، فوقف على باب النبي صلى الله عليه وسلم، يستأذن فقام على الباب، قال عثمان: مستقبل الباب فقال له النبي صلى الله عليه وسلم "هكذا عنك أو هكذا وإنما الاستئذان من النظر" ورواه أبو داود الطيالسي عن سفیان الثوري، عن الأعمش عن طلحة بن مصرف عن رجل عن سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه أبو داود، من حديث انتهى من ابن كثير، والحديثان اللذان ذكرهما عن أبي داود نقلناهما من سنن أبي داود لأن نسخة ابن كثير التي عندنا فيها تحريف فيهما وفيما ذكرنا دلالة على ما ذكرنا من أن المستأذن لا يقف مستقبل الباب خوفاً أو يفتح له الباب، فيرى من أهل المنزل ما لا يحبون أن يراه، بخلاف ما لو كان الباب عن يمينه أو يساره فإنه وقت فتح الباب لا يرى ما في داخل البيت. والعلم عند الله تعالى.

المسألة الثالثة اعلم أن المستأذن إذا قال له رب المنزل: من أنت، فلا تجوز له أن يقول له أنا بل يفصح باسمه وكنيته إن كان مشهوراً به، لأن لفظه أنا يعبر بها كل أحد عن نفسه فلا تحصل بها معرفة المستأذن، وقد ثبت معنى هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم ثبوتاً لا مطعن فيه قال البخاري رحمه الله في صحيحه: حدثنا أبو الوليد هشام بن عبد الملك، حدثنا شعبة، عن محمد بن المنكدر، قال: سمعت جابراً رضي الله عنه يقول: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم في دين كان على أبي، فدقت الباب فقال: "من ذا؟" فقلت: أنا. فقال: "أنا أنا"، كأنه كرهها انتهى منه، وتكريره صلى الله عليه وسلم لفظه: أنا دليل على أنه لم يرضها من جابر، لأنها لا يعرف بها المستأذن فهي جواب له صلى الله عليه وسلم، بما لا يطابق سؤاله، وظاهر الحديث أن جواب

(499/5)

---

المستأذن بأنا، لا يجوز لكراهة النبي صلى الله عليه وسلم لذلك وعدم رضاه به خلافاً لمن قال إنه مكروه كراهة تنزيه، وهو قول الجمهور.

وقال مسلم بن الحجاج رحمه الله في صحيحة حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير، حدثنا عبد الله بن إدريس، عن شعبة عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فدعوت فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "من هذا؟" قلت أنا فخرج وهو يقول "أنا أنا".

حدثنا يحيى بن يحيى، وأبو بكر بن أبي شيبة، واللفظ لأبي بكر قال قال يحيى أخبرنا وقال أبو بكر حدثنا وكيع عن شعبة، عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله قال استأذنت على النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "من هذا؟" فقلت: أنا. فقال النبي صلى الله عليه وسلم "أنا أنا".

وحدثنا إسحاق بن إبراهيم، حدثنا النضر بن شميل، وأبو عامر العقدي "ح" وحدثنا محمد بن المينى، حدثني وهب بن جرير "ح" وحدثني عبد الرحمان بن بشر، حدثنا بهز كلهم عن شعبة بهذا الإسناد، وفي حديثهم كأنه كره ذلك انتهى منه، وقول جابر، كأنه كره ذلك فيه أنه لا يخفى من تكريره صلى الله عليه وسلم لفظة أنا أنه كره ذلك ولم يرضه، وحديث جابر هذا أخرجه غير الشيخين من باقي الجماعة

المسألة الرابعة اعلم أن الأظهر الذي لا ينبغي العدول عنه أن الرجل يلزمه أن يستأذن على أمه وأمه وبناته وبناته البالغين، لأنه إن دخل على من ذكره بغير استئذان فقد تقع عينه على عورات من ذكره، وذلك لا يحل له وقال ابن حجر في فتح الباري في شرحه لحديث إنما جعل الاستئذان من أجل البصر، ما نصه ويؤخذ منه أنه يشرع الاستئذان على كل أحد حتى المحارم، لئلا تكون مكشوفة العورة: وقد أخرج البخاري في الأدب المفرد عن نافع: كان ابن عمر إذا بلغ بعض ولده الحلم لم يدخل عليه إلا بإذن، ومن طريق علقمة جاء رجل إلى ابن مسعود فقال: استأذن على أمي؟ فقال ما على كل أحيانها تريد أن تراها، ومن طريق مسلم بن زيد بالنون مصغرا: سألت رجل حذيفة: استأذن على أمي؟ فقال إن لم تستأذن عليها رأيت ما تكره، ومن طريق موسى بن طلحة، دخلت مع أبي علي فدخل، واتبعت فدفعت في صدري، وقال تدخل بغير إذن؟ ومن طريق عطاء سألت ابن عباس استأذن على أختي؟

قال نعم، قلت إنها في حجري؟ قال أتحب أن تراها عريضة؟ وأسأنيك هذه الآثار كلها صحيحة. انتهى من فتح الباري.

وهذه الآثار عن هؤلاء الصحابة تؤيد ما ذكرنا من الاستئذان على من ذكرنا، ويفهم من الحديث الصحيح "إنما جعل الاستئذان من أجل البصر"، فوقع البصر على عورات من ذكر لا يحل، كما ترى وقال ابن كثير رحمه الله في تفسيره للآية التي نحن بصددتها: وقال هشيم: أخبرنا أشعث بن سوار، عن كردوس، عن ابن مسعود، قال: عليكم أن تستأذنوا على أمهاتكم وأخواتكم، وقال أشعث، عن عدي بن ثابت أن امرأة من الأنصار قالت: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم! إني أكون في منزلي على الحال التي لأحب أن يراني أحد عليها لا والد ولا ولد، وإنه لا يزال يدخل علي رجل من أهل بيتي، وأنا على تلك الحال، فنزلت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا﴾، وقال ابن جريج: سمعت عطاء بن أبي رباح يخبر عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: ثلاث آيات جحد من الناس، قال الله تعالى: ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]، قال ويقولون: إن أكرمكم عند الله أعظمكم بيتا، إلى أن قال والأدب كله قد جحدته الناس، قال قلت: أستأذن على أخواتي أيتام في حجري معي في بيت واحد؟ قال نعم، فرددت عليه ليرخص لي فأبى، فقال: تحب أن تراها عريانة؟ قلت لا، قال: فاستأذن، قال: فراجعته، فقال: أتحب أن تطيع الله؟ قال قلت: نعم، قال: فاستأذن، قال ابن جريج وأخبرني ابن طاوس عن أبيه، قال ما من امرأة أكره إلي أن أرى عورتها من ذات محرم، قال: وكان يشدد في ذلك، وقال ابن جريج عن الزهري: سمعت هزبل بن شرحبيل الأودي الأعمى أنه سمع ابن مسعود يقول: عليكم الإذن على أمهاتكم، اه محل الغرض منه، وهو يدل على ما ذكرنا من الاستئذان على من ذكرنا، والعلم عند الله تعالى

المسألة الخامسة اعلم أنه إن لم يكن مع الرجل في بيته إلا امرأته أن الأظلم أنه لا يستأذن عليها، وذلك يفهم من ظاهر قوله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ﴾، ولأنه لا حشمة بين الرجل وامرأته، ويجوز بينهما من الأحوال والملابس ما لا يجوز لأحد غيرهما، ولو كان أبا أو أما أو ابنا، كما لا يخفى ويدل له الأثر الذي ذكرناه آنفا عن موسى بن طلحة أنه دخل مع أبيه طلحة على أمه فزجره طلحة عن أن يدخل على أمه بغير إذن، مع أن طلحة زوجها دخل بغير إذن

وقال ابن كثير في "تفسيره": وقال ابن جريج: قلت لعطاء: أستاذ الرجل على امرأته؟ قال لا، ثم قال ابن كثير: وهذا محمول على عدم الوجوب، وإلا فالأولى أن يعلمها بدخوله ولا يفاجئها به؛ لاحتمال أن تكون على هيئة لا تحب أن يراها عليها، ثم نقل ابن كثير عن ابن جريج بسنده عن زينب امرأة ابن مسعود، قالت كان عبد الله إذا جاء من حاجة، فاتمى إلى الباب تنحنح ويزق كراهة أن يهجم منا على أمريكبه، قال: وإسناده صحيح، اهـ محل الغرض منه والأول أظهر ولا سيما عند من يرى إباحة نظر الزوج إلى فرج امرأته كمالك وأصحابه ومن وافقهم، والعلم عند الله تعالى

المسألة السادسة: إذا قال أهل المنزل للمستأذن ارجع، وجب عليه الرجوع؛ لقوله تعالى ﴿ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارجِعُوا فَارجِعُوا هُوَ أَزكى لَكُمْ ﴾ [النور: 28]، وكان بعض أهل العلم يمتنى إذا استأذن على بعض أصدقائه أن يقولوا لئنا ارجع، ليرجع، فيحصل له فضل الرجوع المذكور في قوله ﴿ هُوَ أَزكى لَكُمْ ﴾؛ لأن ما قال الله إنه أزكى لنا لا شك أن لنا فيه خيرا وأجرا، وللعلم عند الله تعالى.

المسألة السابعة: اعلم أن أقوى الأقوال دليلا وأرجحها فيمن نظر من كوة إلى داخل منزل قوم فقفاؤا وعينه التي نظر إليهم بها، ليطلع على عوراتهم أنه لا حرج عليهم في ذلك من إثم ولا غرم دية العين ولا قصاص، وهذا لا ينبغي العدول عنه لثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم ثبوتا لا مطعن فيه، ولذا لم نذكر هنا أقوال من خالف في ذلك من أهل العلم لسقوطها عندنا، لمعارضتها النص الثابت عنه صلى الله عليه وسلم قال البخاري رحمه الله في صحيحه: باب من اطلع في بيت قوم فقفاؤا وعينه فلا دية له، ثم ذكر من أحاديث هذه التهمة: حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا سفيان، حدثنا أبو الزناد عن الأعرج، عن أبي هريرة قال قال أبو القاسم صلى الله عليه وسلم: "لو أن امرأة اطلع عليك بغير إذن فخذفته بحصاة فقفاؤا عينه لم يكن عليك جناح" اهـ منه. والجناح الحرج. وقوله صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث الصحيح: "لم يكن عليك جناح"، لفظ جناح فيه نكرة في سياق النفي فهي تعم رفع كل حرج من إثم ودية وقصاص، كما ترى

وقال مسلم بن الحجاج رحمه الله في "صحيحه": حدثني زهير بن حرب، حدثنا جرير، عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من اطلع في بيت قوم بغير إذنه فقد حل لهم أن يفتقروا عينه"، اهـ منه.

(502/5)

وهذا الحديث الصحيح فيه التصريح منه صلى الله عليه وسلم أنهم يحل لهم أن يفتقروا عينه، وكون ذلك حلالاً لهم مستلزم أنهم ليس عليهم فيه شيء من إثم، ولادية، ولا قصاص؛ لأن كل مله الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم لا مؤاخذه على فعله البتة بنوع من أنواع المؤاخذه، كما لا يخفى

وقال مسلم بن الحجاج رحمه الله تعالى في "صحيحه" متصلاً بكلامه هذا الذي نقلنا عنه حدثنا ابن أبي عمير، حدثنا سفيان، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: "لو أن رجلاً اطلع عليك بغير إذن فخذفته بحصاة ففقت عينه، ما كان عليك من جناح أه منه.

وقد بينا وجه دلالة على أنه لا شيء في عين المذكور، وثبوت هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم كما رأيت يدل على أنه لما تعدى وانتهاك الحرمه، ونظر إلى بيت غيره دون استئذان، أن الله أذن على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم في أخذ عينه الخائفة، وأنها هدر لا عقل فيها، ولا قود، ولا إثم، ويزيد ما ذكرنا تأكيداً وإيضاحاً ما جاء عنه صلى الله عليه وسلم منه أنه هم أن يفعل ذلك

قال البخاري رحمه الله في صحيحه تحت الترجمة المذكور آنفاً، وهي قوله باب من اطلع في بيت قوم ففتقروا عينه فلا دية له: حدثنا أبو اليمان، حدثنا حماد بن زيد، عن عبيد الله بن أبي بكر بن أنس، عن أنس رضي الله عنه: أن رجلاً اطلع في بعض جحر النبي صلى الله عليه وسلم، فقام إليه بمشقص أو شاقص، وجعل يحتله ليطعنه.

حدثنا قتيبة بن سعيد ، حدثنا ليث ، عن ابن شهاب ، أن سهل بن سعد الساعدي أخبره أن رجلا اطعم في حجر في باب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومع رسول الله صلى الله عليه وسلم مدري يحك به رأسه ، فلما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " لو أعلم أنك تنتظرني لطعنت به في عينيك " ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إنما جعل الإذن من قبل البصر " ، اهـ منه . وقد ذكر البخاري هذه الأحاديث التي ذكرناها عنه هنا في كتاب الديات

وقد قال في كتاب الاستئذان باب الاستئذان من أجل البصر: حدثنا علي بن عبد الله ، حدثنا سفيان ، قال الزهري: حفظته كما أنك ها هنا عن سهل بن سعد ، قال اطعم رجل من حجر في حجر النبي صلى الله عليه وسلم ، ومع النبي صلى الله عليه وسلم مدري يحك بها رأسه ، فقال " لو أعلم أنك تنظر لطعنت به في عينك ، إنما جعل الاستئذان من أجل البصر " .

(503/5)

حدثنا مسدد ، حدثنا حماد بن زيد ، عن عبيد الله بن أبي بكر ، عن أنس بن مالك رضي الله عنهما رجلًا اطعم من حجر النبي صلى الله عليه وسلم ، فقام إليه النبي صلى الله عليه وسلم بمشقص أو بمشاقص ، فكأنني أنظر إليه يحتل الرجل ليطعنه ، وهذه النصوص الصحيحة تؤيد ما ذكرنا فلا تفلت لمن خالفها من أهل العلم ، ومن أولها ؛ لأن النص لا يجوز العدول عنه ، إلا لدليل يجب الرجوع إليه واعلم أن المشقص بكسر أوله وسكون ثانيه ، وفتح ثالثه هو نصل السهم إذا كان طويلا غير عريض ، وقوله في الحديث المذكور: من حجر في حجر النبي صلى الله عليه وسلم ، الجحر لأول: بضم الجيم وسكون الحاء المهملة وهو كل ثقب مستدير في أرض أو حائط والثاني: بضم الحاء المهملة وفتح الجيم جمع حجرة وهي ناحية البيت .

وقال مسلم بن الحجاج رحمه الله في صحيحة حدثنا يحيى بن يحيى وأبو كامل فضيل بن الحسين وقيتية بن

سعید، واللفظ ليحيى، وأبي كلثوم قال يحيى: أخبرنا، وقال الآخرون: حدثنا حماد بن زيد، عن عبيد الله بن أبي بكر، عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رجلا طلع من بعض حجر النبي صلى الله عليه وسلم، فقام إليه بمشقص أو مشاقص، فكأنني أنظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخلطه ليطعنه، وفي لفظ عند مسلمين حديث سهل بن سعد الساعدي أن رجلا طلع في حجر في باب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومع رسول الله صلى الله عليه وسلم مدري يحك بها رأسه، فلما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال "لو أعلم أنك تنظرني لطعنت به في عينك"، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إنما جعل الاستئذان من أجل البصر"، وفي مسلم روايات أخر بهذا المعنى قد أكتفينا منها بما ذكرنا

وهذه النصوص الصحيحة التي ذكرنا لا ينبغي العدول عنها، ولا تأويلها بغير مستند صحيح من كتاب أو سنة، ولذلك اخترنا ما جاء فيها من أن تلك العين الخائفة يحل أخذها، وتكون هدرا، ولم نلتفت إلى قول من أقوال من خالف ذلك، ولتأويلهم للنصوص بغير مستند يجب الرجوع إليه، والعلم عند الله تعالى

المسألة الثامنة اعلم أن صاحب المنزل إذا أرسل رسولا إلى شخص ليحضر عنده، فإن أهل العلم قد اختلفوا: هل يكون الإرسال إليه إذنا؛ لأنه طلب حضوره بإرساله إليه، وعلى هذا القول إذا جاء منزل من أرسل إليه فله الدخول بلا إذن جديد أكفاء بالإرسال إليه، أو لا بد من أن يستأذن إذا أتى المنزل استئذانا جديدا، ولا يكفي بالإرسال؟ وكل من

(504/5)

---

القولين قال به بعض أهل العلم، واحتج من قال إن الإرسال إليه إذن يكفي عن الاستئذان عند إتيان المنزل بما رواه أبو داود في سننه حدثنا موسى بن إسماعيل، ثنا حماد عن حبيب، وهشام عن محمد عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "رسول الرجل إلى الرجل إذنه". حدثنا حسين بن معاذ، ثنا عبد الأعلى، ثنا سعيد، عن قتادة، عن أبي رافع، عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "إذا دعيت أحدكم



إلى طعام فجاء مع الرسول فإن ذلك له إذن" ، قال أبو علي اللؤلؤي سمعت أبا داود يقول قتادة لم يسمع من أبي رافع شيئاً ، اه من أبي داود.

قال ابن حجر في "فتح الباري" : وقد ثبت سماعه منه في الحديث الذي سيأتي في البخاري في كتاب التوحيد من رواية سليمان التيمي ، عن قتادة أن أبا رافع حدثه ، اه.

ويدل لصحة ما رواه أبو داود ورواه البخاري تعليقا باب إذا دعي الرجل فجاء هل يستأذن ؟ وقال سعيد

عن قتادة ، عن أبي رافع ، عن أبي هريرة ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "هو إذنه" اه . ومعلوم أن

البخاري لا يعلق بصيغة الجزم ، إلا ما هو صحيح عنده ، كما قدمناه مرارا وقال ابن حجر في "الفتح" : في

حديث كون "رسول الرجل إلى الرجل إذنه" ، وله متابع أخرجه البخاري في الأدب المفرد من طريق محمد بن

سيرين عن أبي هريرة ، بلفظ "رسول الرجل إلى الرجل إذنه" ، وأخرج له شاهدا موقوفا على ابن مسعود ،

قال : "إذا دعي الرجل فهو إذنه" ، وأخرجه ابن أبي شيبة مرفوعا ، انتهى محل الغرض منه

فهذه جملة أدلة من قالوا : بأن من دعي لا يستأذن إذا قدم

وأما الذين قالوا : يستأذن إذا قدم إلى منزل المرسل ، ولا يكفي بإرسال الرسول ، فقد احتجوا بما رواه البخاري

في "صحيحه" : حدثنا أبو نعيم ، حدثنا عمر بن ذر ، وحدثني محمد بن مقاتل ، أخبرنا عبد الله ، أخبرنا عمر بن

ذر ، أخبرنا مجاهد عن أبي هريرة رضي الله عنه ، قال دخلت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد لبنا

في قدح ، فقال : "أبا هر الحق أهل الصفة فادعهم إلي" ، قال : فأتيتهم فدعوتهم ، فأقبلوا فاستأذنوا فأذن لهم

فدخلوا ، اه منه . قال : هذا الحديث الصحيح صريح في أنه صلى الله عليه وسلم أرسل أبا هر لأهل الصفة ،

ولم يكتفوا بالإرسال عن الاستئذان ولو كان يكفي عنه لبينه صلى الله عليه وسلم لأنه لا يؤخر البيان عن

وقت الحاجة .

ومن أدلة أهل هذا القول ظاهر عموم قوله تعالى ﴿ لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ

تَسْتَأْنِسُوا ﴿؛ لأن ظاهرها يشمل من أرسل إليه وغيره، وقد جمع بعض أهل العلم بين أدلة القولين قال ابن حجر في "فتح الباري": وجمع المهلب وغيره بتنزيل ذلك على اختلاف حالين إن طال العهد بين الطلب والمجيء احتاج إلى استئذان الاستئذان، وكذا إن لم يطل لكن كان المستدعي في مكان يحتاج معه إلى الإذن في العادة، وإلا لم يحتج إلى استئذان إذن. وقال ابن التين: لعل الأول فيمن علم أنه ليس عنده من يستأذن لأجله، والثاني بخلافه. قال: والاستئذان على كل حال أحوط وقال غيره: إن حضر صحبة الرسول أغناه استئذان الرسول، ويكفيه سلام الملاقاة، وإن تأخر عن الرسول احتاج إلى الاستئذان، وبهذا جمع الطحاوي، واحتج بقوله في الحديث: "فاقبلوا فاستأذنوا"، فدل على أن أبا هريرة لم يكن معهم، إلا لقال فأقبلنا، كذا قال، إهد كلام ابن حجر. وأقربها عندي الجمع الأخير، ويدل له الحديث المذكور فيه، وقوله في حديث أبي داود المتقدم ف جاء مع الرسول فإن ذلك له إذن، والعلم عند الله تعالى

﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُونَ فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ .

أمر الله جل وعلا المؤمنين والمؤمنات بغض البصر، وحفظ الفرج، ويدخل في حفظ الفرج: حفظه من الزنى، واللواط، والمساحقة، وحفظه من الإبداء للناس والانكشاف لهم، وقد دلت آيات أخر على أن حفظه من المباشرة المدلول عليه بهذه الآية يلزم عن كل شيء إلا الزوجة والسرية، وذلك في قوله تعالى في سورة "قل للمؤمنين" و "سأل سائل"، ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ. إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مُلُومِينَ ﴾ [المؤمنون: 5-6] و [المعارج: 29-30].

فقد بينت هذه الآية أن حفظ الفرج من الزنى، واللواط لازم، وأنه لا يلزم حفظه عن الزوجة والموطوءة بالملك وقد بينا في سورة "البقرة" أن الرجل يجب عليه حفظ فرجه عن وطء زوجته في الدبر، وذكرنا لذلك أدلة كثيرة، وقد أوضحنا الكلام على آية ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴾ [المؤمنون: 5]، في سورة "قد أفلح المؤمنون"، وقد وعد الله تعالى من امتثل أمره في هذه الآية من الرجال والنساء بالمغفرة والأجر العظيم، إذا عمل معها الخصال المذكورة معها في سورة "الأحزاب"، وذلك في قوله تعالى ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ ﴾ ،

إلى

قوله تعالى: ﴿ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب: 35]، وأوضح تأكيد حفظ الفرج عن الزنى في آيات أخر؛ كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ إِنَّمَا كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ [الاسراء: 32]، وقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا \* يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا . إِلَّا مَنْ تَابَ ﴾ [الفرقان: 69-70]، إلى غير ذلك من الآيات. وأوضح لزوم حفظ الفرج عن اللواط، وبين أنه عدوان في آيات متعددة في قصة قوم لوط؛ كقوله ﴿ أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ \* وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ مِنْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ ﴾ [الشعراء: 165-166]، وقوله تعالى: ﴿ وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ \* إِنَّكُمْ لَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقَاطِعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ ﴾ [العنكبوت: 28-29]، إلى غير ذلك من الآيات. وقد أوضحنا كلام أهل العلم وأدلتهم في عقوبة فاعل فاحشة اللواط في سورة "هود"، وعقوبة الزاني في أول هذه السورة الكريمة.

واعلم أن الأمر بحفظ الفرج يتناول حفظه من انكشافه للناس وقال ابن كثير رحمه الله في تفسير هذه الآية وحفظ الفرج تارة يكون بمنعه من الزنى؛ كما قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴾ [المؤمنون: 5]، وتارة يكون بحفظه من النظر إليه كما جاء في الحديث في مسند أحمد والسنن "احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ما ملكت يمينك"، اهـ منه.

وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة: ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ﴾، قال الزمخشري في الكشاف من للتبويض والمراد غض البصر عما يحرم، والاقصاره على ما يحل، وجوز الأخص أن تكون مزيدة، وأباه سبويه، فإن قلت كيف دخلت في غض البصر دون حفظ الفرج؟ قلت دلالة على أن أمر النظر أوسع، إلا ترى أن المحارم لا بأس بالنظر إلى شعورهن، وصدورهن، وثديهن، وأعضادهن، وأسوقهن، وأقدامهن،

وكذلك الجوارى المستعرضات، والأجنبية ينظر إلى وجهها وكفيها وقدميها في إحدى الروايتين، وأما أمر الفرج فمضيق، وكهاك فرقا أن أبيع النظر إلا ما استثني منه، وحظر الجماع إلا ما استثني منه، ويجوز أن يراد مع حفظها من الإفشاء إلى ما لا يحل حفظها عن الإبداء

(507/5)

وعن ابن زيد: كل ما في القراءان من حفظ الفرج فهو عن الزنى إلا هذا فإنه أراد به الاستتار، اه كلام الزمخشري.

وما نقل عن ابن زيد من أن المراد بحفظ الفرج في هذه الآية الاستتار فيه نظرا. بل يدخل فيه دخولا أوليا حفظه من الزنى واللواط، ومن الأدلة على ذلك تقديم الأمر بغض البصر على الأمر بحفظ الفرج؛ لأن النظر يريد الزنى، كما سيأتي إيضاحه قريبا إن شاء الله تعالى وما ذكر جواز النظر إليه من المحارم لا يخلو بعض من نظر، وسيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى وتفصيله في سورة الأحزاب، كما وعدنا في ترجمة هذا الكتاب المبارك، أنا نوضح مسألة الحجاب في سورة الأحزاب.

وقول الزمخشري: إن ﴿ مِنْ ﴾ في قوله: ﴿ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ﴾ للتبويض، قاله غيره، وقواه القرطبي بالأحاديث الواردة في أن نظرة الفجاءة لا حرج فيها وعليه أن يغض بصره بعدها، ولا ينظر نظرا عمدا إلى ما لا يحل، وما ذكره الزمخشري عن الأخفش، وذكره القرطبي وغيرهما من أن ﴿ مِنْ ﴾ زائدة، لا يعول عليه. وقال القرطبي: وقيل الغض: التقصان. يقال: غض فلان من فلان، أي: وضع منه، فالبصر إذا لم يمكن من عمله، فهو موضوع منه ومنقوص، ف ﴿ مِنْ ﴾ صلة للغض، وليست للتبويض، ولا للزيادة، اه منه والأظهر عندنا أن مادة الغض تتعدى إلى المفعول بنفسها وتتعدى إليه أيضا بالحرف الذي هو ﴿ مِنْ ﴾، ومثل ذلك كثير في كلام العرب، ومن أمثله تعدي الغض للمعقول بنفسه قول جرير:

فغض الطرف إنك من نمير . . . فلا كعبا بلغت ولا كلابا

وقول عنتره

وأغض طرفي ما بدت لي جارتني . . . حتى يوارى جارتني ما وأها

وقول الآخر:

وما كان غض الطرف منا سجية . . . ولكننا في مذحج غريان

لأن قوله: غض الطرف مصدر مضاف إلى مفعوله بدون حرف

(508/5)

ومن أمثلة تعدي الغض بـ ﴿ مِنْ ﴾ قوله تعالى: ﴿ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ﴾ و ﴿ يَغُضُّنَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ ﴾ ،

وما ذكره هنا من الأمر بغض البصر قد جاء في آية أخرى تهديد من لم يمتثله، ولم يغض بصره عن الحرام، وهي

قوله تعالى: ﴿ يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ ﴾ [غافر: 19] .

وقد قال البخاري رحمه الله وقال سعيد بن أبي الحسن للحسن إن نساء العجم يكشفن صدرهن

ورء وسهن، قال: اصرف بصرك عنهن، يقول الله عز وجل: ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا

فُرُوجَهُمْ ﴾ ، قال قتادة عما لا يحل لهم، ﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ ،

خائنة الأعين النظر إلى ما نهى عنه، اه محل الغرض منه بلفظه

وبه تعلم أن قوله تعالى ﴿ يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ ﴾ فيه الوعيد لمن يخون بعينه بالنظر إلى ما لا يحل له، وهذا الذي

دلت عليه الآياتان من الزجر عن النظر إلى ما لا يحل جاء موضحا في أحاديث كثيرة

منها: ما ثبت في الصحيح، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "إياكم

والجلوس بالطرقات"، قالوا: يا رسول الله ما لنا من مجالسنا بد نتحدث فيها، قال "فإذا أقيم إلا المجلس

فأعطوا الطريق حقه"، قالوا: وما حق الطريق يا رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال "غض البصر، وكف

الأذى، ورد السلام، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، انتهى . هذا لفظ البخاري في "صحيحه" .

ومنها ما ثبت في الصحيح عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: أردف النبي صلى الله عليه وسلم الفضل بن عباس يوم النحر خلفه على عجز راحلته، وكان الفضل رجلاً وضيقاً فوقف النبي صلى الله عليه وسلم للناس يفتيهم، وأقبلت امرأة من خثعم وضيفة تستفتي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فطلق الفضل ينظر إليها وأعجبه حسنهما، فالتفت النبي صلى الله عليه وسلم والفضل ينظر إليها، فأخلف بيده، فأخذ بذقن الفضل فمدل وجهه عن النظر إليها، الحديث  
ومحل الشاهد منه أنه صلى الله عليه وسلم صرف وجه الفضل عن النظر إليها، فدل ذلك على أن نظره إليها لا يجوز، واستدلال من يرى أن للمرأة الكشف عن وجهها بحضرة الرجال الأجانب بكشف الخشمية وجهها في هذا الحديث، سيأتي إن شاء الله الجواب عنه في

(509/5)

الكلام على مسألة الحجاب في سورة "الأحزاب".

ومنها ما ثبت في الصحيحين وغيرهما: من أن نظر العين إلى ما لا يحل لها تكون به زانية، فقد ثبت في الصحيح عن ابن عباس، أنه قال: ما رأيت شيئاً أشبه باللمم مما قال أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم "إن الله كتب على ابن آدم حظاً من الزنى أدرك ذلك لا محالة، فزنى العين النظر، وزنى اللسان المنطق، والنفس تمنى وتشتهي، والفرج يصدق ذلك كله ويكذبه، اهـ. هذا لفظ البخاري، والحديث متفق عليه، وفي بعض رواياته زيادة على ما ذكرنا هنا.

ومحل الشاهد منه قوله صلى الله عليه وسلم "فزنى العين النظر"، فإطلاق اسم الزنى على نظر العين إلى ما لا يحل دليل واضح على تحريمه والتحذير منه، والأحاديث بمثل هذا كثيرة معلومة ومعلوم أن النظر سبب الزنى فإن من أكثر من النظر إلى جمال امرأة مثلاً قد يتمكن بسببه حبها من قلبه تمكناً يكون سبب هلاكه، والعياذ بالله، فالنظر يريد الزنى وقال مسلم بن الوليد الأنصاري

كسبت لقلبي نظرة لتسره . . . عيني فكانت شقوة ووبالا  
ما مر بي شيء أشد من الهوى . . . سبحان من خلق الهوى وتعالى  
وقال آخر:

ألم تر أن العين للقلب رائد . . . فما تألف العينان فالقلب آف  
وقال آخر:

وأنت إذا أرسلت طرفك رائدا . . . لقلبك يوما أتعبتك المناظر  
رأيت الذي لا كله أنت قادر . . . عليه ولا عن بعضه أنت صابر  
وقال أبو الطيب المتنبي:

وأنا الذي اجتلب المنية طرفه . . . فمن المطالب والقتيل القاتل

وقد ذكر ابن الجوزي رحمه الله في كتابه "ذم الهوى" فصولا جيدة نافعة أوضح فيها الآفات التي يسببها النظر  
وحذر فيها منه، وذكر كثيرا من أشعار الشعراء، والحكم الثرية

(510/5)

في ذلك وكله معلوم، والعلم عند الله تعالى

﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ .

اعلم أولاً أن كلام العلماء في هذه الآية يرجع جميعه إلى ثلاثة أقوال

الأول: أن الزينة هنا نفس شيء من بدن المرأة؛ كوجهها وكفيها

الثاني: أن الزينة هي ما يزين به خارجا عن بدنها.

وعلى هذا القول ففي الزينة المذكورة الخارجة عن بدن المرأة قولان:

أحدهما: أنها الزينة التي لا يتضمن إداؤها رؤية شيء من البدن؛ كالملاءة التي تلبسها المرأة فوق القميص

والخمار والإزار.

والثاني: أنها الزينة التي يتضمن إيدؤها رؤية شيء من البدن كالكلح في العين، فإنه يتضمن رؤية الوجه أو بعضه، وكالخصاب والخاتم، فإن رؤيتهما تستلزم رؤية اليد، وكالقرط والقلادة والسوار، فإن رؤية ذلك تستلزم رؤية محله من البدن؛ كما لا يخفى.

وسنذكر بعض كلام أهل العلم في ذلك، ثم نبين ما يفهم من آيات القرآن رجحانه

قال ابن كثير رحمه الله في تفسير هذه الآية، وقوله تعالي ﴿وَلَا يُبْدِي زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، أي: لا يظهرن شيئاً من الزينة للأجانب، إلا ما لا يمكن إخفاؤه، قال ابن مسعود كالرداء والثياب، يعني على ما كان يتعاطاه

نساء العرب من المتعة التي تجلب ثيابها، وما يبدو من أسافل الثياب، فلا حرج عليها فيه لأن هذا لا يكتفي

إخفاؤه ونظيره في زي النساء ما يظهر من إزارها، وما لا يمكن إخفاؤه، وقال بقول ابن مسعود لحسن، وابن

سيرين، وأبو الجوزاء، وإبراهيم النخعي وغيرهم، وقال الأعمش عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس ﴿وَلَا

يُبْدِيْنَ زَيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، قال: وجها وكفيها والخاتم وروي عن ابن عمر، وعطاء، وعكرمة،

وسعيد بن جبیر، وأبي الشعثاء، والضحاك، وإبراهيم النخعي وغيرهم نحو ذلك وهذا يحتمل أن يكون

تفسيرا للزينة التي نهين عن إيدائها؛ كما قال أبو إسحاق السبيعي، عن أبي الأحوص، عن عبد الله قال في قوله

﴿وَلَا يُبْدِيْنَ زَيْنَتَهُنَّ﴾ الزينة: القرط، والدملاج، والخلخال، والقلادة وفي رواية عنه بهذا الإسناد، قال

الزينة زينتان، فزينة لا يراها إلا الزوج الخاتم والسوار، وزينة يراها

(511/5)

الأجانب، وهي الظاهر من الثياب، وقال الزهري لا يبدو لهؤلاء الذين سمى الله ممن لا تطلع له إلا الأسورة والأخمرة والأقرطة من غير حسر، وأما عامة الناس، فلا يبدو منها إلا الخواتم وقال مالك، عن الزهري ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾: الخاتم والخلخال. ويحتمل أن ابن عباس، ومن تابعه أرادوا تفسير ما ظهر منها بالوجه



والكفين، وهذا هو المشهور عند الجمهور، ويستأنس له بالحديث الذي رواه أبو داود في سننه:

حدثنا يعقوب بن كعب الأنطاكي، ومؤمل بن الفضل الحراني، قال حدثنا الوليد، عن سعيد بن بشير، عن قتادة، عن خالد بن دريك، عن عائشة رضي الله عنها أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم، وعليه ثياب رقاق فأعرض عنها، وقال: "يا أسماء، إن المرأة إذا بلغت الحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا"، وأشار إلى وجهه وكفيه. لكن قال أبو داود، وأبو حاتم الرازي هو مرسل، خالد بن دريك لم يسمع من عائشة رضي الله عنها، والله أعلم، اه كلام ابن كثير

وقال القرطبي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾: واختلف الناس في قدر ذلك، فقال ابن مسعود ظاهر الزينة هو الثياب. وزاد ابن جبير: الوجه. وقال سعيد بن جبير أيضا، وعطاء، والأوزاعي الوجه والكفان والثياب. وقال ابن عباس، وقاتدة، والمسور بن مخرمة ظاهر الزينة هو الكحل والسوار والخضاب إلى نصف الذراع والقرطة والفتح ونحو هذا، فباح أن تبديه المرأة لكل من دخل عليها من الناس وذكر

الطبري عن قتادة في معنى نصف الذراع حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم، وذكر آخر عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "لا يجمل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر إذا عركت أن تظهر إلا وجهها ويديها إلى هاهنا"، وقبض على نصف الذراع.

قال ابن عطية: ويظهر لي بحكم ألفاظ الآية أن المرأة مأمورة بأن لا تبدي وأن تجتهد في الإخفاء لكل ما هو زينة، ووقع الاستثناء فيما يظهر بحكم ضرورة حركتهما لا بد منه، أو إصلاح شأن ونحو ذلك، فما ظهر على هذا الوجه مما تؤدي إليه الضرورة في النساء، فهو المعفو عنه

قلت: وهذا قول حسن إلا أنه لما كان الغالب من الوجه والكفين ظهورهما عادة، وعبادة وذلك في الصلاة والحج، فيصلح أن يكون الاستثناء راجعا إليهما يدل لثقلهما رواه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها، ثم

ذكر القرطبي حديث عائشة المذكور الذي

قدمناه قريبا، ثم قال وقد قال ابن خويز مندد من علمائنا إن المرأة إذا كانت جميلة، وخيف من وجهها وكفيها الفتنة، فعليها ستر ذلك، وإن كانت عجوز أو مقبحة جاز أن تكشف وجهها وكفيها، اه محل الغرض من كلام القرطبي.

وقال الزمخشري: الزينة ما تزينت به المرأة من حلي أو كحل أو خضاب، فما كان ظاهرا منها كالخاتم والفتحة والكحل والخضاب، فلا بأس به، وما خفي منها كالسوار، والخلخال، والدمليج، والقلادة، والإكليل، والشاح، والقرط، فلا تبديه إلا لهؤلاء المذكورين، وذكر الزينة دون مواقعها للمبالغة في الأمر بالتصون والستر؛ لأن هذه الزينة واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها غير هؤلاء، وهي الذراع، والساق، والعضد، والعنق، والرأس، والصدر، والأذن. فنهى عن إبداء الزينة نفسها ليعلم أن النظر إذا لم يحل إليها لملاستها تلك المواقع، بدليل أن النظر إليها غير ملاسمة لها لا مقال في حله، كان النظر إلى المواقع أنفسها متمكنا في الحظر، ثابت القدم في الحرمة، شاهد على أن النساء حقن في سترها ويتقن الله في الكشف عنها، إلى آخر كلامه.

وقال صاحب "الدر المنثور": وأخرج عبد الرزاق والفريابي، وسعيد بن منصور، وابن أبي شيبة، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والطبراني، والحاكم وصححه، وابن مردويه، عن ابن مسعود رضي الله عنه في قوله تعالى ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ ، قال: الزينة السوار والدمليج والخلخال، والقرط، والقلادة ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ، قال: الثياب والجلباب.

وأخرج ابن أبي شيبة، وابن جرير، وابن المنذر، عن ابن مسعود رضي الله عنه، قلل الزينة زينتان، ، زينة ظاهرة، وزينة باطنة لا يراها إلا الزوج فأما الزينة الظاهرة فالثياب، وأما الزينة الباطنة فالكحل، والسوار والخاتم. ولفظ ابن جرير: فالظاهرة منها الثياب، وما يخفى فالخلخالان والقرطان والسواران. وأخرج ابن المنذر عن أنس في قوله ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ، قال: الكحل والخاتم. وأخرج سعيد بن منصور، وابن جرير، وعبد بن حميد، وابن المنذر، والبيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ، قال: الكحل والخاتم والقرط والقلادة.

وأخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد، عن ابن عباس في قوله ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ، قال: هو خضاب الكف،  
والخاتم.

وأخرج ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن أبي حاتم، عن ابن عباس في قوله ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ، قال:  
وجهها، وكفاها والخاتم.

وأخرج ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن أبي حاتم، عن ابن عباس في قوله ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ، قال:  
رقعة الوجه، وباطن الكف.

وأخرج ابن أبي شيبة وعبد بن حميد، وابن المنذر، والبيهقي في سننه، عن عائشة رضي الله عنها أنها  
سئلت عن الزينة الظاهرة؟ فقالت القلب والفتح، وضمت طرف كمها.

وأخرج ابن أبي شيبة عن عكرمة في قوله ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ، قال: الوجه وثغرة النحر.

وأخرج ابن جرير عن سعيد بن جبير في قوله ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ، قال: الوجه والكف.

وأخرج ابن جرير عن عطاء في قوله ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ، قال: الكفان والوجه.

وأخرج عبد الرزاق وابن جرير، عن قتادة ﴿وَلَا يُدِينُ زَيْنَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ، قال: المسكتان والخاتم  
والكحل.

قال قتادة: وبلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر إلا إلى هاهنا  
ويقبض نصف الذراع. وأخرج عبد الرزاق وابن جرير، عن المسور بن مخرمة في قوله ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ،

قال: القلبين، يعني السوار والخاتم والكحل.

وأخرج سعيد وابن جرير، عن ابن جريج، قال قال ابن عباس في قوله تعالى ﴿وَلَا يُدِينُ زَيْنَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ

مِنْهَا﴾ ، قال: الخاتم والمسكة. قال ابن جريج: وقالت عائشة رضي الله عنها: القلب والفتحة. قالت

عائشة: دخلت علي ابنة أخي لأمي عبد الله بن الطفيل مزينة، فدخلت على النبي صلى الله عليه وسلم

وأعرض، فقالت عائشة رضي الله عنها: إنها ابنة أخي وجارية، فقال "إذا عركت المرأة لم يحل لها أن تظهر إلا وجهها وإلا ما دون

(514/5)

هذا"، وقبض على ذراعه نفسه، فتركيبين قبضته وبين الكف مثل قبضة أخرى، اه محل الغرض من كلام صاحب "الدر المنثور".

وقد رأيت في هذه النقول المذكورة عن السلف أقوال أهل العلم في الزينة الظاهرة والزينة الباطنة، وأن جميع ذلك راجع في الجملة إلى ثلاثة أقوال؛ كما ذكرنا.

الأول: أن المراد بالزينة ما تتزين به المرأة خارجا عن أصل خلقتها، ولا يستلزم النظر إليه رؤية شيء من بدنها؛ كقول ابن مسعود، من وافقة إنها ظاهر الثياب؛ لأن الثياب زينة لها خارجة عن أصل خلقتها وهي ظاهرة بحكم الاضطرار، كما ترى.

وهذا القول هو أظهر الأقوال عندنا وأحوطها، وأبعدها من الربط بأسباب الفتنة.

القول الثاني: أن المراد بالزينة ما تتزين به، وليس من أصل خلقتها أيضا، لكن النظر إلى تلك الزينة يستلزم رؤية شيء من بدن المرأة، وذلك كالخضاب والكحل، ونحو ذلك؛ لأن النظر إلى ذلك يستلزم رؤية الموضع الملبس له من البدن، كما لا يخفى.

القول الثالث: أن المراد بالزينة الظاهرة بعض بدن المرأة الذي هو من أصل خلقتها؛ كقول من قائلان المراد بما ظهر منها الوجه والكفان، وما تقدم ذكره عن بعض أهل العلم

وإذا عرفت هذا، فاعلم أننا قدمنا في ترجمة هذا الكتاب المبارك أن من أنواع البيان التي تضمنها أن يقول بعض العلماء في الآية قولا، وتكون في نفس الآية قرينة دالة على عدم صحة ذلك القول، وقد منا أيضا في ترجمته أن من أنواع البيان التي تضمنها أن يكون الغالب في القرءان إرادة معنى معين في اللفظ، مع تكرار ذلك اللفظ في القرءان،

فكون ذلك المعنى هو المراد من اللفظ في الغالب، يدل على أنه هو المراد في محل النزاع؛ لدلالة غلبة إرادته في

القرآن بذلك اللفظ، وذكرنا له بعض الأمثلة في الترجمة

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أن هذين النوعين من أنواع البيان اللذين ذكرناهما في ترجمة هذا الكتاب المبارك،

ومثلنا لهما بأمثلة متعددة كلاهما موجود في هذه الآية، التي نحن بصددناها.

أما الأول منهما، فبيان أنه قول من قال في معنى ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، أن المراد بالزينة

الوجه والكفان مثلا، توجد في الآية قرينة تدل على عدم صحة

(515/5)

هذا القول، وهي أن الزينة في لغة العرب، هي ما تزين به المرأة مما هو خارج عن أصل خلقتها كالحلى، والحلل.

فتفسير الزينة ببعض بدن المرأة خلاف الظاهر، ولا يجوز الحمل عليه، إلا بدليل يجب الرجوع إليه، وبه تعلم أن

قول من قال: الزينة الظاهرة الوجه، والكفان خلاف ظاهر معنى لفظ الآية، وذلك قرينة على عدم صحة

هذا القول، فلا يجوز الحمل عليه إلا بدليل منفصل يجب الرجوع إليه

وأما نوع البيان الثاني المذكور، فإيضاحه أن لفظ الزينة يكثر تكرره في القرآن العظيم مرادا به الزينة الخارجة

عن أصل المزين بها، ولا يراد بها بعض أجزاء ذلك الشيء المزين بها؛ كقوله تعالى ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ

عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: 31]، وقوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ [الأعراف:

32]، وقوله تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا﴾ [الكهف: 7]، وقوله تعالى ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ

شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا﴾ [القصص: 60]، وقوله تعالى ﴿إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ

الْكُوكَبِ﴾ [الصفوات: 6]، وقوله تعالى ﴿وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لَتُرَكَّبُوهَا وَزِينَتٌ﴾ [النحل: 8]، وقوله

تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾ [القصص: 79]، وقوله تعالى ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾

[الكهف: 46]، وقوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَتٌ﴾ [الحديد: 20]، وقوله تعالى:

﴿ قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ ﴾ [طه: 59]، وقوله تعالى عن قوم موسى: ﴿ وَكُنَّا حُمْلَنَا أَوزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ ﴾ [طه: 87]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ﴾ [النور: 31]، فلفظ الزينة في هذه الآيات كلها يراد به ما يزين به الشيء وهو ليس من أصل خلقته، كما ترى وكون هذا المعنى هو الغالب في لفظ الزينة في القرآن، يدل على أن لفظ الزينة في محل النزاع يراد به هذا المعنى، الذي غلبت إرادته في القرآن العظيم، وهو المعروف في كلام العرب؛ كقول الشاعر:

يأخذن زينتهن أحسن ما ترى... وإذا عطئن فهن خير عواطل

وبه تعلم أن تفسير الزينة في الآية بالوجه والكفين، فيه نظر

وإذا علمت أن المراد بالزينة في القرآن ما يزين به مما هو خارج عن أصل الخلقة، وأن من فسروها من العلماء بهذا اختلفوا على قولين، فقال بعضهم هي زينة لا يستلزم النظر إليها رؤية شيء من بدن المرأة كظاهر الثياب وقال بعضهم هي زينة يستلزم النظر

سورة النور  
516/5

مكتبة أمية كسر

إليها رؤية موضعها من بدن المرأة؛ كالكحل والخطاب، ونحو ذلك

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له أظهر القولين المذكورين عندي قول ابن مسعود رضي الله عنه: أن الزينة الظاهرة هي ما لا يستلزم النظر إليها رؤية شيء من بدن المرأة الأجنبية، وإنما قلنا إن هذا القول هو الأظهر؛ لأنه هو أحوط الأقوال، وأبعدها عن أسباب الفتنة، وأظهرها لقلوب الرجال والنساء، ولا يخفى أن وجه المرأة هو أصل جمالها ورؤيته من أعظم أسباب الاقتتان بها؛ كما هو معلوم والجاري على قواعد الشرع الكريم، هو تمام المحافظة والابتعاد من الوقوع فيما لا ينبغي

واعلم أن مسألة الحجاب وإيضاح كون الرجل لا يجوز له النظر إلى شيء من بدن الأجنبية، سواء كان الوجه والكفين أو غيرها قد وعدنا في ترجمة هذا الكتاب الملوك وغيرها من المواضع، بأننا سنوضح ذلك في سورة

"الأحزاب"، في الكلام على آية الحجاب، وسنفي إن شاء الله تعالى بالوعد في ذلك بما يظهر به للمنصف ما ذكرنا .

واعلم أن الحديث الذي ذكرنا في كلام ابن كثير عند أبي داود، وهو حديث عائشة في دخول أسماء على النبي صلى الله عليه وسلم، في ثياب رقاق، وأنه قال لها "إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا، وأشار إلى وجهه وكفيه، حديث ضعيف عند أهل العلم بالحديث؛ كما قدمنا عن ابن كثير أنه قال فيقال أبو داود، وأبو حاتم الرازي هو مرسل، وخالد بن دريك لم يسمع من عائشة، والأمر كما قال، وعلى كل حال فسنبين هذه المسألة إن شاء الله بيانا شافيا مع مناقشة أدلة الجميع في سورة "الأحزاب"، ولذلك لم نطل الكلام فيها ها هنا.

تنبيه

قد ذكرنا في كلام أهل العلم في الزينة أسماء كثيرة من أنواع من الزينة، ولعل بعض الناظرين في هذا الكتاب، يعرف معنى تلك الأنواع من الزينة، فأردنا أن نبينها ها هنا تكميلا للفائدة أما الكحل والخضاب فمعروفان، وأشهر أنواع خضاب النساء الحناء، والقرط ما يعلق في شحمة الأذن، ويجمع على قرطة كقردة، وقراط، وقروط، وأقراط، ومنه قول الشاعر

(517/5)

---

أكلت دما إن لم أركع بضره . . . بعيدة مهوى القرط طيبة النشر  
والخاتم معروف، وهو حلقة الأصابع. والفتخ: جمع فتحة بفتحات وهي حلقة من فضة لافص فيها، فإذا كان فيها فص، فهو الخاتم. وقيل: قد يكون للفتحة فص، وعليه فهي نوع من الخواتم، والفتحة تلبسها النساء في أصابع أيديهن، وربما جعلتها للمرأة في أصابع رجلها، ومن ذلك قول الراجزة، وهي الدهناء بنت مسحل زوجة العجاج:

والله لا تحذعني بضم . . . ولا بتقبيل ولا بشم  
إلا بزعزاع يسلي همي . . . تسقط منه فتخي في كمي  
والخلخال، ويقال له:

الخلخال حلية معروفة تلبسها النساء في أرجلهن كالسوار في المعصم، والمخلخل موضع الخللخال من الساق،  
ومنه قول امرئ القيس:

إذا قلت هاتي نولينني تمايلت . . . على هضيم الكشح ربا المخلخل  
والدملج: ويقال له الدملوح هو المعضد، وهو ما شد في عضد المرأة من الخرز وغيره، والعضد من المرفق إلى  
المنكب، ومنه قول الشاعر:

ما مركب وركوب الخيل يعجيني . . . كمركب بين دملوح وخلخال

والسوار: حلية من الذهب، أو الفضة مستديرة كالحلقة تلبسها المرأة في معصمها، وهو ما بين مفصل اليد  
والمرفق، وهو القلب بضم القاف

وقال بعض أهل اللغة إن القلب هو السوار المقتول من طاق واحد؛ لأن من طاقين أو أكثر، ومنه قول خالد بن

يزيد بن معاوية في زوجته رملة بنت الزبير بن العوام رضي الله عنه

تجول خلاخيل النساء ولا أرى . . . لرملة خلخالاً يجول ولا قلباً

أحب بني العوام من أجل حبها . . . ومن أجلها أحببت أخوالها كلباً

والمسكة بفتحات: السوار من عاج أو ذبل، والعاج سن الفيل، والذبل بالفتح شيء كالعاج وهو ظهر

السلحفاة البحرية، يتخذ منه السوار، ومنه قول جرير يصف امرأة

تري العبس الحولى جونا بكوعها . . . لها مسكا من غير عاج ولا ذبل



قاله الجوهري في "صاحه"، والمسك بفتحين جمع مسكة.

وقال بعض أهل اللغة المسك أسورة من عاج أو قرون أو ذبل، ومقتضى كلامهم أنها لا تكون من الذهب، ولا الفضة، وقد قدمنا في سورة "التوبة"، في الكلام على قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التوبة: 34]، في مبحث زكاة الحلي المباح من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، عند أبي داود النسائي: أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعها ابنتها وفي يد ابنتها مسكتان غليظتان من ذهب، الحديث. وهو دليل على أن المسكة تكون من الذهب، كما تكون من العاج، والقرون، والذبل وهذا هو الأظهر خلافاً لكلام كثير من اللغويين في قولهم إن المسك لا يكون من الذهب، والفضة، والقلاة معروفة، والله تعالى أعلم.

﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ .

لما أمر الله تعالى بهذه الآداب المذكورة في الآيات المقدمة، وكان التصير في أمثال تلك الأوامر قد يحصل علم

خلقه ما يتداركون به، ما وقع منهم من التصير في أمثال الأمر، واجتناب النهي، وبين لهم أن ذلك إنما يكون بالتوبة، وهي الرجوع عن الذنب والإتابة إلى الله بالاستغفار منه، وهي ثلاثة أركان

الأول: الإقلاع عن الذنب إن كان متلبساً به

والثاني: الندم على ما وقع منه من المعصية

والثالث: النية ألا يعود إلى الذنب أبداً، والأمر في قوله في هذه الآية ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً﴾، الظاهر أنه

للوجوب وهو كذلك، فالتوبة واجبة على كل مكلف، من كل ذنب اقترفه، وتأخيرها لا يجوز فتجب منه التوبة أيضاً.

وقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، قد قدمنا مراراً أن أشهر معني لعل في القرآن اثنان

الأول: أنها على بابها من الترجي، أي توبوا إلى الله رجاء أن تفلحوا، وعلى هذا فالرجاء بالنسبة إلى العبد،

أما الله جل وعلا، فهو عالم بكل شيء، فلا يجوز في حقه إطلاق الرجاء، وعلى هذا فقوله تعالى لموسى

وهارون في مخاطبة فرعون ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا

لَيْنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴿ طه:44 ﴾، وهو جل وعلا عالم بما سبق في الأزل من أنه لا يتذكر ولا يخشى

معناه: فقولا له قولاً لينا رجاء منكما بحسب عدم علمكما بالغيب أن يتذكر أو يخشى

والثاني: هو ما قاله بعض أهل العلم بالتفسير من أن كل لعل في القرآن للتعليل، إلا التي في سورة الشعراء،

وهي في قوله تعالى: ﴿ وَتَتَّخِذُونَ مَصَابِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴾ [الشعراء:129]، قالوا: فهي بمعنى كأنكم،

وقد قدمنا أن إطلاق لعل للتعليل معلوم في العربية، ومنه قول الشاعر

فقلتم لنا كفوا الحروب لعلنا . . . نكف ووثقتم لنا كل موثق

أي: كفوا الحروب، لأجل أن نكف؛ كما تقدم

وعلى هذا القول، فالمعنى: وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون، لأجل أن تفلحوا، أي تناولوا الفلاح، والفلاح في

اللغة العربية يطلق على معنيين

الأول: الفوز بالمطلوب الأعظم، ومن هذا المعنى قول لبيد:

فاعقلي إن كنت لما تعقلي . . . ولقد أفلح من كان عقل

أي: فاز بالمطلوب الأعظم من رزقه الله العقل

المعنى الثاني: هو البقاء الدائم في النعيم والسرور، ومنه قول الأضبط بن قريع، وقيل كعب بن زهير:

لكل هم من الهموم سعه . . . والمسى والصباح لا فلاح معه

يعني: أنه لا بقاء لأحد في الدنيا مع تعاقب المساء والصباح عليه وقول لبيد بن ربيعة أيضاً:

لو أن حيا مدرك الفلاح . . . لناله ملاعب الرماح

يعني: لو كان أحد يدرك البقاء، ولا يموت لناله ملاعب الرماح، وهو عمه عامر بن

مالك بن جعفر المعروف بلاعب الأسنة وقد قال فيه الشاعر يمدحه، ويذم أخاه الطفيل والد عامر بن

الطفيل المشهور:

فررت وأسلمت ابن أمك عامرا . . . بلاعب أطراف الوشيع المزعزع

وبكل من المعنيين اللذين ذكرناهما في الفلاح فسر حديث الأذان والإقامة

حي على الفلاح؛ كما هو معروف. ومن تاب إلى الله كما أمره اللئال الفلاح بمعنييه، فإنه يفوز بالمطلوب

الأعظم وهو الجنة، ورضى الله تعالى، وكذلك ينال البقاء الأبدي في النعيم والسرور، وما تضمنته هذه الآية

الكريمة من أمره جل وعلا لجميع المسلمين بالتوبة، مشيرا إلى أنها تؤدي إلى فلاحهم في قوله ﴿لَعَلَّكُمْ

تُقْلِحُونَ﴾، أوضحه في غير هذا الموضع، وبين أن التوبة التي يحو الله بها الذنوب، ويكفر بها السيئات، أنها

التوبة النصوح، وبين أنها يترتب عليها تكفير السيئات، ودخول الجنة، ولا سيما عند من يقول من أهل العليلين

عسى من الله واجبة، وله وجه من النظر؛ لأنه عز وجل جواد كريم، حليم غفور، فإذا أطعم عبده في شيء

من فضله، فحوده وكرمه تعالى وسعة رحمته يجعل ذلك الإنسان الذي أطعمه ربه في ذلك الفضل يثق، بأنه ما

أطعمه فيه، إلا ليتفضل به عليه

ومن الآيات التي بينت هذا المعنى هنا، قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ

أَن يُكَفِّرَ عَنْكُم سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [التحریم: 8]، فقوله في آية "التحریم"

هذه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾؛ كقوله في آية "النور": ﴿يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾، لأن من كثرت عنه سيئاته وأدخل

الجنة، فقد نال الفلاح بمعنييه. وقوله في آية "التحریم": ﴿تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾ موضح لقوله في "النور":

﴿وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا﴾، ونداؤه لهم بوصف الإيمان في الآيتين فيه تهييج لهم، وحث على امتثال الأمر؛

لأن الاتصاف بصفة الإيمان بمعناه الصحيح، يقتضي المسارعة إلى امتثال أمر الله، واجتناب نهيه، والرجاء

المفهوم من لفظة عسى في آية "التحریم"، هو المفهوم من لفظة لعل في آية "النور"، كما لا يخفى.

تنبيهات

الأول: التوبة النصوح هي التوبة الصادقة.

وحاصلها أن يأتي بآركانها الثلاثة على الوجه الصحيح، بأن يقلع عن الذنب إن كان

(521/5)

ملتبسا به، ويندم على ما صدر منه من مخالفة أمر ربه جل وعلا، وينوي نية جازمة ألا يعود إلى معصية الله أبداً.

وأظهر أقوال أهل العلم أنه إن تاب توبة نصوحا وكفر الله عنه سيئاته بتلك التوبة النصوح، ثم عاد إلى الذنب بعد ذلك أن توبته الأولى الواقعة على الوجه المطلوب، لا يبطلها الرجوع إلى الذنب، بل تجب عليه التوبة من جديد لذنبه الجديد، خلافاً لمن قال إن عوده للذنب نقض لتوبته الأولى.

الثاني: اعلم أنه لا خلاف بين أهل العلم في أنه لا تصح توقع ذنب إلا بالندم على فعل الذنب، والإقلاع عنه، إن كان ملتبسا به كما قدمنا أنهما من أركان التوبة، وكل واحد منهما فيه إشكال معروف، وإيضاحه في الأول الذي هو الندم، أن الندم ليس فعلاً، وإنما هو انفعال، ولا خلاف بين أهل العلم في أن الله لا يكلف أحداً إلا بفعل يقع باختيار المكلف، ولا يكلف أحداً بشيء إلا شيئاً هو في طاقته؛ كما قال تعالى ﴿لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]، وقال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16].

وإذا علمت ذلك، فاعلم أن الندم انفعال ليس داخل تحت قوة العبد، فليس بفعل أصلاً، وليس في وسع المكلف فعله، والتكليف لا يقع بغير الفعل، ولا بما لا يطاق، كما بينا قال في "مراقي السعود":

ولا يكلف بغير الفعل . . . باعث الأنبياء ورب الفضل

وقال أيضاً:

والعلم والوسع على المعروف . . . شرط يعم كل ذي تكليف

واعلم أن كلام الأصوليين في مسألة التكليف بما لا يطاق، واختلافهم في ذلك إنما هو بالنسبة إلى الجوارح العقلية،

والمعنى هل يجيزه العقل أو يمنعه

أما وقوعه بالفعل فهو مجمعون على منعه؛ كما دلت عليه آيات القرآن والأحاديث النبوية، وبعض الأصوليين يعبر عن هذه المسألة بالتكليف بالمحال هل يجوز عقلا، أو لا؟ أما وقوع التكليف بالمحال عقلا، أو عادة، فكلهم مجمعون على منعه إن كانت الاستحالة لغير علم الله تعالى بعدم وقوعه أزلا، ومثال المستحيل عقلا أن يكلف بالجمع بين الضدين كالبياض والسواد، أو النقيضين كالعدم والوجود والمستحيل عادة كتكليف المقع

(522/5)

بالمشي وتكليف الإنسان بالطيران ونحو ذلك، فمثل هذا لا يقع التكليف به إجماعا

وأما المستحيل لأجل علم الله في الأزلى بأنه لا يقع، فهو جائز عقلا ولا خلاف في التكليف به فإيمان أبي لُهب

مثلا كان الله عالما في الأزلى بأنه لا يقع؛ كما قال الله تعالى عنه ﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المسد: 3]،

فوقوعه محال عقلا لعلم الله في الأزلى، بأنه لا يوجد؛ لأنه لو وجد لاستحال العلم بعدمه جهلا، وذلك مستحيل

في حقه تعالى. ولكن هذا المستحيل للعلم بعدم وقوعه جائز عقلا، إذ لا يمنع العقل إيمان أبي لُهب، ولو كان

مستحيلا لما كلفه الله بالإيمان، على لسانه نبيه صلى الله عليه وسلم، فالإمكان عام، والدعوة عامة، والتوفيق

خاص.

وإيضاح مسألة الحكم العقلي أنه عند جمهور النظائر، ثلاثة أقسام

الأول: الواجب عقلا.

الثاني: المستحيل عقلا.

الثالث: الجائز عقلا، ويرهان الحصر الحكم العقلي في الثلاثة المذكورة، أن الشيء من حيث هو شىء، لا يخلو

من واحدة من ثلاث حالات إما أن يكون العقل يقبل وجوده، ولا يقبل عدمه مجال وإما أن يكون يقبل عدمه

ولا يقبل وجوده مجال. وإما أن يكون يقبل وجوده وعدمه معا، فإن كان العقل يقبل وجوده دون عدمه، فهو

الواجب عقلا، وذلك كوجود الله تعالى متصفا بصفات الكمال والجلال. فإن العقل السليم لو عرض عليه وجود خالق هذه المخلوقات لقبه، ولو عرض عليه عدمه وأنها خلقت بلا خالق، لم يقبله، فهو واجب عقلا وأما إن كان يقبل عدمه، دون وجوده، فهو المستحيل عقلا؛ كشريك الله سبحانه وتعالى عن ذلكموا كبيرا، فلو عرض على العقل السليم عدم شريك لله في ملكه، وعبادته لقبه، ولو عرض عليه وجوده لم يقبله مجال؛ كما قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الانبياء: 22]، وقال: ﴿إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [المؤمنون: 91]، فهو مستحيل عقلا. وأما إن كان العقل يقبل وجوده وعدمه معا، فهو الجائز العقلي، ويقال له الجائز الذاتي، وذلك كإيمان أبي لُهب، فإنه لو عرض وجوده على العقل السليم لقبه، ولو عرض عليه عدمه بل وجوده لقبه أيضا، كما لا يخفى، فهو جائز عقلا جوازا ذاتيا، ولا خلاف في التكليف بهذا النوع الذي هو الجائز العقلي الذاتي

(523/5)

وقالت جماعات من أهل الأهواء إن الحكم العقلي قسمان فقط، وهما الواجب عقلا، والمستحيل عقلا، قالوا: والجائز عقلا لا وجود له أصلا، وزعموا أن دليل الحصر في الواجب والمستحيل أن الأمر إما أن يكون الله عالما في أزله، بأنه سيوجد فهو الواجب الوجود لاستحالة عدم وجوده مع سبق العلم الأزلي بوجوده كإيمان أبي بكر فهو واجب عندهم عقلا لعلم الله بأنه سيقع، إذ لو لم يقع لكان علمه جهلا سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا، وذلك محال. وإما أن يكون الله عالما في أزله، بأنه لا يوجد كإيمان أبي لُهب، فهو مستحيل عقلا، إذ لو وجد لانتقل العلم جهلا، سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا، وهذا القول لا يخفى بطلانه، ولا يخفى أن إيمان أبي لُهب، وأبي بكر كلاهما يميز العقل وجوده وعدمه، فكلاهما جائز إلا أن الله تعالى شاء وجود أحد هذين الجائزين، فأوجده وشاء عدم الآخر، فلم يوجد

والحاصل أن المستحيل لغير علم الله السابق بعدم وجوده؛ لأنه مستحيل استحالة ذاتية كالجمع بين النقيضين لا

يقع التكليف به إجماعاً، وكذلك المستحيل عادة، كما لا يخفى.

أما الجائز الذاتي فالتكليف به جائز، وواقع إجماعاً كإيمان أبي لهب فإنه جائز عقلاً، وإن استحال من جهة علم الله بعدم وقوعه، وهم يسمون هذا الجائز الذاتي مستحيلاً عرضياً، ونحن ننزه صفة علم الله عن أن نقول إن الاستحالة بسببها عرضية.

فإذا علمت هذا، فاعلم أن علماء الأصول وجميع أهل العلم مجمعون على وقوع التكليف بالجائز العقلي

الذاتي، كإيمان أبي لهب، وإن كان وقوعه مستحيلاً لعلم الله بأنه لا يقع

أما المستحيل عقلاً لذاته كالجمع بين التقيضين، والمستحيل عادة كمشي المقعد، وطيران الإنسان بغير آلة، فلا

خلاف بين أهل العلم في منع وقوع التكليف بكل منهما؛ كما قال تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾

[البقرة: 286]، وقال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16]، وقال صلى الله عليه وسلم "إذا

أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم".

وأما المستحيل للعقلي: فقالت جماعة من أهل الأصول يجوز التكليف بالمستحيل الذاتي عادة وعقلاً،

وبالمستحيل عادة. وقال بعضهم: لا يجوز عقلاً مع إجماعهم على أنه

(524/5)

لا يصح وقوعه بالفعل. وحجة من يمنعه عقلاً أنه عبث لا فائدة فيه؛ لأن المكلف به لا يمكن أن يقدر عليه

بجال، فتكليفها هو عاجز عنه محققاً عبثاً لا فائدة فيه، قالوا فهو مستحيل؛ لأن الله حكيم خبير وحجة

من قال بجوازه أن فائدته امتحان المكلف، هل يتأسف على عدم القدرة، ويظهر أنه لو كان قادراً لا مثل،

والامتحان سبب من أسباب التكليف، كما كلف الله إبراهيم بذبح ولده، وهو عالم ألا يذبحه، وبين أن

حكمة هذا التكليف هي ابتلاء إبراهيم، أئني اختباره، هل يمتثل؟ فلما شرع في الامتثال فداه الله بذبح

عظيم؛ كما قال تعالى عنه ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ. وَنَادَيْتَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كُنَّا

نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ. إِنَّ هَذَا لَهُو الْبَلَاءُ الْمُبِينُ. وَقَدِينَاهُ بِذِيحٍ عَظِيمٍ ﴿ [الصفات: 107].

وقد أشار صاحب "مراقي السعود" إلى مسألة التكليف بالحال وأقوال الأصوليين فيها، وهي اختلافهم في جواز ذلك عقلا، مع إجماعهم على منعه إن كانت الاستحالة لغير علم الله، بعدم الوقوع كالأستحالة الذاتية، بقوله:

وجوز التكليف بالحال . . . في الكل من ثلاثة الأحوال

وقيل بالمنع لما قد امتنع . . . لغير علم الله أن ليس يقع

وليس واقعا إذا استحالا . . . لغير علم ربنا تعالى

وقوله: وجوز التكليف، يعني: الجواز العقلي.

وقوله: وقيل بالمنع، أي: عقلا ومراده بالثلاثة الأحوال ما استحال عقلا وعادة، كالجمع بين النقيضين، وما

استحال عادة كمشي المقعد، وطيران الإنسان، وإبصار الأعمى، وما استحال لعلم الله بعدم وقوعه

وإذا عرفت كلام أهل الأصول في هذه المسألة، فاعلم أن التوبة تجب كذا بسنة وإجماعا من كل ذنب اقترفه

الإنسان فورا، وأن الندم ركن من أركانها، وركن الواجب واجب، والندم ليس بفعل، وليس استطاعة

المكلف؛ لأنه انفعال لا فعل والانفعالات ليست بالاختيار، فما وجه التكليف بالندم، وهو غير فعل للمكلف،

ولا مقدور عليه.

والجواب عن هذا الإشكال هو أن المراد بالتكليف بالندم التكليف بأسبابه التي يوجد بها، وهي في طوق

المكلف، فلوراجع صاحب المعصية نفسه مراجعة صحيحة،

(525/5)

---

ولم يجابها في معصية الله لعلم أن لذة المعاصي كذرة الشراب الحلو الذي فيه السم القاتل، والشراب الذي فيه

السم القاتل لا يستلذه عاقل لما يتبع لذته من عظيم الضرر وحلاوة المعاصي فيها ما هو أشد من السم القاتل،



وهو ما تستلزمه معصية الله جل وعلا من سخطه على العاصي، وتعذيبه له أشد العذاب، وعقابه على المعاصي قد يأتيه في الدنيا فيهلكه، وينغص عليه لذة الحياة، ولا شك أن من جعل أسباب الندم على المعصية وسيلة إلى الندم، أنه يتوصل إلى حصول الندم على المعصية، بسبب استعماله الأسباب التي يحصل بها فالحاصل أنه مكلف بالأسباب المستوجبة للندم، وأنه إن استعملها حصل له الندم، وبهذا الاعتبار كان مكلفا بالندم، مع أنه انفعال لا فعل.

ومن أمثلة استعمال الأسباب المؤدية إلى الندم على المعصية، قول الشاعر وهو الحسين بن مطير

فلا تقرب الأمر الحرام فإنه . . . حلاوته تفتى ويبقى مريرها

وقتل عن سفیان الثوري رحمه الله أنه كان كثيرا ما يتمثل بقول الشاعر

تفتى اللذات من نال صفوتها . . . من الحرام ويبقى الإثم والعار

تبقى عواقب سوء في مغبتها . . . لا خير في لذة من بعدها النار

وأما الإشكال الذي في الإقلاع عن الذنب، فحاصله أن من تاب من الذنب الذي هو متمسك به، مع بقاء فساد

ذلك الذنب، أي: أثره السيئ هل تكون توبته صحيحة، نظرا إلى أنه فعل في توبته كل ما يستطيعه، وإن كان

الإقلاع عن الذنب لم يتحقق للعجز عن إزالة فساده في ذلك الوقت، أو لا تكون توبته صحيحة؛ لأن الإقلاع عن

الذنب الذي هو ركن التوبة لم يتحقق

ومن أمثلة هذا، من كان على بدعة من البدع السيئة المخالفة للشرع المستوجبة للعذاب إذا بث بدعته،

وانتشرت في أقطار الدنيا، ثم تاب من ارتكاب تلك البدعة، فندم على ذلك ونوى ألا يعود إليه أبدا، مع أن

إقلاعه عن بدعته لا قدرة له عليه، لانتشارها في أقطار الدنيا؛ ولأن من سن سنة سيئة، فعليه وزرها ووز من

عمل بها إلى يوم القيامة، ففساد بدعته باق

ومن أمثلته: من غضب أرضاً، ثم سكن في وسطها، ثم تاب عن ذلك الغضب نادماً عليه، ناوياً ألا يعود إليه، وخرج من الأرض المغضوبة بسرعة، وسلك أقرب طريق للخروج منها، فهل تكون توبته صحيحة، في وقت سيره في الأرض المغضوبة قبل خروجه منها؛ لأنه فعل في توبته كل ما يقدر عليه، أو لا تكون صحيحة؛ لأن إقلاعه عن الغضب، لم يتم مادام موجوداً في الأرض المغضوبة، ولو كان يسير فيها، ليخرج منها ومن أمثلته: من رمى مسلماً بسهم، ثم تاب فندم على ذلك، ونوى ألا يعود قبل إصابة السهم للإنسان الذي رماه به بأن حصلت التوبة والسهم في الهواء في طريقة إلى الرمي، هل تكون توبته صحيحة؛ لأنه فعل ما يقدر عليه، أو لا تكون صحيحة؛ لأن إقلاعه عن الذنب لم يتحقق وقت التوبة، لأن سهمه في طريقه إلى إصابة مسلم، فجمهور أهل الأصول على أن توبته في كل الأمثلة صحيحة؛ لأن التوبة واجبة عليه، وقد فعل من هذا الواجب كل ما يقدر عليه، وما لا قدرة له عليه معذور فيه؛ لقوله تعالى ﴿لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]، إلى آخر الأدلة التي قدمناها قريباً.

وقال أبو هاشم، وهو من أكابر المعتزلة كابنه أبي علي الجبائني إن التائب الخارج من الأرض المغضوبة آت مجرام، لأن ما أتى به من الخروج تصرف في ملك الغير بغير إذن مالكه، والتوبة إنما تحقق عند انتهائه إذ لا إقلاع إلا حينئذ، والإقلاع ترك المتبهي عنه، فالخروج عنده قبيح؛ لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه، وهو مناف للإقلاع، فهو منهي عنه، مع أن الخروج المذكور مأمور به عنده أيضاً، لأنه انفصال عن المكث في الأرض المغضوبة، وهذا بناء على أصله الفاسد، وهو التبع العقلي، لكنه أدخل بأصله آخر، وهو منع التكليف بالحال فإنه قال: إن خرج عصى، وإن مكث عصى، فقد حرم عليه الضدين كليهما، اهـ قاله في "نشر البنود".

وإلى هذه المسألة أشار في "مراقي السعود" مقتصراً على مذهب الجمهور، بقوله

من تاب بعد أن تعاطى السبب . . . فقد أتى بما عليه وجباً

وإن بقي فساده كمن رجع . . . عن بث بدعة عليها يتبع

أو تاب خارجاً مكان الغضب . . . أو تاب بعد الرمي قبل الضرب

قوله تعالى: ﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ لِيَكُونَوا فُرْقَاءَ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾

الإنكاح هنا معناه التزويج، ﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى ﴾ ، أي: زوجوهم، والأيامى: جمع أيم بفتح الهمزة وتشديد الياء المكسورة، والأيم هو من لا زوج له من الرجال والنساء، سواء كان قد تزوج قبل ذلك، أو لم يتزوج قط، يقال: رجل أيم، وامرأة أيم. وقد فسر الشماخ بن ضرار في شعرة الأيم الأثى بأنها التي لم تتزوج في حالتها الراهنة، وذلك في قوله

يقرب بعيني أن أبناً أنها . . . وإن لم أنلها أيم لم تزوج

فقوله: لم تزوج تفسير لقوله أنها أيم، ومن إطلاق الأيم على الذكر الذي لا زوج له قول أمية بن أبي الصلت  
الثقفي:

لله دربني على . . . أيم منهم وناكح

ومن إطلاقه على الأثى قول الشاعر:

أحب الأيامى إذ بشينة أيم . . . وأحببت لما أن غنيت الغوانيا

والعرب تقول: أم الرجل يثيم، وأمّت المرأة يثيم، إذا صار الواحد منهما أيما وكذلك تقول: تأيم إذا كان أيما.

ومثاله في الأول قول الشاعر:

لقد إمت حتى لامني كل صاحب . . . رجاء بسلمي أن يثيم كما إمت

ومن الثاني قوله:

فإن تنكحي أنكح وأن تتأيمي . . . وإن كنت أفتى منكم أتأيم

ومن الأول أيضا، قول يزيد بن الحكم الثقفي

كل امرئ ستيتم منه . . . العرس أو منها يتيتم  
وقول الآخر:

(528/5)

نجوت بقوف نفسك غير أني . . . إخال بأن ستيتم أو تتيتم

يعني: يتيتم ابنك وتتيتم امرأتك.

فإذا علمت هذا، فاعلم أن قوله تعالى في هذه الآية ﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى ﴾ شامل للذكور والإناث، وقوله في هذه الآية: ﴿ مِنْكُمْ ﴾، أي: من المسلمين، ويفهم من دليل الخطاب أي مفهوم المخالفة في قوله: ﴿ مِنْكُمْ ﴾،

أن الأيامي من غيركم، أي من غير المسلمين، وهم الكفار ليسوا كذلك

وهذا المفهوم الذي فهم من هذه الآية جاء مصرحا به في آيات أخر؛ كقوله تعالى في آيامي الكفار الذكور ﴿ وَلَا

تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا ﴾ [البقرة: 221]، وقوله في آيماهم الإناث ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى

يُؤْمِنَ ﴾، وقوله فيهما جميعا: ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَهِنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ

يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴾ [المتحنة: 10].

وبهذه النصوص القرآنية الصريحة الموضحة لمفهوم هذه الآية، تعلم أنه لا يجوز تزويج المسلمة للكافر مطلقا وأنه

لا يجوز تزويج المسلم للكافرة إلا أن عموم هذه الآيات خصصته آية المائدة، فأبانت أن المسلم يجوز له تزويج

المحصنة الكتابية خاصة؛ وذلك في قوله تعالى ﴿ وَطَعَامُ الَّذِي أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ [المائدة: 5]، فقوله تعالى

عاطفا على ما يحل للمسلمين ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾، صريح في إباحة تزويج المسلم

للمحصنة الكتابية، والظاهر أنها الحرة العفيفة

فالحاصل أن التزويج بين الكفار والمسلمين ممنوع في جميع الصور، إلا صورة واحدة، وهي تزويج الرجل المسلم

بالمرأة المحصنة الكتابية، والنصوص الدالة على ذلك قرآنية، كما رُئي.  
وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ﴾ ، يدل على لزوم تزويج الأيا من  
المملوكين الصالحين، والإماء المملوكات، وظاهر هذا الأمر الوجوب؛ لما تقرر في الأصول

(529/5)

وقد بينا مرارا من أن صيغة الأمر المجردة عن قوائن تقتضي الوجوب، وبذلك تعلم أن الخالية من زوج إذا  
خطبها كفء ورضيته، وجب على وليها تزويجها إياه، وأن ما يقوله بعض أهل العلم من المالكية ومن وافقهم،  
من أن السيد له منع عبده وأمه من التزويج مطلقا غير صواب لمخالفته لنص القرآن في هذه الآية الكريمة  
واعلم أن قوله في هذه الآية الكريمة ﴿ وَإِمَائِكُمْ ﴾ ، بينت آية "النساء" أن الأمة لا تزوح للحر إلا بالشروط  
التي أشارت إليها الآية، فآية "النساء" المذكورة مخصصة بعموم آية "النور" هذه بالنسبة إلى الإماء، وآية  
"النساء" المذكورة هي قوله تعالى ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا  
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ  
لَكُمْ ﴾ [النساء: 25]، فدلّت آية "النساء" هذه على أن الحر لا يجوز له أن يتزوج المملوكة المؤمنة، إلا إذا كان  
غير مستطيع تزويج حرة لعدم الطول عنده، وقد خاف الزنى فله حينئذ تزوج الأمة يا ذن أهلها المالكين لها،  
ويلزمه دفع مهرها، وهي مؤمنة عفيفة ليست من الزانيات ولا متخذات الأخدان، ومع هذا كله فصبره عن  
تزويجها خيرا له، وإذا كان الصبر عن تزويجها مع ما ذكرنا من الاضطرار خيرا له فمع عدمه أولى بالمنع وبما  
ذكرنا تعلم أن الصواب قول الجمهور من منع تزويج الحر الأمة، إلا بالشروط المذكورة في القرآن؛ كقوله تعالى  
﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً ﴾ [النساء: 25]، وقوله: ﴿ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ ﴾ [النساء:  
25]، أي: الزنى إلى آخر ما ذكر في الآية خلافا لأبي حنيفة القائل بجواز نكاحها مطلقا، إلا إذا تزوجها على  
حرة.

والحاصل أن قوله تعالى في آية "النور" هذه: ﴿ وَإِمَائِكُمْ ﴾ خصصت عمومها آية "النساء" كما أوضحناه آنفاً، والعلماء يقولون إن علة منع تزويج الحر الأمة، أنها إن ولدت منه كان ولدها مملوكاً؛ لأن كل ذات رحم فولدها بمنزلتها، فيلزمه ألا يتسبب في رق أولاده ما استطاع، ووجهه ظاهر كما ترى وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ ، فيه وعد من الله للمتزوج الفقير من الأحرار، والعبيد بأن الله يغنيه، والله لا يخلف الميعاد، وقد وعد الله أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الفقراء باليسر بعد ذلك العسر، وأنجز لهم ذلك، وذلكم في قوله تعالى ﴿ وَمَنْ قَدَّرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ ﴾ [الطلاق: 7]، أي: ضيق عليه رزقه إلى قوله

(530/5)

تعالى: ﴿ سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴾ [الطلاق: 7]، وهذا الوعد منه جل وعلا وعد به من اتقاه في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا. وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ﴾ [الطلاق: 2-3]، ووعد بالرزق أيضاً من يأمر أهله بالصلاة ويصطبر عليها، وذلك في قوله ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى ﴾ [طه: 132]، وقد وعد المستغفرين بالرزق الكثير على لسان نبيه نوح في قوله تعالى عنه: ﴿ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا \* يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا \* وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا ﴾ [نوح: 10-12]، وعلى لسان نبي هود في قوله تعالى عنه: ﴿ يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً قُوَّتَكُمْ ﴾ [هود: 52]، وعلى لسان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ﴿ وَأَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ﴾ [هود: 3].

ومن الآيات الدالة على أن طاعة الله تعالى سبب للرزق، قوله تعالى ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾ [الأعراف: 96]، ومن بركات السماء المطر، ومن بركات الأرض

النبات مما يأكل الناس والأنعام وقوله تعالى: ﴿ وَكَوْنَهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَّبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ ﴾ [المائدة: 66]، وقوله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾ [النحل: 97]، أي: في الدنيا؛ كما قدمنا إيضاحه في سورة النحل، وكما يدل عليه قوله بعده في جزائه في الآخرة ﴿ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [النحل: 97]، وقد قدمنا أنه جل وعلا وعد بالغنى عند التزويج وعند الطلاق

أما التزويج، ففي قوله هنا: ﴿ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ .

وأما الطلاق ففي قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كِلَا مِنْ سَعَتِهِ ﴾ [النساء: 130]، والظاهر أن المتزوج الذي وعده الله بالغنى، هو الذي يريد بتزويجه الإعانة على طاعة الله بغض البصر، وحفظ الفرج؛ كما بينه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح " يا معشر الشباب، من استطاع منكم العفة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج" الحديث، وإذا كان قصده بالتزويج طاعة الله بغض البصر وحفظ الفرج، فالوعد بالغنى إنما هو على طاعة الله بذلك

(531/5)

وقد رأيت ما ذكرنا من الآيات الدالة على وعد الله بالرزاق من أطاعه سبحانه جل وعلا ما أكرمه، فإنه يجزي بالعمل بالصلاح في الدنيا والآخرة، وما قاله أهل الظاهر من أن هذه الآية الكريمة تدل على أن العبد يملك ماله؛ لأن قوله: ﴿ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ بعد قوله: ﴿ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ﴾، يدل على وصف العبيد بالفقر والغنى، ولا يطلق الغنى إلا على من يملك المال الذي به صار غنيا، ووجهه قوي ولا ينافي أن لسيدة أن ينتزع منهم ذلك المال الذي ملك له، والعلم عند الله تعالى ﴿ وَكَيْسَعَفِ الَّذِينَ لَا يُجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ .

هذا الاستعفاف المأمور به في هذه الآية الكريمة، هو المذكور في قوله ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ

وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿النور:30﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء:32]، ونحو ذلك من الآيات.  
قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُكْرِهْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِمْ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ .  
قوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِمْ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ، قيل: غفور لمن، وقيل: غفور لهم، وقيل: غفور لمن ولهم.

وأظهرها أن المعنى غفور لمن لأن المكروه لا يؤخذ بما أكره عليه، بل يغفره الله له لعذره بالإكراه؛ كما يوضحه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل:106]، ويؤيده قراءة ابن مسعود، وجابر بن عبد الله، وابن جبير، فإن الله من بعد إكراههم لمن غفور رحيم، ذكره عنه القرطبي، وذكره الزمخشري عن ابن عباس رضي الله عنهم جميعا.

وقد قدمنا في ترجمة هذا الكتاب المبارك أنا لابن القراءان بقراءة شاذة، وربما ذكرنا القراءة الشاذة لتشهداها بها لقراءة سبعة كما هنا، فزيادة لفظة لمن في قراءة من ذكرنا استشهاد بقراءة شاذة لبيان بقراءة غير شاذة أن الموعود بالمغفرة والرحمة، هو المعذور بالإكراه دون المكروه؛ لأنه غير معذور في فعله القبيح، وذلك بيان المذكور بقوله: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل:106].

(532/5)

---

وقال الزمخشري في تفسير هذه الآية الكريمة فإن قلت لا حاجة إلى تعليق المغفرة بهن؛ لأن المكروهة على الزنى، بخلاف المكروه عليه في أنها غير آئمة

قلت: لعل الإكراه كان دون ما اعتبرته الشريعة من إكراه بقتل، أو يخاف منه التلف، أو ذهاب العضو من ضرب عنيف أو غيره، حتى يسلم من الإثم، وربما قصرت عن الحد الذي تعذر فيه فتكون آئمة، انتهى منه والذي يظهر أنه لا حاجة إليه، لأن إسقاط المؤاخذة بالإكراه يصدق عليه أنه غفران ورحمة من الله بعبده،



والعلم عند الله تعالى. قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [النور: 34].

ذكر الله جلا وعلا في هذه الآية الكريمة أنه أنزل إلينا على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم آيات مبيّنات، ويدخل فيها دخولا أوليا الآيات التي بينت في هذه السورة الكريمة، وأوضحت في معاني الأحكام والحدود، ودليل ما ذكر من القرآن قوله تعالى ﴿ سُوْرَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النور: 1] ولا شك أن هذه الآيات المبيّنات المصرح بنزولها في هذه السورة الكريمة، داخلة في قوله تعالى هنا ﴿ وَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ ﴾ [النور: 34] الآية.

وبذلك تعلم أن قوله تعالى هنا: ﴿ وَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ ﴾ معناه: أنزلناها إليكم لعلكم تذكرون أي تعظون بما فيها من الأوامر والنواهي، والمواعظ، ويدل لذلك قوله تعالى ﴿ سُوْرَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النور: 1] فقد صرح في هذه الآية الكريمة بأن من حكم إنزالها، أن يتكرّر الناس، ويتعظوا بما فيها، ويدل لذلك عموم قوله تعالى ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [ص: 29] وقوله تعالى: ﴿ المص \* كِتَابٌ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنَبِّئَهُ وَذَكِّرَ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف: 2] إلى غير ذلك من الآيات.

وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ ﴾ معطوف على آيات أي أنزلنا إليكم ﴿ آيَاتٍ ﴾ ، وأنزلنا إليكم مثلا من الذين خلوا من قبلكم

(533/5)

قلد أبو حيان في البحر المحيط: ﴿ وَمَثَلًا ﴾ معطوف على ﴿ آيَاتٍ ﴾ ، فيحتمل أن يكون المعنى ومثلا من أمثال الذين من قبلكم أي قصة غريبة من قصصهم كقصة يوسف، ومريم في براءتهما وقال الزمخشري: ومثلا من أمثال من قبلكم أي قصة عجيبة من قصصهم كقصة يوسف، ومريم يعني قصة

عائشة رضي الله عنها، وما ذكرنا عن أبي حيان والمخشري ذكره غيرهما  
وإيضاحه: أن المعنى: وأنزلنا إليكم مثلاً أي قصة عجيبة غريبة في هذه السورة الكريمة، وتلك القصة العجيبة  
من أمثال ﴿الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [النور: 34] أي: من جنس قصصهم العجيبة، وعلى هذا الذي ذكرنا  
فالمراد بالقصة العجيبة التي أنزل إلينا، وعبر عنها بقوله ﴿وَمَثَلًا﴾ هي براءة عائشة رضي الله عنها مما  
رماها به أهل الإفك، وذلك مذكور في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ﴾ [النور: 11]  
إلى قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ مُهَرَّغُونَ مِمَّا يَقُولُونَ﴾ [النور: 26] الآية. فقد بين في الآيات العشر المشار إليها أن  
أهل الإفك رموا عائشة، وأن الله برأها في كتابه مما رموها به، وعلى هذا

فمن الآيات المبينة لبعض أمثال من قبلنا قوله تعالى في رمي امرأة العزيز يوسف بأنه أراد بها سوءاً تعليلها حشة  
قالت: ﴿مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يوسف: 25] وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ  
بَدَأْ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيْسَ جِزَاءُ الَّذِينَ هُمْ عَنْ حِينٍ﴾ [يوسف: 35] لأنهم سجنوه بضع سنين، بدعى أنه  
كان أراد الفاحشة من امرأة العزيز، وقد برأه الله من تلك الفرية التي افتريت عليه بإقرار النسوة وامرأة العزيز  
نفسها وذلك في قوله تعالى ﴿بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ أَرْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَأَسْأَلُهُ مَا بَالُ النَّسْوَةِ اللَّاتِي قَطَعْنَ  
أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾ قال ما خطبكن إذ راودتن يوسف عن نفسه قلن حاش لله ما علمنا عليه من  
سوء قالت امرأت العزيز الآن حصحص الحق أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين ﴿[يوسف: 50]-  
51] وقال تعالى عن امرأة العزيز في كلامها مع النسوة اللاتي قطعن أيديهن ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ  
وَلَقَدْ رَاودْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾ [يوسف: 32] الآية.

فقصة يوسف هذه مثل من أمثال من قبلنا، لأنه رمي بإرادة الفاحشة وبرأه الله من

ذلك، والمثل الذي أنزله إلينا في هذه السورة، شبيه بقصة يوسف، لأنه هو وعائشة كلاهما رمى بما لا يليق، وكلاهما برأه الله تعالى، وبراءة كل منهما نزل بها هذا القرآن العظيم، وإن كانت براءة يوسف وقعت قبل نزول القرآن بإقرار امرأة العزيز، والنسوة كما تقدم قريبا بشهادة الشاهد من أهلها ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنِ إِنَّ كَيْدَكُنِ﴾ [يوسف: 26-28] الآية.

ومن الآيات المبينة لبعض أمثال الذين من قبلنا ما ذكرنا تعالى عن قوم مريم من أنهم رموها بالفاحشة، لما ولدت عيسى من غير زوج كقوله تعالى ﴿وَيَكْفُرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 156] يعني فاحشة الزنى. وقوله تعالى: ﴿فَاتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾ [مريم: 27] يعنون الفاحشة، ثم بين الله تعالى براءتها مما رموها به في مواضع من كتاب كقوله تعالى ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا. قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا. وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا﴾ إلى قوله:

﴿وَيَوْمَ أُبْعِثُ حَيًّا﴾ [مريم: 29-33] فكلام عيسى، وهو رضيع براءتها، يدل على أنها بريئة وقد أوضح الله براءتها مع بيان سبب حملها بعيسى، من غير زوج، وذلك في قوله تعالى ﴿وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَدَّتْ مِنْ أهلكَ مَكَانًا شَرْقِيًّا. فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ نَفِيًّا﴾ قال إنم أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا. قالت أنى يكون لى غلام ولم يمسنى بشر ولم أك بغيا. قال كذلك قال ربك هو علي هين ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمرا مقضيا. فحملته فانتبذت به مكانا قصيا﴾ [مريم: 16-22] إلى آخر الآيات.

ومن الآيات التي بين الله فيها براءتها قوله تعالى في الأنبياء ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الانبياء: 91] وقوله تعالى في التحريم ﴿ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا وصدقت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القانتين﴾ [التحريم: 12] وقوله تعالى: ﴿إِنْ مِثْلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ .

فهذه الآيات التي ذكرنا التي دلت على قذف يوسف وبراءته وقذف مريم وبراءتها

من أمثال من قبلنا فهي ما يبين بعض ما دل عليه قوله ﴿ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ ﴾ .  
والآيات التي دلت على قذف عائشة وبرائها بينت المثل الذي أنزل إلينا وكونه من نوع أمثال من قبلنا واضح،  
لأن كلام من عائشة، ومريم، ويوسف رمى بما لا يليق، وكل منهم برأه الله، وقصة كل منهم عجيبة، ولذا أطلق  
عليها اسم المثل في قوله ﴿ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ ﴾ . وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة  
﴿ وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ .

قال الزمخشري: ﴿ وَمَوْعِظَةٌ ﴾ ما وعظ به في الآيات والمثل من نحو قوله تعالى ﴿ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي  
دِينِ اللَّهِ ﴾ [النور: 2] ﴿ لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ﴾ [النور: 12]، ﴿ وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ﴾ [النور: 16] . يعظكم  
الله أن تعودوا لمثله أبدا . اهـ كلام الزمخشري . والظاهر أن وجه خصوص الموعظة بالمتقين دون غيرهم أنهم  
هم المنتفعون بها .

ونظيره في القرآن قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ ﴾ [فاطر: 18] وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا  
أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ يَخْشَاهَا ﴾ [النازعات: 45] فخص الأنداز بمن ذكر في الآيات، لأنهم هم المنتفعون به مع أنه  
صلى الله عليه وسلم في الحقيقة منذر لجميع الناس كما قال تعالى ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ  
لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان: 1] ونظيره أيضا قوله تعالى: ﴿ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعَبِدِ ﴾ [ق: 45]  
ونحوها من الآيات .

وقوله في هذه الآية الكريمة ﴿ وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ ﴾ قرأه نافع، وابن كثير، ولوعرو، وشعبة بن  
عاصم: ﴿ مُبَيِّنَاتٍ ﴾ بفتح الياء المثناة التحتية المشددة بصيغة اسم المفعول، وقرأه ابن عامر، وحمزة،  
والكسائي، وحفص عن عاصم ﴿ مُبَيِّنَاتٍ ﴾ بكسر الياء المشددة بصيغة اسم الفاعل فعلى قراءة من قرأ  
بفتح الياء فلا إشكال في الآية، لأن الله بينها وأوضحها، وعلى قراءة من قرأ ﴿ مُبَيِّنَاتٍ ﴾ بكسر الياء  
بصيغة اسم الفاعل، ففي معنى الآية وجهان معروفان .

أحدهما: أن قوله: ﴿ مُبَيِّنَاتٍ ﴾ اسم فاعل بين المتعدية وعليه فالمفعول محذوف أي مبينات الأحكام

والحدود .

والثاني: أن قوله: ﴿ مَبَيَّنَاتٍ ﴾ وصف من بين اللازمة، وهو صفة مشبهة، وعليه

(536/5)

فالمعنى ﴿ آيَاتٍ مُّبَيَّنَاتٍ ﴾ أي بينات واضحات، ويدل لهذا الوجه الأخير قوله تعالى ﴿ وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ﴾ [النور: 1] . وذكر الوجهين المذكورين الزمخشري، وأبو حيان وغيرهما ومثلوا لبين اللازمة بالمثل المعروف، وه و قول العرب: قد بين الصبح لذي عينين.

قال مقيده عفا الله عنه وغفر له من المعروف في العربية أن بين مضعفا، وأبان ككتاهما تأتي متعدية للمفعول وللازمة، فتعدى بين للمفعول مشهور واضح كقوله تعالى ﴿ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ ﴾ [آل عمران: 118] وتعدى أبان للمفعول مشهود واضح أيضا كقولهم أبان له الطريق أي بينها له، وأوضحها، وأما ورود بين لازمة بمعنى تبين ووضح فمنه المثل المذكور: قد بين الصبح لذي عينين. أي تبين وظهر ومنه قول جرير: وجوه مجاشع طلعت بلؤم . . . بين في المقلد والعدار

فقوله: بين بكسر الياء بمعنى: يظهر، ويتضح وقول جرير أيضا:

رأى الناس البصيرة فاستقاموا . . . وبينت المراض من الصحاح

ومنه أيضا قول قيس بن ذريح

وللحب آيات تبين بالفتى . . . شحوب وتعري من يديه الأشاجع

على الرواية المشهورة برفع شحوب

والمعنى: للحب علامات تبين بالكسر أي تظهر وتوضح بالفتى، وهي شحوب الخ وأنشد ثعلب هذا البيت فقال: شحوبا بالنصب، وعليه فلا شاهد في البيت، لأن شحوبا على هذا مفعول، تبين فهو على هذا من بين المتعدية، وأما ورود أبان لازمه بمعنى بان وظهر، فهو كثير في كلام العرب أيضا ومنه قول جرير

إذا أبأونا وأبوك عدوا . . . أبان المقرقات من العراب  
أي ظهرت المقرقات وتبينت، وقول عمر بن أبي ربيعة المخزومي  
لودب ذرفوق ضاحي جلدها . . . لأبان من آثارهن حدود  
أي لظهر وبان من آثارهن حدود أي ورم وقول كعب بن زهير

(537/5)

قنواء في حريتها للبصير بها . . . عتق مبین وفي الخدين تسهيل  
فقوله: مبین وصف من أبانب اللامة: أي عتق بین واضح، أي كرم ظاهر.  
قوله تعالى: ﴿ فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ  
تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴾ .  
قرأ هذا الحرف جميع السبعة غير ابن عامر، وشعبة، عن عاصم ﴿ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا ﴾ بكسر الباء الموحدة  
المشددة، مبنيا للفاعل، وفاعله ﴿ رِجَالٌ ﴾ والمعنى واضح على هذه القراءة وقرأه ابن عامر، وشعبة،  
عن عاصم: ﴿ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا ﴾ بفتح الباء الموحدة المشددة، مبنيا للمفعول، وعلى هذه القراءة فالفاعل  
المحذوف قد دلت القراءة الأولى على أن تقديره ﴿ رِجَالٌ ﴾ فكانه لما قال ﴿ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا ﴾، قيل: ومن  
يسبح له فيها؟ قال ﴿ رِجَالٌ ﴾: أي يمسبح له فيها رجال.

وقد قدمنا في ترجمة هذا الكتاب المبارك ما لفظه، وقد التزمنا أنا لانين القرآن لإبقرأة سبعية، سواء كانت  
قراءة أخرى في الآية المبينة نفسها، أو آية أخرى غيرها إلى آخره، وإنما ذكرنا أن الآية بين بعض القراءات فيها  
معنى بعض، لأن المقرر عند العلماء أن القراءتين في الآية الواحدة كالآيتين  
وإذا علمت ذلك فاعلم أن قراءة الجمهور ﴿ يُسَبِّحُ ﴾ بكسر الباء وفاعله ﴿ رِجَالٌ ﴾، مبنية أن الفاعل  
المحذوف في قراءة ابن عامر، وشعبة، عن عاصم ﴿ يُسَبِّحُ ﴾ بفتح الباء مبنيا للمفعول المحذوف الفاعل هو

﴿رَجَالٌ﴾ كما لا يخفى . والآية على هذه القراءة حذف فيها الفاعل ﴿يُسَبِّحُ﴾ ، وحذف أيضا الفعل

الرافع للفاعل الذي هو رجال على حد قوله في الخلاصة

ويرفع الفاعل فعل أضمر . . . كمثل زيد في جواب من قرا

ونظير ذلك من كلام العرب قول ضرار بن نهشل يرثي أخاه يزيد أو غيره

ليبك يزيد ضارع لخصومة . . . ومختبط بما تطيح الطوائح

فقوله: ليبك يزيد بضم الياء المثناة التحتية، وفتح الكاف مبنيًا للمفعول، فكأنه قيل ومن

(538/5)

يبكيه فقال: يبكيه ضارع لخصومة الخ. وقراءة ابن عامر، وشعبة هنا كقراءة ابن كثير ﴿كَذَلِكَ يُوحِي

إِلَيْكَ﴾ بفتح الحاء مبنيًا للمفعول فقوله: ﴿اللَّهُ﴾ فاعل يوحى المحذوفة، ووصفه تعالى لهؤلاء الرجال الذين

يسبحون له بالغدو والآصال، بكونهم لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة على سبيل

مدحهم، والثناء عليهم. يدل على أن تلك الصفات لا ينبغي التساهل فيها مجال، لئى ثناء الله على المتصف

بها يدل على أن من أجل بها يستحق الذم الذي هو ضد الثناء، ويوضح ذلك أن الله نهى عن الإحلال بها نهيا

جازما في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْكَ فَأُولَئِكَ هُمُ

الْخَاسِرُونَ﴾ [المنافقون:9] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى

ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة:9] الآية إلى غير ذلك من الآيات.

مسائل تتعلق بهذه الآية الكريمة

المسألة الأولى: اعلم أنه على قراءة ابن عامر، وشعبة ﴿يُسَبِّحُ﴾ بفتح الباء يحسن الوقف على قوله بـ

﴿الْأَصَالِ﴾ ، وأما على قراءة الجمهور يسبح بالكسر، فلا ينبغي الوقف على قوله ﴿الْأَصَالِ﴾ ، لأن

فاعل ﴿يُسَبِّحُ﴾ ﴿رَجَالٌ﴾ ، والوقف دون الفاعل لا ينبغي كما لا يخفى.

المسألة الثانية اعلم أن الضمير المؤنث في قوله ﴿يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا﴾ راجع إلى المساجد المعبر عنها بالبيوت في قوله: ﴿فِي بُيُوتٍ أذنَ اللهُ أن تُرْفَعَ وَيُذَكَرَ فِيهَا أَسْمُهُ﴾ والتحقيق: أن البيوت المذكورة، هي المساجد. وإذا علمت ذلك فاعلم أن تخصيصه من يسبح له فيها بالرجال في قوله ﴿أَسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ. رِجَالٌ﴾ يدل بمفهومه على أن النساء يسبحن له في بيوتهن لا في المساجد، وقد يظهر للناظر أن مفهوم قوله: ﴿رِجَالٌ﴾ مفهوم لقب، والتحقيق عند الأصوليين أنه لا يحتاج به. قال مقيد عفا الله عنه وغفر له لا شك أن مفهوم لفظ الرجال، مفهوم لقب بالنظر إلى مجرد لفظه، وأن مفهوم اللقب ليس بمجبة على التحقيق، كما أوضحناه في غير هذا الموضع ولكن مفهوم الرجال هنا معتبر، وليس مفهوم لقب على التحقيق، وذلك لأن

(539/5)

لفظ الرجال، وإن كان بالنظر إلى مجرد اسم جنس جامد وهو لقب بلا نزاع، فإنه يستلزم من صفات الذكورة ما هو مناسب لإناطة الحكم به، والفرق بينه وبين النساء، لأن الرجال لا تخشى منهم الفتنة، وليسوا بعورة بخلاف النساء، ومعلوم أن وصف الذكورة وصف صالح لإناطة الحكم به ظاهري هو التسبيح في المساجد، والخروج إليها دون وصف الأنوثة

والحاصل: أن لفظ الرجال في الآية، وإن كان في الاصطلاح لقباً فإنما يشتمل عليه من أوصاف الذكورة المناسبة للفرق بين الذكور والإناث، يقتضي اعتبار مفهوم المخالفة في لفظ رجال، فهو في الحقيقة مفهوم صفة لا مضم لقاب، لأن لفظ الرجال مستلزم لأوصاف صالحة لإناطة الحكم به، والفرق في ذلك بين الرجال والنساء كما لا يخفى.

المسألة الثالثة: إذا علمت أن التحقيق أن مفهوم قوله رجال مفهوم صفة باعتبار ما يستلزمه من صفات الذكورة المناسبة للفرق بين الذكور والإناث، في حكم الخروج إلى المساجد لا مفهوم لقب، وأن مفهوم الصفة



معتبر عند الجمهور خلافا لأبي حنيفة

فاعلم أن مفهوم قوله هنا: ﴿رَجَالٌ﴾ فيه إجمال، لأن غاية ما يفهم منه أن النساء لسن كالرجال في الخروج للمساجد، وقد قدمنا في ترجمة هذا الكتاب المبارك أن البيان القرآني إذا كان غيَراف بالمقصود من تمام البيان. فإنما تتم البيان من السنة من حيث إنها تفسير للمبين باسم الفاعل، وتقدمت أمثلة لذلك وإذا علمت ذلك فاعلم أن السنة النبوية بينت مفهوم المخالفة في قوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿رَجَالٌ﴾، فبينت أن المفهوم المذكور معتبر، وأن النهاء لسن كالرجال في حكم الخروج إلى المساجد، وأوضحت أن صلاتهن في بيوتهن أفضل لهن من الخروج إلى المساجد والصلاة فيها في الجماعة، بخلاف الرجال، وبينت أيضا أنهن يجوز لهن الخروج إلى المساجد بشروط سيأتي إيضاها إن شاء الله تعالى، وأنهن إذا استأذن أزواجهن في الخروج إلى المساجد فهم مأمورون شرعا بالإذن لهن في ذلك مع التزام الشروط المذكورة

أما أمر أزواجهن بالإذن لهن في الخروج إلى المساجد إذا طلبن ذلك فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم قال البخاري رحمه الله في صحيحه في كتاب النكاح حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا سفيان، حدثنا الزهري عن سالم، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم إذا استأذنت

(540/5)

امرأة أحدكم إلى المسجد فلا يمنعها" وقال البخاري أيضا في صحيحه في كتاب الصلاة باب استئذان المرأة زوجها بالخروج إلى المسجد: حدثنا مسدد، حدثنا يزيد بن زريع، عن معمر عن الزهري عن سالم بن عبد الله، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وسلم "إذا استأذنت امرأة أحدكم فلا يمنعها" وقال البخاري رحمه الله في صحيحه أيضا، حدثنا عبيد الله بن موسى، عن حنظلة، عن سالم بن عبد الله، عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "إذا استأذنتكم نساؤكم بالليل إلى المسجد فأذنوا لهن" تابعه شعبة عن الأعمش، عن مجاهد، عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال مسلم بن الحجاج رحمه الله في

صحيحه: حدثني عمرو الناقد، وزهير بن حرب جميعا عن ابن عيينة قال زهير حدثنا سفيان بن عيينة، عن الزهري سمع سألما يحدث عن أبيه يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم قال "إذا استأذنت أحدكم امرأته إلى المسجد فلا يمنعها" وفي لفظ عند مسلم، عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول "لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنكم إليها" وفي لفظ عند مسلم أيضا، عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله" وفي لفظ له عنه أيضا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا استأذنكم نساؤكم إلى المسجد فأذنوا لهن" وفي لفظ عنه أيضا، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تمنعوا النساء من الخروج إلى المساجد بالليل" وفي رواية له عنه أيضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اتذنبوا للنساء بالليل إلى المساجد" وفي لفظ له عنه أيضا، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تمنعوا النساء حظوظهن من المساجد إذا استأذنكم" وفي رواية "إذا استأذنوكم". قال النووي في شرح مسلم وهو صحيح وعمولن معاملة الذكور لطلبهن الخروج إلى مجلس الذكور، وحديث ابن عمر رضي الله عنهما هذا الذي ذكرناه عن الشيخين بروايات متعددة، أخرجه أيضا غيرهما وهو صحيح في أن أزواج النساء مأمورون على لسانه صلى الله عليه وسلم بالإذن لهن في الخروج إلى المساجد، إذا طلبن ذلك، ومنهين عن منعهن من الخروج إليها.

وذكر بعض أهل العلم أن أمر الأزواج بالإذن لهن في الروايات المذكورة ليس للإيجاب، وإنما هو للندب، وكذلك نهيه صلى الله عليه وسلم عن منعهن. قالوا: هو لكراهة التنزيه للتحريم قال ابن حجر في فتح الباري: وفيه إشارة إلى أن الإذن المذكور لغير الوجوب،

(541/5)

---

لأنه لو كان واجبا لانتفى معنى الاستئذان، لأن ذلك إنما يتحقق إذا كان المستأذن مخيرا في الإجابة أو الرد وقال النووي في شرح المذهب فإن منعها لم يحرم عليه هذا مذهبنا، قال البيهقي وبه قال عامة العلماء.

ويجاب عن حديث "لا تمتنعوا إمام الله مساجد الله بأنه نهى تنزيهه، لأن حق الزوج في ملازمة المسكن واجب، فلا تتركه لفضيلة اهـ.

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له الذي يظهر لي في هذه المسألة أن الزوج إذا استأذنته امرأته في الخروج إلى المسجد، وكانت غير متطيبة، ولا متلبسة بشيء يستوجب الفتنة مما سيأتي إيضاحه إن شاء الله، أنه يجب عليه الإذن لها، ويحرم عليه منعها للنهي الصريح منه صلى الله عليه وسلم عن منعها من ذلك، وللأمر الصريح بالإذن لها وصيغة الأمر المجردة عن القرائن تقتضي الوجوب، كما أوضحناه في مواضع مهذا الكتاب المبارك، وصيغة النهي كذلك تقتضي التحريم، وقد قال تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: 63] وقال صلى الله عليه وسلم "إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه" إلى غير ذلك من الأدلة، كما قدمنا. وقول ابن حجر: إن الإذن لا يتحقق إلا إذا كان المستأذن مخيرا في الإجابة، والرد غير مسلم، إذ لا مانع عقلا، ولا شرعا ولا عادة من أن يوجب الله عليه الإذن لامرأته في الخروج إلى المسجد من غير تخيير، فأبطل الإذن لا مانع منه. وكذلك تحريم المنع، وقد دل النص الصحيح على إيجابه فلا وجه لمرده بأمر محتمل كما ترى وقول النووي: لأن حق الزوج في ملازمة المسكن واجب، فلا تتركه للفضيلة لا يصلح، لأن يرد به النص الصريح منه صلى الله عليه وسلم، فأمره صلى الله عليه وسلم الزوج بالإذن لها يلزمه ذلك، ويوجبه عليه، فلا يعارض بما ذكره النووي كما ترى وما ذكره النووي عن البيهقي من أن عدم الوجوب قال به عامة العلماء غير مسلم أيضا، فقد ثبت في صحيح مسلم وغيره عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أنه لما حدث عن النبي صلى الله عليه وسلم الحديث الذي ذكرنا عنه في أمر الأزواج بالإذن للنساء في الخروج إلى المساجد، وقال ابنه لاندعهن يخرجن، غضب وشتمه ودفع في صدره منكرا عليه، مخالفته لأمر النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك دليل واضح على اعتقاده وجوب امتثال ذلك الأمر بالإذن لهن.

قال مسلم بن الحجاج رحمه الله في صحيحه: حدثني حرملة بن يحيى، أخبرنا ابن وهب، أخبرني يونس، عن ابن شهاب قال: أخبرني سالم بن عبد الله أن عبد الله بن

عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول "لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنكم إليها فقال بلال بن عبد الله والله لئمنعن، فأقبل عليه عبد الله فسبه سباً سيئاً ما سمعته سبه مثله قط، وقائل أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول والله لئمنعن، وفي لفظ عند مسلم فزيره ابن عمر وقال: أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول لا ندعهن. وفي لفظ لمسلم أيضاً: فضرب في صدره.

واعلم أن ابن عبد الله بن عمر الذي زعم أنه لم يمثل أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالإذن للنساء إلى المساجد جاء في صحيح مسلم أنه بلال بن عبد الله بن عمر.

وفي رواية عند مسلم أنه واقد بن عبد الله بن عمر. والحق تعدد ذلك فقد قاله كل من بلال، وواقد بن عبد الله بن عمر، وقد أنكر ابن عمر على كل منهما. كما جاءت به الروايات الصحيحة عند مسلم وغيره، فكان ابن عمر رضي الله عنهما أقبل على ابنه بلال وسبه سباً سيئاً وقال منكراً عليه، أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول لئمنعن فيه دليل واضح أن ابن عمر يرى لزوم الإذن لمن، وأن منعه لا يجوز، ولو كان يراه جائزاً ما شدد النكير على ابنه كما لا يخفى

وقال النووي في شرح مسلم قوله: فأقبل عليه عبد الله فسبه سباً سيئاً. وفي رواية فزيره. وفي رواية: فضرب في صدره، فيه تعزيز المعترض على السنة والمعارض لها برأيه

قال مقيد عطل الله عنه وغفر له: وكلام النووي هذا الذي رأيت اعتراف منه بأن مذهبه وهو مذهب الشافعي ومن قال بقوله، كما نقل عن البيهقي، أنه قول عامة العلماء، أن جميع القائلين بذلك مستحقون للتعزير،

معارضون على السنة، معارضون لها برأيهم، والعجب منه كيف يقر بأن بلال بن عبد الله بن عمر مستحق للتعزير لاعتراضه على السنة، ومعارضته لها برأيه، مع أن مذهبه الذي ينصره وينقل أنه قول عامة العلماء عن البيهقي هو بعينه قول بلال بن عبد الله بن عمر الذي صرح هو بأنه يستحق به التعزير، وأنه اعترض على السنة ومعارضة لها بالرأي. وقال النووي قوله: فزيره: أي نهره. وقال ابن حجر في فتح الباري ففي رواية بلال

عند مسلم، فأقبل عليه عبد الله فسبه سباً شديداً ما سمعته سبه مثله قط، وفسر عبد الله بن هبيرة في رواية الطبراني السب المذكور باللعن ثلاث مرات وفي رواية زائدة عن الأعمش فاتهره وقائل أف لك . وله عن ابني نمير عن

(543/5)

الأعمش فعل الله بك وفعل، ومثله للترمذي من رواية عيسى بن يونس ولمسلم من رواية أبي معاوية فزبره .  
ولأبي داود من رواية جرير: فسبه وغضب عليه، إلى أن قال وأخذ من إنكار عبد الله على ولده تأديب  
العترض على السنن برأيه، وهو اعتراف منه أيضاً بأن من خالف الحديث المذكور معترض على السنن برأيه  
وبه تعلم أن ما قدمنا عنه من كون الأمر بالإذن لمن إلى المساجد ليس للوجوب اعتراف على السنن بالرأي كما  
تري .

وبما ذكرنا تعلم أن الدليل قد دل من السنة الصحيحة على وجوب الإذن للنساء في الخروج إلى المساجد كما  
ذكرنا ، ويؤيده أن ابن عمر لم ينكر عليه أحد من الصحابة تشنيعه على ولديه كما أوضحناه آنفاً والعلم عند  
الله تعالى .

وإذا علمت أن ما ذكرنا من النصوص الصريحة في الأمر بالإذن لمن يقتضى جواز خروجهن إلى المساجد ،  
فاعلم أنه ثبت في الصحيح أنهن كن يخرجن إلى المسجد ، فيصلين مع النبي صلى الله عليه وسلم . قال  
البخاري رحمه الله في صحيحة حدثنا يحيى بن بكير قال أخبرنا الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب قال  
أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة رضي الله عنها أخبرته قالت كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله  
صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر متلفعات بموطنهن، ثم يتقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة لا يعرفهن أحد  
من الغلس اهـ . وهذا الحديث أخرجه أيضاً مسلم وغيره وقد جاءت أحاديث صحيحة في الصحيحين  
وغيرهما دالة على ما دل عليه حديث عائشة هذا المتفق عليه من كون النساء كن يشهدن الصلاة في المسجد

معه صلى الله عليه وسلم.

تنبیه

قد علمنا مما ذكرنا في روايات حديث ابن عمر المتفق عليه أن في بعض رواياته المتفق عليها تقييد أمر الرجال بالإذن للنساء في الخروج إلى المسجد بالليل، وفي بعضها الإطلاق وعدم التقييد بالليل، وهو أكثر الروايات كما أشار له ابن حجر في الفتح.

وقد يتبادر للناظر أن الأزواج ليسوا مأمورين بالإذن للنساء إلا في خصوص الليل، لأنه أستر، ويترجح عنده هذا بما هو مقرر في الأصول من حمل المطلق على المقيد، فتحمل روايات الإطلاق على التقييد بالليل، فيختص الإذن المذكور بالليل.

(544/5)

قال مقيده عفا الله عنه وغفر له الأظهر عندي تقديم روايات الإطلاق وعدم التقييد بالليل لكثرة الأحاديث الصحيحة الدالة على حضور النساء الصلاة معه صلى الله عليه وسلم في غير الليل، كحديث عائشة المتفق عليه المذكور آنفاً الدال على حضورهن معه صلى الله عليه وسلم الصبح، وهي صلاة نهار لا ليل، ولا يكون لها حكم صلاة الليل، بسبب كونهن يرجعن لبيوتهن، لا يعرفن من الغلس، لأن ذلك الوقت من النهار قطعاً، لا من الليل، وكونه من النهار مانع من التقييد بالليل، والعلم عند الله تعالى وأما ما يشترط في جواز خروج النساء إلى المساجد فهو:

المسألة الرابعة

اعلم أن خروج المرأة إلى المسجد يشترط فيه عند أهل العلم شروط يرجع جميعها إلى شيء واحد، وهو كون المرأة وقت خروجها للمسجد ليست متلبسة بما يدعوا إلى الفتنة مع الأمن من الفساد قال النووي في شرح مسلم في الكلام على قوله صلى الله عليه وسلم "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ما نصه:

هذا وما أشبهه من أحاديث الباب ظاهر في أنها لا تمتنع المسجد، ولكن بشروط ذكرها العلماء مأخوذة من الأحاديث، وهي ألا تكون متطيبة، ولا منزينة، ولا ذات خلاخل يسمع صوتها، ولا ثياب فاخرة، ولا مختلطة بالرجال، ولا شابة ونحوها. ممن يفتن بها، وألا يكون في الطريق ما يخاف منه مفسدة ونحوها. انتهى محل الغرض من كلام النووي.

قال مقيد عفا الله عنه وغفر له هذه الشروط التي ذكرها النووي وغيره منها ما هو ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم، ومنها ما لا نص فيه، ولكنه ملحق بالنصوص لمشاركته له في علته، وإلحاق بعضها لا يخلو من مناقشة كما ستري إيضاح ذلك كله إن شاء تعالى. أما ما هو ثابت عند صلى الله عليه وسلم من تلك الشروط، فهو عدم التطيب، فشرط جواز خروج المرأة إلى المسجد ألا تكون متطيبة

قال مسلم بن الحجاج رحمه الله في صحيحة حدثنا مروان بن سعيد الأيلي، حدثنا ابن وهب، أخبرني مخزومة، عن أبيه عن بسر بن سعيد أن زينب الثقفية كانت تحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إذا شهدت إحداكن العشاء، فلا تطيب تلك الليلة."

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا يحيى بن سعيد القطان، عن محمد بن عجلان

(545/5)

حدثني بكير بن عبد الله بن الأشج، عن بسر بن سعيد، عن زينب امرأة عبد الله قالت: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمس طيباً".  
حدثنا يحيى بن يحيى وإسحاق بن إبراهيم، قال يحيى أخبرنا عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أبي فروة، عن يزيد بن حصيفة، عن بسر بن سعيد، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أما امرأة أصابت بخوراً فلا تشهد معنا العشاء الآخرة" هـ.

فهذا الحديث الصحيح الذي أخرجه مسلم في صحيحه عن صحابين، وهما أبو هريرة، وزينب امرأة عبد

الله بن مسعود رضي الله عن الجميع، صريح في أن المتطيبة ليس لها الخروج إلى المسجد، ويؤيد ذلك ما رواه أبو داود في سننه: حدثنا موسى بن إسماعيل، ثنا حماد عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "لا تمتنعوا إماء الله مساجد الله ولكن ليخرجن وهن ثقلات" اهـ . وقوله: وهن ثقلات: أي غير متطيبات . وقال النووي في شرح المذهب . في هذا الحديث رواه أبو داود بإسناد صحيح على شرط البخاري ومسلم . وثقلات بفتح التاء المثناة فوق وكسر الفاء أي تاركات الطيب اهـ . ومنه قول امرئ القيس:

إذا ما الضجيع ابتزها من ثيابها . . . تميل عليه هونة غير متفالى

وهذا الحديث أخرجه أيضا الإمام أحمد وابن خزيمة، عن أبي هريرة رضي الله عنه، وأخرجه ابن حبان من حديث زيد بن خالد . قاله الشوكاني وغيره .

وإذا علمت أن هذه الأحاديث دلت على أن المتطيبة ليس لها الخروج إلى المسجد، لأنها تحرك شهوة الرجال بريح طيبها .

فاعلم أن أهل العلم الحقوا بالطيب ما في معناه كالزينة الظاهرة، وصوت الخللخال والثياب الفاخرة، والاختلاط بالرجال، ونحو ذلك بجامع أن الجميع سبب الفتنة بتحريك شهوة الرجال، ووجهه ظاهر كما ترى وألحق الشافعية بذلك الشابة مطلقا، لأن الشاب مظنة الفتنة، وخصصوا الخروج إلى المساجد بالعجائز والأظهر أن الشابة إذا خرجت مستترة غير متطيبة، ولا متلبسة بشيء آخر من أسباب الفتنة أن لها الخروج إلى المسجد لعموم النصوص المتقدمة والعلم عند الله تعالى .

(546/5)

---

المسألة الخامسة اعلم أن صلاة النساء في بيوتهن أفضل لهن من الصلاة في المساجد، ولو كان المسجد مسجد النبي صلى الله عليه وسلم، وبه تعلم أن قوله صلى الله عليه وسلم "صلاة في مسجدي هذا خير من



ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام" خاص بالرجال، أما النساء فصلاتهن في بيوتهن خير لهن من الصلاة في الجماعة في المسجد .

قال أبو داود في سننه حدثنا عثمان بن أبي شيبة، ثنا يزيد بن هارون، أخبرنا العوام بن حوشب، حدثني حبيب بن أبي ثابت، عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن خير لهن" وقال النووي في شرح المذهب في هذا الحديث وحديث ابن عمر صحيح رواه أبو داود بلفظه هذا، بإسناد صحيح على شرط البخاري اهـ

وهذا الحديث أخرجه أيضا الإمام أحمد. وقال ابن حجر في فتح الباري وقد ورد في بعض روايات هذا الحديث وغيره، ما يدل على أن صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في المسجد، وذلك في رواية حبيب بن أبي ثابت، عن ابن عمر بلفظه: "لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن خير لهن" أخرجه أبو داود، وصححه ابن خزيمة، ولأحمد والطبراني من حديث أم حميد الساعدية أنها جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله إني أحب الصلاة معك، فقال: "قد علمت وصالتك في بيتك خير لك من صلاتك في حجرتك، وصالتك في حجرتك خير من صلاتك في دارك، خير من صلاتك في مسجد قومك، وصالتك في مسجد قومك خير من صلاتك في مسجد الجماعة" وإسناد أحمد حسن وله شاهد من حديث ابن مسعود عند أبي داود، ووجه كون صلاتها في الإخفاء أفضل تحقق الأمن فيه من الفتنة انتهى محل الغرض من كلام ابن حجر .

وحديث ابن مسعود الذي أشار له هو ما رواه أبو داود في سننه حدثنا ابن المنثى، أن عمرو بن عاصم حدثهم قال: ثنا همام عن قتادة، عن مورك عن أبي الأحوص، عن عبد الله، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها وصالته في محدها أفضل من صلاتها في بيتها" . اهـ

وقال النووي في شرح المذهب في هذا الحديث رواه أبو داود بإسناد صحيح على شرط مسلم، وقد روى أحمد عن أم سلمة عنه صلى الله عليه وسلم "خير مساجد النساء قعر بيوتهن" .

وبما ذكرنا من النصوص تعلم أن صلاة النساء في بيوتهن أفضلهن من صلاتهن في الجماعة في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم، وغيره من المساجد لثبوت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم وما يؤكد صلاتهن في بيوتهن ما أحدثه من دخول المسجد في ثياب قصيرة هي مظنة الفتنة، ومزاحمتهن للرجال في أبواب المسجد عند الدخول والخروج، وقد روى الشيخان في صحيحيهما عن عائشة رضي الله عنها قالت: لو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى من النساء ما رأينا، لمنعهن من المسجد كما منعت بنو إسرائيل نساءها.

وقد علمت مما ذكرنا من الأحاديث أن مفهوم المخالفة في قوله تعالي ﴿يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ﴾ الآية معتبر، وأنه ليس مفهوم لقب، وقد أوضحنا المفهوم المذكور بالسنة كما رأيت والعلم عند الله تعالى.

قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ .

ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة أن الرجال الذين يسبحون له في المساجد بالغدو والآصال، إلى آخر ما ذكر من صفاتهم أنهم ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ ، وهو يوم القيامة لشدة هولها، وما دلت عليه هذه الآية الكريمة من عظم هول ذلك اليوم، وتأثيره في القلوب والأبصار، جاء في آيات كثير من كتاب الله العظيم كقوله تعالى: ﴿قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ﴾ [النازعات: 8-9] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ [ابراهيم: 42] وقوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَزْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَمْ يُحَاسِبُوا﴾ [الحناجر: 18] الآية. ونحو ذلك من الآيات الدالة على عظم ذلك اليوم كقوله تعالي ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا. السَّمَاءُ مَنفُطْرَةٌ بِهِ﴾ [المزمل: 17-18]، الآية. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَطَعَكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا. إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ [الانسان: 9-10] إلى غير ذلك من الآيات. وفي معنى تقلب القلوب والأبصار أقوال متعددة لأهل التفسير،

ذكرها القرطبي وغيره.

وأظهرها عندي: أن تقلب القلوب هو حركتها من أماكنها من شدة الخوف كما قال تعالى ﴿ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ ﴾ وأن تقلب الأبصار هو زيغوغتها ودورانها بالنظر في جميع الجهات من شدة الخوف، كما قال تعالى: ﴿ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ ينظُرُونَ إِلَيْكَ

(548/5)

تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغشى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ ﴾ [الأحزاب: 19] الآية. وكقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ ﴾ [الأحزاب: 10] فالدوران والزيغوغة المذكوران يعلم بهما معنى تقلب الأبصار، وإن كانا مذكورين في الخوف من المكروه في الدنيا. قوله تعالى: ﴿ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ ﴾ .

الظاهر أن اللام في قوله ﴿ لِيَجْزِيَهُمُ ﴾ ، متعلقة بقوله: ﴿ يَسْبِحُ ﴾ : أي يسبحون له، ويخافون يوما ليجزئهم الله أحسن ما عملوا. وقوله في هذه الآية الكريمة: ﴿ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ ﴾ ، الظاهر أن هذه الزيادة من فضله تعالى، هي مضاعفة الحسنات، كما دل عليه قوله تعالى ﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾ [الأنعام: 160]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً نِّضًا عَفَا ﴾ [النساء: 40]، وقوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ [البقرة: 261].

وقال بعض أهل العلم الزيادة هنا كالزيادة في قوله ﴿ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ ﴾ [يونس: 26] والأصح: أن الحسنى الجنة، والزيادة الظر إلى وجه الله الكريم، وذلك هو أحد القولين في قوله تعالى ﴿ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ ﴾ [ق: 35].

وقد قدمنا قول بعض أهل العلم أن قوله تعالى: ﴿ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا ﴾ ونحوها من الآيات يدل على أن المباح حسن، لأن قوله: ﴿ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا ﴾ صيغة تفضيل، وصيغة التفضيل المذكورة تدل على أن

من أعمالهم حسنا لم يجزوه وهو المباح قال في مراقي السعود:

ما ربنا لم ينه عنه حسن . . . وغيره القبيح والمستهجن

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّلْمُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا .

ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة أن أعمال الكفار باطلة، وأنها لا شيء؛ لأنه قال في السراب الذي مثلها به

﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا ﴾ ، وما دلت عليه هذه الآية

(549/5)

الكريمة من بطلان أعمال الكفار، جاء موضحا في آيات أخر؛ كقوله تعالى ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ

كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ﴾ [ابراهيم: 18]، وقوله تعالى:

﴿ وَقَدْ مَنَّا إِلَىٰ مَاعْمَلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا ﴾ [الفرقان: 23]، إلى غير ذلك من الآيات.

وقد قدمنا أن عمل الكافر إذا كان على الوجه الصحيح أنه يجزى به في الدنيا؛ كما أوضحناه في سورة

"النحل"، في الكلام على قوله تعالى ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ [النحل: 97].

وقد دلت آيات من كتاب الله على انتفاع الكافر بعمله في الدنيا، دون الآخرة؛ كقوله تعالى ﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ

حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ ﴾

[الشورى: 20]، وقوله تعالى: ﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا

يُبْخَسُونَ \* أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَلْصَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾

[هود: 15-16]، وهذا الذي دلت عليه هذه الآيات من انتفاع الكافر بعمله الصالح في الدنيا، دون الآخرة

ثبت في صحيح مسلم وغيره من حديث أنس رضي الله عنه؛ كما أوضحناه في الكلام على آية النحل

المذكورة، وهو أحد التفسيرين في قوله تعالى: ﴿ وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَاهُ حِسَابًا ﴾ [النور: 39]، أي: وفاه

حسابه في الدنيا على هذا القول، وقد بين الله جل وعلا في سورة بني إسرائيل "أن ما دلت عليه الآيات من

انتفاع الكافر بعمله الصالح في الدنيا، أنه مقيد بمشيئة الله تعالى وذلك في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾ [الاسراء: 18].

تنبيه

في هذه الآية الكريمة سؤال معروف ذكرناه وذكرنا الجواب عنه في كتابنا دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، وذلك في قولنا فيه لا يخفى ما يسبق إلى الذهن من أن الضمير في قوله ﴿جَاءَهُ﴾، يدل على شيء موجود واقع عليه الجيء؛ لأن وقوع الجيء على عدم لا يعقل، ومعلوم أن الصفة الإضافية لا تقوم إلا بين متضامين، فلا تدرك إلا بإدراكهما، فلا يعقل وقوع الجيء بالفعل، إلا بإدراك فاعل واقع منه الجيء، ومنقول به

(550/5)

واقع عليه الجيء. وقوله تعالى: ﴿لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾ يدل على عدم وجود شيء يقع عليه الجيء في قوله تعالى: ﴿جَاءَهُ﴾.

والجواب عن هذا من وجهين، ذكرهما ابن جرير في تفسير هذه الآية الكريمة.

قال: فإن قال قائل كيف قيل: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾ [النور: 39]، فإن لم يكن السراب شيئاً فعلم دخلت الماء في قوله ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَهُ﴾؟ قيل: إنه شيء يرى من بعيد كالضباب الذي يرى كثيراً من بعيد، فإذا قرب منه رق وصلر كالهواء، وقد يحتمل أن يكون معناه حتى إذا جاء موضع السراب لم يجد السراب شيئاً، فاكفى بذكر السراب عن ذكر موضعه، انتهى منه

والوجه الأول أظهر عندي، وعنده، بدليل قوله وقد يحتمل أن يكون معناه، إلخ انتهى كلامنا في "دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب"، وقد رأيت فيه جواب ابن جرير الطبري عن السؤال المذكور، وقوله تعالى في هذه الآية: ﴿بِقَيْعَةٍ﴾، قيل: جمع قاع، كجار وجيرة. وقيل: القيعة والقاع بمعنى، وهو المنبسط المستوي المتسع من الأرض، وعلى هذا فالقاع واحد القيعان، كجار وجيران

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ  
بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾ .

اعلم أن الضمير المحذوف الذي هو فاعل ﴿ عَلِمَ ﴾ ، قال بعض أهل العلم إنه راجع إلى الله في قوله ﴿ أَلَمْ تَرَ ﴾  
أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ ﴾ ، وعلى هذا فالمعنى كل من المسيحين والمصلين، قد علم الله صلته  
وتسبيحه. وقال بعض أهل العلم إن الضمير المذكور راجع إلى قوله ﴿ كُلُّ ﴾ ، أي: كل من المصلين  
والمسيحين، قد علم صلته نفسه وتسبيح نفسه، وقد قدمنا في سورة النحل "، في الكلام على قوله تعالى  
﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ [النحل: 97]، كلام الأصوليين في أن اللفظ إن احتمل  
التوكيد والتأسيس حمل على التأسيس، وبيننا أمثلة متعددة لذلك من القرءان العظيم  
وإذا علمت ذلك، فاعلم أن الأظهر على مقتضى ما ذكرنا عن الأصوليين، أن يكون ضمير الفاعل المحذوف في  
قوله: ﴿ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ ﴾ ، راجعا إلى قوله:

(551/5)

﴿ كُلُّ ﴾ ، أي: كل من المصلين قد علم صلته نفسه، وكل من المسيحين قد علم تسبيح نفسه، وعلى هذا  
القول فقوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾ ، تأسيس لا تأكيد، أما على القول بأن الضمير راجع إلى  
﴿ اللَّهُ ﴾ ، أي: قد علم الله صلته يكون قوله ﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾ كالتكرار مع ذلك، فيكون من  
قبيل التوكيد اللفظي.

وقد علمت أن المقرر في الأصول أن الحمل على التأسيس أرجح من الحمل على التوكيد؛ كما تقدم إيضاحه  
والظاهر أن الطير تسبح وتصلي صلاة وتسبيحا يعلمهما الله، ونحن لا نعلمهما؛ كما قال تعالى ﴿ وَإِنْ مِنْ  
شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [الاسراء: 44].

ومن الآيات الدالة على أن غير العقلاء من المخلوقات لها إدراك يعلمه الله ونحن لا نعلمه، قوله تعالى في الحجازة

﴿ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَلْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ﴾ [البقرة: 74]، فأثبت خشية الحجارة، والخشية تكون يادراك وقوله تعالى: ﴿ لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ﴾ [الحشر: 21]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا ﴾ [الأحزاب: 72]، والإباء والإشفاق إنما يكونان يادراك، والآيات والأحاديث واردة بذلك، وهو الحق وظاهر الآية أن للطير صلاة وتسبيحا، ولا مانع من الحمل على الظاهر، ونقل القرطبي عن سفيد بن الطير صلاة ليس فيها ركوع ولا سجود، اهـ

ومعلوم أن الصلاة في اللغة الدعاء، ومنه قول الأعشى

تقول بنتي وقد غربت مرتحلا . . . يا رب جنب أبي الأوصاب والوجعا

عليك مثل الذي صليت فاغتبطي . . . نوما فإن لجنب المرء مضجعا

فقوله: مثل الذي صليت، أي دعوت، يعني قولها: يا رب جنب أبي الأوصاب والوجعا.

وقوله: ﴿ صَافَاتٍ ﴾، أي: صافات أجنحتها في الهواء. وقد بين تعالى في غير هذا الموضع أن إمساكه الطير

صافات أجنحتها في الهواء وقابضات لها من آيات قدرته، واستحقاقه العبادة وحده، وذلك في قوله تعالى

﴿ أُولَئِكَ يَرْوُونَ إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ ﴾ [الملك: 19]، وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ

يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ

(552/5)

فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [النحل: 79].

قوله تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ

قَبْلِهِمْ ﴾ .

ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة أنه وعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات من هذه الأمة ﴿ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي

الأرض ﴿ أي: ليجعلنهم خلفاء الأرض، الذين لهم السيطرة فيها، ونفوذ الكلمة، والأيث تدل على أن طاعة الله بالإيمان به، والعلم الصالح سبب للقوة والاستخلاف في الأرض ونفوذ الكلمة؛ كقوله تعالى ﴿ واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فاوأكم وأيدكم بنصر﴾ [الأنفال: 26]، وقوله تعالى: ﴿ ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمرؤا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾ [الحج: 40-41]، وقوله تعالى: ﴿ إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾ [محمد: 7]، إلى غير ذلك من الآيات.

وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿ كما استخلف الذين من قبلهم﴾ ، أي: كبنى إسرائيل.

ومن الآيات الموضحة لذلك، قوله تعالى: ﴿ ويريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض وبجعلهم أئمة وبجعلهم الوارثين. ونمكن لهم في الأرض وبري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون﴾

[القصص: 6]، وقوله تعالى عن موسى عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام ﴿ عسى ربكم أن يهلك عدوكم﴾

ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾ [الأعراف: 129]، وقوله تعالى: ﴿ وأورثنا القوم الذين كانوا

يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها﴾ [الأعراف: 137]، إلى غير ذلك من الآيات. وقوله

تعالى: ﴿ ليسخلفنهم﴾ اللام موطئة لقسم محذوف، أي: وعدهم الله، وأقسم في وعده ليسخلفنهم

﴿ وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم﴾ .

هذا الدين الذي ارتضاه لهم هو دين الإسلام بدليل قوله تعالى ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم

نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ [المائدة: 3]، وقوله تعالى: ﴿ إن

(553/5)

الدين عند الله الإسلام﴾ [آل عمران: 19]، وقوله تعالى: ﴿ ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في

الآخرة من الخاسرين﴾ [آل عمران: 85]، وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿ وليمكنن لهم دينهم﴾



[النور: 55]، قال الزمخشري: تمكينه هو تشبيهه وتوطيده.

قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ .

هذه الآية الكريمة تدل على أن إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم لرحمة الله تعالى، سواء قلنا إن لعل في قوله ﴿ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ ، حرف تعليل أو ترجيح؛ لأنها إن قلنا: إنها حرف تعليل فإقامة الصلاة وما عطف عليه سبب لرحمة الله؛ لأن العلة أسباب شرعية، وإن قلنا: إن لعل للترجي، أي أقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة على رجائكم أن الله يرحمكم بذلك، لأن الله ما أطمعهم بتلك الرحمة عند علمهم بموجبها إلا ليرحمهم لما هو معلوم من فضله وكرمه، وكون لعل هنا للترجي، إنما هو بحسب علم المخلوقين؛ كما أوضحناه في غير هذا الموضع. وهذا الذي دلت عليه هذه الآية من أنهم إن أقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة،

وأطاعوا الرسول رحمهم الله بذلك جاء موضحاً في آية أخرى، وهي قوله تعالى ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ﴾ [التوبة: 71]، وقوله تعالى في هذه الآية ﴿ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ ، بعد قوله: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ من عطف العام على الخاص؛ لأن إقام الصلاة وإيتاء الزكاة، داخلان في عموم قوله ﴿ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ ، وقد قدمنا مراراً أن عطف العام على الخاص وعكسه كلاهما من الإطناب المقبول إذا كان في

الخاص مزية ليست في غيره من أفراد العام

قوله تعالى: ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ ﴾ .

نهى الله نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم أن يحسب، أي يظن الذين كفروا معجزين في الأرض، ومفعول ﴿ مُعْجِزِينَ ﴾ محذوف، أي: لا يظنهم معجزين بهم، بل قادر على عذابهم لا يعجز عن فعل ما أراد بهم؛ لأنه قادر على كل شيء .

وما دلت عليه هذه الآية الكريمة جاء مبيناً في آيات أخر؛ كقوله تعالى ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ ﴾ [التوبة: 2]، وقوله تعالى ﴿ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابِ أَلِيمٍ ﴾ [التوبة: 3]، وقوله تعالى:

﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ [العنكبوت:4]، وقوله تعالى:  
 ﴿ وَيَسْتَبْشِرُونَ أَحَقَّ هُوَ قَوْلِي إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ ﴾ [يونس:53]، وقوله تعالى: ﴿ يُعَذِّبُ مَنْ  
 يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ ﴾ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾ [العنكبوت:21]،  
 وقوله في "الشورى": ﴿ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾  
 [الشورى:31]، إلى غير ذلك من الآيات.

وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [النور:57]، قرأه ابن عامر وحمزة ﴿ لَا  
 يُحْسَبَنَّ ﴾ ، بالياء المثناة التحتية على الغيبة، وقرأه باقي السبعة ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ ﴾ ، بالتاء الفوقية. وقرأ ابن

عامر، وعاصم، وحمزة بفتح السين، وباقي السبعة بكسرهما

والحاصل أن قراءة ابن عامر وحمزة بالياء التحتية وفتح السين، وقراءة عاصم بالتاء الفوقية وفتح السين،

وقراءة الباقي من السبعة بالتاء الفوقية وكسر السين، وعلى قراءة من قرأ بالتاء الفوقية فلا أشكال في الآية مع

فتح السين وكسرهما؛ لأن الخطاب بقوله ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ ﴾ للنبي صلى الله عليه وسلم، وقوله: ﴿ الَّذِينَ

كَفَرُوا ﴾ هو المفعول الأول، وقوله ﴿ مُعْجِزِينَ ﴾ هو المفعول الثاني كـ ﴿ تَحْسَبَنَّ ﴾ ، وأما على قراءة

﴿ وَلَا يُحْسَبَنَّ ﴾ بالياء التحتية، ففي الآية إشكال معروف، وذكر القرطبي الجواب عنه من ثلاثة أوجه

الأول: أن قوله ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ في محل رفع فاعل ﴿ يُحْسَبَنَّ ﴾ ، والمفعول الأول محذوف، تقديره

أنفسهم. و ﴿ مُعْجِزِينَ ﴾ مفعول ثان، أي لا يحسبن الذين كفروا أنفسهم معجزين الله في الأرض، وعزا هذا

القول للزجاج، والمفعول المحذوف قد تدل عليه قراءة من قرأ بالتاء الفوقية، كما لا يخفى ومفعولا الفعل القلي

يجوز حذفها أو حذف أحدهما إن قام عليه دليل؛ كما أشار له ابن مالك في الخلاصة، بقوله:

ولا تجز هنا بلا دليل . . . سقوط مفعولين أو مفعول

ومثال حذف المفعولين معا مع قيام الدليل عليهما، قوله تعالى ﴿ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾

[الفصص: 62]، أي: تزعمونهم شركائي. وقول الكميت:

بأي كتاب أم بأية سنة... ترى حبيهم عارا علي وتحسب

(555/5)

أي: وتحسب حبيهم عارا علي، ومثال حذف أحد المفعولين قول عنتره

ولقد نزلت فلا تظني غيره... مني بمنزلة الحب المكرم

أي: لا تظني غيره واقعا.

الجواب الثاني: أن فاعل ﴿يَحْسَبَنَّ﴾ النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه مذكور في قوله قبله ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ

وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾، أي: لا يحسن محمد صلى الله عليه وسلم الذين كفروا معجزين، وعلى هذا فـ ﴿الَّذِينَ

كَفَرُوا﴾ مفعول أول، و﴿مُعْجِزِينَ﴾ مفعول ثان، وعزا هذا القول للقراء، وأبي علي.

الجواب الثالث: أن المعنى: لا يحسن الكافر الذين كفروا معجزين في الأرض وعزا هذا القول لعلي بن سليمان،

وهو كالذي قبله، إلا أن الفاعل في الأول النبي صلى الله عليه وسلم، وفي الثاني الكافر وقال الزمخشري:

وقرىء ﴿لَا يَحْسَبَنَّ﴾ بالياء، وفيها وجه أن يكون ﴿مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ هما المفعولان.

والمعنى: لا يحسن الذين كفروا أحدا يعجز الله في الأرض، حتى يطمعوا هم في مثل ذلك، وهذا معنى قوي

جيد، وأن يكون فيه ضمير الرسول لتقدم ذكره في قوله ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾، وأن يكون

الأصل: لا يحسبنهم الذين كفروا معجزين، ثم حذف الضمير الذي هو المفعول الأول، وكأن الذي سوغ ذلك أن

الفاعل والمفعولين لما كانت لشيء واحد، اقتنع بذكر اثنين عن ذكر الثالث، اهـ

وما ذكره النحاس وأبو حاتم وغيرهما من أن قراءة من قرأ ﴿لَا يَحْسَبَنَّ﴾ بالياء التحية خطأ أولحن، كلام

ساقط لا يلتفت إليه؛ لأنها قراءة سبعية ثابتة ثبوتا لا يمكن الطعن فيه، وقرأ بها من السبعة بن عامر، وحمزة؛

كما تقدم.

وأظهر الأجوبة عندي: أن ﴿مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ هما المفعولان، فالمفعول الأول ﴿مُعْجِزِينَ﴾ ، والمفعول الثاني دل عليه قوله: ﴿فِي الْأَرْضِ﴾ ، أي: لا تحسبن معجزين الله موجودين أو كائنين في الأرض، والعلم عند الله تعالى. ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ .  
لأهل العلم في هذه الآية أقوال، راجعة إلى قولين

(556/5)

أحدهما: أن المصدر الذي هو: ﴿دُعَاءٌ﴾ مضاف إلى مفعوله، وهو الرسول صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا فالرسول مدعو.

الثاني: أن المصدر المذكور مضاف إلى فاعله، وهو الرسول صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا فالرسول داع.

وإيضاح معنى قول من قال إن المصدر مضاف إلى مفعوله، أن المعنى لا تجعلوا دعاءكم إلى الرسول إذا دعوتوه كدعاء بعضكم بعضا، فلا تقولوا له يا محمد مصرحين باسمه، ولا ترفعوا أصواتكم عنده كما يفعل بعضكم مع بعض، بل قولوا له يا نبي الله، يا رسول الله، مع خفض الصوت احتراما له صلى الله عليه وسلم وهذا القول هو الذي تشهد له آيات من كتاب الله تعالى؛ كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: 2-3]، وقوله تعالى: ﴿يَعِضُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى﴾ [الحجرات: 2-3]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنَ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّى تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾ [الحجرات: 4-5]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ [البقرة: 104]، وهذا القول في الآية مروى عن سعيد بن جبير، ومجاهد، وقتادة؛ كما ذكره عنهم القرطبي، وذكره ابن كثير عن الضحاك، عن ابن عباس، وذلوه أيضا عن سعيد بن جبير، ومجاهد، ومقاتل، ونقله أيضا عن مالك، عن زيد بن أسلم،

ثم قال: إن هذا القول هو الظاهر، واستدل له بالآيات التي ذكرنا  
وأما على القول الثاني وهو أن المصدر مضاف إلى فاعله، ففي المعنى وجهان  
الأول: ما ذكره الزمخشري في "الكشاف"، قال: إذا احتاج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اجتماعكم  
عنده لأمر فدعاكم فلا تفرقوا عنه إلا بإذنه، ولا تقيسوا دعاءه إياكم على دعاء بعضكم بعضاً، ورجوعكم  
عن المجمع بغير إذن الداعي.

والوجه الثاني: هو ما ذكره ابن كثير في تفسيره، قال والقول الثاني في ذلك أن المعنى في ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ  
الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾، أي: لا تعتقدوا أن دعاءه على غيره كدعاء غيره، فإن دعاءه  
مستجاب، فاحذروا أن يدعوا عليكم، فتهلكوا.

(557/5)

حكاه ابن أبي حاتم، عن ابن عباس، والحسن البصري، وعطية العوفي، والله أعلم انتهى كلام ابن كثير  
قال مقيده عفا الله عنه وغفر له

هذا الوجه الأخير ياباه ظاهر القرآن؛ لأن قوله تعالى ﴿كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ يدل على خلافه، ولو أراد  
دعاء بعضهم على بعض، لقان لا تجعلوا دعاء الرسول عليكم كدعاء بعضكم على بعض، فدعاء بعضهم  
بعضاً، ودعاء بعضهم على بعض متغايران، كما لا يخفى. والظاهر أن قوله ﴿لَا تَجْعَلُوا﴾ من جعل التي  
بمعنى اعتقد، كما ذكرنا عن ابن كثير آنفاً. ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ  
عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ .

الضمير في قوله ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ راجع إلى الرسول، أو إلى الله والمعنى واحد؛ لأن الأمر من الله، والرسول مبلغ  
عنه، والعرب تقول: خالف أمره وخالف عن أمره وقال بعضهم: ﴿يُخَالِفُونَ﴾: مضمن معنى يصدون،  
أي: يصدون عن أمره.

وهذه الآية الكريمة قد استدلت بها الأصوليون على أن الأمر الموجه عن القرائن يقتضي الوجوب؛ لأنه جل وعلا توعد المخالفين عن أمره بالفننة أو العذاب الأليم، وحذرهم من مخالفة الأمر وكل ذلك يقتضي أن الأمر للوجوب، ما لم يصرف عنه صارف، لأن غير الواجب لا يستوجب تركه الوعيد الشديد والتحذير وهذا المعنى الذي دلت عليه هذه الآية الكريمة من اقتضاء الأمر المطلق الوجوب، دلت عليه آيات أخر من كتاب الله؛ كقوله تعالى ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ ﴾ [المرسلات: 48]، فإن قوله ﴿ ارْكَعُوا ﴾ أمر مطلق، وذمه تعالى للذين لم يمتثلوه بقوله ﴿ لَا يَرْكَعُونَ ﴾ يدل على أن امتثاله واجب. وكقوله تعالى لإبليس: ﴿ مَا مَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [الأعراف: 12]، فإنكاره تعالى على إبليس موجباً له بقوله ﴿ مَا مَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ يدل على أنه تارك واجباً. وأن امتثال الأمر واجب مع أن الأمر المذكور مطلق، وهو قوله تعالى: ﴿ اسْجُدْ وَاقْتَرِبْ ﴾ [البقرة: 34]، وكقوله تعالى عن موسى: ﴿ أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي ﴾ [طه: 93]، فسمى مخالفة الأمر معصية، وأمره المذكور مطلق، وهو قوله ﴿ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [الأعراف: 142]، وكقوله تعالى: ﴿ لَا

(558/5)

يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ [التحريم: 6]، وإطلاق اسم المعصية على مخالفة الأمر يدل على أن مخالفه عاص، ولا يكون عاصياً إلا بترك واجب، أو ارتكاب محرم؛ وكقوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [الأحزاب: 36]، فإنه يدل على أن أمر الله، وأمر رسوله مانع من الاختيار موجب للامتثال، وذلك يدل على اقتضائه الوجوب، كما ترى وأشار إلى أن مخالفته معصية بقوله بعده ﴿ وَمَنْ يُعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ [الأحزاب: 36]. واعلم أن اللغة تدل على اقتضاء الأمر المطلق الوجوب، بدليل أن السيد لو قال لعبد له سقني ماء مثلاً، ولم يمتثل العبد أمر سيده فعاقبه السيد، فليس للعبد أن يقول عقابك لي ظلم؛ لأن صيغة الأمر في قولك لسقني

ماء لم توجب على الامتثال، فقد عاقبتني على ترك ما لا يلزمي، بل يفهم من نفس الصيغة أن الامتثال يلزمه، وأن العقاب على عدم الامتثال واقع موقعه، والفتنة في قوله ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾، قيل: هي القتل، وهو مروى عن ابن عباس. وقيل: الزلازل والأهوال، وهو مروى عن عطاء. وقيل: السلطان الجائر، وهو مروى عن جعفر بن محمد. قال بعضهم: هي الطبع على القلوب بسبب شؤم مخالفة أمر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم. وقال بعض العلماء: ﴿فِتْنَةٌ﴾ محنة في الدنيا ﴿أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ في الآخرة.

قال مقيده عفا الله عنه وغفر له: قد دل استقراء القراء العظيم أن الفتنة فيه أطلقت على أربعة معانٍ الأول: أن يراد بها الإحراق بالنار؛ كقوله تعالى ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾ [الذريات: 13]، وقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [البروج: 10]، أي: أحرقوهم بنار الأخدود على القول بذلك الثاني: وهو أشهرها إطلاق الفتنة على الاختبار؛ كقوله تعالى ﴿وَيَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الانبياء: 35]، وقوله تعالى: ﴿وَالْوَاسِقَاتُ عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُنَّ مَاءً غَدَقًا﴾ [الجن: 16].

والثالث: إطلاق الفتنة على نتيجة الاختيار إن كانت سيئة؛ كقوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: 193]. وفي "الأفعال": ﴿وَيَكُونَ

(559/5)

الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأفعال: 39]، قوله: ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾، أي: حتى لا يبقى شرك على أصح التفسيرين، ويدل على صحته قوله بعده ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾؛ لأن الدين لا يكون كله لله حتى لا يبقى شرك، كما ترى. ويوضح ذلك قوله صلى الله عليه وسلم "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"، كما لا يخفى.

والرابع: إطلاق الفتنة على الحججة في قوله تعالى ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 23]، أي: لم تكن حججتهم، كما قال به بعض أهل العلم

والأظهر عندي: أن الفتنة في قوله هنا: ﴿ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ ﴾ ، أنه من النوع الثالث من الأنواع المذكورة وأن معناه أن يفتنهم الله، أي يزيدهم ضلالاً بسبب مخالفتهم عن أمره، وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم وهذا المعنى تدل عليه آيات كثيرة من كتاب الله تعالى؛ كقوله جل وعلا ﴿ كَلَّا بَلْ رَأَىٰ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ [المطففين: 14]، وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾ [الصف: 5]، وقوله تعالى: ﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ﴾ [البقرة: 10]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ رَجَسًا إِلَىٰ رَجْسِهِمْ ﴾ [التوبة: 125]، والآيات بمثل ذلك كثيرة، والعلم عند الله تعالى ﴿ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ ﴾ .

بين جل وعلا في هذه الآية الكريمة أنه يعلم ما عليه خلقه، أي من الطاعة والمعصية وغير ذلك وهذا المعنى الذي دلت عليه هذه الآية مع أنه معلوم بالضرورة من الدين، جاء مبيناً في آيات كثيرة؛ كقوله تعالى ﴿ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِهْتَضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ ﴾ [يونس: 61]، وقوله تعالى: ﴿ الْأَلِهَةُ يُنْتَوْنَ صُدُورُهُمْ لَيْسْتَ خَفُوا مِنْهُ إِلَّا حِينَ يَسْتَعْشُونَ نَبِيًّا بِهِمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ [هود: 5]، وقوله تعالى: ﴿ أَقْنَنَ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ [الرعد: 33]، أي: هو شهيد على عباده بما هم فاعلون من خير وشر.

وقوله

(560/5)

تعالى: ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ. وَتَقَلِّبُكَ فِي السَّاجِدِينَ. إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [الشعراء: 217-220]، وقوله تعالى: ﴿ سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسْرَأَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ ﴾ [الرعد: 10]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ لَوْ عَلِمَ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ [الملك: 13]، وقوله تعالى: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا



تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَبْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿الأنعام: 59﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿هود: 6﴾، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَعْلَمُونَ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: 14]، إلى غير ذلك من الآيات.

وفي هذه الآيات وما في معناها أحسن وعد للمطيعين، وأشد وعيد للعصاة الجرمين، ولفظ ﴿قَدْ﴾ في قوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ [النور: 64] للتحقيق، وإتيان ﴿قَدْ﴾ للتحقيق مع المضارع كثير جدا في القرآن العظيم؛ كقوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا﴾ [النور: 63]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ﴾ [الأحزاب: 18]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ﴾ [الأنعام: 33]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ [البقرة: 144].

وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ .

قوله تعالى في هذه الآية ﴿وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ﴾ ، الظاهر أنه ليس بظرف، بل هو معطوف على المفعول به الذي هو ﴿مَا﴾ ، من قوله: ﴿قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ ، أي: ويعلم يوم يرجعون إليه، وقد ذكر الله جل وعلا في هذه الآية الكريمة أنه يوم القيامة ينبيء الخلاق بكل ما عملوا، أي: يخبرهم به ثم يجازيهم عليه.

وما دلت عليه هذه الآية الكريمة من كونه جل وعلا يخبرهم يوم القيامة بما عملوا جاء موضحا في آيات كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ [القيامة: 13]، وقوله تعالى: ﴿وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: 49]، والآيات بمثل ذلك كثيرة، والعلم عند الله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

تفسير سورة الفرقان

قوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ .

ذكر جلّ وعلا في هذه الآية الكريمة أنه ﴿ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ ﴾ ، وهو هذا القرآن العظيم، ﴿ عَلَى عَبْدِهِ ﴾ ، وهو محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأجل أن يكون ﴿ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ ، أي: منذرًا، وقد قدمنا مرارًا أن الإنذار هو الإعلام المقترن بهديد وتحذير، وأن كل إنذار إعلام، وليس كل إعلام إنذارًا، كلواضحناه في أول سورة "الأعراف" .

وهذه الآية الكريمة تدلّ على عموم رسالته صلى الله عليه وسلم للأسود والأحمر والجن والإنس، لدخول الجميع في قوله تعالى: ﴿ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ .

وهذا المعنى الذي دلت عليه هذه الآية الكريمة جاء موضحًا في آيات أخر؛ كقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ ، وقوله تعالى: ﴿ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ ﴾ ، أي: أرسلناك للناس ﴿ كَافَّةً ﴾ ، أي: جميعًا . وقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ﴾ ، وقوله تعالى: ﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتِغْنَمْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُطْرَانٍ \* فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ ، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّيْنَا قَوْمَهُمْ مُنْذِرِينَ \* قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ \* يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ مُبِينٍ \* وَمَنْ لَا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءُ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ . وفي معنى قوله تعالى ﴿ تَبَارَكَ ﴾ أقوال لأهل العلم، قال القرطبي " ﴿ تَبَارَكَ ﴾ اختلف في معناه، فقال

الفراء: "هو في العربية بمعنى: تقدس وهما للعظمة"، وقال الزجاج "﴿ تَبَارَكَ ﴾ : تفاعل من البركة". قال:  
 "ومعنى البركة الكثرة من كل ذي خير"، وقيل: ﴿ تَبَارَكَ ﴾ : تعالى، وقيل: تعالى عطاؤه، أي زاد وكثر.  
 وقيل المعنى: دام وثبت إنعامه. قال النحاس: "وهذا أولاها في اللغة والاشتقاق من برك الشيء إذا ثبت ومنه  
 برك الجمل والطير على الماء، أي دام وثبت"، انتهى محل الغرض من كلام القرطبي  
 وقال أبو حيان في "البحر المحيط": "قال ابن عباس: ﴿ تَبَارَكَ ﴾ : لم يزل، ولا يزول". وقال الخليل: "تمجد".  
 وقال الضحاك "تعظم". وحكى الأصمعي: "تبلوكت عليكم من قول عربي سعد رابية، فقال ذلك  
 لأصحابه، أي: تعاليت وارتفعت". ففي هذه الأقوال تكون صفة ذات. وقال ابن عباس أيضا، والحسن،  
 والنخعي: "هو من البركة، وهو التزايد في الخير من قبله. فالمعنى: زاد خيره وعطاؤه وكثر، وعلى هذا يكون  
 صفة فعل، انتهى محل الغرض من كلام أبي حيان.  
 قال مقبده عفا الله عنه وغفر له-: الأظهر في معنى ﴿ تَبَارَكَ ﴾ بحسب اللغة التي نزل بها القرآن أنه تفاعل  
 من البركة، كما جزم به ابن جرير الطبري، وعليه فمعنى ﴿ تَبَارَكَ ﴾ : تكاثرت البركات والخيرات من قبله،  
 وذلك يستلزم عظمته وتقدسه عن كل ما لا يليق بكماله وجلاله؛ لأن من تأتي من قبله البركات والخيرات ويدر  
 الأرزاق على الناس هو وحده المتفرد بالعظمة، واستحقاق إخلاص العبادة له، والذي لا تأتي من قبله بركة  
 ولا خير، ولا رزق كالأصنام، وسائر المعبودات من دون الله لا يصح أن يعبد، وعبادته كفر محض نار جهنم،  
 وقد أشار تعالى إلى هذا في قوله ﴿ نَ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ  
 وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ ، وقوله تعالى: ﴿ يَعْْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ  
 السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾ ، وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ يُطْعِمُهُمْ وَلَا يُطْعَمُ ﴾ ، وقوله تعالى: ﴿ مَا  
 أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا \* إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ ، وقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي  
 يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ \* فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

العالمين ﴿﴾ .

تنبيه

اعلم أن قوله ﴿ تَبَارَكَ ﴾ فعل جامد لا يتصرف، فلا يأتي منه مضارع، ولا مصدر،

(4/6)

ولا اسم فاعل، ولا غير ذلك، وهو مما يختص به الله تعالى، فلا يقال لغيره تبارك خلافاً لما تقدم عن الأصمعي، وإسناده ﴿ تَبَارَكَ ﴾ إلى قوله: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ ﴾، يدل على أن إنزاله الفرقان على عبده من أعظم البركات والخيرات والنعم التي أنعم بها على خلقه، كما أوضحناه في أول سورة الكهف "، في الكلام على قوله تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ ﴾، وذكرنا الآيات الدالة على ذلك، وإطلاق العرب ﴿ تَبَارَكَ ﴾ مسنداً إلى الله تعالى معروف في كلامهم، ومنه قول الطرماح تباركت لا معط لشيء منته . . . وليس لما أعطيت يا رب مانع وقول الآخر:

لنا أبداً ما أورق السلم النضر . . . فليست عشيات الحمى برواجع

ولا عائد ذاك الزمان الذي مضى . . . تباركت ما تقدر يقع ولك الشكر

وقد قدمنا الشاهد الأخير في سورة الأنبياء "، في الكلام على قوله تعالى ﴿ فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ﴾ ،

وقوله: ﴿ الْفُرْقَانَ ﴾ ، يعني: هذا القرآن العظيم، وهو مصدر زيدت فيه الألف والنون كالكفران والطفغان

والرجحان، وهذا المصدر أريد به اسم الفاعل لأن معنى كونه فرقاناً أنه فارق بين الحق والباطل، وبين الرشد

والغي، وقال بعض أهل العلم المصدر الذي هو ﴿ الْفُرْقَانَ ﴾ بمعنى اسم المفعول؛ لأنه نزل مفرقاً، ولم ينزل

جملة .

واستدل أهل هذا القول بقوله تعالى ﴿ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ ﴾ ، وقوله: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ

كثروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً ، وقوله في هذه الآية الكريمة ﴿ نَزَّلَ ﴾ بالتضعيف يدل على كثرة نزوله أنجماً منجماً. قال بعض أهل العلم " ويدل على ذلك قوله في أول سورة آل عمران : ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴾ ، قالوا: عبر في نزول القرآن بـ ﴿ نَزَّلَ ﴾ بالتضعيف لكثرة نزوله. وأما التوراة والإنجيل، فقد عبر في نزولهما بـ ﴿ أَنزَلَ ﴾ التي لا تدل على تكثير؛ لأنهما نزلا جملة في وقت واحد، وبعض الآيات لم يعتبر فيها كثرة نزول القرآن؛

(5/6)

عَلَيْهِ  
صَلَّى  
وَعَلَى

مكتبة رمة حيدر