

التجلى الالهى « تنبت بالدهن وصبغ للآكلين » أى تنبت بالجامع لهذين الوصفين وهو الاستعداد، والآكلين إشارة إلى المتغذين بأطعمة المعارف « ادفع بالتى هى أحسن السيئة » فيه من الأمر بمكارم الاخلاق ما فيه « وقل رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين » فيه إشارة إلى أنه لا ينبغي الاغترار بالأعمال وارشاد إلى التشبث برحمة الملك المتعال ، نسأل الله تعالى أن يوفقنا لطاعته ويغفر لنا ما ارتكبناه من مخالفته ويتفضل علينا بأعظم مما نؤمله من رحمته كرامة لنبهه الكريم وحببيه الذى هو بالمؤمنين رؤوف رحيم صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم وشرف وعظم وكرم .

﴿سورة النور ٢٤﴾

مدنية كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم ، وحكى أبو حيان الاجماع على مدنيته ولم يستثن الكثير من آيها شيئاً ، وعن القرطبي أن آية « يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم » الخ مكية ، وهى اثنتان وستون آية ، وقيل أربع وستون آية ، ووجه اتصالها بسورة المؤمنين أنه سبحانه لما قال فيها (والذين هم لفروجهم حافظون) ذكر فى هذه أحكام من لم يحفظ فرجه من الزانية والزانى وما اتصل بذلك من شأن القذف وقصة الافك والأمر بغض البصر الذى هو داعية الزنا والاستئذان الذى انما جعل من أجل النظر وأمر فيها بالانكاح حفظاً للفرج وأمر من لم يقدر على النكاح بالاستعفاف ونهى عن اكرام الفتيات على الزنا . وقال الطبرسى فى ذلك : إنه تعالى لما ذكر فيما تقدم أنهم يخلق الخلق للعبث بل للامور والنهى ذكر جل وعلا ههنا جملة من الأوامر والنواهي ولعل الأول أولى . وجاء عن مجاهد قال : « قال رسول الله ﷺ علموا رجالكم سورة المائدة وعلموا نساءكم سورة النور » وعن حارثة بن مضرب رضى الله تعالى عنه قال : كتب الينا عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أن تعلموا سورة النساء والأحزاب والنور .

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سُورَةُ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى هذه سورة وأشير إليها بهذه تنزيلاً لها منزلة الحاضر المشاهد ، وقوله تعالى ﴿أَنزَلْنَاهَا﴾ مع ما عطف عليه صفات لها مؤكدة لما أفاده التنكير من الفخامة من حيث الذات بالفخامة من حيث الصفات على ما ذكره شيخ الاسلام ، والقول بجواز أن تكون للتخصيص احتراز عما هو قائم بذاته تعالى ليس بشئ أصلاً لا يخفى .

وجوز أن تكون « سورة » مبتدأ محذوف الخبر أى مما يتلى عليكم أو فيما أوحينا اليك سورة أنزلناها الخ ، وذكر بعضهم أنه قصد من هذه الجملة الامتنان والمدح والترغيب لافائدة الخبر ولا لازمها وهو كون الخبر علماً بالحكم للعلم بكل ذلك ، والكلام فيما اذا قصد به مثل هذا انشاء على ما اختاره فى الكشف وهو ظاهر قول الامام المرزوقى فى قوله : قومي هموا قتلوا أميم أخى * هذا الكلام تحزن وتفجع وليس باخبار ، واختار آخرون أن الجملة خبرية مراد بها معناها الا أنها انما أوردت لغرض سوى افادة الحكم أو لازمه واليه ذهب السالكوتى ، وأول كلام المرزوقى بأن المراد بالاخبار فيه الاعلام ، وتحقيق ذلك فى موضعه . واعترض شيخ الاسلام هذا الوجه بما بحث فيه .

وجوز ابن عطية أن تكون « سورة » مبتدأ والخبر قوله تعالى « الزانية والزانى » الخ وفيه من البعد

مافيه والوجه الوجه هو الأول، وعندى فى أمثال هذه الجمل أن الإثبات فيها متوجه الى القيد، وقد ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر وهو هنا انزلها وفرضها، وانزال آيات بينات فيها لاجل أن يتذكر المخاطبون أو مرجوا تذكرهم فتأمل.

وقرأ عمر بن عبد العزيز . ومجاهد . وعيسى بن عمر الثقفى البصرى . وعيسى بن عمر الهمداني الكوفى . وابن أبى عبله . وأبو حيوة . ومحبوب عن أبى عمرو . وأم الدرداء (سورة) بالنصب على أنها مفعول فعل محذوف أى اتل، وقدّر بعضهم اتلوا بضمير الجمع لأن الخطابات الآتية بعده كذلك وليس بلازم لأن الفعل متضمن معنى القول فيكون الكلام حينئذ نظير قوله تعالى (قل أطيعوا الله) ولا شك فى جوازه.

وجوز الزمخشري أن تكون نصبا على الاغراء أى دونك سورة، ورده أبو حيان بأنه لا يجوز حذف أداة الاغراء لضعفها فى العمل لما أن عملها بالحل على الفعل، وكلام ابن مالك يقتضى جـوازه وزعم إنه مذهب سيويه وفيه بحث، وجوز غير واحد كون ذلك من باب الاشتغال وهو ظاهر على مذهب من لا يشترط فى المنصوب على الاشتغال صحة الرفع على الابتداء وأما على مذهب من يشترط ذلك فغير ظاهر لأن (سورة) نكرة لامسوخ لها فلا يجوز رفعها على الابتداء، ولعل من يشترط ذلك ويقول بالنصب على الاشتغال هنا يجعل النكرة موصوفة بما يدل عليه التنوين كأنه قيل: سورة عظيمة كما قيل فى - شرأرذا ناب - ه وقال الفراء: نصب (سورة) على أنها حال من ضمير النصب فى (انزلناها) والحال من الضمير يجوز أن يتقدم عليه انتهى، ولعل الضمير على هذا الاحكام المفهومة من الكلام فكأنه قيل: انزلنا الاحكام سورة أى فى حال كونها سورة من سور القرآن وإلى هذا ذهب فى البحر، وربما يقال: يجوز أن يكون الضمير للسورة الموجودة فى العلم من غير ملاحظة تقييدها بوصف، و«سورة» المذكورة موصوفة بما يدل عليه تنوينها فكأنه قيل: انزلنا السورة حال كونها سورة عظيمة، ولا يخفى أن كل ذلك تكلف لا داعى اليه مع وجود الوجه الذى لا غبار عليه، وقوله تعالى: ﴿وَفَرَضْنَاهَا﴾ إما على تقدير مضاف أى فرضنا أحكامها وإما على اعتبار المجاز فى الاسناد حيث أسند ما للدلول للدال للملابسة بينهما تشبه الظرفية، ويحتمل على بعد أن يكون فى الكلام استخدام بأن يراد بسورة معناها الحقيقى وضميرها معناها المجازى أعنى الاحكام المدلول عليها بها، والقرض فى الأصل قطع الشئ الصلب والتأثير فيه، والمراد به هنا الايجاب على أتم وجه فكأنه قيل: أوجبنا ما فيها من الاحكام إيجابا قطعيا وفى ذكر ذلك براءة استهلال على ما قيل.

وقرأ عبد الله . وعمر بن عبد العزيز . ومجاهد . وقتادة . وأبو عمرو . وابن كثير (وفرضناها) بتشديد الراء لتأكيد الايجاب، والاشارة إلى زيادة لزومه أو لتعدد الفرائض وكثرتها أو لكثرة المفروض عليهم من السلف والخلف. وفى الحواشى الشهاية قد فسر (فرضناها) بفصلناها ويجرى فيه ما ذكر أيضا ﴿وَأَنزَلْنَاهَا﴾ أى فى هذه السورة ﴿مَا يَاتُ بَيِّنَاتٍ﴾ يحتمل أن يراد بها الآيات التى نيطت بها الاحكام المفروضة وأمر الظرفية عليه ظاهر، ومعنى كونها بينات وضوح دلالتها على أحكامها لا على معانيها مطلقا لأنها أسوة لا كثر الآيات فى ذلك، وتكرير (انزلنا) مع استلزام انزال السورة انزالها إبراز كمال العناية بشأنها، ويحتمل أن يراد بها جميع آيات السورة والظرفية حينئذ باعتبار احتمال الكل على كل واحد من أجزائه، ومعنى كونها بينات أنها

لا أشكال فيها يحوج إلى تأويل كـ بعض الآيات ، وتكرير (أنزلنا) مع ظهور أن أنزل جميع الآيات عين أنزال السورة لاستقلالها بمنوان رائق داع إلى تخصيص أنزالها بالذكر ابانة لخطورها ورفع المحلها كقوله تعالى (ونجيناهم من عذاب غليظ) بعد قوله سبحانه (نجينا هودا والذين آمنوا معه برحمة منّا) والاحتمال الأول أظهر ، وقال الامام : إنه تعالى ذكر في أول السورة أنواعا من الاحكام والحدود وفي آخرها دلائل التوحيد فقوله تعالى (فرضناها) إشارة إلى الاحكام المبينة أولا ، وقوله سبحانه (وأنزلنا فيها آيات بينات) إشارة إلى ما بين من دلائل التوحيد ويؤيده قوله عز وجل : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ فان الاحكام لم تكن معلومة حتى يتذكرونها انتهى ، وهو عندي وجه حسن ، نعم قيل فيما ذكره من التأيد نظر إذ لمن ذهب إلى الاحتمال الأول أن يقول : المراد من التذكر غايته وهو اتقاء المحارم بالعمل بموجب تلك الآيات ، ولقائل أن يقول : إن هذا محوج إلى ارتكاب المجاز في التذكر دون ما ذكره الامام فان التذكر عليه على معناه المتبادر ويكفي هذا القدر في كونه مؤيدا ، وأصل (تذكرون) تتذكرون حذف إحدى التامين وقرئ بادغام الثانية منهما في الذال ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾ شروع في تفصيل الاحكام التي أشير اليها أولا ، ورفع « الزانية » على أنها خبر مبتدأ محذوف والكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف اليه مقامه والأصل مما يتلى عليكم أو في الفرائض أي المشار اليها في قوله تعالى « وفرضناها » حكم الزانية والزاني ، والفاء في قوله تعالى : ﴿ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ سببية وقيل سيف خطيب ، وذهب الفراء . والمبرد . والزجاج إلى أن الخبر جملة « فاجلدوا » الخ ، والفاء في المشهور لتضمن المبتدأ معنى الشرط إذ اللام فيه وفيما عطف عليه موصولة أي التي زنت والذى زنى فاجلدوا الخ ، وبعضهم يجوز دخول الفاء في الخبر إذا كان في المبتدأ معنى يستحق به أن يترتب عليه الخبر وإن لم يكن هناك موصول كما في قوله : « وقائلة خولان فأنكح فتاتهم » فان هذه القبيلة مشهورة بالشرف والحسن شهرة حاتم بالسخام وعترة بالشجاعة وذلك معنى يستحق به أن يترتب عليه الأمر بالنكاح وعلى هذا يقرى أمر دخول الفاء هنا كما لا يخفى ، وقال العلامة القطب : جرى بالفاء لوقوع المبتدأ بعد أما تقديرا أي أما الزانية والزاني فاجلدوا الخ ، ونقل عن الاخفش أنها سيف خطيب ، والداعي لسببويه على ما ذهب اليه ما يفهم من الكتاب كما قيل من أن النهج المألوف في كلام العرب إذا أريد بيان معنى وتفصيله اعتناء بشأنه أن يذكر قبله ما هو عنوان وترجمة له وهذا لا يكون إلا بان يبنى على جملة من فما ذهب اليه في الآية أرلى لذلك مما ذهب اليه غيره ، وأيضا هو سالم من وقوع الانشاء خبراً والدغدغة التي فيه ، وأمر الفاء عليه ظاهر لا يحتاج إلى تكلف ، وقال أبو حيان : سبب الخلاف أن سيدويه والخليل يشترطان في دخول الفاء الخبر كون المبتدأ موصولا بما يقبل مباشرة أداة الشرط وغيرهما لا يشترط ذلك ه وقرأ عبد الله « والزاني بلایاء » تخفيفا . وقرأ عيسى الثقفي . ويحيى بن يعمر . وعمر بن قائد . وأبو جعفر . وشيبة . وأبو السمال . ورويس « الزانية والزاني » بنصبهما على إضمار فعل يفسره الظاهر ، والفاء على ما قال ابن جني لأن ما قبل المعنى إلى الشرط والأمر في الجواب يقترن بهافي يجوز زيدا فاضر به لذلك ولا يجوز زيدا فصرته بالفاء لأنها لا تدخل في جواب الشرط إذا كان ماضيا *

والمراد هنا على ما في بعض شروح الكشاف إن أردتم معرفة حكم الزانية والزاني فاجلدوا الخ ، وقيل : إن جلدتم الزانية والزاني فاجلدوا الخ وهو لا يدل على الوجوب المراد ؛ وقيل دخلت الفاء لأن حق المفسر

أن يذكر عقب المفسر كالتفصيل بعد الاجمال في قوله تعالى (فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) ويجوز أن تكون عاطفة والمراد جلد بعد جلد وذلك لا ينافي كونه مفسرا للمعطوف عليه لأنه باعتبار الاتحاد النوعي انتهى . وأنت تعلم أنه لم يعهد العطف بالقاء فيما اتحد فيه لفظ المفسر والمفسر وقد نصوا على عدم جواز زياد فضربته بالاتفاق فلو ساغ العطف فيما ذكر لجاز هذا على معنى ضرب بعد ضرب ، على أن كون المراد فيما نحن فيه جلد بعد جلد مما لا يخفى ما فيه فالظاهر ما نقل عن ابن جني ، والمشهور أن سيويه . والخليل يفضلان قراءة النصب لمكان الأمر ، وغيرهما من البصريين والكوفيين يفضلون الرفع لأنه كالأجتماع في القراءة وهو أقوى في العربية لأن المعنى عليه من زنى فاجلدوه كذا قال الزجاج ، وقال الخفاجي بعد نقله كلام سيويه في هذا المقام : ليس في كلام سيويه شيء مما يدل على التفضيل كما سمعت بل يفهم منه أن الرفع في نحو ذلك أفصح وأبلغ من النصب من جهة المعنى وأفصح من الرفع على أن الكلام جملة واحدة من جهة المعنى واللفظ معا فليراجع وليأمل . والجاء ضرب الجلد وقد اطرده صوغ فعل المفتح العين الثلاثي من أسماء الأعيان فيقال رأسه وظهره وبطنه إذا ضرب رأسه وظهره وبطنه ، وجوز الراغب أن يكون معنى جلده ضربه بالجلد نحو عصاه ضربه بالعصا ، والمراد هنا المعنى الأول فان الاخبار قد دلت على أن الزانية والزاني يضربان بسوط لا عقدة عليه ولا فرع له ، وقيل : إن كون الجلد بسوط كذلك كان في زمن عمر رضي الله تعالى عنه باجماع الصحابة وأما قبله فكان تارة باليد وتارة بالعمل وتارة بالجريدة الرطبة وتارة بالعصا ، ثم الظاهر من ضرب الجلد أعم من أن يكون بلا واسطة أو بواسطة ، وزعم بعضهم وليس بشيء . أن الظاهر أن يكون بلا واسطة وأنه ربما يستأنس به لما ذهب إليه أصحابنا وبه قال مالك من أنه ينزع عن الزاني عند الجلد ثيابه إلا الأزارفانه لا ينزع لستر عورته به ، وعن الشافعي ، واحداً أنه يترك عليه قميص أو قيصان ، وروى عبد الرزاق بسنده عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه أتى برجل في حد فضربه وعليه كساء قسطلاني ، وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لا يحل في هذه الأمة تجريد ولامد ، وأما الامرأة فلا ينزع عنها ثيابها عندنا إلا الفرو والمخشو ووجهه ظاهر *

وفي بعض الاخبار ما يدل على أن الرجل والمرأة في عدم نزع الثياب إلا الفرو والمخشو سواء ، وكأن من لا يقول بنزع الثياب يقول : إن الجلد في العرف الضرب مطلقا وليس خاصا بضرب الجلد بلا واسطة ، نعم ربما يقال : إن في اختياره على الضرب إشارة إلى أن المراد ضرب يؤلم الجلد وكأنه لهذا قيل ينزع الفرو والمخشو فان الضرب في الاغلب لا يؤلم جلد من عليه واحد منهما ، وينبغي أن لا يكون الضرب مبرحاً لأن الاهلاك غير مطلوب ، ومن هنا قالوا : إذا كان من وجب عليه الحد ضعيف الحلقة فخيف عليه الهلاك يجلد جلداً ضعيفاً يحتمله ، وكذا قالوا : يفرق الضرب على أعضاء المحدود لأن جمعه في عضو قد يفسده وربما يفضي إلى الهلاك ، وينبغي أن يتقى الوجه والمذاكير لما روى موقفاً على علي كرم الله تعالى وجهه أنه أتى برجل سكران أو في حد فقال : اضرب واعط كل عضو حقه واتق الوجه والمذاكير ، وكذا الرأس لأنه مجمع الحواس الباطنة فربما يفسد وهو اهلاك معني ، وكان أبو يوسف يقول باتقائه ثم رجم وقال يضرب ضربة واحدة ، وروى عنه أنه استثنى البطن والصدر وفيه نظر إلا أن يقال : كان الضرب في زمانه

كالضرب الذي يفعله ظلمة زماننا وحينئذ ينبغي أن يقول باستثناء الرأس قطعاً ، وعن مالك أنه خص الظهر وما يليه بالجلد لما صح من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لجلال بن أمية « البينة والا فحد في ظهرك » وأجيب بأن المراد بالظهر فيه نفسه أى فحد ثابت عليك بدليل ما ثبت عن كبار الصحابة من عمر . وعلى . وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « إذا ضرب أحدكم فابتق الوجه » فانه فى نحو الحد فما سواه داخل فى الضرب ، ثم خص منه الفرج بدليل الاجماع ، وعن محمد فى التعزير ضرب الظهر وفى الحدود ضرب الاضواء ، ثم هذا الضرب يكون للرجل قائماً غير ممدود والمرأة قاعدة وجاء ذلك عن على كرم الله تعالى وجهه ، وكان وجهه أن مبنى الحد على التشهير زجراً للعامة عن مثله والقيام بأبغ فيه ، والمرأة مبنى أمرها على الستر فيكتفى بتشهير الحد فقط من غير زيادة ، وإن امتنع الرجل ولم يقف أو لم يصبر فلا بأس بربطه على أسطوانة أو امساك أحد له ، والمراد من العدد المفروض فى جلد كل واحد منهما أعنى مائة جلدة ما يقال له مائة جلدة بوجه من الوجوه وإن لم تتعين الأولى والثانية والثالثة وهكذا إلى تمام المائة فلو ضربه مائة رجل بمائة سوط دفعة واحدة كفى فى الحد بل قالوا : جاز أن تجمع الاسواط فيضرب مرة واحدة بحيث يصيبه كل واحد منها وروى عن على كرم الله تعالى وجهه أنه ضرب فى حد بسوط له طرفان أربعين ضربة فحسب كل ضربة بضربتين ، وقدمت الزانية على الزانى مع أن العادة تقديم الزانى عليها لأنها هى الأصل إذ الباعثة فيها أقوى ولولا تمكينها لم يزن ، واشتقاقهما من الزنا وهو مقصور فى اللغة الفصحى وهى لغة أهل الحجاز وقد يمد فى لغة أهل نجد وعليها قال الفرزدق :

أبا طاهر من يزن يعرف زناؤه ومن يشرب الخمر طوم يصبح مسكراً

والزنا فى عرف اللغة والشرع على ما قيل وطء الرجل المرأة فى القبل فى غير الملك وشبهة الملك ، وفيه أنه يرد عليه زنى المرأة فانه زنى ولا يصدق عليه التعريف ، وما قيل فى الجواب عنه : إنه فعل الوطء أمر مشترك بين الرجل والمرأة فإذا وجد بينهما يتصف كل منهما به وتسمى هى واطئة ولذا سماها سبحانه وتعالى زانية لا يخفى ما فيه مع أن فى التعريف ما لا يصلحه هذا الجواب لو كان صحيحاً . والحق أن زناها لغة تمكينها من زنى الرجل بها وأنه إذا أريد تعريف الزنا المراد فى الآية بحيث يشمل زناها فلا بد من زيادة التمكين بالنسبة إليها بل زيادته بالنسبة إلى كل منهما وأن يقال : هو إدخال المكلف الطامع قدر حشفته قبل مشتهة حالاً أو ماضياً بلا ملك أو شبهة أو تمكينه من ذلك أو تمكينها فى دار الاسلام ليصدق على ما لو كان مستلقياً فقعدت على ذكره فتركها حتى أدخلته فأنهما يحدان فى هذه الصورة وليس الموجود منه سوى التمكين ، ويعلم من هذا التعريف أنه لا حد على الصبي . والمجنون . ومن أكرهه السلطان ، ولا على من أولج فى دبر أو فى فرج صغيرة غير مشتهة أو ميتة أو بهيمة بخلاف من أولج فى فرج مجرزة ولا على من زنى فى دار الحرب ، ولا على من زنى مع شبهة ، وفى بعض ما ذكر كلام يطلب من كتب الفقه ، والحكم عام فيمن زنى وهو محصن وفى غيره لكن نسخ فى حق المحصن قطعاً فإن الحكم فى حقه الرجم ، ويكفي فى تعيين الناسخ القطع بأمره صلى الله تعالى عليه وسلم بالرجم وفعله فى زمانه عليه الصلاة والسلام مرات فيكون من نسخ الكتاب بالسنة القطعية . وقد اجمع الصحابة وضى الله تعالى عنهم ومن تقدم من الساف وعلماؤا الأمة وائمة المسلمين على أن المحصن يرمم بالحجارة حتى يموت ، وإنكار الخوارج ذلك باطل لأنهم إن أنكروا حجية اجماع الصحابة رضى

الله تعالى عنهم فجعل مركب ، وإن أنكروا وقوعه من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لإنكارهم حجة خبر الواحد فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه لأن ثبوت الرجم منه عليه الصلاة والسلام متواتر المعنى كشجاعة على كرم الله تعالى وجهه وجود حاتم ، والآحاد في تفاصيل صورته وخصوصياته وهم كسائر المسلمين يوجبون العمل بالمتواتر معنى كالمتواتر لفظاً إلا أن انحرافهم عن الصحابة والمسلمين وترك التردد إلى علماء المسلمين والرواة أوقعهم في جهالات كثيرة خلفاء السمع عنهم والشهرة ، ولذا حين عابوا على عمر ابن عبد العزيز في القول بالرجم من كونه ليس في كتاب الله تعالى ألزمهم بأعداد الركات ومقادير الزكوات فقالوا : ذلك من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم والمسلمين فقال لهم : وهذا أيضاً كذلك ، وقد كوشف بهم عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه وكشف بهم حيث قال كما روى البخارى : خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل : لا نجد الرجم في كتاب الله تعالى عز وجل فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله عز وجل ألا وإن الرجم حق على من زنى وقد أحصن إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف ، وروى أبو داود أنه رضى الله تعالى عنه خطب وقال : «إن الله عز وجل بعث محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم بالحق وأنزل عليه كتاباً فمكأن فيما أنزل عليه آية الرجم يعنى بها قوله تعالى : (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) فقرأناها ووعيناها إلى أن قال وإني خشيت أن يطول بالناس زمان فيقول قائل : لا نجد الرجم ، الحديث بطرقه ، وقال : لولا أن يقال : إن عمر زاد في الكتاب لكتبتها على حاشية المصحف الشريف . ومن الناس من ذهب إلى أن الناسخ الآية المنسوخة التي ذكرها عمر رضى الله تعالى عنه . وقال العلامة ابن الهمام : إن كون الناسخ السنة القطعية أولى من كون الناسخ ما ذكر من الآية لعدم القطع بثبوتها قرآناً ، ثم نسخ تلاوتها وإن ذكرها عمر رضى الله تعالى عنه وسكت الناس فإن كون الاجماع السكوتى حجة مختلف فيه وبتقدير حجيته لا يقطع بأن جميع المجتهدين من الصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا إذ ذاك حضوراً ثم لاشك في أن الطريق في ذلك إلى عمر رضى الله تعالى عنه ظنى ولهذا والله تعالى أعلم قال على كرم الله تعالى وجهه حين جلد شراحة ثم رجمها : جلدتها بكتاب الله تعالى ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ ولم يعلل الرجم بالقرآن المنسوخ التلاوة ، ويعلم من قوله المذكور كرم الله تعالى وجهه أنه قائل بعدم نسخ عموم الآية فيكون رأيه أن الرجم حكم زائد في حق المحصن ثبت بالسنة وبذلك قال أهل الظاهر وهو رواية عن أحمد ، وأستدلوا على ذلك بما رواه أبو داود من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «الطيب بالثيب جلد مائة ورمي الحجارة» وفي رواية غيره «ورجم بالحجارة» وعند الحنفية لا يجمع بين الرجم والجلد في المحصن وهو قول مالك . والشافعى ورواية أخرى عن أحمد لأن الجلد يعرى عن المقصود الذى شرع الحدله وهو الانزجار أو قصده إذا كان القتل لاحقاً له ، والعمدة فى استدلالهم على ذلك أنه ﷺ لم يجمع بينهما قطعاً ، فقد تضافرت الطرق أنه ﷺ بعد سؤاله ما عزا عن الإحصان وتلقينه الرجوع لم يزد على الأمر بالرجم فقال : اذهبوا به فارجموه ، وقال أيضاً عليه الصلاة والسلام «اغديا أنيس إلى امرأة هذا فان اعترفت بذلك فارجمها» ولم يقل فاجلدوها ثم لرجمها ، وجاء فى باقى الحديث الشريف «فاعترفت فأمر بها ﷺ فرجمت» وقد تكرر الرجم فى زمانه ﷺ ولم يرو أحد أنه جمع بينه وبين الجلد فقطعنا بأنه لم يكن إلا الرجم فوجب كون الخبر السابق منسوخاً وإن لم يعلم خصوص الناسخ ، وأجيب عما فعل على كرم الله تعالى وجهه من الجمع بأنه رأى

لا يقاوم ما ذكر من القطع عن رسول الله ﷺ وكذا لا يقاوم إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم ، ويحتمل أن يقال : إنه كرم الله تعالى وجهه لم يثبت عنده الإحصان إلا بعد الجلد وهو بعيد جداً كما يظهر من الرجوع إلى القصة والله تعالى أعلم ، وإحصان الرجم يتحقق بأشياء نظمها بعضهم فقال .

شروط (١) إحصان أنت ستة فخذها عن النص مستفهما

بلوغ وعقل وحرية ورابعها كونه مسلماً

وعقد صحيح ووطء مباح متى اختل شرط فلن يرجما

وزاد غير واحد كون واحد من الزوجين مساوياً الآخر في شرائط الإحصان وقت الإصابة بحكم النكاح فلو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل أمة أو صبية أو مجنونة أو كتيابة ودخل بها لا يصير محصناً بهذا الدخول حتى لو زنى من بعد لا يرجم ، وكذا لو تزوجت الحرة البالغة العاقلة المسلمة من عبد أو مجنون أو صبي ودخل بها لا تصير محصنة فلا ترحم لو زنت بعد *

وذكر ابن الكمال شرطاً آخر وهو أن لا يبطل إحصانها بالارتداد فلوارتدا والعياذ بالله تعالى ثم أسلم لم يعد إلا بالدخول بعده ولو بطل مجنون أو عته عاد بالافاقة ، وقيل بالوطء بعده . والشافعي لا يشترط المساواة في شرائط الإحصان وقت الإصابة فلا رجم عنده في المستثنين السابقين ، وكذا لا يشترط الإسلام فلوزنى الذمي الثيب الحر يجلد عندنا ويرجم عنده وهو رواية عن أبي يوسف وبه قال أحمد ، وقول مالك كقولنا * واستدل المخالف بما في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما أن اليهود جاؤا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن امرأة منهم ورجلاً زنيا فقال رسول الله ﷺ : ماتجدون في التوراة شأن الرجم ؟ فقالوا نفضحهم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام : كذبتم فيما زعمتم إن فيها الرجم فأتوا بالتوراة فسردها فوضع أحدهم يعنى عبد الله بن صوريا يده على آية الرجم وقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له عبد الله بن سلام : ارفع يدك فرفع يده فاذا آية الرجم فقالوا : صدق يا محمد فأمر بهما النبي ﷺ فرجما *

ودليلنا ما رواه إسحق بن راهويه في مسنده قال : أخبرنا عبد العزيز بن محمد حدثنا جبير الله عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال : « من أشرك بالله فليس بمحصن » وقد رفع هذا الخبر كما قال إسحق مرة ووقف أخرى ، ورواه الدارقطني في سننه وقال : لم يرفعه غير راهويه بن راهويه ، ويقال : إنه رجع عن ذلك والصواب أنه موقوف اه . وفي العناية أن لفظ إسحق كما تراه ليس فيه رجوع وإنما ذكر عن الراوى أنه مرة رفعه ومرة أخرجه مخرج الفتوى ولم يرفعه ولا شك في أن مثله بعد صحة الطريق إليه محكوم برفعه على ما هو المختار في علم الحديث من أنه إذا تعارض الرفع والوقف حكم بالرفع وبعد ذلك إذا خرج من طرق فيها ضعف لا يضر *

وأجاب بعض أجلة أصحابنا بأنه كان الرجم مشروعاً بدون اشتراط الإسلام حين رجم رسول الله ﷺ الرجل والمرأة اليهوديين وذلك بما أنزله الله تعالى إليه عليه الصلاة والسلام ، وسؤاله اليهود عما يجدونه في التوراة في شأنه ليس لأن يعلم حكمه من ذلك *

والقول بأنه عليه الصلاة والسلام كان أول ما قدم المدينة مأموراً بالحكم بما في التوراة ممنوع بل ليس ذلك إلا لبيكتهم بترك الحكم بما أنزل الله تعالى عليهم فلما حصل الغرض حكم رسول الله ﷺ برجمهما بشرعه الموافق

لشرعهم وإذا علم أن الرجم كان ثابتاً في شرعنا حال رجمها بلا اشتراط الاسلام . وقد ثبت حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما المفيد لاشتراط الاسلام وليس تاريخ يعرف به تقدم اشتراط الاسلام على عدم اشتراطه أو تأخره عنه حصل التعارض بين فعله ﷺ رجم اليهوديين وقوله المذكور فيطلب الترجيح ، وقد قالوا : إذا تعارض القول والفعل ولم يعلم المتقدم من المتأخر يقدم القول على الفعل ، وفيه وجه آخر وهو أن تقديم هذا القول موجب لدرء الحد وتقديم ذلك الفعل يوجب الاحتياط في إيجاب الحد والأولى في الحدود ترجيح الراجع عند التعارض .

ولا يخفى أن كل مترجح فهو محكوم بتأخره اجتهاداً فيكون المعول عليه في الحكم حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ، وقول المخالف : أن المراد بالمحسن فيه المحسن الذي يقتضيه له من المسلم خلاف الظاهر لأن أكثر استعمال الاحصان في احصان الرجم .

ورد بعضهم بالآية على القائلين : إن حد زنا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة وهم الامام الشافعي والامام أحمد . والثوري . والحسن بن صالح ، ووجه الرد أن قوله تعالى (الزانية والزاني) الخ شروع في بيان حكم الزنا ما هو فكان المذكور تمام حكمه ، والا كان تجهيلاً لا بياناً وتفصيلاً إذ يفهم منه أنه تمام وليس بتمام في الواقع فكان مع الشروع في البيان أبعد من البيان لأنه أوقع في الجهل المركب وقبله كان الجهل بسيطاً فيفهم بمقتضى ذلك أن حد الزانية والزاني ليس إلا الجلد ، وأخصر من هذا أن المقام مقام البيان فالسكوت فيه يفيد الحصر ، وقال المخالف : لو سلمنا الدلالة على الحصر وأن المذكور تمام الحكم ليكون المعنى أن حد كل ليس إلا الجلد فذلك منسوخ بما صح من رواية عبادة بن الصامت عنه ﷺ « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام » وأجيب بأنه بعد التسليم لا تصح دعوى النسخ بما ذكر لأنه خبر الواحد وعندنا لا يجوز نسخ الكتاب به ، والقول بأن الخبر المذكور قد تلقته الأمة بالقبول لا يجدي نفعا لأنه إن أريد بتلقيه بالقبول إجماعهم على العمل به فممنوع ، فقد صح عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه لا يقول بتغيريهما وقال : حسبهما من الفتنة أن ينفيا ، وفي رواية كفى بالنفي فتنة ، وإن أريد إجماعهم على صحته بمعنى صحه سنده فكثير من اخبار الآحاد كذلك ولم تخرج بذلك عن كونها آحاداً ، على أنه ليس فيه أكثر من كون التغريب واجبا ولا يدل على أنه واجب بطريق الحد بل مافي صحيح البخاري من قول أبي هريرة : إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قضى فيمن زنى ولم يحسن بنفي عام وإقامة الحد ظاهر في أن النفي ليس من الحد لعطفه عليه ، وكونه استعمل الحد في جزء مسماه وعطف على الجزء الآخر بعيد فجاز كونه تعزيراً لمصلحة ، وقد يغرب الامام لمصلحة يراها في غير ما ذكرنا صح أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه غرّب نصر بن حجاج الى البصرة بسبب أنه لجماله افتتن بعض النساء به فسمع قائلة يقال : إنها أم الحجاج الثقي ولذا قال له عبد الملك يوماً يا ابن المثمينة تقول *

هل من سييل إلى خمر فأشربها أو هل سييل إلى نصر بن حجاج
إلى فتى ماجد الاعراق (١) مقتبل سهل المحيا كريم غير ملجأ

(١) هو الذي لم يظهر فيه أثر كبير انتهى منه

والقول بأنه لا يجتمع التعزيز مع الحد لا يخفى ما فيه . وادعى الفقيه المرغيناني أن الخبر المذكور منسوخ فان شطره الثاني الدال على الجمع بين الجلد والرجم منسوخ كما علمت ، وفيه انه لالزوم فيجوز أن تروى جمل نسخ بعضها وبعضها لم ينسخ ، نعم ربما يكون نسخ أحد الشطرين مسهلا لتطرق احتمال نسخ الشطر الآخر فيكون هذا الاحتمال قائما فيما نحن فيه فيضعف عن درجة الآحاد التي لم يتطرق ذلك الاحتمال اليها فيكون أخرى أن لا ينسخ ما أفاده الكتاب من أن الحد هو الجلد لا غير على ما سمعت تقريره فتأمل *

ثم إن التغريب ليس مخصوصا بالرجل عند أولئك الأئمة فقد قالوا : تغرب المرأة مع محرم وأجرته عليها في قول وفي بيت المال في آخر ، ولو امتنع في قول يجبره الإمام وفي آخر لا ، ولو كانت الطريق آمنة ففي تغريبها بلا محرم قولان ، وعند مالك . والأوزاعي إنما ينفي الرجل ولا تنفي المرأة لقوله عليه الصلاة والسلام : « البكر بالبكر » الخ ، وقال غيرهما من تقدم : إن الحديث يجب أن يشملها فان أوله «خذوا عني قد جعل الله تعالى لمن سيلا البكر بالبكر ، الخ وهو نص على أن النفي والجلد سبيل للنساء والبكر يقال : على الأثني الأثري إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « البكر تستأذن » ومع قطع النظر عن كل ذلك قد يقال : إن هذان المواضع التي تثبت الاحكام فيه في النساء بالنصوص المفيدة أياها للرجال بتنقيح المناط ، هذا ثم لا يخفى أن الظاهر من (الزانية والزاني) ما يشمل الرقيق وغيره فيكون مقدار الحد في الجميع واحدا لكن قوله تعالى (فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب) الآية أخرجت الاماء فان الآية نزلت فيهن ، وكذا أخرجت العبيد إذ لا فرق بين الذكر والأثني بتنقيح المناط فيرجع في ذلك إلى دلالة النص بناء على أنه لا يشترط في الدلالة أولوية المسكوت بالحكم من المذكور بل المساواة تكفي فيه وقيل تدخل العبيد بطريق التغليب عكس القاعدة وهي تغليب الذكور *

ولا يشترط الاحصان في الرقيق لما روى مسلم . وأبو داود . والنسائي عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : « قال رسول الله ﷺ أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم من أحسن ومن لم يحسن » وفيه دليل على أن الشرط أعنى الاحصان في الآية الدالة على تنصيف الحد لا مفهوم له ، ونقل عن ابن عباس . وطاوس أنه لا حد على الأمة حتى تحصن بزواج ، وفيه اعتبار المفهوم ، ثم هذا الاحصان شرط للجلد لأن الرجم لا يتنصف ، وللشافعي في تغريب العبد أقوال : يغرب سنة . يغرب نصف سنة . لا يغرب أصلا والخطاب في قوله تعالى : (فاجلدوا) لأئمة المسلمين ونوابهم .

واختلاف في إقامة المولى الحد على عبده فعندنا لا يقيمه إلا باذن الإمام ، وقال الشافعي . ومالك . وأحمد يقيمه من غير إذن ، وعن مالك إلا في الأمة المزوجة ، واستثنى الشافعي من المولى الذمي . والمساكين . والمرأة ، وكذا اختلف في إقامة الخارجى المتغلب الحد فقيل يقيم وقيل لا ، وأدلة الأقوال المذكورة وتحقيق ما هو الحق منها في محله . والظاهر أن إقامة الحد المذكور بعد تحقق الزنا بأحدى الطرق المعلومة ، وقال اسحق : إذا وجد رجل وامرأة في ثوب واحد يجلد كل واحد منهما مائة جلدة وروى ذلك عن عمر . وعلى رضى الله تعالى عنهما ، وقال عطاء . والثوري . ومالك . وأحمد : يؤدبان على مذاهبهم في الأدب (وَلَا تَأْخُذْ كُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ) تلتطف ومعاملة يرفق وشفقة (في دين الله) في طاعته وإقامة حده الذي شرعه عز وجل ، والمراد النهي عن

التخفيف في الجلد بأن يجلدوهما جلدا غير مؤلم أو بأن يكون أقل من مائة جلدة *

وقال أبو مجاز . ومجاهد . وعكرمة . وعطاء : المراد النهي عن إسقاط الحد بنحو شفاعته كأنه قيل : أقيموا عليهما الحد ولا بد ، وروى معنى ذلك عن ابن عمر . وابن جبير ، وفي هذا دليل على أنه لا يجوز الشفاعته في إسقاط الحد ، والظاهر أن المراد عدم جواز ذلك بعد ثبوت سبب الحد عند الحاكم ، وأما قبل الوصول اليه والثبوت فإن الشفاعته عند الرافع لمن اتصف بسبب الحد إلى الحاكم ليطلقه قبل الوصول وقبل الثبوت تجوز ، ولم يخصوا ذلك بالزنا لما صح أنه عليه الصلاة والسلام أنكر على حبه أسامة بن زيد حين شفع في فاطمة بنت الأسود بن عبد الأسد المخزومية السارقة قطيفة ، وقيل حلياً فقال له . «أتشفع في حد من حدود الله تعالى ؟ ثم قام فخطب فقال : أيتها الناس إنما ضل من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله تعالى لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها » وكما تحرم الشفاعته يحرم قبولها فعن الزبير بن العوام رضى الله تعالى عنه أنه قال : إذا باغ الحد إلى الإمام فلا عفا الله تعالى عنه إن عفا ، و (بهما) قيل متعلق بمحذوف على البيان أى أعنى بهما ، وقيل بترأفوا ومحذوف أى ولا ترأفوا بهما ، ويفهم صنيع أبى البقاء اختيار تعلقه بتأخذ والباء للسببية أى ولا تأخذكم بسبيهما رافة ولم يجوز تعلقه برافة معللاً بأن المصدر لا يتقدم بمفعوله عليه ، وعندى هو متعلق بالمصدر ويتوسع في الظرف ما لا يتوسع في غيره *

وقد حقق ذلك العلامة سعد الملة والدين في أول شرح التلخيص بما لا مزيد عليه ، و (في دين) قيل متعلق بتأخذ وعليه أبو البقاء ، وقيل متعلق بمحذوف وقع صفة لرافة . وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . والسلمى . وابن مقسم . وداد بن أبي هند عن مجاهد (ولا يأخذكم) بالياء التحتية لأن تأنيث (رافة) مجازى وحسن ذلك الفصل . وقرأ ابن كثير (رافة) بفتح الهمزة ، وابن جريج (رؤافة) بالفاء بعد الهمزة على وزن فعالة وروى ذلك عن عاصم . وابن كثير ، ونقل أبو البقاء أنه قرأ (رافة) بقلب الهمزة الفاء وهى فى كل ذلك مصدر مسموع إلا أن الأشهر فى الاستعمال ما وافق قراءة الجمهور *

﴿إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ من باب التهيج والالهاب كما يقال : ان كنت رجلاً فافعل كذا ولا شك فى رجوليته وكذا المخاطبون هنا مقطوع بايمانهم لكن قصد تهيجهم وتحريك حميتهم ليجدوا فى طاعة الله تعالى ويجتهدوا فى اجراء أحكامه على وجهها ، وذكر (اليوم الآخر) لتذكير مافيه من العقاب فى مقابلة الرافة بهما ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ٢﴾ أى ليحضره زيادة فى التشكيل فان التفضيح قد ينكل أكثر من التعذيب ولذلك وللعبرة والموعظة ، وعن نصر بن علقمة أن ذلك ليدعى لهما بالتوبة والرحمة لا للتفضيح وهو فى غاية البعد من السياق ، والأمر هنا على ما يدل عليه غلام الفقهاء للندب هـ

واختلف فى هذه الطائفة فاخرج عبد بن حميد . وغيره عن ابن عباس أنه قال : الطائفة الرجل فافوقه وبه قال أحمد ، وقال عطاء . وعكرمة . واسحق بن راهويه : اثنان فصاعداً وهو القول المشهور لمالك ، وقال قتادة . والزهرى : ثلاثة فصاعداً ، وقال الحسن : عشرة ، وعن الشافعى . وزيد : أربعة وهو قول لمالك ، قال الخفافى : وتحقيق المقام أن الطائفة فى الأصل اسم فاعل مؤنث من الطواف الدوران أو الاحاطة فهى إما صفة نفس أى نفس طائفة فتطابق على الواحد أو صفة جماعة أى جماعة طائفة فتطابق على ما فوقه فهى

كما مشترك بين تلك المعاني فتحتمل في كل مقام على ما يناسبه *

وذكر الراغب أنها إذا أريد بها الواحد يصح أن تكون جمعا كنى به عن الواحد ويصح أن تكون مفرداً والتاء فيها كما في رواية ، وفي حواشي العنود للهروي يصح أن يقال للواحد طائفة ويراد نفس طائفة فهي من الطواف بمعنى الدوران *

وفي شرح البخاري حمل الشافعي الطائفة في مواضع من القرآن على أوجه مختلفة بحسب المواضع فهي في قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) واحد فاكثر واحتج به على قبول خبر الواحد وفي قوله تعالى (وليشهد عذابهما طائفة) أربعة وفي قوله سبحانه (فلتقم طائفة منهم معك) ثلاثة ، وفرقوا في هذه المواضع بحسب القرائن ، أما في الأولى فلأن الانذار يحصل به ، وأما في الثانية فلأن التشنيع فيه أشد ، وأما في الثالثة فلضمير الجمع بعد في قوله تعالى (ولياخذوا أسلحتهم) وأقله ثلاثة ، وكونها مشتقة من الطواف لا يتنافى لأنه يكون بمعنى الدوران أو هو الأصل وقد لا ينظر إليه بعد الغلبة فلذا قيل : ان تاءها للنقل انتهى ولا يخلو عن بحث *

والحق أن المراد بالطائفة هنا جماعة يحصل بهم التشهير ، والزر وتختلف قلة وكثرة بحسب اختلاف الأماكن والأشخاص فرب شخص يحصل تشهيره وزجره بثلاثة وآخر لا يحصل تشهيره وزجره بعشرة ، وللقائل بالأربعة هنا وجه وجيه كما لا يخفى *

﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ الْأَزْوَاجَ أَوْ مُشْرِكَةً﴾ تقييح لأمر الزاني أشد تقييح ببيان أنه بعد أن رضى بالزنا لا يليق به أن ينكح العفيفة المؤمنة فبين سهيل والثرى فترى هذه شامية إذا ما استقلت وترى ذلك إذا ما استقل يمانيا وإنما يليق به أن ينكح زانية هي في ذلك طبقه لوافق - كما قيل - شن طبقه أو مشركة هي أسوأ منه حالا وأقبح أفعالا (فلا ينكح) خبر مراد منه لا يليق به أن ينكح كما تقول : السلطان لا يكذب أى لا يليق به أن يكذب نزل فيه عدم لياقة الفعل منزلة عدمه وهو كثير في الكلام ، ثم المراد اللياقة وعدم اللياقة من حيث الزنا فيكون فيه من تقييح الزنا ما فيه *

ولا يشكل صحة نكاح الزاني المسلم الزانية المسلمة وكذا العفيفة المسلمة وعدم صحة نكاحه المشركة المذكورة في الآية إذا فسرت بالوثنية بالإجماع لأن ذلك ليس من اللياقة وعدم اللياقة من حيث الزنا بل من حيثية أخرى يعلمها الشارع كما لا يخفى ، وعلى هذا الطرز قوله تعالى : ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ أى الزانية بعد أن رضيت بالزنا فولغ فيها طلب شهوة الزاني لا يليق أن ينكحها من حيث أنها كذلك إلا من هو مثلها وهو الزاني أو من هو أسوأ حالا منها وهو المشرك ، وأما المسلم العفيف فأسد غيرته يأبى ورود جفرتها وتجنب الأسود ورود ماء إذا كان الكلاب يلغى فيه

ولا يشكل على هذا صحة نكاحه إياها وعدم صحة نكاح المشرك سواء فسر بالوثني أو بالكتاني لاحتياج إلى الجواب وهو ظاهره والإشارة في قوله سبحانه : ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ٣﴾ يحتمل أن تكون للزنا المفهوم مما تقدم والتحريم عليه على ظاهره وكذا المؤمنين ، ولعل هذه الجملة وما قبلها متضمنة لتعليل ما تقدم من الأمر والنهي ولذا لم يعطف قوله سبحانه : (الزاني لا ينكح) الخ عليه كما عطف قوله عز وجل الآتي (والذين يرمون

(المحصنات) الخ ، وأمر إشعار ما تقدم بالتحريم سهل ، وتخصيص المؤمنين بالتحريم عليهم على رأى من يقول: إن الكفار غير مكلفين بالفروع ظاهر ، وأما على رأى من يقول بتكليفهم بها كالأصول وإن لم تصح منهم إلا بعد الإيمان فتخصيصهم بالذكور لشرفهم ، ويحتمل أن تكون لنكاح الزانية وعاليه فالمراد من التحريم المنع وبالمؤمنين المؤمنون السكاملون ، ومعنى منعهم عن نكاح الزواني جعل نفوسهم آية عن الميل اليه فلا يليق ذلك بهم ، ولا يأتى حمل الآية على ما قرر فيها ماروى في سبب نزولها مما أخرج أبو داود . والترمذى وحسنه . والحاكم وصححه . والبيهقى . وابن المنذر . وغيرهم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : « كان رجل يقال له مرثد يحمل الأسارى من مكة حتى يأتى بهم المدينة وكانت امرأة بغى بمكة يقال لها عناق وكانت صديقة له وانه وعد رجلا من أسارى مكة بحمله قال فجئت حتى انتهيت إلى ظل حائط من حوائط مكة في ليلة مقمرة فجاءت عناق فأبصرت سواد ظل تحت الحائط فلما انتهت إلى عرفتني فقالت : مرثد؟ فقلت : مرثد فقالت : مرحبا وأهلا لم فبت عندنا الليلة قلت : يا عناق حرم الله تعالى الزنا قالت : يا أهل الخيام هذا الرجل يحمل أسرا كم قال فبغى ثمانية وسادست الخدمة فاتته إلى غار أو كهف فدخلت فجاءوا حتى قاموا على رأسى فطلبواهم على رأسى وعمائم الله تعالى عني ثم رجعوا ورجعت إلى صاحبي فحملته حتى قدمت المدينة فأتيت رسول الله ﷺ فقلت : يا رسول الله أنكح عناق؟ فأمسك فلم يرد على شيئا حتى نزل (الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة) الآية فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام : يا مرثد (الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة) والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين فلا تنكحها لأن تفريق النهى فيه عن نكاح تلك البغى مما لا شبهة في صحته على تقدير كون الآية المفرع عليها لتقييح أمر الزانى والزانية فكأنه قيل : إذا علمت أمر الزانية وأنها بلغت في القبح إلى حيث لا يليق أن ينكحها إلا مثلها أو من هو أسوأ حالا فلا تنكحها

نعم في هذا الخبر ما هو أوفق بحمل الإشارة فيما مر إلى نكاح الزانية ويعلم منه وجه تقديم (الزانى) والاختبار عن الزانية بأنه لا ينكحها إلا زان أو مشرك على خلاف ما تقتضيه المقابلة ، وهذا العلماء في هذه الآية الجليلة كلام كثير لا بأس بنقل ما تيسر منه وإبداء بعض ما قيل فيه وفيما قدمناه واختار لنفسك ما يحلو فأقول : نقل عن الضحاك . والقفال ، وقال النيسابورى : إنه أحسن الوجوه في الآية أن قوله سبحانه (الزانى لا ينكح) الخ حكم مؤسس على الغالب المعتاد جىء به لئلا يجرى على المؤمنين عن نكاح الزواني بعد زجرهم عن الزنا وذلك أن الفاسق الخبيث الذى من شأنه الزنا والتفحج لا يرغب غالبا في نكاح الصوالح من النساء اللاتي على خلاف صفته وإنما يرغب في فاسقة خبيثة من شكله أو في مشركة والفاسقة الخبيثة المسافقة كذلك لا يرغب في نكاحها الصالحاء من الرجال وينفرون عنها وإنما يرغب فيها من هو من شكلها من الفسقة والمشركين ، ونظير هذا الكلام لا يفعل الخير إلا تقي فانه جار مجرى الغالب ، ومعنى التحريم على المؤمنين على هذا قيل التنزيه وعبر به عنه للتعليل ، ووجه ذلك أن نكاح الزواني متضمن التشبه بالفاسق والتعرض للثمة والتسبب لسوء القالة والطعن في النسب إلى كثير من المفاسد ، وقيل : التحريم على ظاهره وذلك الفعل يتضمن محرمات والحرمات ليست راجعة إلى نفس العقد ليكون العقد باطلا وعلى القولين الآية محكمة ، ولا يخفى أن حمل الزانى والزنية على من شأنهما الزنا والتفحج لا يخلو عن بعد لأنهما فيما تقدم لم يكونا بهذا المعنى

والظاهر الموافقة ، وأيضا لا يكاد يسلم أن الغالب عدم رغبة من شأنه الزنا في نكاح العفاف ورغبته في الزواني أو المشركات فكثيرا ما شاهدنا كثيرا من الزناة يتحرون في النكاح أكثر من تحرى غيرهم فلا يكاد أحدهم ينكح من في أقاربها شبهة زنا فضلا عن أن تكون فيها وقليل ما سمعنا برغبة الزاني في نكاح زانية أو مشركة ، وأيضا في حمل التحريم على التنزيه نوع بعد وكذا حمله على ظاهره مع التزام أن الحرمة ليست راجعة إلى نفس العقد .

وفي البحر روى عن ابن عمر وابن عباس . وأصحابه أن الآية في قوم مخصوصين كانوا يزنون في جاهليتهم ببغايا مشهورات فلما جاء الاسلام وأسلموا لم يمكنهم الزنا فأرادوا لفقرهم زواج أولئك النسوة إذ كان من عادتهن الانفاق على من تزوجهن فنزلت الآية لذلك ، والاشارة بالزاني إلى أحد أولئك القوم أطلق عليه اسم الزنا الذي كان في الجاهلية للتوبيخ ، ومعنى (لا ينكح إلا زانية أو مشركة) لا يريد أن يتزوج إلا زانية أو مشركة أى لا تنزع نفسه إلا إلى هذه الخسائس لقلة انضباطها ، والاشارة - بذلك - إلى نكاح أولئك البغايا والتحريم على ظاهره . ويرد على هذا التأويل أن الاجماع على أن الزانية لا يجوز أن يتزوجها مشرك انتهى .

وأنت تعلم أن هذا لا يرد بعد حمل نفي النكاح على نفي إرادة الزواج إذ يكون المعنى حينئذ الزانية لا يريد أن يتزوجها إلا زان أو مشرك وليس في الاجماع ما ياباه ، وفيه أيضا كلام ستمعله قريبا إن شاء الله تعالى ، نعم كون (الزاني) إشارة إلى أحد أولئك القوم وهم من المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين كما جاء في آثار كثيرة وقد أسلموا وقابوا من الزنا محل تردد إذ يبعد كل البعد أن يسم الله عز وجل بالزنا صحابيا كان قد زنى قبل اسلامه ثم أسلم وتاب فخرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ويطلق سبحانه عليه هذا الوصف الشنيع الذي غفره تبارك وتعالى له بمجرد أنه مال إلى نكاح زانية بسبب ما به من الفقر قبل العلم بحظر ذلك مع أنهم كانوا نادين على فراق من ينكحونهن إذا وجدوا عنهن غنى .

فقد أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه قال : لما قدم المهاجرون المدينة قدموها وهم بجهد إلا قليل منهم والمدينة غالية السعر شديدة الجهد وفي السوق زوان متعانات من أهل الكتاب واماء لبعض الانصار قد رفعت كل امرأة منهن على بابها علامة لتعرف أنها زانية وكن من أخصب أهل المدينة وأكثرهم خيرا فرغب أناس من مهاجري المسلمين فيما يكتسبون للذى فيهم من الجهد فأشار بعضهم على بعض لوتزوجنا بعض هؤلاء الزواني فنصيب من فضول ما يكتسبون فقال بعضهم : نستأمر رسول الله ﷺ فاتوه فقالوا : يا رسول الله قد شق علينا الجهد ولانجد ما نأكل وفي السوق بغايا نساء أهل الكتاب وولائهن وولائد الانصار يكتسبن لأنفسهن فيصلح لنا أن نتزوج منهن فنصيب من فضول ما يكتسبن فاذا وجدنا عنهن غنى تركناهن فانزل الله تعالى الآية ، وأيضا اطلاق الزاني عليه بهذا المعنى لا يوافق اطلاق الزانية على إحدى صاحبات الرايات ، وكذا لا يوافق اطلاق الزاني على من أطلق عليه في قوله سبحانه (الزانية والزاني فاجلدوا) الخ .

وقال أبو مسلم وأبو حيان . وأخرجه أبو داود في ناسخه . والبيهقي في سننه ، والضياء في المختارة . وجماعة من طريق ابن جبير عن ابن عباس أن النكاح بمعنى الوطء أى الزنا (ذلك) إشارة إليه ، والمعنى الزاني لا يطأ في وقت زناه إلا زانية من المسلمين أو أخس منها وهى المشركة والزانية لا يطؤها حين زناها إلا زان

من المسلمين أو أحسن منه وهو المشرك وحرم الله تعالى الزنا على المؤمنين .
وتعقب بأنه لا يعرف النكاح في كتاب الله تعالى إلا بمعنى التزويج وبأنه يؤدي إلى قولك الزاني لا يزني
إلا بزانية والزانية لا تزني إلا بزان وهو غير مسلم إذ قد يزني الزاني بغير زانية يعلم أحدهما بالزنا والآخر
جاهل به يظن الحل ، وإذا ادعى أن ذلك خارج مخرج الغالب كان من الأخبار بالواضحات ، وإن حمل النفي
على النهي كان المعنى نهى الزاني عن الزنا إلا بزانية وبالعكس وهو ظاهر الفساد .
وأجيب عن الأول بأن جل العلماء على أن النكاح في قوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) بمعنى الوطء
دون العقد وردوا على من فسره بالعقد وزعم أن المطلقة ثلاثا تحل لزوجها الأول بعقد الثاني عليها دون
وطء ، وعن الثاني بأنه إخبار خارج مخرج الغالب أريد به تشنيع أمر الزنا ولذلك زيدت المشركة ، والاعتراض
بالوضوح ليس بشيء .

وللفاضل سري الدين المصري كلام طويل في ذلك ، وما قيل : إنه حينئذ يكون كقوله تعالى (الحينيات
للخبيثين) الخ فيحصل التكرار ستعلم إن شاء الله تعالى أنه لا يتم إلا في قول ، وقيل : النكاح بمعنى التزوج
والنفي بمعنى النهي وعبر به عنه للبالغة ، وأيد بقراءة عمرو بن عبيد (لا ينكح) بالجزم والتحريم على ظاهره •
قال ابن المسيب : وكان الحكم عاما في الزناة أن لا يتزوج أحدهم إلا زانية ثم جاءت الرخصة ونسخ ذلك
بقوله تعالى : (وأنكحوا الأيامى منكم) وقوله سبحانه (فأنكحوا ما طاب لكم من النساء) وروى القول
بالنسخ عن مجاهد ، وإلى ذلك ذهب الإمام الشافعي قال في الأم : اختلف أهل التفسير في قوله تعالى : (الزاني لا
ينكح إلا زانية) الخ اختلافا متباينا ، قيل : هي عامة ولكنهم أنسخت ؛ أخبرنا سفيان عن يحيى عن سعيد بن
المسيب أنه قال : هي منسوخة بنسختها (وأنكحوا الأيامى منكم) فهي أي الزانية من أيامى المسلمين كما قال ابن
المسيب إن شاء الله تعالى ، ولنا دلائل من الكتاب والسنة على فساد غير هذا القول وبسط الكلام ، وقد
نقل هذا عن الإمام الشافعي البقاعي ثم قال : إن الشافعي لم يرد أن هذا الحكم نسخ بآية الأيامى فقط بل مع
ما انضم إليها من الإجماع وغيره من الآيات والأحاديث بحيث صير ذلك دلالتها على ما تناولته متيقنا كدلالة
الخاص على ما تناولته فلا يقال : إنه خالف أصله في أن الخاص لا يفسخ بالعام بل العام المتأخر محمول على
الخاص لأن ما تناولته الخاص متيقن وما تناولته العام مظنون اهـ .

والجائبي يزعم أن النسخ بالاجماع ولعله أراد أنه كاشف عن ناسخ وإلا فالاجماع لا يكون ناسخا كما
بين في علم الأصول ، نعم في تحقق الاجماع هنا كلام . واعتراض هذا الوجه بأنه يلزم عليه حل نكاح المشرك
للمسلمة ، وأقول : إن نكاح الكافر للمسلمة كان حلالا قبل الهجرة وبعدها إلى سنة الست وفيها بعد الحديبية
نزلت آية التحريم كما صرح بذلك العلامة ابن حجر الميمني وغيره ، وقد صرح أن النبي ﷺ زوج بنته زينب
رضي الله تعالى عنها لأبي العاص بن الربيع قبل البعثة وبعث عليه الصلاة والسلام ثم هاجر وهاجرت معه
وهي في نكاح أبي العاص ولم يكن . ومنا إذ ذاك واستمر الأمر على ذلك إلى سنة الست فلما نزلت آية التحريم لم
يلبث إلا يسيرا حتى جاء وأظهر إسلامه رضي الله تعالى عنه فردها ﷺ له بنكاحه الأول •
فيحتمل أن يكون النكاح المذكور حلالا عند نزول الآية التي من فيها بأن يكون نزولها قبل سنة الست

ثم نسخ ، وفي هذه السورة آيات نصواعلى أن نزولها كان قبل ذلك وهى قوله تعالى (إن الذين جاؤا بالافك) الخ قال: إنها نزلت عام غزوة بنى المصطلق وكانت سنة خمسة لليلتين خلتا من شعبان ففعل هذه الآية من هذا القبيل بل فى أثر رواه ابن أبى شيبة عن ابن جبير وذكره العراقي . وابن حجر مظاهره أن هذه الآية مكية فاذا انضم هذا إلى ما روى عن ابن المسيب وقال به الشافعى يكون فيها نسخان لكن لم أر من نبه على ذلك ، وإذا صحح كان هذا الوجه أقل من الأوجه السابقة مؤنة وكأنى بك لا تفضل عليه غيره *

وذهب قوم إلى أن حرمة الزوج بالزانية أو من الزانى إن لم تظهر التوبة من الزنا باقية إلى الآن ، وعندهم أنه إن زنى أحد الزوجين يفسد النكاح بينهما ، وقال بعضهم : لا يفسخ إلا أن الرجل يؤمر بطلاق زوجته إذا زنت فان أمسكها أثم ، وعند بعض من العلماء أن الزنا عيب من العيوب التى يثبت بها الخبر فلو تزوجت برجل فبان لها أنه بمن يعرف بالزنا ثبت لها الخيار فى البقاء معه أو فراقه ، وعن الحسن أن حرمة نكاح الزانى للعفيفة إنما هى فيما إذا كان مجلوداً وكذا حرمة نكاح العفيف للزانية إنما هى إذا كانت مجلودة فالمجلود عنده لا يتزوج إلا مجلودة والمجلودة لا يتزوجها إلا مجلود وهو موافق لما فى بعض الأخبار .

فقد أخرج أبوداود . وابن المنذر . وجماعة عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ لا ينكح الزانى المجلود إلا مثله » وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر أن رجلاً تزوج امرأة ثم إنه زنى فاقبم عليه الحد فجاءوا به إلى على كرم الله تعالى وجهه ففرق بينه وبين امرأته وقال له : لا تتزوج إلا مجلودة مثلك ، وعن ابن مسعود والبراء بن عازب أن من زنى بامرأة لا يجوز له أن يتزوجها أصلاً ، وأبو بكر الصديق . وابن عمر . وابن عباس وجابر . وجماعة من التابعين والأئمة على خلافه .

واستدل على ذلك بما أخرجه الطبرانى . والدارقطنى من حديث عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : « سئل رسول الله ﷺ عن رجل زنى بامرأة وأراد أن يتزوجها فقال : الحرام لا يحرم الحلال » هذا ومن أضعف ما قيل فى الآية : إنه يجوز أن يكون معناها ما فى الحديث من أن من زنى امرأته ومن زنى زوجهما فتأمل جميع ذلك والله عز وجل يتولى هداك .

وقرأ أبو البرهم (وحرّم) بالبناء للماعل وهو الله تعالى ، وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما (وحرّم) بفتح الحرم وضم الراء ((وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ)) شروع فى بيان حكم من نسب الزنا إلى غيره بعد بيان حكم من فعله ، والموصول على ما اختاره العلامة الثانى فى التلويح منصوب بفعل محذوف يدل فعل الأمر بعد عليه أى اجلدوا الذين ، ويجوز أن يكون فى محل رفع على الابتداء ولا يخفى عليك خبره . والآية نزلت فى امرأة عويمر كما فى صحيح البخارى ، وعن سعيد بن جبير أنها نزلت بسبب قصة الافك والرمى مجاز عن الشتم .

• وجرح اللسان كجرح اليد • والمراد الرمى بالزنا كما يدل عليه إيراد ذلك عقيب الزوانى مع جعل المفعول (المحصنات) الدال على النزاهة عن الزنا وهذا كالصریح فى ذلك ، وربما يدعى أن اشتراط أربعة من الشهود يشهدون بتحقيق ما رمى به كما يدل عليه قوله تعالى ((ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلَدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً)) قرينة على المراد بناء على العلم بأنه لا شئ يتوقف ثبوته بالشهادة على شهادة أربعة إلا الزنا ، والظاهر أن المراد النساء المحصنات وعليه يكون ثبوت وجوب جلد رامي المحصن بدلالة النص للقطع بالغاء الفارق وهو صفة

الأنوثة واستقلال دفع عار مانسب اليه بالتأثير بحيث لا يتوقف فهمه على ثبوت أهلية الاجتهاد ، وكذا ثبوت وجوب جلد رامية المحصن أو المحصنة بتلك الدلالة وإلا فالذين يرمون للجمع المذكور ، وتخصيص المذكور في جانب الرامي والآث في جانب المرمى لخصوص الواقعة ، وقيل المراد الفروج المحصنات وفيه أن إسناد الرمي يأباه مع ما فيه من التوصيف بالمحصنات من مخالفة الظاهر .

وقال ابن حزم وحنكاه الزهراوى : المراد الأنفس المحصنات ؛ واستدل له أبو حيان بقوله تعالى (والمحصنات من النساء) فانه لو لا أن المحصنات صالح للعموم لم يقيد . وتعقب بان من النساء هناك قرينة على العموم ولا قرينة هنا ، وجعل كون حكم الرجال كذلك قرينة لا يخلو عن شئ فالأولى الاعتماد على ما تقدم ؛ والاحصان هنا لا يتحقق إلا بتحقيق العفة عن الزنا وهو معناه المشهور وبالحرية والبلوغ والعقل والاسلام *

قال أبو بكر الرازى : ولا نعلم خلافا بين الفقهاء في ذلك . ولعل غيره علم كما ستعلم إن شاء الله تعالى . وثبوته باقرار القاذف أو شهادة رجلين أو رجل وامرأتين خلافا لافزر . ووجه اعتبار العفة عن الزنا ظاهر للجنس في شرح الطحاوى في الكلام على العفة عدم الاقتصار على كونها عن الزنا حيث قال فيها : بان لم يكن وطئ امرأة بالزنا ولا بشبهة ولا بنكاح فاسد في عمره فان كان فعل ذلك مرة يريد النكاح الفاسد تسقط عدالته ولا حد على قاذفه ، وكذا لو طئ في غير الملك كما إذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره سقطت عدالته ، ولو وطئ في الملك إلا انه محرم فانه ينظر إن كانت الحرمة مؤقتة لا تسقط عدالته كما إذا وطئ امرأته في الحيض أو أمتة المجوسية . وإن كانت مؤبدة سقطت عدالته كما إذا وطئ أمتة وهى أخته من الرضاعة .

ولو مس امرأة أو نظر إلى فرجها بشهوة ثم تزوج بنتها فدخل بها أو أمها لا يسقط أحصانه عند أبى حنيفة عليه الرحمة (١) وعندهما يسقط ، ولو وطئ امرأة بالنكاح ثم تزوج بها سقط أحصانه انتهى *
والمدكور في غير كتاب أن أبا حنيفة يشترط في سقوط الحد عن قاذف الواطئ في الحرمة المؤبدة كون تلك الحرمة ثابتة بحديث مشهور كحرمة وطئ المنكوحه بلا شهود الثابتة بقوله عليه الصلاة والسلام (لأنكاح إلا بشهود) وهو حديث مشهور أو ثابتة بالاجماع كموطأة أبيه بالنكاح أو بملك اليمين لو تزوجها الابن أو اشتراها فوطئها ، ومثل ذلك عنده وطئ من نيته فانه لا يعتبر الخلاف عند ثبوت الحرمة بالنص وهنا قد ثبتت به لقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) وإنما يعتبره إذا ثبتت بقياس أو احتياط كشبوتها بالنظر إلى الفرج والمس بشهوة فان ثبوتها فيما ذكر لاقامة السبب مقام المسبب احتياطاً ، ومن هذا يعلم حال فروع كثيرة فليحفظ ، وما ذكر من سقوط احصان من وطئ أمتة وهى أخته من الرضاع فيه خلاف الكرخى فانه قال ، لا يسقط الاحصان بوطئها وهو قول الشافعى . ومالك . واحد لقيام الملك فكان كوطئ أمتة المجوسية ، وفيه أن الحرمة في وطئ المجوسية يمكن ارتفاعها فتكون مؤقتة وحرمة الرضاع لا يمكن ارتفاعها فلم يكن المحل قابلاً للحل أصلاً ، واشترط في الملك أن لا يظهر فساد بالاستحقاق فلو اشترى جارية فوطئها ثم استحققت فقدقه انسان لا يحد . وفي كافى الحاكم والقهستانى والفتح أن الوطئ في الشراء الفاسد يسقط

(١) وكذا عند الاثمة الثلاثة اه منه

الحد عن القاذف وحمله بعضهم على ما ذكرنا ، وقال بعض الاجلة : كما يشترط العفة عن الزنا يشترط السلامة عن تهمته ويحترز به عن قذف ذات ولد ليس له أب معروف فانهم ذكروا أنه لا يحد قاذفها لمكان التهمة ، وقد ذكر ذلك الحصكفي في باب اللعان من شرح تنوير الأبصار ، ولا تقاس اللواطة على الزنا فلو قذف بها لا يحد القاذف خلافاً لابن يوسف : ومحمد وقد اختلفا في أحكام كثيرة ذكرها زين الدين في بجره . وأما اعتبار الحرية فلائها يطلق عليها اسم الاحصان قال الله تعالى (فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب) فان المراد بالمحصنات فيه الحرائر فالريق ليس محصناً بهذا المعنى وكونه محصناً بمعنى آخر كالاسلام وغيره فيكون محصناً من وجه دون وجه وذلك شبهة في احصانه فوجب درء الحد عن قاذفه فلا يحد حتى يكون محصناً بجميع المفهومات التي يطلق عليها لفظ الاحصان إلا ما اجمع على عدم اعتباره في تحقق الاحصان وهو كون المقدوفة زوجة أو كون المقدوف زوجاً فانه جاء بمعناه في قوله تعالى (والمحصنات من النساء) أى المتزوجات ولا يعتبر في احصان القذف بل في احصان الرجم ، ثم لاشك في أن الاحصان أطلق بمعنى الحرية كما سمعت وبمعنى الاسلام في قوله عز وجل (فاذا أحصن) قال ابن مسعود : أسلمن وهذا يكفي في اثبات اعتبار الاسلام في الاحصان ، وعن داود عدم اشترط الحرية وانه يحد قاذف العبد ، وأما اعتبار العقل والبلوغ ففيه اجماع إلا ما روى عن أحمد عليه الرحمة من أن الصبي الذي يجمع مثله محصن فيحد قاذفه ، والأصح عنه موافقة الجماعة ، وقول مالك في الصبية التي يجمع مثلها يحد قاذفها خصوصاً إذا كانت مرافقة فان الحد لعلة الحاق العار ومثلها يلحقه العار ، وكذا قوله وقول الليث : إنه يحد قاذف المجنون لذلك ، والجماعة يمنعون كون الصبي والمجنون يلحقهما العار بنسبتهما إلى الزنا بل ربما يضحك من ناسبهما اليه إما لعدم صحة قصده منهما وإما لعدم مخاطبتهما بالمحرمات وما أشبه ذلك ، ولو فرضنا لحوق عار بالمراهق فليس ذلك على السكال فيندرى الحد ، ومثل الصبي والمجنون في أنه ربما يضحك من نسبة الزنا اليهما الرتقاء والمحبوب بل هما أولى بذلك لعدم تصوره فيهما ولذا لا يحد بقذفهما ، وإلا ما روى عن سعيد . وابن أبي ليلى من أنه يحد بقذف الذمية إذا كان لها ولد مسلم ، وكذا ما قيل : إنه يحد بقذفها إذا كانت تحت مسلم ، ثم إن الاسلام والحرية إذا لم يكونا موجودين وقت الزنا المقدوف به بل كانا موجودين وقت القذف لا يفيدان شيئاً فلو قذف امرأة مسلمة زنت في نصرانيتها أو رجلاً مسلماً زنى في نصرانيتها وقال : زנית وأنت كافرة أو زנית وأنت كافر أو قذف معتقاً زنى وهو عبد أو معتقاً زنت وهى أمة وقال : زנית أو زנית وأنت عبد أو أنت أمة لا يحد ، وكذا المكاتب والمكاتب والكافر الحرى إذا زنى في دار الحرب ثم أسلم ، ويفهم من كلامهم أن البلوغ والعقل كالاسلام والحرية في ذلك ، فقد صرحوا فيما اذا قال : زנית وأنت صغيرة أو زנית وأنت مجنون بانه لا يحد ، وكان المدار في درء الحد الصدق في كل ذلك ، ومن هنا قال في المبسوط : إن الموطأة إذا كانت مكرهة يسقط احصانها ولا يحد قاذفها كما يسقط احصان المكره الواطئ . ولا يحد قاذفه لأن الاكراه يسقط الائتم ولا يخرج الفعل به من أن يكون زنى ، لكن ذكر فيه أن من قذف زانياً لا حد عليه سواء قذفه بذلك الزنا بعينه أو بزنى آخر من جنسه أو أبهم في حالة القذف ، ووجه أن الله تعالى أوجب الحد على من رمى المتصف بالاحصان وبالزنا لا يبقى احصان فلا يثبت الحد خلافاً لابراهيم . وابن أبي ليلى ، نعم اذا كان القذف بزنا تاب عنه المقدوف يعزر القاذف ، وهذا يقتضى أنه لا يحتاج سقوط الحد في المسائل السابقة إلى التقييد

فليتأمل ، ولو تزوج مجوسى بأمه أو بنته ثم أسلم ففسخ النكاح فقذفه مسلم في حال إسلامه يحد عند أبى حنيفة عليه الرحمة بناء على ما يراه من أن أنكحة المجوس لها حكم الصحة .

وقال الإمامان : لا يحد بناء على أن ليس لها حكم الصحة وهو قول الأئمة الثلاثة ، ولا يعلم خلاف بين من يعتبر الحرية في الاحصان في أنه لا حد على من قذف مكاتبات وترك وفاة لتكن الشبهة في شرط الحد وهو الاحصان لاختلاف الصحابة رضى الله تعالى عنهم في أنه مات حراً أو عبداً وذلك يوجب درء الحد ولأنه يدرأ بالشبهة ، لا يحد من قذف أخرس فإن هناك احتمال أن يصدقه لولطق ولا يعول على إشارته هنا وإن قالوا : إنها تقوم مقام عبارته في بعض الأحكام لقيام الاحتمال فيها ، واشتراطوا أيضاً أن يوجد الاحصان وقت الحد حتى لو ارتد المقتوف سقط الحد ولو أسلم بعد ، وكذا لو زنى أو وطئ وطأ حراماً أو صار معتوهاً أو أخرس وبقي ذلك لم يحد كما في كافى الحاكم ، واشتراطوا أيضاً أن لا يموت قبل أن يحد القاذف لأن الحد لا يورث ، وأن لا يكون المقتوف ولد القاذف أو ولد ولده فلا يحد من قذف أحدهما إلى غير ذلك مما ستعلم بعضه إن شاء الله تعالى . ولم يصرح أكثر الفقهاء بشروط القاذف ، ويفهم من كلامهم أنه يشترط فيه أن يكون - بالغاً - فلا يحد الصبي إذا قذف ويعزر - عاقلاً - فلا يحد المجنون ولا السكران إلا إذا سكر بمحرم - ناطقاً - فلا يحد الآخر لعدم التصريح بالزنا ، وصرح بهذا ابن الشاذلي عن النهاية - طائفاً - فلا يحد المكره - قاذفاً في دار العدل - فلا يحد القاذف في دار الحرب أو البغى ، وفي الآية إشارة إلى بعض ذلك ، ويحتمل أن يعد من الشروط كونه عالماً بالحرمة حقيقة أو حكماً بأن يكون ناشئاً في دار الإسلام ، لكن في كافى الحاكم حربى دخل دار الإسلام بامان فقذف مسلماً يحد في قوله الأخير وهو قول صاحبيه ، وظاهره أنه يحد ولو كان قذفه في فور دخوله ، ولعل وجهه أن الزنا حرام في كل ملة فيحرم القذف به أيضاً فلا يصدق بالجهل ، ويشترط أن يكون القذف بصريح الزنا بأى لسان كان كما صرح به جمع من الفقهاء وألحقوا به بعض الفاظ ثبت الحد بها بالأثر والاجماع فيحد بقوله : زנית أو زانى يباء ساكنة وكذا يازانى بهمزة مضمومة عند أبى حنيفة . وأبى يوسف خلافاً لمحمد فلا يحد بذلك عنده لأنه حقيقة عنده في الصعود . وتعقب بأن ذلك إنما يفهم منه إذا ذكر مقرئاً بمحل الصعود ، على أنه ينبغي أن يكون المذهب أنه لو قيل مع ذكر محل الصعود في حالة الغضب والسباب يكون قذفاً ، فقد جزم في المبسوط بالحد فيما إذا قال : زنأت في الجبل أو على الجبل في حالة الغضب ولو قال لامرأة : يازانى حد اتفاقاً ، وعلمه في الجوهرة بأن الأصل في الكلام التذكير ، ولو قال للرجل : يازانية لا يحد عند الإمام . وأبى يوسف لأنه أحال كلامه فوصف الرجل بصفة المرأة ، وقال محمد : يحد لأن الهاء تدخل للمبالغة كما في علامة . وأجيب بأن كونها للمبالغة مجاز بل هي لما عهد لها من التأنيت ولو كانت في ذلك حقيقة فالحد لا يجب للشك ، ويحد بقوله : أنت أزنى من فلان أو منى على ما في الظهيرية وهو الظاهر ، لكن في الفتح عن المبسوط أنه لا حد في أنت أزنى من فلان أو أزنى الناس ، وعلمه في الجوهرة بأن معناه أنت أقدر على الزنا ، وفي الفتح بأن أفعل في مثله يستعمل للتزجيج في العلم فكانه قال : أنت أعلم بالزنا ، ولا يخفى أن قصد ذلك في حالة السباب بعيد ، وفي الخانية في أنت أزنى الناس أو أزنى من فلان الحد ، وفي أنت أزنى منى لا حد ، ولا يخفى أن التمرقة غير ظاهرة ، وقد يقال : إن قوله : أنت أزنى من فلان فيه نسبة فلان إلى الزنا وتشريك المخاطب معه في ذلك بخلاف أنت أزنى منى لأن فيه نسبة نفسه

إلى الزنا وذلك غير قذف فلا يكون قذفاً للمخاطب لأنه تشريك له فيما ليس بقذف ، ويحد بلس لا يحد باليد ، وما فيه من نسبة الزنا إلى الأم ولما جاء في الأثر عن ابن مسعود لا حد إلا في قذف محصنة أو نفي رجل من أبيه ، وقيد بكونه في حالة الغضب إذ هو في حالة الرضا يراد به المعاتبة بنفي مشابهته له ، وذكر أن مقتضى القياس أن لا حد به مطلقاً لجواز أن ينفي النسب من أبيه من غير أن تكون الأم زانية من كل وجه بان تكون موطوءة بشبهة ولدت في عدة الواطئ. لكن ترك ذلك للأثر ، ولا حد بالتعريض كأن يقول ما أنا بزان أولست أمي زانية وبه قال الشافعي . وسفيان الثوري . وابن شبرمة والحسن بن صالح وهو الرواية المشهورة عن أحمد ، وقال مالك . وهو رواية عن أحمد : يحد بتعريض لما روى الزهري عن سالم عن ابن عمر قال كان : عمر رضي الله تعالى عنه يضرب الحد بالتعريض ، وعن علي كرم الله تعالى وجهه أنه جلد رجلاً بالتعريض ، ولأنه إذا عرف المراد بدليله من القرينة صار كالصریح ، وللجماعة أن الشارع لم يعتبر مثله فانه حرم صريح خطبة المتوفى عنها زوجها في العدة وأباح التعريض فقال سبحانه : (ولا تواعدوهن سرا) وقال تعالى : (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم) فإذا ثبت من الشرع عدم اتحاد حكمها في غير الحد لم يحز أن يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المحتاط في درته ، وهو أولى من الاستدلال بأنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يلزم الحد للذي قال : يا رسول الله إن امرأتى ولدت غلاماً أسود يعرض بنفسه لأن الزام حد القذف متوقف على الدعوى والمرأة لم تدع ذلك ، ولا حد بوطئك فلان وطأ حراماً أو جامعك حراماً أو فجرت بفلانة أو يا حرام زاده أو اذهب فقل لفلان : إنك زان فذهب الرسول فقال له ذلك عنه بان قال : فلان يقول إنك زان لا إذا قال له : إنك زان فانه يحد الرسول حيثئذ ، واستيفاء ما فيه حد وما لا حد فيه في كتب الفقه ، وقولنا في كذا حد على إرادة إذا تحقق الشرط المفهوم من قوله سبحانه : (ثم لم يأتوا) الخ ، واشترط الاتيان بأربعة شهداء تشديداً على القاذف ، ويشترط كونهم رجالاً لما صرحوا به من أنه لا مدخل لشهادة النساء في الحدود، وظاهر إتيان التاء في العدد مشعر باشتراط كونهم كذلك ، ولا يشترط فيهم العدالة ليلزم من عدم الاتيان بأربعة شهداء عدول الجلد لما صرح به في الملتقط من أنه لو أتى بأربعة فساق فشهدوا أن الأمر كما قال درئ الحد عن القاذف والمقذوف والشهود ، ووجه ذلك أن في الفاسق نوع قصور وإن كان من أهل الأداء والتحمل ولذا لو قضى بشهادته نفذ عندنا فيثبت بشهادتهم شبهة الزنا فيسقط الحد عنهم وعن القاذف وكذا عن المقذوف لا اشتراط العدالة في الثبوت ، ولو كانوا عبيداً أو عبيداً أو محدودين في قذف فانهم يحدون للقذف دون المشهود عليه لعدم أهلية الشهادة فيهم كما قيل *

والظاهر أن القاذف يحد أيضاً لأن الشهود إذا حدوا مع أنهم انما تكلموا على وجه الشهادة دون القذف فحد القاذف أولى ، والظاهر أن المراد ثم لم يأتوا بأربعة شهداء يشهدون على من رمى بأنه زنى ، والمتبادر أن يكون ذلك عن معاينة لكن قال في الفتح : لو شهد رجلان أو رجل وامرأتان على اقرار المقذوف بالزنا يدرأ عن القاذف الحد وكذا عن الثلاثة أي الرجل والمرأتين لأن الثابت بالبينه كالثابت فكأننا سمعنا اقراره بالزنا انتهى *

وأنت تعلم أن البينة على الاقرار لا تعتبر بالنسبة إلى حد المقذوف لأنه إن كان منكراً فقد رجع بالانكار عن الاقرار وهو موجب لدرء الحد فتلغز البينة ، وإن أقر بشرطه لا تسمع فانها إنما تسمع مع الاقرار في سبع

مواضع ليس هذا الموضع منها ، ويشترط اجتماع شهود الزنا في مجلس الحاكم بأن يأتوا اليه مجتمعين أو فرادى ويجتمعوا فيه ويقوم منهم إلى الحاكم واحد بعد واحد فان لم يأتوا كذلك بأن أتوا متفرقين أو اجتمعوا خارج مجلس الحاكم ودخلوا واحداً بعد واحد لم تعتبر شهادتهم وحدوا حد القذف *

والظاهر أنه يجوز أن يكون أحد الشهود زوج المقدوفة لاندرجاه في (أربعة شهداء) وبه قال أبو حنيفة. وأصحابه وروى ذلك عن الحسن . والشعبي . وقال مالك . والشافعي : بلاء عن الزوج وتحد الثلاثة ، وروى مثله عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وظاهر الآية أنه إذا لم يأت القاذف بتمام العدة بان أتى باثنين أو ثلاثة منها جلد وحده ولا يجلد الشاهد إلا أن المأثور جلدته ، فقد روى أنه شهد على المغيرة بالزنا شبل بن معبد البجلي . وأبو بكر . وأخوه نافع وتوقف زياد فحد الثلاثة عمر رضي الله تعالى عنه بمحض من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ولم ينكروا عليه وهم هم . وفي كلمة (ثم) إشعار بجواز تأخير الاتيان بالشهود كما أن في كلمة (لم) إشارة إلى تحقق العجز عن الاتيان بهم وتقرر .

وفي غير كتاب من كتب الفروع لأصحابنا أن القاذف إذا عجز عن الشهود للحال واستأجل لأحضرهم زاعماً أنهم في المصر يؤجل مقدار قيام الحاكم من مجلسه فان عجز حد ولا يكفل ليذهب لطلبهم بل يحبس ويقال: ابعث اليهم من يحضرهم عند الامام . وأبى يوسف في أحد قواله لأن سبب وجوب الحد ظهر عند الحاكم فلا يكون له أن يؤخر الحد لتضرر المقدوف بتأخير دفع العار عنه والتأخير مقدار قيامه من المجلس قائل لا يتضرر به ، وفي قول أبى يوسف الآخر وهو قول محمد يكفل أى بالنفس إلى ثلاثة أيام . وكان أبو بكر الرازي يقول : مراد أبى حنيفة أن الحاكم لا يجبره على اعطاء الكفيل فاما إذا سمحت نفسه به فلا بأس لأن تسليم نفسه مستحق عليه والكفيل بالنفس إنما يطالب بهذا القدر ، وذكر ابن رستم عن محمد أنه إذا لم يكن له من يأتى بالشهود يبعث معه الحاكم واحداً ليرده عليه ، والامر في قوله سبحانه (فاجلدوهم) لولاة الامر ونوابهم *

والظاهر وجوب الجلد وإن لم يطالب المقدوف وبه قال ابن أبي ليلى ، وقال أبو حنيفة . وأصحابه . والاوزاعي . والشافعي : لا يحد إلا بمطالبتة . وقال مالك : كذلك إلا أن يكون الامام سمعه بقذفه فيجده إن كان مع الامام شهود عدول وإن لم يطالب المقدوف كذا قال أبو حيان . وللمقدوف المطالبة وإن كان آمراً للقاذف بقذفه لأن الامر لا يسقط الحد كما نقل الحنفية ذلك عن شرح التكملة ثم لا يخفى أن القول بأن القاذف لا يحد إلا بمطالبة المقدوف ظاهر في أن الحد حق العبد ويشهد لذلك أحكام كثيرة ذكرها أصحابنا . منها أنه لا تبطل الشهادة على ما يوجب بالتقادم . ومنها أنه لا يدفعه الرجوع عن الاقرار بموجبه . ومنها أنه يقام على المستأنس وإنما يؤخذ المستأنس بما هو من حقوق العباد ومنها أنه يقدم استيفاءه على استيفاء حد الزنا وحد السرقة وشرب الخمر . ومنها أنه يقيمه القاضى بعلمه اذا علمه في أيام قضائه ولذا لو قذف بحضرته يحد *

وعندنا أحكام تشهد بأنه حق الله عز وجل . منها أن استيفاءه إلى الامام وهو إما يتعين نائباً في استيفاء حق الله تعالى وأما حق العبد فاستيفاءه اليه . ومنها أنه لا يحلف القاذف إذا أنكر سببه وهو القذف ولم تقم عليه بينة . ومنها أنه لا ينقلب مالا عند السقوط . ومنها أنه يتنصف بالرق كسائر العقوبات الواجبة

حقاله عز وجل ، وذكر ابن الهمام أنه لا خلاف في أن فيه حق الله تعالى وحق العبد إلا أن الشافعي مال إلى تغليب حق العبد باعتبار حاجته وغنى الحق سبحانه وتعالى ونحن صرنا إلى تغليب حق الله تعالى لأن ما للعبد من الحقوق يتولى استيفاءه مولاه فيصير حق العبد موجبا لتغليب حق الله تعالى لا مهدرا ولا كذلك عكسه أى لو غلب حق العبد لزم أن لا يستوفى حق الله عز وجل إلا بأن يجعل ولاية استيفائه اليه وذلك لا يجوز إلا بدليل ينصبه الشرع على ائابة العبد في الاستيفاء ولم يثبت ذلك بل الثابت هو استنابة الامام حتى كان هو الذى يستوفيه كسائر الحدود التى هى حقه سبحانه وتعالى . ويتفرع على الخلاف أن من ثبت أنه قذف فأت قبل اقامة الحد على القاذف لا يورث عنه اقامة الحد عندنا اذ الارث يجرى في حقوق العباد بشرط كونها مالا أو ما يتصل بالمال (١) أو ما ينقلب اليه (٢) وتورث عنده ، وأن الحد لا يسقط عندنا بعد ثبوته الا أن يقول المقتوف : لم يقذفنى أو كذب شهودى وحينئذ يظهر أن القذف لم يقع موجبا للحد لا أنه وقع ثم سقط بقوله ذلك وهذا كما إذا صدقه المقتوف ، وقال زين الدين : أن المقتوف إذا عفا لم يكن للامام استيفاء الحد لعدم الطلب فإذا عاد . وطلب يقيمه ويلغو العفو ، وعند الشافعي يصح العفو وعن أبى يوسف مثله ، وكان المراد أنه إذا عفا سقط الحد ولا ينفع العود إلى المطالبة وأنه لا يجوز الاعتياض عنه عندنا وبه قال مالك ، وعنده يجوز وهو قول أحمد وأنه يجرى فيه التداخل عندنا لا عنده ويقولنا قال مالك . والثورى . والشعبي . والنخعي . والزهري . وقتادة . وطاوس . وحامد . وأحمد في رواية حتى إذا حد الاسوطة فحذف آخر فانه يتم الاول ولاشئ للثاني .

وكذا إذا قذف واحداً مرات أو جماعة بكلمة مثل أتم زناة أو بكلمات مثل أنت يا زيد زان وأنت يا عمرو زان وأنت يا بشر زان فى يوم أو أيام يحد حداً واحداً إذا لم يتخلل حد بين القذفين .
ووافقنا الشافعي فى الحد الواحد لقاذف جماعة بكلمة مرة واحدة ، وفى الظميرية من قذف انسانا فحد ثم قذفه ثانيا لم يحد ، والاصل فيه ما روى أن أبا بكر لما شهد على المغيرة فحد لما سمعت كان يقول بعد ذلك فى المحافل : أشهد أن المغيرة لزان فأراد عمر رضى الله تعالى عنه أن يحده ثانيا فنهى على كرم الله تعالى وجهه فرجع إلى قوله وصارت المسئلة اجماعاً اهـ ، والظاهر أن هذا فيما إذا قذفه ثانيا بالزنا الاول أو أطلق لحل اطلاقه على الاول لأن المحدود بالقذف يكرر كلامه لاظهار صدقه فيما حد به كما فعل أبو بكر فانه لم يردان المغيرة لزان أنه زان غير الزنا الاول ، أما إذا قذفه بعد الحد بزنا آخر فانه يحده به كما فى الفتح .

وذكر صدر الاسلام أبو اليسر فى مبسوطه الصحيح أن الغالب فى هذا الحد حق العبد كما قال الشافعي لأن أكثر الأحكام تدل عليه والمعقول يشهد له وهو أن العبد ينتفع به على الخصوص ، وقد نص محمد فى الاصل على أن حد القذف كالقصاص حق العبد ، وتفويضه إلى الامام لأن كل أحد لا يهتدى إلى إقامته ولأنه ربما يريد المقتوف موته لحقه فيقع متلفاً ، وإنما لا يورث لأنه مجرد حق ليس مالا ولا بمنزلة فهو كخيار الشرط وحق الشفعة بخلاف القصاص فانه ينقلب إلى المال ، وأيضا هو فى معنى ملك العين لأن من له القصاص يملك اتلاف العين وملك الاتلاف ملك العين عند الناس فصار من عليه القصاص كالملك لمن له القصاص فيملكه

الوارث في حق استيفاء القصاص ، وإنما لا يصح عفوؤه لأنه متمنت فيه لأنه رضا بالعار والرضا بالعار عار ولا يخفى ما في ذلك من الأبحاث *

والشافعي يستدل بالآية لعدم التداخل فإن مقتضاها ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية فيتكرر بتكرره . ويحاجب بأن الاجماع لما كان على دفع الحدود بالشبهات كان مقيداً لما اقتضته الآية من التكرار عند التكرار بالتكرار الواقع من بعد الحد الأول بل هذا ضروري لظهور أن المخاطبين بالاقامة في قوله تعالى (فاجلدوهم) هم الحكم ولا يتعاق بهم هذا الخطاب إلا بعد الثبوت عندهم فكان حاصل الآية إيجاب الحد إذا ثبت عندهم السبب وهو الرمي وهو أعم من كونه بوصف الكثرة أو القلة فإذا ثبت وقوعه منه كثيراً كان موجبا للجلد ثمانين ليس غير فإذا جلد ذلك وقع الامتثال ، ثم هو عليه الرحمة ترك مقتضى التكرار بالتكرار فيما إذا قذف واحداً مرة ثم قذفه ثانياً بذلك الزنا فإنه لا يحسد مرتين عنده أيضاً ، وكذا في حد الزنا والشرب فإنه إذا زنى ألف مرة أو شرب كذلك لا يحسد إلا مرة ، فالحق أن استدلاله بالآية لا يخلص فإنه ملجئ الى ترك مثلها من آية أخرى وهي آية حد الزنا فيعود الى أن هذا حق آدمي بخلاف الزنا فكان المبني هو اثبات أنه حق الله عز وجل أو حق العبد ، والنظر الدقيق يقتضي أن الغالب فيه حق الله سبحانه وتعالى فتدبره .

ثم الظاهر أن الرمي المراد في الآية لا يتوقف على حضور المرمى وخطابه فقذف المحصن حاضراً أو غائباً له الحكم المذكور كما في التاتارخانية نقلاً عن المضمرات واعتمده في الدرر ، ويدل على أن الغيبة كالحضور حده عليه السلام أهل الافك مع أنه لم يشافه أحد منهم به من نزها الله تعالى عنه ، فإني حاوئ الزاهدي سمع من أناس كثيرة أن فلاناً يزني بفلانة فتكلم بما سمعه منهم مع آخر في غيبة فلان لا يجب حد القذف لأنه غيبة لارمي وقذف بالزنا لأن الرمي والقذف به إنما يكون بالخطاب كقوله : يا زاني يا زانية ضعيف لا يعمل عليه *

والظاهر أيضاً أنه لا فرق بين رمي الحي ورمي الميت فإذا قال : أبوك زان أو أمك زانية كان قاذفاً ويحد عند تحقق الشرط لا لوقال : جدك زان فإنه لا حد عليه لما في الظهيرية من أنه لا يدرى أي جد هو ، وفي الفتح لأن في أجداده من هو كافر فلا يكون قاذفاً ما لم يعين محصناً . ويطالب بحد القذف للميت من يقع القذف في نسبه بالقذف وهو الوالد وإن علا والولد وإن سفل ، ولا يطالبان عن غائب خلافاً لابن أبي ليلى لعدم اليأس عن مطالبته ولأنه يجوز أن يصدق القاذف ، وولد البنت كولد الابن في هذا الفصل خلافاً لما روى عن محمد ، وثبت المطالبة للمحروم عن الميراث بقتل أورق أو كفر ، نعم ليس للعبد أن يطالب مولاه بقذف أمه الحرة التي قذفها في حال موتها ، وعند زفر إذا كان الولد عبداً أو كافراً لاحقاً له فيها مطلقاً ، وثبت للابعد مع وجود الأقرب فيطالب بولد الولد مع وجود الولد خلافاً لزفر ولو عفا بعضهم كان لغيره المطالبة لأنهم يدفع العار عن نفسه ، والأم كالأب تطالب بحد قذف ولدها لا أم الأم وأبوها ، ولا يطالب الابن أباه وجدته وإن علا بقذف أمه وهو قول الشافعي . وأحمد . ورواية عن مالك ، والمشهور عنه أن لابن أن يطالب الأب بقذف الأم فيقيم عليه الحد وهو قول أبي ثور . وابن المنذر لعموم الآية أو إطلاقها ولأنه حد هو حق الله عز وجل ولا يمنع من إقامته قرابة الولاد .

وأجيب بأن عموم قوله تعالى (ولا تقل لهما أف) مانع من إقامة الولد الحد على أبيه ولا فائدة للبطلانة سوى ذلك والمانع مقدم ، وقد صح أنه عليه السلام قال «لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده» وأجمعوا على أنه لا يقتص

منه بقتل ولده ولاشك أن اهدار جنائته على نفس الولد توجب اهدارها في عرضه بطريق الاولى مع أن القصاص متيقن سببه والمغلب فيه حق العبد بخلاف حد القذف فيهما ، ولاحق لأخي الميت وعمه وعمته وخاله وخالته في المطالبة بحد قذفه *

وعند الشافعي . ومالك عليهما الرحمة تثبت المطالبة لكل وارث وهو رواية غريبة عن محمد ، وللشافعية فيمن يرثه ثلاثة أوجه ، الأول جميع الورثة . والثاني غير الوارث بالزوجية . والثالث ذكور العصابات لا غير . والظاهر أن مطالبة من له المطالبة بالحد غير واجبة عليه بل في التاثر خاتية وحسن أن لا يرفع القاذف الى القاضي ولا يطالب بالحد . وحسن من الامام أن يقول للمطالب أعرض عنه ودعه اه *

وكأنه لا فرق في هذا بين أن يعلم الطالب صدق القاذف وأن يعلم كذبه . وما نقل في القنية من أن المقتوف اذا كان غير عفيف في السر له مطالبة القاذف ديانة فيه نظر لا يخفى . وظاهر الآية أنه لا فرق بين أن يكون الرامي حراً وان يكون عبداً فيجلد كل منهما اذا قذف وتحقق الشرط ثمانين جلدة . وبذلك قال عبدالله بن مسعود . والاوزاعي . وجمهور الأئمة على أن العبد ينصف له الحد لما علمت أول السورة . واذا أريد اقامة الحد على القاذف لا يجرد من ثيابه الا في قول مالك لأن سببه وهو النسبة الى الزنا كذباً غير مقطوع به لجواز كونه صادقا غير أنه عاجز عن البيان *

نعم ينزع عنه الفرو والثوب المحشو لأنهما يمنعان من وصول الألم اليه كذا في عامة الكتب ، ومقتضاه أنه لو كان عليه ثوب ذو بطانة غير محشو لا ينزع . والظاهر كما في الفتح أنه لو كان هذا الثوب فوق قميص نزع لأنه يصير مع القميص كالمحشو أو قريباً من ذلك ويمنع ايصال الألم وكيف لا والضرب هنا أخف من ضرب الزنا . هذا وقرأ أبو زرعة . وعبدالله بن مسلم (باربعة) بالتثنية فشهداء بدل أو صفة . وقيل حال أو تمييز وليس بذلك . وهي قراءة فصيحة ورجحها ابن جني على قراءة الجمهور بناء على اطلاق قولهم : انه اذا اجتمع اسم العدد والصفة كان الاتباع أجود من الاضافة *

وتعقب بأن ذاك إذا لم تجر الصفة مجرى الاسماء في مباشرتها العوامل وأما إذا جرت ذلك المجرى فحكمها حكمها في العدد وغيره غاية ما في الباب أنه يجوز فيها الابدال بعد العدد نظراً إلى أنها غير متمحضة الاسمية (شهداء) من ذلك القبيل - فاربعة شهداء - بالاضافة أفصح من (اربعة شهداء) بالتثنية والاتباع وقال ابن عطية : وسيدويه يرى أن تثنية العدد وترك إضافته إنما يجوز في الشعر انتهى ، وكأنه أراد الطعن في هذه القراءة على هذا القول ، وفيه أن سيدويه إنما يرى ذلك في العدد الذي بعده اسم نحو ثلاثة رجال دون الذي بعده صفة فانه على التفصيل الذي ذكر كما قال أبو حيان *

وقوله سبحانه ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ أي مدة حياتهم كما هو الظاهر عطف على (اجلدوا) داخل في حكمه تنمة له كأنه قيل : فاجلدوهم وردوا شهادتهم أي فاجمعوا لهم الجلد والرد ، ورد شهادتهم عند الامام أبي حنيفة عليه الرحمة معلق باستيفاء الجلد فلو شهدوا قبل الجلد أو قبل تمام استيفائه قبلت شهادتهم ، وقيل : ترد إذا ضربوا سوطاً ، وقيل : ترد إذا أقيم عليهم الأكثر ، ومن الغريب ما روى ابن الهمام عن مالك أنه مع قوله : إن لابن أن يطالب بحد والده إذا قذف أمه قال : إنه إذا حداً الأب سقطت عدالة الابن

لمباشرة سبب عقوبة أي وكذا عدالة الآب وهذا ظاهر ، وقوله تعالى ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (٤) كلام مستأنف مبين لسوء حالهم في حكم الله عز وجل ، وما في اسم الإشارة من معنى البعد للايدان ببعده نزولهم في الشر والفساد أي أولئك هم المحكوم عليهم بالفسق والخروج عن الطاعة والتجاوز عن الحدود الكاملون فيه كأنهم هم المستحقون لاطلاق اسم الفاسق عليهم لا غيرهم من الفسقة ، ويعلم بما أشرنا إليه أنهم فسقة عند الشرع الحام بالظاهر لأنهم كذلك في نفس الأمر وعند الله عز وجل العالم بالسرائر لاحتمال صدقهم مع عجزهم عن الاتيان بالشهادة كما لا يخفى ، وصرح بهذا بعض المفسرين .

وجوز أن يكون المراد الاخبار عن فسقهم عند الله تعالى وفي علمه ، ووجهه إذا كانوا كاذبين ظاهر ، وأما وجهه إذا كانوا صادقين فهو أنهم متكوا ستر المؤمنين وأوقعوا السامع في الشك من غير مصلحة دينية بذلك والعرض بما أمر الله تعالى بصونه إذا لم يتعلق بهتكم مصلحة فكانوا فسقة غير يمثلين أمره عز وجل ، ولا يخفى حسن حمل الآية على هذا المعنى وهو أوفق لما ذكره الحصكفي في شرح الملتقى نقلا عن النجم الغزوي من أن الرمي بالزنا من الكبائر وإن كان الرامي صادقا ولا شهود له عليه ولو من الوالد لولده وإن لم يجد به بل يعزر ولو غير محصن ، وشرط الفقهاء الاحصان إنما هو لوجوب الحد لا لكونه كبيرة ، وقد روى الطبراني عن واثلة عن النبي ﷺ أنه قال : « من قذف ذميا حله يوم القيامة بسياط من نار » وهذه مسألة مختلف فيها ، ففي شرح جمع الجوامع للعلامة المحلى قال الحلبي : قذف الصغيرة والمملوكة والحرمة المتهتكة من الصغائر لأن الايذاء في قذفهن هونه في الحرمة الكبيرة المستترة ، وقال ابن عبد السلام : قذف المحصن في خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله تعالى والحفظلة ليس بكبيرة موجبة للحد لا تنفاه المفسدة أما قذف الرجل زوجته إذا أتت بولد يعلم أنه ليس منه فباح ، وكذا جرح الراوي والشاهد بالزنا إذا علم بل هو واجب انتهى ، وظاهر ما نقل عن ابن عبد السلام نفي إيجاب الحد لا نفي كونه كبيرة أيضا لشيوع توجه النفي إلى القيد في مثله ، وإن قلنا : إنه هنا لنفي القيد والمقيد فهو ظاهر كما قال الزركشي فيما إذا كان صادقا لا فيما إذا كان كاذبا لجرأته على الله تعالى جل شأنه فهو كبيرة وإن كان في الخلوة ، ولعل ما ذكره من وجوب جرح الشاهد بالزنا إذا علم مقيد بما إذا قدر على الاتيان بالشهود ، والاولى عندي فيما إذا كان الضرر في قبول شهادته عليه يسيرا عدم الجرح بذلك وإن قدر على إثباته ، وما ذكره في جرح الراوي لا يتم فيما أرى على رأي من يعتبر الجرح المجرد عن بيان السبب ، ولا يبعد القول بأن الرمي منه ما هو كفر كرمي عائشة رضي الله تعالى عنها سواء كان جهرا أو سرا وسواء كان بخصوص الذي برأه الله تعالى منه أو بغيره وكذا رمي سائر أمهات المؤمنين رضي الله تعالى عنهن وكذا القول في مريم عليها السلام ، ومنه ما هو كبيرة دون الكفر ومثاله ظاهر ، ومنه ما هو صغيرة كرمي المملوكة والصغيرة ، ومنه ما هو واجب كرمي شاهد على مسلم معصوم الدم بما يكون سببا لقتله لو قبلت شهادته وعلم كونها زورا وتعين ذلك لرد شهادته وصيانة ذلك المسلم من القتل ولو كان رميه مع إقامة البينة عليه بالزنا موجبا لرحمه ، ومنه ما هو سنة كرمي ترتبت عليه مصلحة دون مصلحة الرمي الواجب ، وقوله تعالى : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ أي رجعوا عما قالوا وندموا (٢-١٣-ج-١٨ - تفسير روح المعاني)

على ما تكلموا استثناء من الفاسقين كما صرح به أكثر الاصحاب . وقال بعضهم : المستثنى منه في الحقيقة (أولئك) وسيأتي إن شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك . ومحل المستثنى النصب لأنه عن موجب . وقوله عز وجل : ﴿ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ﴾ لتهويل المتوب عنه أى من بعد ما اقترفوا ذلك الذنب العظيم الهائل . وقوله تعالى ﴿ وَأَصْلَحُوا ﴾ على معنى وأصلحوا أعمالهم بالاستحلال من رموه . وهذا ظاهر إن كان قد بقى حيا فان كان قد مات فلعل الاستغفار له يقوم مقام الاستحلال منه كما قيل في نظير المسئلة . فان كانوا قد رموا أمواتا فالظاهر أنهم يستحلون ممن خاصهم وطلب إقامة الحد عليهم . ويحتمل أن يغنى عنه الاستغفار لمن رموه . والجمع بين الاستحلال من أولئك الخاصمين والاستغفار للمريين أولى ولم أر من تعرض لذلك .

وكون الاستثناء من الجملة الاخيرة مذهب الحنفية فعندهم لا تقبل شهادة المحدود في قذف وإن تاب وأصلح لكن قالوا : إن حد الكافر ثم أسلم قبلت شهادته وإن لم تكن تقبل قبل على أهل الذمة ، ووجهه أن النص موجب لرد شهادته الناشئة عن اهليته الثابتة له عند القذف ولذا قيل (ولا تقبلوا لهم شهادة) دون ولا تقبلوا شهادتهم أى ولا تقبلوا مهم شهادة من الشهادات حال كونها حاصلة لهم عند الرمي والشهادة التي كانت حاصلة للكافر عند الرمي هي الشهادة على أبناء جنسه فتدخل تحت الرد ، وأما الشهادة التي اعتبرت بعد الاسلام فغير تلك الشهادة ولهذا قبلت على أهل الاسلام وغيرهم فلم تدخل تحت الرد ، وهذا بخلاف العبد إذا حد في قذف ثم أعتق فانه لا تقبل شهادته لأنه لم تكن له شهادة من قبل للرق فلزم كون تتميم حده برد شهادته التي تجددت له ، وقد طلب الفرق بينه وبين من زنى في دار الحرب ثم خرج إلى دار الاسلام فانه لا يحد حيث توقف حكم الموجب في العبد إلى أن أمكن ولم يتوقف في الزنا في دار الحرب إلى الامكان بالخروج إلى دار الاسلام . وأجيب بأن الزنا في دار الحرب لم يقع موجبا أصلا لعدم قدرة الامام فلم يكن الامام مخاطبا باقامته أصلا لأن القدرة شرط التكليف فلو حد بعد خروجه من غير سبب آخر كان بلا موجب وغير الموجب لا ينقلب موجبا بنفسه خصوصا في الحد المطلوب درؤه ، وأما قذف العبد فوجب حال صدوره للحد غير أنه لم يكن تاما في الحال فيتوقف تنميته على حدوث ذلك بعد العتق كذا قيل ، وقال في المبسوط في الفرق بين الكافر إذا أسلم بعد الحد والعبد إذا أعتق بعده : إن الكافر استفاد بالاسلام عدالة لم تكن موجودة له عند اقامة الحد وهذه العدالة لم تكن مجروحة بخلاف العبد فانه بالعتق لا يستفيد عدالة لم تكن من قبل وقد صارت عدالته مجروحة باقامة الحد ، ثم لافرق في العبد بين أن يكون حد ثم أعتق وبين أن يكون أعتق ثم حد حيث لم تقبل شهادته في الصورتين ، وأما الكافر فانه لو قذف محصنا ثم أسلم ثم حد لا تقبل شهادته ، ومقتضى الآية عدم قبول كل شهادة للمحدود حادثة كانت أو قديمة لما أن (شهادة) نكرة وهي واقعة في حيز النهي فتفيد العموم كالنكرة الواقعة في حيز النفي ، وهذا يعكر على مامر من قبول شهادة الكافر المحدود إذا أسلم . وأجاب العلامة ابن الهمام بأن التكليف بما في الوسع وقد كلف الحسكام برد شهادته فالامتنال إنما يتحقق برد شهادة قائمة بحيث ردت تحقق الامتنال وتم وقد حدثت أخرى فلو ردت كانت غير مقتضى إذ الموجب أخذ مقتضاه والبحث فيه مجال ، ومقتضى العموم أيضا عدم قبول شهادة المحدود في الديانات وغيرها وهي رواية المتقي ، وفي رواية أخرى أنها تقبل في الديانات وكأنهم اعتبروها رواية وخبراً لا شهادة ورب شخص ترد شهادته

وتقبل روايته . وأورد على العموم أنهم اكتفوا في النكاح بشهادة المحدودين . وأجيب بأن الشهادة هناك بمعنى الحضور وإنما يكتفى به في انعقاد النكاح وقد صرحوا بأن للنكاح حكمين حكم الانعقاد وحكم الاظهار ولا يقبل في الثاني الا شهادة من تقبل شهادته في سائر الاحكام كما في شرح الطحاوى . والحاصل أن الآية تدل على وجوب رد شهادة المحدود على الحكماء بمعنى أنه إذا شهد عندهم على حكم وجب عليهم رد شهادته ويندرج في ذلك شهادته في النكاح لأنه يشهد عندهم إذا وقع التجاحد فلا يعكر على العموم اعتبار حضوره مجلس النكاح في صحة انعقاده اذ ذلك أمر وراء ما نحن فيه كذا قيل فليتدبر . وذهب الشافعى إلى قبول شهادة المحدود إذا تاب، والمراد بتوبته أن يكذب نفسه في قذفه ، ومبنى الخلاف على المشهور الخلاف فيما إذا جاء استثناء بعد جمل مقترنة بالواو هل ينصرف للجمله الاخيرة أو إلى الكل أو هناك تفصيل فالذى ذهب اليه أصحاب الشافعى انصرافه إلى الكل ، والذي ذهب اليه أصحاب أبى حنيفة انصرافه للجمله الاخيرة ، وقال القاضى عبد الجبار وأبو الحسين البصرى . وجماعة من المعتزلة إن كان الشروع في الجمله الثانية اضرابا عن الاولى ولا يضر فيها شيء بما في الاولى فالاستثناء مختص بالجمله الاخيرة لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجمله الاولى مع استقلالها بنفسها إلى غيرها الا وقد تم مقصوده منها وذلك على أربعة أقسام، الاول أن تختلف الجملتان نوعا كما لو قال: أكرم بنى تميم والنخاعة البصريون الا البغاددة إذ الجمله الاولى أمر والثانية خبر ، الثانى أن يتحدا نوعا ويختلفا اسما وكما لو قال: أكرم بنى تميم واضرب ربيعة الا الطوال إذ هما أمران ، الثالث أن يتحدا نوعا ويشتراكا اسما كما لو قال: سلم على بنى تميم وسلم على بنى ربيعة الا الطوال ، الرابع أن يتحدا نوعا ويشتراكا اسما لا حكميا ولا يشترك الحكميان في غرض من الاغراض كما لو قال سلم على بنى تميم واستأجر بنى تميم الا الطوال ، وقوة اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجمله الاخيرة في هذه الاقسام على هذا الترتيب وإن لم يكن الشروع في الجمله الثانية اضرابا عن الاولى بان كان بين الجملتين نوع تعلق فالاستثناء ينصرف إلى الكل وذلك على أربعة أقسام أيضا، الاول أن يتحد الجملتان نوعا واسما لا حكميا غير أن الحكميين قد اشتركا في غرض واحد كما لو قال: أكرم بنى تميم وسلم على بنى تميم الا الطوال لا اشتراكهما في غرض الاعظام، الثانى أن يتحد الجملتان نوعا ويختلفا حكميا واسم الاولى ضمير في الثانية كما لو قال: أكرم بنى تميم واستأجرهم الا الطوال، الثالث بعكس ما قبله كما لو قال: أكرم بنى تميم وربيعة الا الطوال، الرابع أن يختلف نوع الجمل إلا أنه قد أضمر في الاخيرة ما تقدم أو كان غرض الاحكام المختلفة فيها واحدا وجعل آية الرمى التى نحن فيها من ذلك حيث قيل: إن جعلها مختلفة النوع من حيث أن قوله تعالى (فاجلدوهم ثمانين جلدة) أمر وقوله سبحانه (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا) نهى وقوله جل وعلا (وأولئك هم الفاسقون) خبر وهى داخلة أيضا تحت القسم الاول من هذه الاقسام الاربعة لاشتراك أحكام هذه الجمل في غرض الانتقام والاهانة ودخلة أيضا تحت القسم الثانى من جهة اضمار الاسم المتقدم فيها، وذهب الشريف المرتضى من الشيعة إلى القول بالاشتراك، وذهب القاضى أبو بكر والغزالى . وجماعة إلى الوقف، وقال الأمدى: المختار أنه مهما ظهر كون الواو الابتداء فالاستثناء يكون مختصا بالجمله الاخيرة كما في القسم الاول من الاقسام الثمانية لتقدم تعلق احدى الجملتين بالاخري وهو ظاهر وحيث أمكن أن تكون الواو للعطف او الابتداء كما في باقى الاقسام السبعة فالواجب الوقف، وذكر حجج المذاهب بما لها وعليها فى الاحكام، وفى التلويح وغيره أنه لا خلاف فى جواز رجوع الاستثناء إلى كل

وإنما الخلاف في الاظهر وفيه نظر فان بعض حجج القائلين برجوعه إلى الجملة الأخيرة قد استدل بما يدل على عدم جواز رجوعه للجميع ، قال القلانسي : إن نصب ما بعد الاستثناء في الاثبات إنما كان بالفعل المتقدم باعانة إلا على ماذهب إليه أكبر البصريين فلو قيل برجوعه إلى الجميع لكان ما بعد الامتنع بالافعال المقدرة في كل جملة ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد وذلك لا يجوز لأنه بتقدير مضادة أحدهما للآخر في العمل يلزم أن يكون المعمول الواحد مرفوعاً منصوباً معاً وهو محال ولأنه إن كان كل منهما مستقلاً في العمل لزم عدم استقلاله ضرورة أنه لا معنى لكون كل مستقلاً إلا أن الحكم ثبت به دون غيره وإن لم يكن كل منهما مستقلاً لزم خلاف المفروض ، وإن كان المستقل البعض دون البعض ازم الترجيح بلا مرجح ، ووجه دلالته وإن بحث فيه على عدم جواز رجوعه للجميع ظاهر وكذا اختلف الأصوليون في ذلك اختلف النحاة فيه ففي شرح اللع أنه يختص بالأخيرة وأن تعليقه بالجميع خطأ للزوم تعدد العامل في معمول واحد إلا على القول بان العامل إلا أو تمام الكلام .

وقال أبو حيان : لم أر من تكلم على هذه المسألة من النحاة غير المهاباذي . وابن مالك فاختر ابن مالك عود الاستثناء إلى الجمل كلها كالشرط ، واختار المهاباذي عوده إلى الجملة الأخيرة ، وقال الولي بن العراقي : لم يطلق ابن مالك عوده إلى الجمل كلها بل استثنى من ذلك ما إذا اختلف العامل والمعمول كقولك : اكس الفقراء وأطعم أبناء السبيل إلا من كان مبتدعاً فقال في هذه الصورة : إنه يعود إلى الأخير خاصة ، ونقل عن أبي علي الفارسي القول برجوعه إلى الأخيرة . طلقاً وهذا كقول الحنفية في المشهور ، والحق أنهم إنما يقولون برجوعه إلى الأخيرة فقط إذا تجرد الكلام عن دليل رجوعه إلى الكل أما إذا وجد الدليل عمل به وذلك كما في قوله تعالى في المحاربين (أن يقتلوا أو يصلبوا) إلى قوله سبحانه : (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) فان قوله تعالى : (من قبل أن تقدروا عليهم) يقتضي رجوعه إلى الكل فانه لو عاد إلى الأخيرة أعنى قوله سبحانه : (ولهم عذاب عظيم) لم يقع التقييد بذلك فائدة للعلم بأن التوبة تسقط العذاب فليس فائدة (من قبل) الخ إلا سقوط الحد وعلى مثل ذلك ينبغي حمل قول الشافعية بأن يقال : إنهم أرادوا رجوع الاستثناء إلى الكل إذا لم يكن دليل يقتضي رجوعه إلى الأخيرة .

وذكر بعض أجلة المحققين أن الحنفية إنما قالوا برجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة هنا لأن الجملتين الأوليين وردتا جزاء لأنها أخرجتا بلفظ الطلب مخاطباً بهما الأئمة ولا يضر اختلافهما أمراً ونهياً والجملة الأخيرة مستأنفة بصيغة الاخبار دفعا لتوهم استبعاد كون القذف سبياً لوجوب العقوبة التي تندرج بالشبهة وهي قائمة هنا لأن القذف خبر يحتمل الصدق وربما يكون حسبة ، ووجه الدفع أنهم فسقوا بهتك ستر العفة بلا فائدة حيث عجزوا عن الاثبات فلذا استحقوا العقوبة وحيث كانت مستأنفة توجه الاستثناء إليها .

ونقل عن الشافعي أنه جعل (ولا تقبلوا) استثناءً منقطعاً عن الجملة السابقة وأبي أن يكون من تمام الحد لأنه لا مناسبة بين الجلد وعدم قبول الشهادة وجعل الاستثناء مصروحاً إليه يجعل من تاب مستثنى من ضمير (لهم) ويكون قوله تعالى : (وأولئك هم الفاسقون) اعتراضاً جارياً مجرى التعليل لعدم قبول الشهادة غير منقطع عما قبله ولهذا جاز توسطه بين المستثنى والمستثنى منه ولا تعلق للاستثناء به ، وآثر ذلك ابن الحاجب في أماليه حيث قال : إن الاستثناء لا يرجع إلى الكل أما الجلد فبالاتفاق ، وأما قوله تعالى : (وأولئك هم الفاسقون)

فلأنه إنما جئ به لتقرير منع الشهادة فلم يبق إلا الجملة الثانية فيرجع إليها ، وتعقب بأن استئناف (ولا تقبلوا) الخ في غاية البعد ، والمراد من عدم قبول الشهادة ردها ومناسبتها للجلد ظاهرة لأن كلا منهما مؤلم زاجر عن ارتكاب جريمة الرمي وكم من شخص لا يتألم بالضرب كما يتألم برد شهادته ، وربما يقال : إن رد الشهادة قطع الآلة الخائنة معني وهي اللسان فيكون كقطع اليد حقيقة في السرقة ، ومن أنصف رأى مناسبتها للجلد أنهم من مناسبة التغريب له لأن التغريب ربما يكون سببا لزيادة الوقوع في الزنا لقلة من يراقب ويستحي منه في الغربة وقد تضطر المرأة إذا غربت إلى ما يسد رمقها فتسلم نفسها لتحصيل ذلك ، وأيضا الجلد فعل يلزم على الامام فعله والرد المراد من عدم القبول كذلك وقد خوطب بكلمتا الجملةين الانشائيتين لفظا ومعنى الأئمة وهذا يقوى أمر المناسبة .

واعترض الزيلعي على القول بأن جملة (وأولئك هم الفاسقون) تعليل لرد الشهادة فقال : لا جائز أن يكون رد شهادته لفسقه لأن الثابت بالنص في خبر الفاسق هو التوقف لقوله تعالى : (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) لا الرد . وعلل الرد هنا ليست إلا أنه حد انتهى ، وفيه نظر ولم يجعل الشافعي على هذا النقل الجملة المذكورة مع كونها جارية مجرى التعليل لما قبلها معطوفة عليه لما قال غير واحد من أن العطف بالواو يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق لأن العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل إنما تذكر بالفاء ، وكذا ينبغي أن لا تكون معطوفة على ما أشير إليه سابقا من أنها علة لاستحقاق العقوبة إذ ذلك غير منطوق ، وانصر للشافعي عليه الرحمة فيما ذهب إليه من قبول شهادته إذا تاب بانه إذا جعلت الجملة تعليل للرد يتم ذلك ولو سلم رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة من الجمل المتعاقبة بالواو وجوب زوال الحكم بزوال العلة ، ولا يظهر يدفع إلا بالتزام أنها ليست للتعليل .

وقال بعضهم : لا انقطاع بين الجمل عند الشافعي ومقتضى أصله المشهور رجوع الاستثناء إلى الجميع فيلزم حينئذ سقوط الجلد بالتوبة لكنه لا يقول بذلك لأن تحقيق مذهبه أن الرجوع إلى الكل قد يعدل عنه وذلك عند قيام الدليل وظهور المانع والممانع هنا من رجوعه إلى الجملة الأولى على ما قيل الإجماع على عدم سقوط الجلد بالتوبة لما فيه من حق العبد ، وأولى منه ما أوما إليه القاضي البيضاوي من أن الاستسلام للجلد من تمام التوبة فكيف يعود إليه ، ولا يمكن أن يقال : إن عدم قبول الشهادة والتفسيق من تنهتها أيضا كما لا يخفى ، وقيل : يجوز أن تخرج الآية على أصله المشهور ، ولا مانع من رجوع الاستثناء إلى الجملة الأولى أيضا لما أن المستثنى (هو الذين تابوا وأصلحوا) ومن جملة الإصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقدوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضا ، وفيه أن كون طلب العفو من الإصلاح غير نافع لأن الجلد لا يسقط بطلب العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة هذا الإصلاح إذ العفو فعل المقدوف وهذا الإصلاح فعل القاذف فلم يصح صرف الاستثناء إلى الكل كما هو أصله المشهور .

وقال الزمخشري : الذي يقتضيه ظاهر الآية ونظامها أن يكون الجمل الثلاث بمجموعه جزء الشرط ، والمعنى ومن قذف فاجعوا لهم بين الأجزاء الثلاثة إلا الذين تابوا منهم فيعودون غير مجلودين ولا مردودى الشهادة ولا مفسقين ، قال في الكشف : وهذا جار على أصل الشافعي من أن الاستثناء يرجع إلى الكل وانضم إليه ههنا أن الجمل دخلت في حيز الشرط فصرن كالمفردات ، وتعقب القول بدخول قوله تعالى : (وأولئك هم الفاسقون) في حيز الجزء بأن دليل عدم المشاركة في الشرط يقتضى عدم الدخول فانه جملة خبرية غير مخاطب بها الأئمة لأفراد الكفاف في (أولئك) فهو عطف على الجملة الاسمية أى الذين يرمون الخ أو مستأنف لحكاية حال

الرامين عند الشرع ، وأورد عليه أن عطف الخبر على الانشام وعكسه لا اختلاف الاغراض شائعان في الكلام وأن افراد كاف الخطاب مع الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى : (ثم عفونا عنكم من بعد ذلك) على أن التحقيق (إن الذين يرمون) منصوب بفعل محذوف أى إجلدوا الذين الخ فهو أيضا جملة فعلية إنشائية مخاطب بها الأئمة فالمسئع المذكور قائم هنا مع زيادة العدول عن الأقرب إلى الأبعد ولو سلم أن (الذين) مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف عن الانشائية عند الأكثر وحينئذ يصح عطف (أولئك هم الفاسقون) عليه، وقال الزمخشري: معنى (أولئك هم الفاسقون) فسقوهم والانصاف يحكم بعدم ظهور دخول الجملة الأخيرة في حيز الجزاء وجميع ما ذكره وإنما يفيد الصحة لا الظهور .

ولعل الظاهر أنها استئناف تذييلي لبيان سوء حال الرامين في حكم الله تعالى وحينئذ عود الاستئناف إليه ظاهر، لا يقال . إن ذلك ينفي الفائدة لأنه معلوم شرعا أن التوبة تزيل الفسق من غير هذه الآية لانا نقول: لا شبهة في أن العلم بذلك من طريق السمع وقد ذكر الدال عليه منه وكون آية أخرى تفيده لا يضر للقطع بأن طريق القرآن تكرار الدوال خصوصا إذا كان التأكيد مطلوباً، هذا وإلى ما ذهب إليه أبو حنيفة من عدم قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب ذهب الحسن . وابن سيرين . وسعيد بن المسيب . وسعيد بن جبير . وقد روى ذلك عن كل الجلال السيوطي في الدر المنثور وإلى ما ذهب إليه الشافعي من قبول شهادته ذهب مالك وأحمد ، وروى ذلك عن عمر بن عبد العزيز . وطارس . ومجاهد . والشعبي . والزهرى . ومحارب وشريح . ومعاوية بن قرة . وعكرمة . وسعيد بن جبير على ما ذكره الطيبي وعد ابن جبير من القائلين كقول الشافعي يخالفه ما سمعت آتفاً ، وعد ابن الهمام شريحاً ممن قال كقول أبي حنيفة وعن ابن عباس روايتان ، وفي صحيح البخارى جلد عمر رضى الله تعالى عنه أبا بكره . وشبل بن معبد . ونافعا بقذف المغيرة ثم استتابهم ، وقال من تاب قبلت شهادته ، ومن تتبع تحقق أن أكثر الفقهاء قائلون كقول الشافعي عليه الرحمة ودعوى إجماع فقهاء التابعين عليه غير صحيحة فلا يخفى والله تعالى أعلم ، ووجه التعليل المستفاد من قوله تعالى ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ على القولين ظاهر لكن قيل إنه على قول أبي حنيفة أظهر وهو تعليل لما يفيد الاستثناء ولا محل من الأعراب ، وجوز أبو البقاء كون (الذين) مبتدأ وهذه الجملة خبره والرابط محذوف أى لهم .

واختار الجمهور الاستئناف والاستثناء وهو على ما ذهب إليه أصحابنا منقطع ، وبينه أبو زيد الدبوسى في التقويم بما حاصله أن المستثنى وإن دخل في الصدر لكن لم يقصد إخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو أن التائب لا يبقى فاسقاً . وتعقبه العلامة الثانى بأنه إنما يتم إذا لم يكن معنى (هم الفاسقون) الثبات والدوام وإلا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع ، وبينه فخر الاسلام بأن المستثنى غير داخل في صدر الكلام لأن التائب ليس بفاسق ضرورة أنه عبارة عن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة ، وهذا مبنى على أنه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل ، وأما إذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الإخراج لأن التائب ليس بمخرج من كان فاسقاً في الزمان الماضي .

واعترض بأن المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار إليه بقوله تعالى (وأولئك) ولا شك أن التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم

وهو الفسق كأنه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا ببناء على أن زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم أو الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه أقرب وان عمل الصفة في المستثنى أظهر ، وليس المراد أن المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية •

وأجيب بأن الفاسقين ههنا اما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات أو بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي أو من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان أو حالا فان أريد الأول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشارع بأن التائب ليس بفاسق حقيقة . ومن شرط الاستثناء المتصل أن يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان أريد الثاني أو الثالث فلا صحة لخراج التائب عن الفاسقين لأنه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق •

ولا يخفى أن منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عنهم بالمعنى الآخر غير موجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على (أولئك) المشار به الى (الذين يرمون) وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على أنه لا فسق مع التوبة ، وكفى به مخصصا اهـ . وفيه أن الاجماع لا يكون مخصصا فيما نحن فيه لكونه متراخيا عن النص ضرورة انه لا اجماع الا بعد زمان النبي ﷺ فالحكم بالفسق على (أولئك) المشار به الى (الذين يرمون) وهو عام فيتم الاستدلال •

وأجيب عن هذا بأن المراد بالتخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله اللفظ لا التخصيص المصطلح وهو كما نرى . وفي قوله: ومن شرط الاستثناء المتصل الخ بحث يعلم مما سيأتى ان شاء الله تعالى قريبا ، وقال العلامة: الظاهر كون الاستثناء متصلا أى أولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانه غير محكوم عليهم بالفسق لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له وكأنه أراد انهم غير محكوم عليهم بالفسق الدائم وهو المحكوم به عليهم في الصدر بقريئة الجملة الاسمية •

وذكر بعض الافاضل في توجيه كونه متصلا أن دخول المستثنى في المستثنى منه إنما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناءه فههنا (الذين يرمون) شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين وأن التوبة تنافي ثبوت الفسق كما إذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناءه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا . والحاصل أنه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وإن لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال: خلق الله تعالى كل شئ الا ذاته سبحانه وصفاته العلى ، قال العلامة: ويمكن الجواب عن هذا بأنه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لأن خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لمائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وببحث فيه بأن عدم تناول الشرعى مستفاد من الاستثناء المذكور في الآية والحديث أعنى التائب من الذنب كمن لا ذنب

له مبین له فلا وجه لمنع وجود الفائدة وبأن كون خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوما هنا غير معلوم
لمكان الخلاف في اشتراط بقاء الفعل وبأن الفائدة الجديدة في المنقطع التي يعرى عنها المتصل غير ظاهرة ،
وقال أيضا: لا يقال لم لا يجوز أن يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لخراج الثابتين منهم في
الحكم الذي هو الحل على أولئك القاذفين والاثبات له فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم به يجوز من غيره
كما يقال: كرام أهل بلدتنا أغنياؤهم الا زيدا بمعنى أن زيدا وإن كان غنيا لكنه خارج عن الحل على الكرام
لما نقول: فحينئذ يلزم أن يكون الثابتون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس ، وقد يقال:
إن الاستثناء منقطع على معنى أنهم فاسقون في جميع الاحوال الاحال التوبة ، ولا يخفى أنه يحتاج إلى تكليف
في التقدير أى الاحال توبة الذين النخ أو الاتوبة القاذفين أى وقت توبتهم على أن يحمل (الذين) حرفا مصدريا لاسما
موصولا وضمير (قابوا) عائدا على (أولئك) وبعد اللتياء التي يكون الاستثناء مفرغ لمتصلا لا منقطعا انتهى فتأمل هـ
(وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ) بيان لحكم الرامين لازواجهم خاصة وهو ناسخ لعموم المحصنات وكانوا
قبل نزول هذه الآية يفهمون من آية (والذين يرمون) النخ أن حكم من رمى الاجنبية وحكم من رمى زوجته
سواء فقد أخرج أبو داود وجماعة عن ابن عباس قال: لما نزلت (والذين يرمون المحصنات) الآية قال سعد بن عبادة
وهو سيد الانصار: أهكذا أنزلت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: «يا معشر الانصار ألا تسمعون ما يقول سيدكم؟
قالوا: يا رسول الله لانه فانه رجل غير والله ما تزوج امرأة قط الا بكرا وما طلق امرأة فاجترأ رجل منا على
أن يتزوجها من شدة غيرة فقال: سعد والله يا رسول الله إني لأعلم أنها حق وأنها من عند الله تعالى ولكني
تعجبت إني لو وجدت لكها قد تفخذها رجل لم يكن لي أن أهجه ولا أحرکه حتى آتي بأربعة شهداء فوالله
لا آتي بهم حتى يقضى حاجته قال: فما لبثوا يسيرا حتى جا. هلال بن أمية وهو أحد الثلاثة الذين تيب عليهم
فعدا على رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أنى جئت أهلى (١) عشاء فوجدت عندها رجلا (٢) فرأيت بعينى
وسمعت بأذنى ففكره رسول الله ﷺ ما جاء به واشتد عليه واجتمعت الانصار فقالوا: قد ابتلينا بما قال سعد
ابن عبادة الآن يضرب رسول الله عليه الصلاة والسلام هلال بن أمية وتبطل شهادته في المسلمين فقال: هلال
والله إني لأرجو أن يجعل الله تعالى لي منها مخرجا فقال: يا رسول الله إني قد أرى ما اشتد عليك بما جئت به والله
تعالى يعلم إني لصادق فوالله أن رسول الله ﷺ يريد أن يأمر بضربه إذ نزل على رسول الله عليه الصلاة والسلام
الوحي وكان إذا نزل عليه عليه الصلاة والسلام الوحي عرفوا ذلك في تربد جلده فأمسكوا عنه حتى فرغ من
الوحي فنزلت (والذين يرمون أزواجهم) الآية فسرى عن رسول الله ﷺ فقال أبشر يا هلال قد كنت أرجو
ذلك من ربى ، وقال عليه الصلاة والسلام أرسلوا اليها فجاءت فتلاها رسول الله ﷺ عليهما وذكرهما وأخبرهما
أن عذاب الآخرة أشد من عذاب الدنيا فقال: هلال والله يا رسول الله لقد صدقت عليهما فقالت: كذب فقال:
رسول الله ﷺ لا أعنوا بيهما الحديث، ومنه وكذا من رواية أخرى ذكرها البخارى في صحيحه. والترمذى:
وابن ماجه يعلم أن قصة هلال سبب نزول الآية ، وقيل: نزلت في عاصم بن عدى ، وقيل: في عويمر بن نصر
العجلاني ، وفي صحيح البخارى ما يشهد له بل قال السهيلي إن هذا هو الصحيح ونسب غيره للخطأ، والمشهور

كما في البحر ان نازلة هلال قبل نازلة عويمر ، وأخرج أبو يعلى . وابن مردويه عن أنس أنه قال : لأول لعان كان في الاسلام ما وقع بين هلال بن أمية وزوجته ، ونقل الخفافى هنا عن السبكي اشكالا وأنه قال : إنه اشكال صعب وارد على آية اللعان والسرقة والزنا وهو أن ما تضمن الشرط نص في العلية مع الغاء ومحمّل لها بدونها ولتنزيله منزلة الشرط يكون ما تضمنه من الحدث مستقبلا لاما ضيا فلا يفسح حكمه على ما قبله ولا يشمل ما قبله من سبب النزول ، وتعبه بأنه لا صعوبة فيه بل هو أسهل من شرب الماء البارد في حر الصيف لأن هذا وأمثاله معناه أن أردتم معرفة هذا الحكم فهو كذا فالمستقبل معرفة حكمه وتنفيذه وهو مستقبل في سبب النزول وغيره ، والقرينة على أن المراد هذا أنها نزلت في أمر ماضٍ أريد بيان حكمه ولذا قالوا : **دخول سبب النزول قطعي** * ولا حاجة إلى القول بأن الشرط قد يدخل على الماضي ولا أن ما تضمن الشرط لا يلزمه مساواته لصريحه من كل وجه ولا أن دخول مذكر بدلالة النص لفساده هنا انتهى ، ثم أن المراد هنا نظير مامر والذين يرمون بالزنا أزواجهم المدخول بهن وغير المدخول بهن وكذا المعتقدات في طلاق رجعى **(وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ)** أربعة يشهدون بما رموهن به من الزنا . وقرئ (تسكن) بالتاء الفوقية وقراءة الجمهور أضح **(إِلَّا أَنْفُسُهُمْ)** بدل من (شهداء) لأن الكلام غير موجب والمختار فيه الإبدال أو الالامنى غير صفة لشهداء ظهر اغرابها على ما بعدها لكونها على صورة الحرف كما قالوا في الالموصولة الداخلة على أسماء الفاعلين مثلا ، وفي جعلهم من جملة الشهداء إيدان كما قيل من أول الأمر بعدم الغاء قولهم بالمرّة ونظامه في سلك الشهادة وبذلك ازداد حسن اضافة الشهادة اليهم في قوله تعالى : **(فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ)** أى شهادة كل واحد منهم وهو مبتدأ وقوله سبحانه **(أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ)** خبره أى فشهادتهم المشروعة أربع شهادات **(بِاللَّهِ)** متعلق بشهادات ، وجوز بعضهم تعلقه بشهادة . وتعقب بأنه يلزم حينئذ الفصل بين المصدر ومعمول بأجنبي وهو الخبر ، وأنت تعلم أن في كون الخبر أجنبيا كلاما وأن بعض النحويين أجاز الفصل مطلقا وبعضهم أجازها فيما إذا كان المعمول ظرفا كما هنا . وقرأ الأكثر (أربع) بالنصب على المصدرية والعامل فيه (شهادة) وهى خبر مبتدأ محذوف أى فالواجب شهادة أو مبتدأ خبره محذوف أى فعليهم شهادة أو فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله واجبة أو كافية ، ولا خلاف في جواز تعلق الجار على هذه القراءة بكل من الشهادة والشهادات وإنما الخلاف في الأولى **(إِنَّهُ لَمَنْ الصَّادِقُ)** أى فيما رماها به من الزنا ، والاصل على أنه الخ فحذف الجار وكسرت إن وعلق العامل عنها باللام للتأكيد ، ولا يختص التعليق بأفعال القلوب بل يكون فيما يجرى مجراها ومنه الشهادة لافادتها القلم ، وجوز أن تكون الجملة جوابا للقسم بناء على أن الشهادة هنا بمعنى القسم حتى قال الراغب . إنه يفهم منها ذلك وإن لم يذكر (بالله) وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك **(وَالْخَامِسَةُ)** أى والشهادة الخامسة الأربع المتقدمة أى الجاعلة لها خمسا بانضمامها اليهن ، وافرادها مع كونها شهادة أيضا لاستقلالها بالفحوى ووكادتها فى افادتها ما يقصد بالشهادة من تحقيق الخبر واظهار الصدق ، وهى مبتدأ خبره قوله تعالى **(أَنْ لَعْنَتُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ)** فيما رماها به من الزنا **(وَيَذَرُونَ)** أى يدفع **(عَنْهَا الْعَذَابَ)** أى العذاب الديوى وهو الحبس عندنا والحد عند الشافعى ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق الكلام فيه **(أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ)** أى الزوج

(لَمَنَ الْكَاذِبِينَ ٨) فيأرمها به من الزنا (وَالْخَامَسَةَ) بالنصب عطف على (أربع شهادات) وقوله تعالى (أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ) أى الزوج (مِنَ الصَّادِقِينَ ٩) فيأرمها به من الزنا بتقدير حرف الجر أى بأن غضب الخ ، وجوز أن تكون (ان) وما بعدها بدلا من (الخامسة) وتخصيص الغضب بجانب المرأة للتغليظ عليها لما أنها مادة الفجور ولأن النساء كثيرا ما يستعملن اللعن فربما يتجرن على التفوه به لسقوط وقعه عن قلوبهن بخلاف غضبه جل جلاله *

وقرأ طلحة . والسلي . والحسن . والاعمش . وخالد بن أبياس بنصب (الخامسة) في الموضعين وقد علمت وجه النصب في الثانى ، وأما وجه النصب في الأول فهو عطف (الخامسة) على (أربع شهادات) على قراءة من نصب (أربع) وجعلها مفعولا لفعل محذوف يدل عليه المعنى على قراءة من رفع (أربع) أى ويشهد الخامسة ، والكلام في (أن لعنة) الخ كما سمعت في (أن غضب) الخ . وقرأ نافع (أن لعنة) بتخفيف (أن) ورفع (لعنة) و(أن غضب) بتخفيف أن وغضب فعل ماض والجلالة بعد مرفوعة ، و(أن) في الموضعين مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن ، ولم يؤت بأحد الفواصل من قد والسين ولا بينها وبين الفعل في الموضع الثانى لكون الفعل في معنى الدعاء فإهناك نظير قوله تعالى (أن يورك من فى النار) فلا غرابة فى هذه القراءة خلافا لما يؤممه كلام ابن عطية *

وقرأ الحسن . وأبو رجاء ، وقتادة . وعيسى . وسلام . وعمرو بن ميمون . والاعرج . ويعقوب بخلاف عنهما (أن لعنة) كقراءة نافع و(أن غضب) بتخفيف (أن) و(غضب) مصدر مرفوع ، هذا وظاهر قوله تعالى (والذين يرمون أزواجهن) العموم والمذكور فى كتب الاصحاب أنه يشترط فى القاذف وزوجه التى قذفها أن يكون لهما أهلية أداء الشهادة على المسلم فلا يجرى اللعان بين الكافرين والمملوكين ولا إذا كان أحدهما مملوكا أو صبيا أو مجنونا أو محدودا فى قذف ، ويشترط فى الزوجة كونها مع ذلك عفيفة عن الزنا وتهمة بأن لم توطأ حراما لعينه ولو مرة بشبهة أو بنكاح فاسد ولم يكن لها ولد بلأب معروف فى بلد القذف ، واشترط هذا لان اللعان قائم مقام حد القذف فى حق الزوج كما يشير إليه ما قدمناه من الخبر لكن بالنسبة إلى كل زوجة على حدة لا مطلقا ألا ترى أنه لو قذف بكلمة أو كلمات أربع زوجات له بالزنا لا يجزیه لعان واحد لمن بل لا بد أن يلاعن كلا منهن ، ولو قذف أربع أجنبيات كذلك حد حداً واحداً بهن ، ففى لم تكن الزوجة ممن يحد قاذفها كما إذا لم تكن عفيفة لم يتحقق فى قذفها ما يوجب الحد ليقام اللعان مقامه ، وأما اشتراط كونها ممن له أهلية أداء الشهادة فلأن اللعان شهادات مؤكدة بالآيمان عندنا خلافا للشافعى فإنه عنده آيمان مؤكدة وهو الظاهر من قول مالك . وأحد فيقع ممن كان أهلا لليمين وهو ممن يملك الطلاق فكل من يملكه فهو أهل للعان عنده فيكون من كل زوج عاقل وإن كان كافرا أو عبداً *

واستدل على أن اللعان آيمان مؤكدة بقوله سبحانه (فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله) وذلك أن قوله تعالى (بالله) محكم فى اليمين والشهادة محتملة لليمين ألا يرى أنه لو قال : أشهد ينزى به اليمين كان يمينا فيحمل المحتمل على المحكم لأن حمله على حقيقته متعذر لأن المعهود فى الشرع عدم قبول شهادة الانسان لنفسه بخلاف يمينه ، وكذا المعهود شرعا عدم تكرار الشهادة فى موضع بخلاف اليمين فان تكرره معهود فى القسامة ، ولأن

الشهادة محلها الإثبات واليمين للنفي فلا يتصور تعلق حقيقتهم بأمر واحد فوجب العمل بحقيقة أحدهما ومجاز الآخر فليكن المجاز لفظ الشهادة لما سمعت من الموجبين •

واستدل أصحابنا على أنه شهادات مؤكدة بأيمان بالآية أيضا لأن الحمل على الحقيقة يجب عند الإمكان وقوله سبحانه وتعالى (ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم) أثبت أنهم شهداء لأن الاستثناء من النفي إثبات وجعل الشهداء مجازاً عن الخالفين يصير المعنى ولم يكن لهم حالفون إلا أنفسهم وهو غير مستقيم لأنه يفيد أنه إذا لم يكن للذين يرمون أزواجهم من يحلف لهم يحلفون لأنفسهم وهذا فرع تصور حائف الإنسان لغيره ولا وجود له أصلاً فلو كان معنى اليمين حقيقياً للفظ الشهادة كان هذا صارفاً عنه إلى مجازه كيف وهو مجازي لها ولو لم يكن هذا كان إمكان العمل بالحقيقة موجبا لعدم الحمل على اليمين فكيف وهذا صارف عن المجاز وماتوهم كونه صارفاً مما ذكر غير لازم قوله قبول الشهادة لنفسه وتكرر الاداء لا عهد بهما قلنا: وكل من الحلف لغيره والحلف لا يجاب الحكم لا عهد به بل اليمين لرفع الحكم فإن جاز شرعية هذين الأمرين في محل بعينه ابتداء جاز أيضاً شرعية ذلك ابتداء بل هي أقرب لعقلية كون التعدد في ذلك أربعا بدلا عما عجز عنه من إقامة شهود الزنا وهم أربع وعدم قبول الشهادة له عند التهمة ولذا ثبتت عند عدما أعظم ثبوت قال الله عز وجل (شهد الله أنه لا إله إلا هو) فغير بعيد أن تشرع عند ضعفها بواسطة تأكيدها باليمين وإلزام اللعنة والغضب إن كان كاذبا مع عدم ترتب موجبها في حق كل من الشاهدين إذ موجب شهادة كل إقامة الحد على الآخر وليس ذلك ثابت هنا بل الثابت عند الشهادتين هو الثابت بالإيمان وهو اندفاع موجب دعوى كل عن الآخر، وإنما قيل عندهما ولم يقل بهما لأن هذا الاندفاع ليس موجب الشهادتين بل هو موجب تعارضهما، وأما قوله: واليمين للنفي الخ فمحلها ما إذا وقعت في إنكار دعوى مدع وإلا فقد يحلف على اخبار بأمر نفي أو إثبات وهنا كذلك فإنها على صدقه في الشهادة، والحق أنها على ما وقعت الشهادة به وهو كونه من الصادقين فيما رماها به كما إذا جمع أيماننا على أمر واحد ونخبر به فإن هذا هو حقيقة كونها مؤكدة للشهادة إذ لو اختلف متعلقهما لم يكن أحدهما مؤكداً للآخره وأورد على اشتراط الأهلية لاداء الشهادة أنهم قالوا: ان اللعان يجري بين الاعمين والفاستين مع أنه لا أهلية لهما لذلك. ودفع بأنهما من أهل الاداء إلا أنه لا يقبل للفسق ولعدم تمييز الاعمى بين المشهود له وعليه وهنا هو قادر على أن يفصل بين نفسه وزوجته فيكون أهلا لهذه الشهادة دون غيرها، وروى ابن المبارك عن أبي حنيفة أن الاعمى لا يلاعن وعمم القهستاني الأهلية فقال: ولو بحكم القاضي والفاست يصح القضاء بشهادته وكذا الاعمى على القول بصحتها فيما يثبت بالتسامع كالموت والنكاح والنسب وهذا بخلاف المحدود بالقذف فإنه لا يصح القضاء بشهادته، ولعل مراد ابن كمال باشا بقوله: لو قضى بشهادة المحدود بالقذف نفذ نفاذ الحكم بصحتها ممن يراها كشافى على ما قيل وهو خلاف ظاهر كلامه كما لا يخفى على من رجع إليه، ويشترط كون القذف في دار الاسلام وكونه بصريح الزنا فلا لعان بالقذف باللواط عند الامام وعندهما فيه لعان ولا لعان بالقذف كناية وتعريضا والقذف بصريحه نحو ان يقال: أنت زانية أو يازانية أو أرايتك تزنين، والمشهور عن مالك أن القذف بالاولين يوجب الحد والذي يوجب اللعان القذف بالآخر وهو قول الليث. وعثمان. ويحيى بن سعيد، وضعف بأن الكل رمى بالزنا وهو السبب كما تدل عليه الآية فلا فرق، وبمنزلة القذف بالصريح نفى نسب ولها منه أو من غيره •

وفي المحيط والمبتغى إذا نفي الولد فقال: ليس هذا بابني ولم يقذفها بالزنا لاللعان بينهما لأن النفي ليس بقذف لها بالزنا يقينا لاحتمال أن يكون الولد من غيره بوطء شبهة وهو احتمال ساقط لا يلتفت اليه كما حققه زين في البحر ، وبشترط في وجوب اللعان طلب الزوجة في مجلس القاضى كما في البدائع إذا كان القذف بصريح الزنا لأن اللعان حقه فإنه لدفع العار عنها وبذلك قالت الأئمة الثلاث أيضا، وإذا كان القذف بنفى الولد فيشترط طلب القاذف لأنه حقه أيضا لاحتياجه إلى نفي من ليس ولده عنه ويجب عليه هذا النفي إذا تيقن أن الولد ليس منه لما في السكوت أو الإقرار من استلحاق نسب من ليس منه وهو حرام كنفى نسب من هو منه ، فقد روى أبو داود . والنسائي أنه عليه الصلاة والسلام قال حين نزلت آية الملاعة : «أيما امرأة دخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله تعالى في شئ ولن يدخلها الله تعالى جنته وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عز وجل عنه يوم القيامة وفضحه على رؤس الأولين والآخرين» وإن احتمل أن يكون الولد منه فلا يجب بل قد يباح وقد يكون خلاف الأولى بحسب قوة الاحتمال وضعفه، وقد يضمف الاحتمال إلى حد لا يباح معه النفي كأن أتت امرأة المعروفة بالعفاف بولد لا يشبهه فمن أبي هريرة «أن رجلا قال للنبي ﷺ إن امرأتى ولدت غلاما أسود فقال : هل لك من إبل ؟ قال : نعم قال ما ألوانها؟ قال : حمر قال : فهل فيها ثور؟ قال : نعم قال : فكيف ذلك؟ قال : نزع عرق قال : ففعل هذا نزع عرق» وذكرنا فيها إذا كانت متهمه برجل فأتت بولد يشبه وجهه وإباحة النفي وعدمها، وأما القذف بصريح الزنا فمع التحقق يباح ويجوز أن يستتر عليها وبمسكها فظهر ما روى عن أبي رجلا قال : يا رسول الله إن امرأتى لا ترد يد لاهس قال طلقها قال : انى أحبها قال : فامسكها وفيه احتمال آخر ذكره شراح الحديث ومع عدم التحقق لا يباح ذلك، والافضل للزوجة أن لا تطالب باللعان وتسترا الأمر للحاكم إن يأمرها وإذا طلبت وقد أقر الزوج بقذفها أو ثبت بالبينة وهى رجلان لا رجل وامرأتان إذ لا همادة للنساء في الحدود ، وما في النهروالد المنتقى من جواز ذلك سبق فلم لا عن أن كان مصرا وعجز عن البينة على زناها أو على إقرارها به أو على تصديقها له أو أقام البينة على ذلك ثم عصى الشاهدان أو فسقا أو ارتدا وهذا بخلاف ما إذا ماتا أو غابا بعد ما عدلا فانه حينئذ لا يقضى باللعان فإن امتنع حبسه الحاكم حتى تبين منه بطلاق أو غيره أو يلاعن أو يكذب نفسه فيجحد، وعند الشافعى إن امتنع حد حد القذف وكذا إذا لاعن فامتنعت تحد عنده حد الزنا وعندنا تحبس حتى تلاعن أو تصدقه فيرفع سبب وجوب لعانها وهو التكاذب على ما قيل، والأوجه كون السبب القذف والتكاذب شرطه ، وكذا لاللعان مع التصديق إذا كان بلفظ صدقت لاحد عليها ولو أعادت ذلك أربع مرات في مجلس متفرقة لأن التصديق المذكور ليس بإقرار قصدا وبالذات فلا يعتبر في وجوب الحد بل في درئه فيندفع به اللعان ولا يجب به الحد وكذا يندفع بذلك كما في كافى الحاكم الحد عن قاذفها بعد ولو صدقته في نفي الولد فلا حد ولا لعان أيضا وهو ولدهما لأن النسب انما ينقطع بحكم اللعان ولم يوجد وهو حق الولد فلا يصدقان في إبطاله وما في شرحى الوقاية والنقاية من أنها إذا صدقته ينفى غير صحيح كما نبه عليه في شرح الدرر والغرر . ووجه قول الشافعى بالحد عند الامتناع أن الواجب بالقذف مطلقا الحد لعموم قوله سبحانه : (والذين يرمون المحصنات) الخ إلا أنه يتمكن من دفعه فيما إذا كانت المقدوفة زوجة باللعان تخفيفا عليه فإذا لم يدفعه به يحد وكذا المرأة تلاعن بعدما أوجب الزوج عليها اللعان بلعابه فإذا امتنعت حدثت للزنا ويشير إليه قوله

سبحانه وتعالى : (ويدرأ عنها العذاب) ووجه قولنا إن قوله تعالى : (والذين يرمون أزواجهن) إلى قوله تعالى : (فشهادة أحدهم) الخ يفهم منه كيفية كانت القراءة أن الواجب في قذف الزوجات اللعان ولا ينكر ذلك إلا مكابر فاما أن يكون ناسخا أو مخصصا لعموم ذلك العام والظاهر عندنا كونه ناسخا لتراخي نزوله كما تشهد له الأخبار الصحيحة والمخصص لا يكون متراخي النزول وعلى التقديرين يلزم كون الحكم الثابت في قذف الزوجات إنما هو ما تضمنته الآية من اللعان حال قيام الزوجية كما هو الظاهر فلا يجب غيره عند الامتناع عن إيفائه بل يحبس لإيفائه كما في كل حق امتنع من هو عليه عن إيفائه ولم يتعين كون المراد من العذاب في الآية الحد لجواز كونه الحبس وإذا قام الدليل على أن اللعان هو الواجب وجب حمله عليه .

قيل : والعجب من الشافعي عليه الرحمة لا يقبل شهادة الزوج عليها بالزنا مع ثلاثة عدول ثم يوجب الحد عليها بقوله وحده وإن كان عبداً فاسقاً، وأعجب منه أن اللعان يمين عنده وهو لا يصلح لإيجاب المال ولا لاسقاطه بعد الوجوب وأسقط به كل من الرجل والمرأة الحد عن نفسه وأوجب به الرجم الذي هو أغلظ الحدود على المرأة، فإن قال : إنما يوجب عليها لنكولها بامتناعها عن اللعان قلنا : هو أيضاً من ذلك العجب فإن كون النكول إقراراً فيه شبهة والحد مما يندفع بهامع أنه غاية ما يكون بمنزلة إقراره مرة ، ثم إن هذه الشبهة أثرت عنده في منع إيجاب المال مع أنه يثبت مع الشبهة فكيف يوجب الرجم به وهو أغلظ الحدود وأصعبها إثباتاً وأكثرها شروطاً انتهى ، وليراجع في ذلك كتب الشافعية . وفي النهر نقلاً عن الأسديجاني أنها يحبس إن امتنع عن اللعان بعد الثبوت ، ثم قال : وينبغي حمله على ماذا لم تعف المرأة كما في البحر ، وعندى في حبسها بعد امتناعه نوع اشكال لأن اللعان لا يجب عليها إلا بعد لعانه فقبله ليس امتناعاً لحق وجب عليها انتهى . وأجاب الطحطاوى بأنه بعد الترافع منها صار إضاء اللعان حق الشرع فإذا لم تعف وأظهرت الامتناع تحبس بخلاف ما إذا أبى هو فقط فلا تحبس انتهى .

وقيل : ليس المراد امتناعها في آن واحد بل المراد امتناعه بعد المطالبة به وامتناعها بعد لعانه فتأمل . والمتبادر من الشهادة ما كان قولاً حقيقة ، ولذا قالوا : لا لعان لو كانا آخرين أو أحدهما لفقد الركن وهو لفظ أشهد ، وعلل أيضاً بأن هناك شبهة احتمال تصديق أحدهما للآخر لو كان ناطقاً والحد يدرأ بالشبهة وكتابة الآخر في هذا الفصل كإشارته لا يعول عليها ، وذكروا لو طرأ الخرس بعد اللعان قبل التفريق فلا تفريق ولا حد ، ويشعر ظاهر الآية بتقديم لعان الزوج وهو المأثور في السنة فلو بدأ القاضي بأمرها فلا عنت قبله فقد أخطأ السنة ولا يجب كما في الغاية أن تعيد لعانها بعد وبه قال مالك .

وفي البدائع ينبغي أن تعيد لأن اللعان شهادة المرأة وشهادتها تقدر في شهادة الزوج فلا تصح إلا بعد وجود شهادته ولهذا يبدأ بشهادة المدعى في باب الدعوى ثم بشهادة المدعى عليه بطريق الدفع له ، ونقل ذلك عن الشافعي . وأحد عليهما الرحمة . وأشهب من المالكية ، والوجه ما تقدم فقد أوجب في الآية الرمي بشهادة أحدهم وشهادتها الدارئة عنها العذاب فيكون هذا المجموع بعد الرمي بوليس في الآية ما يدل على الترتيب بين أجزاء المجموع ، وهذا نظير ما قرره بعض أجلة الأصحاب في قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) الآية في بيان أنه لا يدل على فرضية الترتيب كما يقوله الشافعية ، وظاهر الآية أنه لا يجب في لعانه أن يأتي بضمير المخاطبة ولا في لعانها أن تأتي بضمير الخطاب ، ففي الهداية صفة اللعان أن

يبتدىء به القاضي فيشهد أربع مرات يقول في كل مرة: أشهد بالله إنني لمن الصادقين فيما رميته به من الزنا ويقول في الخامسة: لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين فيما رميته به من الزنا يشير في جميع ذلك ثم تشهد المرأة أربع مرات تقول في كل مرة أشهد بالله إنه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا وتقول في الخامسة: غضب الله عليها إن كان من الصادقين فيما رماني به من الزنا والاصل فيه الآية ، وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يأتي بلفظة المواجهة ويقول فيما رميته به من الزنا أتى وتأني هو بذلك أيضا وتقول: إنك لمن الكاذبين فيما رميته به من الزنا لأنه أقطع للاحتمال وهو احتمال اضرار مرجع للضمير الغائب غير المراد ، ووجه الأول أن لفظة المغاية إذا انضمت اليها الإشارة انقطع الاحتمال، وعن الليث أنه يكتفي في اللعان بالكيفية المذكورة في الآية ويأتي الملاعن مكان ضمير الغائب بضمير المتكلم في شهادته مطلقا وتأني الملاعة بذلك في شهادتها الخامسة فتدخل على (علي) بياء الضمير، والمراد من الاكتفاء بالكيفية المذكورة أنه لا يحتاج إلى زيادة فيما رميته به من الزنا في شهادته وإلى زيادة فيما رماني به من الزنا في شهادتها، وما ذكر من الاتيان بضمير المتكلم هو الظاهر ولم يؤت به في النظم الكريم لتنسق الضمائر وتكون في جميع الآية على طرز واحد مع ما في ذلك من نكتة رعاية التالى على ما قيل ، وليس في الآية التفات أصلا كما توهم بعض من أدركناه من فضلاء العصر، وأما ما أشير من عدم الاحتياج إلى زيادة ما تقدم فالظاهر أن الاحوط خلافه وقد جاءت تلك الزيادة فيما وقع في زمانه عليه السلام من اللعان بين هلال وزوجته على ما في بعض الروايات ، وذكر الاصحاب أنه يزيد في صورة اللعان بالقذف بنفي الولد بعد قوله: لمن الصادقين قوله فيما رميته به من نفي الولد وانها تريد بعد لمن الكاذبين قولها: فيما رميته به من نفي الولد: ولو كان القذف بالزنا ونفي الولد ذكر في اللعان الامر ان ، ونقل أبو حيان عن مالك أن الملاعن يقول: أشهد بالله إنني رأيتها زني والملاعة تقول أشهد بالله ما رأيته زني وعن الشافعي أن الزوج يقول: أشهد بالله اني لصادق فيما رميت به زوجتي فلانة بنت فلان ويشير اليها إن كانت حاضرة أربع مرات ثم يقعه الامام ويذكره الله تعالى فان رآه يريد أن يمضي أمر من يضع يده على فيه فان لم يتمتع تركه وحينئذ يقول الخامسة ويأتي بياء الضمير مع (علي) وإن كان قد قذفها باحد يسميه بعينه واحدا أو اثنين في كل شهادة، وإن نفي ولدها زاد وإن هذا الولد ولد زنا ما هو مني، والتخويف بالله عز وجل مشروع في حق المتلاعنين، فقد صح في قصة هلال أنه لما كان الخامسة قيل له اتق الله تعالى واحذر عقابه فان عذاب الدنيا أسهل من عذاب الآخرة وإن هذه هي الموجبة التي توجب عليك العقاب ، وقيل : نحو ذلك لامرأته عند الخامسة أيضا . وفي ظاهر الآية رد على الشافعي عليه الرحمة حيث قال إنه بمجرد لعان الزوج تثبت الفرقة بينهما وذلك لأن المتبادر انها تشهد الشهادات وهي زوجة ومتى كانت الفرقة بلعان الزوج لم تبق زوجة عند لعانها ، والذي ذهب اليه أبو حنيفة عليه الرحمة أنه إذا وقع التلاعن ثبتت حرمة الوطء ودواعيه عن الملاعن فانطلقها فذاك وإن لم يطلقها بانتهى بتفريق الحاكم وإن لم يرضيا بالفرقة ، ولو فرق خطأ بعد وجود الأكثر من كل منهما صح ، ويشترط كون التفريق بحضورهما وحضور الوكيل كحضور الاصيل ويتوارثان قبله، ولو زالت أهلية اللعان بعده فان كان بما يرجي زواله كجنون فرق والا فلا ، وقال زفر: تقع الفرقة بتلاعنها وإن أ كذب نفسه من بعد اللعان والتفريق وحده أم لم يحده يحل له تزوجها عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف إذا افترق المتلاعنان

فلا يجتمعان أبدا وثبتت بينهما حرمة كحرمة الرضاع وبه قالت الائمة الثلاثة، وأدلة هذه الاقوال وما عليها تطلب من كتب الفقه المبسوطه ، واستدل بمشروعية اللعان على جواز الدعاء باللعن على كاذب معين فان قوله: (لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين) دعاء على نفسه باللعن على تقدير كذبه وتعليقه على ذلك لا يخرج عن التعيين، نعم يقال إن مشروعيته إن كان صادقا فلو كان كاذبا فلا يحل له ، واستدل الخوارج على أن الكذب كفر لاستحقاق من يتصف به اللعن وكذا الزنا كفر لاستحقاق فاعله الغضب فان كلا من اللعن والغضب لا يستحقه إلا الكافر لأن اللعن الطرد عن الرحمة وهو لا يكون إلا الكافر والغضب أعظم منه، وفيه أنه لا يسلم أن اللعن في أى موضع وقع بمعنى الطرد عن الرحمة فانه قد يكون بمعنى الاسقاط عن درجة الابرار وقد يقصد به اظهار خساسة الملعون ، وكذا لا يسلم اختصاص الغضب بالكافر وإن كان أشد من اللعن والله تعالى أعلم به ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾ التفات إلى خطاب الرامين والمرميات بطريق التغليب لتوفية مقام الامتنان حقه ، وجواب (لولا) محذوف لتحويله حتى كأنه لا توجد عبارة تحيط ببيانها، وهذا الحذف شائع في كلامهم .

قال جرير: كذب العواذل لورأين مناخنا بحزير رامة والمطى سوام

ومن أمثالهم لوزات سوار لطمتى فكأنه قيل: لولا تفضله تعالى عليكم ورحمته سبحانه وأنه تعالى مبالغ في قبول التوبة حكيم في جميع أفعاله وأحكامه التي من جملتها ما شرع لكم من حكم اللعان لكان مما لا يحيط به نطاق البيان، ومن جملة أنه تعالى لولم يشرع لهم ذلك لوجب على الزوج حد القذف مع أن الظاهر صدقه لأنه أعرف بحال زوجته وأنه لا يفترى عليها لا اشتراهما في الفضاخه، وبعد ما شرع لهم لوجعل شهاداته موجبة لحد الزنا عليها لغات النظر اليها، ولو جعل شهادتها موجبة لحد القذف عليه لغات النظر له، ولا ريب في خروج الكل عن سنن الحكمة والفضل والرحمة، فجعل شهادات كل منهما مع الجرم بكذب أحدهما حتمادارة لما توجه اليه من الغائلة الدنيوية، وقد ابتلى الكاذب منهما في تضاعيف شهاداته من العذاب بما هو أتم مادراته عنه وأطم وفي ذلك من أحكام الحكم البالغة وآثار التفضل والرحمة ما لا يخفى أما على الصادق فظاهر، وأما على الكاذب فهو امبالو الستر عليه في الدنيا ودرء الحد عنه وتعرضه للتوبة حسبا ينبي عنه التعرض لعنوان توابيته تعالى فسبحانه ما أعظم شأنه وأوسع رحمته وأدق حكمته قاله شيخ الاسلام، وعن ابن سلام تفسير الفضل بالاسلام ولا يخفى أنه مما لا يقتضيه المقام، وعن أبي مسلم أنه أدخل في الفضل النهي عن الزنا ويحسن ذلك لوجعلت الجملة تذيلا لجميع ما تقدم من الآيات وفيه من البعد ما فيه ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ﴾ أى بابلغ ما يكون من الكذب والافتراء وكثيرا ما يفسر بالكذب مطلقا ، وقيل: هو البهتان لا تشعر به حتى يفجأك ، وجوز فيه فتح الهمزة والفاء وأصله من الإفك بفتح فسكون وهو القلب والصرف لأن الكذب مصروف عن الوجه الذي يحق، والمراد به ما افك به الصديقة أم المؤمنين رضى الله تعالى عنها على أن اللام فيه للعهد، وجوز حملة على الجنس قيل فيفيد القصر كأنه لا افك إلا ذلك الافك ، وفي لفظ المحقق اشارة إلى أنهم اظهروه من عند أنفسهم من غير أن يكون له أصل ، وتفصيل القصة ما أخرجه البخارى . وغيره عن عروة عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يخرج اقرع بين أزواجه، فإتتهن خرج سهمهما خرج بها رسول الله

ﷺ معه - قالت عائشة - فافزع بيننا في غزوة (١) غزاها فخرج سهمي فخرجت مع رسول الله ﷺ بعد منازل الحجاب فأنا أحمل في هودجى وأنزل فيه فسرنا حتى إذا فرغ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من تلك وقفل ودنونا من المدينة قافلين آذن ليلة بالرحيل فمشيت حتى جاوزت الجيش فلما قضيت شأني أقبلت إلى رحلى فإذا عقدلى من جزع ظفار قد انقطع فالتصت عقدى وحسبني ابتغاؤه وأقبل الرهط الذى كانوا يرحلون لى فاحتملوا هودجى فرحلوه على بعيرى الذى كنت ركبت وهم يحسبون أنى فيه وكان النساء إذ ذاك خفافا لم يثقلن اللحم إنما نأكل العلقه من الطعام فلم يستنكر القوم خفة الهودج حين رفعوه وكنت جارية حديثة السن فبعثوا الجمل وساروا فوجدت عقدى بعد ما استمر الجيش فجئت منازلهم وليس بها داع ولا مجيب فامت منزلى الذى كنت به وظننت انهم سيفقدونى فيرجعون إلى فيدنا أنا جالسة فى منزلى غلبتنى عينى فمتمت وكان صفوان ابن المعطل السلى ثم الذكوانى من وراء الجيش فادالج فاصبح عند منزلى فرأى سواد انسان نائم فأتاني فعرفنى وكان يرانى قبل الحجاب فاستيقظت باسترجاعه حين عرفنى فحمرت وجهى بجلبابى والله ما كلمنى كلمة ولا سمعت منه كلمة غير استرجاعه حين أناخ راحلته فوطىء على يديها فركبتها فانطلق يوقدنى الراحلة حتى أتينا الجيش بعد منازل موعرين فى نحر الظهيرة فهلك فى من ملك وكان الذى تولى الافك عبد الله بن أبى بن سلول فقدمنا المدينة فاشتكى حين قدمت شهرا والناس يفيضون فى قول اصحاب الافك لأشعر بشىء من ذلك وهو يرينى فى وجهى أنى لأعرف من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اللطف الذى كنت أرى منه حين أشتكى إنما يدخل على رسول الله ﷺ فيسلم ثم يقول : كيف تيمم ؟ ثم ينصرف فذاك الذى يرينى ولا أشعر بالشر حتى خرجت بعدما نهيت فخرجت معى أم مسطح قبل المناصع وهو متبرزا وكنا لا نخرج إلا ليلا إلى ليل ، وذلك قبل أن نتخذ الكنف قريبا من ييوتنا وأمرنا أمر العرب الاول فى التبرز قبل الغلظ فكنا تأذى بالكنف أن نتخذها عند ييوتنا فانطلقت أنا وأم مسطح وهى ابنة أبى رهم بن عبد مناف وأما بنت صخر بن عامر خالة أبى بكر الصديق وابنها مسطح بن أمية فأقبلت أنا وأم مسطح قبل يبنى قد فرغنا من شأننا فعثرت أم مسطح فى مرطها فقالت : تعس مسطح فقلت لها : بئس ما قلت أتسيين رجلا شهد بدرا ؟ قالت : أى هتاه أولم تسمعى ما قال ؟ قالت : قلت وما قال ؟ فاخبرتنى بقول أهل الافك فأزدت مرضا على مرضى فلما رجعت إلى يبنى ودخل على رسول الله ﷺ ثم قال : كيف تيمم ؟ فقلت : أتأذن لى أن آتى أبوى ؟ قالت : وأنا حينئذ أريد أن أستيقن الخبر من قبلهما قالت : فاذن لى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فجئت أبوى فقلت لأمى (٢) : يا أمته ما يتحدث الناس ؟ قالت : يا بنية هونى عليك فوالله لقلبا كانت امرأة قطوضية عند رجل ولها ضرائر إلا كثرن عليها قالت : فقلت سبحان الله ولقد تحدث الناس بهذا قالت : فبكيت تلك الليلة حتى أصبحت لا يرقأ لى دمع ولا أكتحل بنوم حتى أصبحت أبكى فدعا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ابن أبى طالب . وأسامة بن زيد حين استلبت الوحى يستأمرهما فى فراق أهله قالت : فاما أسامة بن زيد فإشار على رسول الله ﷺ بالذى يعلم من براءة أهله وبالذى يعلم لهم فى نفسه من الود فقال : يا رسول الله أهلك وما نعلم الا خيرا وأما على بن أبى طالب فقال : يا رسول الله لم يضيق الله عليك والنساء سواها كثير وإن تسأل

(١) هى غزوة بنى المصطلق وكانت فى سنة ست اه منه (٢) هى أم رومان زينب بنت دهمان اه منه

الجارية تصدقك قالت : فدعا رسول الله ﷺ بريرة فقال : أى بريرة هل رأيت من شئ يريك؟ قالت بريرة : لا والذي بعثك بالحق إن رأيت عليها أمرا أغمصه عليها أكثر من أنها جارية حديثة السن تنام عن عجين أهلها فتأتى الداجن فتأكله فقام رسول الله ﷺ فاستعذر يومئذ من عبد الله بن أبي بن سلول قالت : فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو على المنبر : يا معشر المسلمين من يعذرني من رجل قد بلغنى أذاه في أهل بيتي ؟ فوالله ما علمت على أهلي إلا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه إلا خيرا وما كان يدخل على أهلي إلا معي فقام سعد بن معاذ الأنصاري فقال : يا رسول الله أنا أعذرک منه إن كان من الأوس ضربت عنقه وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرک قالت : فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان قبل ذلك رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد : كذبت لعمر الله لا تقتله ولا تقدر على قتله فقام أسيد بن حضير وهو ابن عم سعد فقال لسعد بن عبادة : كذبت لعمر الله لنقتله فانك منافق تجادل عن المنافقين فنار الحيان من الأوس والخزرج حتى هموا أن يقتتلوا ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قائم على المنبر فلم يزل رسول الله ﷺ يخفضهم حتى سكتوا وسكت قالت : فكشفت يومي ذلك لا يرقأ لي دمع ولا أكتحل بنوم قالت : فأصبح أبوأي عندي وقد بكيت ليلتين ويوما لا أكتحل بنوم ولا يرقأ لي دمع يظنانني أن البكاء فاق كبدى قالت : فبينما هما جالسان عندي وأنا أبكي فاستأذنت على امرأة من الأنصار فأذنت لها فجلست تبكي معي قالت : فبينما نحن على ذلك دخل علينا رسول الله ﷺ فسلم ثم جلس قالت : ولم يجلس عندي منذ قيل في ما قبل قبلها وقد لبث شهرا لا يوحى اليه في شأني قالت : فتشهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين جلس ثم قال : أما بعد يا عائشة فانه قد بلغني عنك كذا وكذا فان كنت بريئة فسيبرئك الله وإن كنت أملت بذنوب فاستغفرى الله وتوبى اليه فان العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب إلى الله تاب الله عليه قالت : فلما قضى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مقالته فاقص دهمي حتى ما أحس منه قطرة فقلت : لأبي أجب رسول الله ﷺ فيما قال قال : والله ما أدري ما أقول لرسول الله فقلت لأمي : أجبني رسول الله قالت : ما أدري ما أقول لرسول الله قالت : فقلت وأنا جارية حديثة السن لا أقرأ كثيرا من القرآن : إني والله لقد علمت أنكم سمعتم هذا الحديث حتى استقر في أنفسكم وصدقتم به فلئن قلت لكم : إني بريئة والله يعلم أنى بريئة لا تصدقوني ولئن اعترفت لكم بأمر والله يعلم أنى منه بريئة لتصدقني والله لا أجد لي ولكم مثلا إلا قول أبى يوسف (فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون) فاضطجعت على فراشي وأنا حينئذ أعلم أنى بريئة وأن الله مبرئني ببراءتي ولكن ما كنت أظن أن الله منزل في شأني وحيأ يتلى وانشأني في نفسي كأن أحقر من أن يتكلم الله في بامريتلي ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله ﷺ في النوم رؤيا يبرئني الله بها قالت : فوالله ما رام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا خرج أحد من أهل البيت حتى أنزل عليه فأخذه ما كان يأخذه من البرحاء حتى أنه ليمتجد منه مثل الجمان من العرق وهو في يوم شات من ثقل القول الذي ينزل عليه قالت : فلما سرى عن رسول الله ﷺ سرى عنه وهو يضحك فكان أول كلمة تكلم بها : يا عائشة أما الله فقد برك بك قالت أُمى : قومي اليه فقلت : والله لا أقوم ولا أحمد إلا الله وأنزل الله (إن الذين جاؤا بالإفك) العشر الآيات كلها ، والظاهر أن قوله تعالى :

(عُصْبَةٌ مِنْكُمْ) خبر إن واليه ذهب الخوفي . وأبو البقاء ، وقال ابن عطية : هو بدل من ضمير (جاؤا) والخبر جملة قوله تعالى : (لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ) والتقدير إن فعل الذين وهذا أنسق في المعنى وأكثر فائدة من أن يكون (عصبة) الخبر انتهى ، ولا يخفى أنه تكلف ، والفائدة في الاخبار على الاول قيل : التسلية بأن الجانبين بذلك الافك فرقة متمعصة متعاونة وذلك من أمارات كونه إفكا لأصله ، وقيل : الاولى أن تكون التسلية بأن ذلك مما لم يجمع عليه بل جاء به شرذمة منكم ، وزعم أبو البقاء أنه بوصف العصبة بكونها منهم أفاد الخبر ، وفيه نظر *

والخطاب في (منكم) على ما أميل اليه لمن ساء ذلك من المؤمنين ويدخل فيه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم . وأبو بكر . وأم رومان . وعائشة . وصفوان دخولا أوليا ، وأصل العصبة الفرقة المتمعصة قلت أو كثرت وكثير إطلاقها على العشرة فما فوقها إلى الاربعين وعليه اقتصر في الصحاح ، وتطلق على أقل من ذلك ففي مصحف حفصة عصبة أربعة . وقد صح أن عائشة رضى الله تعالى عنها عدت المنافق عبد الله ابن أبي سلول . وحمزة بنت جحش أخت أم المؤمنين زينب رضى الله تعالى عنها . وزوجة طلحة بن عبيد الله . ومسطح ابن أثانة . وحسان بن ثابت ، ومن الناس من برأ حسان وهو خلاف ما في صحيح البخارى وغيره • نعم الظاهر أنه رضى الله تعالى عنه لم يتكلم به عن صميم قلب وإنما نقله عن ابن أبي لعمه الله تعالى ، وقد جاء أنه رضى الله تعالى عنه اعتذر عما نسب اليه في شأن عائشة رضى الله تعالى عنها فقال :

حصان رزان مازن بريئة	وتصبح غرثي من لحوم الغوافل
حليمة خير الناس ديناً ومنصباً	نبي الهدى ذى المكرمات الفواضل
عقيلة حى من لوى بن غالب	كرام المساعى مجدهم غير زائل
مهذبة قد طيب الله خيمها	وطهرها من كل سوء وباطل
فان كنت قد قلت الذى قدز عمتو	فلا رفعت سوطى إلى أناملى
وكيف وودى ما حبيت ونصرتى	لآل رسول الله زين المحافل
له رتب عال على الناس كلهم	تقاصر عنه سورة المتطاوّل
فان الذى قد قيل ليس بلائط	ولكنه قول امرئى بى (١) ماحل

وكانت عائشة رضى الله تعالى عنها تكلم به بعد ذلك وتذكره بخير وإن صح أنها قالت له حين أنشدها أول هذه الايات : لكنك لست كذلك ، فقد أخرج ابن سعد عن محمد بن سيرين أن عائشة رضى الله تعالى عنها كانت تأذن لحسان وتدعو له بالوسادة وتقول : لا تؤذوا حسانا فإنه كان ينهر رسول الله ﷺ بلسانه • وأخرج ابن جرير من طريق الشعبي أنها قالت : ما سمعت بشيء أحسن من شعر حسان وما تمثلت به الا رجوت له الجنة قوله لأبى سفيان بن الحرث بن عبد المطلب :

هجوت محمداً وأجبت عنه	وعند الله فى ذاك الجزاء
فان أبى ووالدتى وعرضى	لعرض محمد منكم وقاء
أنشتمه ولست له بكفو	فشركا لخيركا الفداء

لساني صارم لا عيب فيه وبحري لا تكدره الدلاء.

وعد بعضهم مع الاربعة المذكورين زيد بن رفاعه ولم نر فيه نقلا صحيحا ، وقيل إنه خطأ ، ومعنى (منكم) من أهل ملتكم ومن ينتمى إلى الاسلام سواء كان كذلك في نفس الامر أم لا فيشمل ابن أبي لأنه من ينتمى إلى الاسلام ظاهراً وإن كان كافراً في نفس الامر ؛ وقيل إن قوله تعالى (منكم) خارج مخرج الأغلب وأغلب أولئك العصابة مؤمنون مخلصون ، وكذا الخطاب في (لا تحسبوه شراً لكم) وقيل : الخطاب في الأول للمسلمين وفي هذا لسيد المخاطبين رسول الله ﷺ . ولا بى بكر . وعائشة . وصفوا نرضى الله تعالى عنهم والكلام مسوق لتسليتهم وأخرج ابن أبي حاتم . والطبراني عن سعيد بن جبیر أن الخطاب في الثاني لعائشة . وصفوا ، وأبعد عن الحق من زعم أنه للذين جاؤا بالافك وتكلف للخيرية ما تكلف ، ولعل نسبته إلى الحسن لا تصح ، والظاهر أن ضمير الغائب في (لا تحسبوه) عائد على الافك .

وجوز أن يعود على القذف وعلى المصدر المفهوم من (جاؤا) وعلى مانال المسلمين من الغم والكل كما ترى ، وعلى ما ذهب اليه ابن عطية يعود على المحذوف المضاف إلى اسم إن الذى هو الاسم في الحقيقة ؛ ونهوا عن حسابان ذلك شرالهم إراحة لبالهم بازاحة ما يوجب استمرار بلبالهم ، وأردف سبحانه النهى عن ذلك بالاضراب بقوله عز وجل ﴿بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ اعتناء بأمر التسلية ، والمراد بل هو خير عظيم لكم لنيلكم بالصبر عليه الثواب العظيم وظهور كرامتكم على الله عز وجل بانزال ما فيه تعظيم شأنكم وتشديد الوعيد فيمن تكلم بما أحزنكم ، والآيات المنزلة في ذلك على ما سمعت آتفا عن عائشة رضى الله تعالى عنها عشرة .
وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبیر أنه قال : نزلت ثماني عشرة آية متواليات بتكذيب من قذف عائشة وبرائها . وأخرج الطبراني عن الحسن بن عتيبة قال : إنه سبحانه أنزل فيها خمس عشرة آية من سورة النور ثم قرأ حتى بلغ (الخبثات للخبثين) وكان الخلاف مبنى على الخلاف في رؤس الآي ، وفي كتاب العدد للداني ما يوافق المروى عن ابن جبیر .

﴿لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ﴾ أى من الذين جاؤا بالافك ﴿مَا أَكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ﴾ أى جزاء ما اكتسب وذلك بقدر ما خاض فيه فان بعضهم تكلم وبعضهم ضحك كالمعجب الراضى بما سمع وبعضهم أكثر وبعضهم أقل .
﴿وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ﴾ بكسر الكاف . وقر الحسن . والزهرى . وأبو رجاء . ومجاهد . والأعمش . وأبو البرهم . وحيد . وابن أبي عبة . وسفيان الثوري . ويزيد بن قطيب . ويعقوب . والزعفراني . وابن مقسم . وعمره بنت عبد الرحمن . وسورة عن الكسائي . ومحبوب عن أبي عمرو (كبره) بضم الكاف وهو مكسور هاء صدران لكبر الشئ عظم ومعناها واحد ، وقيل : الكبر بالضم المعظم وبالكسر البداة بالشئ ، وقيل : الإثم ، والجمهور على الأول أى والذي تحمل معظمه (منهم) أى من الجائين به ﴿لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (١١) في الدنيا والآخرة أو في الآخرة فقط ، وفي التعبير بالموصول وتكرير الاسناد وتكثير العذاب ووصفه بالعظم من تهويل الخطاب ما لا يخفى ، والمراد بالذى تولى كبره كما في صحيح البخارى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله تعالى عنها عبدالله بن أبي عليه اللعنة وعلى ذلك أكثر المحدثين .

وكان لعنه الله تعالى يجمع الناس عنده ويذكرهم ما يذكر من الافك وهو أول من اختلقه وأشاعه لامعانه في عداوة رسول الله ﷺ ، وعذابه في الآخرة بعد جمعه في الدرك الأسفل من النار لا يقدر قدره إلا الله عز وجل ، وأما في الدنيا فوسمه بميسم الذل وإظهار نفاقه على رؤس الاشهاد وحده حدين على ما أخرج الطبراني وابن مردويه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما من أنه ﷺ بعد أن نزلت الآيات خرج إلى المسجد فدعا أبا عبيدة ابن الجراح فجمع الناس ثم تلا عليهم ما أنزل الله تعالى من البراءة لعائشة وبعث إلى عبد الله بن أبي فجيء به فضربه عليه الصلاة والسلام حدين وبعث إلى حسان. ومسطح. وحنمة فضربوا ضرباً وجيعاً ووجئوا في رقابهم ، وقيل : حدّداً واحداً ، فقد أخرج الطبراني عن ابن عباس أنه فسر العذاب في الدنيا بجلد رسول الله ﷺ إياه ثمانين جلدة وعذابه في الآخرة بمصيره إلى النار ، وقيل : إنه لم يحد أصلاً لأنه لم يقر ولم يلتزم إقامة البينة عليه تأخيراً لجزائه إلى يوم القيامة كما أنه لم يلتزم إقامة البينة على نفاقه وصدور ما يوجب قتله لذلك وفيه نظر *

وزعم بعضهم أنه لم يحد مسطح ، وآخرون أنه لم يحد أحداً من جاء بالافك إذ لم يكن إقراراً ولم يلتزم إقامة بينة . وفي البحر أن المشهور حد حسان . ومسطح . وحنمة ، وقد أخرجه البزار . وابن مردويه بسند حسن عن أبي هريرة ، وقد جاء ذلك في آيات ذكرها ابن هشام في ملخص السيرة لابن اسحق وهي :

لقد ذاق حسان الذي كان أهله وحنمة إذ قالوا هجيراً ومسطح
تعاطوا برجم الغيب أمر نبيهم وسخطة ذي العرش الكريم فانزحوا
وآذوا رسول الله فيه فجللوا مخاضى بغى بموها وفضحوا
وصب عليهم محصداً كأنها شايب قطرم من ذرى المزن تسفح

وقيل : الذي تولى كبره حسان واستدل بما في صحيح البخارى أيضاً عن مسروق قال : دخل حسان على عائشة فشبب وقال : حصان (البيت) قالت : لمكنك لست كذلك قلت : تدعين مثل هذا يدخل عليك وقد أنزل الله تعالى (والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم) فقالت : وأى عذاب أشد من العمى ، وجاء في بعض الاخبار أنها قيل لها : أليس الله تعالى يقول (والذي تولى كبره) الآية ؟ فقالت : أليس أصابه عذاب عظيم اليس قد ذهب بصره وكسع بالسيف ؟ تعنى الضربة التي ضربها إياه صفوان حين بلغه عنه أنه يتكلم في ذلك ، فإنه يروى أنه ضربه بالسيف على رأسه لذلك ولايات (١) عرض فيها به وبمن أسلم من العرب من مضر وأنشد :

تلق ذباب السيف منى فأننى غلام إذا هوجيت لست بشاعر
ولكننى أحمى حمى وأتقى من الباهت الرأى البرى الظواهر

وكاد يقتله بتلك الضربة . فقد روى ابن اسحق أنه لما ضربه وثب عليه ثابت بن قيس بن شماس فجمع يديه إلى عنقه بجبل ثم انطلق به إلى دار بني الحرث بن الخزرج فلقبه عبد الله بن رواحة فقال : ما هذا ؟ قال : أما أعجبتك ضرب حسان بالسيف والله ما أراه إلا قد قتله فقال له عبد الله : هل علم رسول الله ﷺ بذلك وبما صنعت ؟ قال : لا والله قال : لقد اجترأت اطلق الرجل فاطلقه فاتوا رسول الله عليه الصلاة والسلام فذكروا ذلك له فدعا حسان . وصفوان فقال صفوان : يا رسول الله ما ذانى وهجائى فاحتملنى الغضب فضربته فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : يا حسان اتشوهت على قومي بعد أن هداهم الله تعالى للإسلام

ثم قال : احسن يا احسان في الذي اصابك فقال : هي لك يا رسول الله فعوضه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم منها بيرحاء وكان طلحة بن سهل اعطاها إياه عليه الصلاة والسلام ووهبه ايضا سيرين امة قبطية فولدت له عبد الرحمن بن حسان .

وفي رواية في صحيح البخارى عن عائشة ايضا رضى الله تعالى عنها أنها قالت في (الذى تولى كبره منهم) هو أى المنافق ابن أبى . وحننة ، وقيل : هو . وحسان . ومسطح ، وعذاب المنافق الطرد وظهور نفاقه وعذاب الاخيرين بذهاب البصر ، ولا يأتى إرادة المتعدد افراد الموصول لما في الكشف من أن (الذى) يكون جمعا وافراد ضميره جائز باعتبار إرادة الجمع أو الفوج أو الفريق أو نظراً إلى أن صورته صورة المفرد ، وقد جاء افراده في قوله تعالى (والذى جاء بالصدق وصدق به) وجمعه في قوله سبحانه (وخضتم كالذى خاضوا) والمشهور جواز استعمال (الذى) جمعا مطلقا . واشترط ابن مالك في التسهيل أن يراد به الجنس لا جمع مخصوص فان أريد الخصوص قصر على الضرورة ، هذا ولا يخفى أن إرادة الجمع هنا لا تخلو عن بعد ، والذى اختاره إرادة الواحد وأن ذلك الواحد هو عدو الله تعالى ورسوله ﷺ والمؤمنين ابن أبى ، وقد روى ذلك الزهرى عن سعيد بن المسيب . وعروة بن الزبير . وعلقمة بن وقاص . وعبد الله بن عتبة وكلهم سمع عائشة تقول (الذى تولى كبره) عبد الله بن أبى ، وقد تضافرت روايات كثيرة على ذلك ، والذاهبون اليه من المفسرين أكثر من الذاهبين منهم إلى غيره . ومن الافك الناشئ من النصب قول هشام بن عبد الملك عليه من الله تعالى ما يستحق حين سئل الزهرى عن (الذى تولى كبره) فقال له : هو ابن أبى كذبت هو على - يعنى به أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه - وقد روى ذلك عن هشام البخارى . والطبرانى وابن مردويه . والبيهقى في الدلائل ، ولا بدع من أموى الافتراء على أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه ورضى عنه . وأنت تعلم أن قصارى ما روى عن الامير رضى الله تعالى عنه أنه قال لاختيه وابن عمه رسول الله ﷺ حين استشاره يا رسول الله لم يضيق الله تعالى عليك والنساء سواها كثير وإن تسأل الجارية تصدقك * وفي رواية أنه قال : يا رسول الله قد قال الناس وقد حل لك طلاقها ، وفي رواية أنه رضى الله تعالى عنه ضرب بريرة وقال : اصدق رسول الله ﷺ وليس في ذلك شيء مما يصلح مستنداً لذلك الاموى الناصبي ، وجل غرض الامير بما ذكر أن يسرى عن رسول الله ﷺ ما هو فيه من الغم غاية ما في الباب أنه لم يسلك في ذلك مسلك أسامة وهو أمر غير متعين ، ومن دقق النظر عرف مغزى الامير كرم الله تعالى وجهه وأنه بعيد عما يزعمه النواصب بعد ما بين المشرق والمغرب فليتدبر ﴿ لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ﴾ التفات إلى خطاب الخاضعين ما عدا من تولى كبره منهم ، واستظهر أبو حيان كون الخطاب للمؤمنين دونه ، واختير الخطاب لتشديد ما في لولا التحضيضية من التوبيخ ، ولنا كيد التوبيخ عند إلى الغيبة في قوله تعالى : ﴿ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَأَنفُسِهِمْ خَيْرًا ﴾ لكن لا بطريق الاعراض عن المخاطبين وحكاية جناياتهم لغيرهم بل بالتوسل بذلك إلى وصفهم بما يوجب الاتيان بالمحضض عليه ويقتضيه اقتضاء تلسا ويزجرهم عن اضده زجراً بليغا وهو الايمان وكونه مما يحملهم على احسان الظن ويكفهم عن إسائه بأنفسهم أى بأبناء جنسهم وأهل ملتهم النازلين منزلة أنفسهم كقوله تعالى (ولا تذلوا أنفسكم) وقوله سبحانه (ثم أنتم هؤلاء تقتلون

أنفسكم) ولا حاجة إلى تقدير مضاف أى ظن بعض المؤمنين والمؤمنات بأنفس بعضهم الآخر وإن قيل بجوازه بما لا ريب فيه فإخلاصهم بموجب ذلك الوصف أقبح وأشنع والتوبيخ عليه أدخل مع ما فيه من التوسل به إلى توبيخ الخائضات والمشهور منهن حمنة ؛ ثم إن كان المراد بالإيمان الإيمان الحقيقي فإجابه لما ذكر واضح والتوبيخ خاص بالمتمسكين به ، وإن كان مطلق الإيمان الشامل لما يظهره المنافقون أيضا فإجابه له من حيث أنهم كانوا يحترزون عن إظهار ما ينافي مدعاهم فالتوبيخ حينئذ متوجه إلى الكل ، والنكتة في توسيط معمول الفعل المحضض عليه وبين أداة التحضيض وإن جاز ذلك مطلقا أى سواء كان المعمول المتوسط ظرفا أو غيره تخصيص التحضيض بأول وقت السماع وقصر التوبيخ واللوم على تأخير الاتيان بالمحضض عليه عن ذلك الآن والتردد فيه ليفيد أن عدم الاتيان به رأسا في غاية ما يكون من القباحة والشناعة أى كان الواجب على المؤمنين والمؤمنات أن يظنوا أول ما سمعوا ذلك الألفك بمن اخترعه بالذات أو بالواسطة من غير تعلم وتردد باهل ملتهم من آحاد المؤمنين والمؤمنات خيرا ﴿ وَقَالُوا ﴾ في ذلك الآن ﴿ هَذَا أَفْكٌ مُّبِينٌ ﴾ ١٣ أى ظاهر مكشوف كونه إفكا فكيف بأهل المؤمنين حليلة رسول الله ﷺ بنت المهاجرين رضى الله تعالى عنهماه ويجوز أن يكون المعنى هلا ظن المؤمنين والمؤمنات أول ما سمعوا ذلك خيرا باهل ملتهم عائشة . وصفوان وقالوا الخ ﴿ لَوْلَا جَآؤَا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ ﴾ إما من تمام القول المحضض عليه مسوق لتوبيخ السامعين على ترك الزام الخائضين أى هلا جاء الخائضون بأربعة شهداء يشهدون على ثبوت ما قالوا ﴿ فَآذَلَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ ﴾ الأربعة ، وكان الظاهر فاذ لم يأتوا بهم إلا أنه عدل إلى ما في النظم الجليل لزيادة التقرير ﴿ فَأَوَلَيْكَ ﴾ إشارة إلى الخائضين ، وما فيها من معنى البعد للايدان يبعد منزلتهم في الفساد أى فاولئك المفسدون ﴿ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ أى فى حكمه وشريعته ﴿ ثُمَّ الْكَاذِبُونَ ١٤ ﴾ أى المحكوم عليهم بالكذب شرعا أى بأن خبرهم لم يطابق فى الشرع الواقع ، وقيل : المعنى فاولئك فى علم الله تعالى هم الكاذبون الذين لم يطابق خبرهم الواقع فى نفس الأمر لأن الآية فى خصوص عائشة رضى الله تعالى عنها وخبر أهل الألفك فيها غير مطابق للواقع فى نفس الأمر فى علمه عز وجل *

وتعقب بان خصوص السبب لا ينافى عموم الحكم مع أن ظاهر التنقييد بالظرف أى ذلك ، وجعله من قبيل قوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) خلاف الظاهر ، وإياما كان فالخصر للبالغة ، وإما كلام مبتدا مسوق من جهته سبحانه وتعالى تقريراً ليكون ذلك إفكا ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ ﴾ أى تفضله سبحانه ﴿ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ ﴾ إياكم ﴿ فِي الدُّنْيَا ﴾ بفنون النعم التى من جملتها الامهال للتوبة ﴿ وَفِي الْآخِرَةِ ﴾ بضروب الآلاء التى من جملتها العفو والمغفرة بعد التوبة ، وفى الكلام نشر على ترتيب اللف ، وجوز أن يتعلق (فى الدنيا والآخرة) بكل من فضل الله تعالى ورحمته ، والمعنى لولا الفضل العام والرحمة العامة فى كلا الدارين ﴿ لَمَسَّكُمْ ﴾ عاجلا ﴿ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ ﴾ أى بسبب ما خضتم فيه من حديث الألفك والابهام لتحويل امره واستهجان ذكره يقال أفاض فى الحديث وخاض وهضب واندفع بمعنى ، والافاضة فى ذلك مستعارة من إفاضة الماء فى الاناء ، و(لولا) امتناعية وجوابها (لمسكم) ﴿ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١٤ ﴾

يستحق دونه التوبيخ والجلد ، والخطاب لغير ابن ابي من الخائضين ، وجوز ان يكون لهم جميعا .
وتعقب بأن ابن ابي رأس المنافقين لاحظ له من رحمة الله تعالى في الآخرة لأنه مخلد في الدرك الاسفل
من النار ﴿ اذ تَلَقَّوْهُ بِالْسِّنِّ ﴾ بحذف إحدى التائين و (إذ) ظرف المس ، وجوز ان يكون ظرفا لافضتم
وليس بذلك ، والضمير المنصوب لما أى لمسكم ذلك العذاب العظيم وقت تلقيكم ما أفضتم فيه من الآفك وأخذ
بعضكم إياه من بعض بالسؤال عنه ، والتلقى والتلقف والتلقن متقاربة المعاني إلا أن في التلقى معنى الاستقبال
وفي التلقف معنى الخطف والإخذ بسرعة وفي التلقن معنى الخدق والمهارة . وقرأ أبى رضى الله تعالى عنه (تلقونه)
على الاصل ، وشد التاء البرى ، وأدغم الذال في التاء النحويان . وحمة .

وقرأ ابن السميع (تلقونه) بضم التاء والقاف وسكون اللام مضارعلقى ، وعنه (تلقونه) بفتح التاء
والقاف وسكون اللام مضارعلقى ، وقرأت عائشة . وابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وعيسى . وابن يعمر .
وزيد بن على بفتح التاء وكسر اللام وضم القاف من ولق الكلام كذبه حكاه السرقسطى ، وفيه رد على من
زعم ان ولق إذا كان بمعنى كذب لا يكون متعديا وهو ظاهر كلام ابن سيده وارتضاء ابو حيان ولذا جعل
ذلك من باب الحذف والايصال والاصل تلقون فيه ، وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها كانت تقرأ ذلك
وتقول : الولق الكذب ، وقال ابن ابي مليكة : وكانت اعلم بذلك من غيرها لأنه نزل فيها .

وقال ابن الانبارى : من ولق الحديث انشأه واخترعه ، وقيل : من ولق الكلام دبره ، وحكى الطبرى .
وغيره ان هذه اللفظة مأخوذة من الولق الذى هو الاسراع بالشئ بعد الشئ . كعد في اثر عدو وكلام في اثر كلام ويقال :
ناقة ولقى سريعة ، ومنه الاواق للمجنون لأن العقل باب من السكون والناسك والجنون باب من السرعة والتهافت .
وعن ابن جنى أنه إذا فسر ما في الآية بما ذكر يكون ذلك من باب الحذف والايصال والاصل تسرعون
فيه او اليه ، وقرأ زيد بن اسلم . وأبو جعفر (تألقونه) بفتح التاء وهمزة ساكنة بعدها لام ساكنة من الالقى
وهو الكذب . وقرأ يعقوب في رواية المازنى (تيلقونه) بقاء فوقانية مكسورة بعدها ياء ولام مفتوحة كأنه
مضارع ولق بكسر اللام كما قالوا تبجل مضارع وجل ، وعن سفيان بن عيينة سمعت امى تقرأ (اذتلقونه)
من ثقفت الشئ اذا طلبته فادركته جاء مثقلا ومخففا أى تصيدون الكلام فى الآفك من ههنا ومن ههنا .
وقرئ (تقفونه) من قفاه إذا تبعه أى تتبعونه .

﴿ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ﴾ أى تقولون قولاً مختصاً بالافواه من غير أن يكون له
مصدق ومنشأ فى القلوب لأنه ليس تعبيراً عن علم به فى قلوبكم فهذا كقوله تعالى (يقولون بأفواههم
ما ليس فى قلوبهم) .

وقال ابن المنير : يجوز أن يكون قوله سبحانه (تقولون بأفواهكم) توبيخاً كقولك : أقول ذلك بملء
فمك فان القائل ربما رمز وعرض وربما تشدق جازماً كالعالم ، وقد قيل هذا فى قوله سبحانه (بدت البغضاء
من أفواههم) وقال صاحب الفرائد : يمكن أن يقال فائدة ذكر (بأفواهكم) أن لا يظن أنهم قالوا ذلك بالقلب لأن
القول يطلق على غير الصادر من الأفواه كما فى قوله تعالى (قالنا أتينا طائعين) وقول الشاعر :

امتلاً الحوض وقال قطنى مهلاً رويدا قد ملأت بطنى

فهو تأ كيد لدفع الحجار ، وأنت تعلم ان السياق يقتضى الاول واليه ذهب الزمخشري ، وكان الظاهر وتقولونه بافواهكم إلا انه عدل عنه إلى ما في النظم الجليل لما لا يخفى ﴿ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا ﴾ سهلاً لا تبعة له : ﴿ وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ١٥ ﴾ أى والحال أنه عند الله عز وجل أمر عظيم لا يقادر قدره فى الوزر واستجرار العذاب ، والجلتان الفعليتان معطوفتان على جملة (تلقونه) داخلتان معها فى حيز (إذ) فيكون قد علق مس العذاب العظيم بتلقى الافك بالسنتهم والتحدث به من غير روية وفكر وحسابهم ذلك بما لا يعاباه وهو عند الله عز وجل عظيم •

﴿ وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ﴾ من اخترعه أو المتابع له ﴿ قُلْتُمْ ﴾ تكذيباً له وتهويلاً لما ارتكبه ﴿ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ ﴾ أى ما يمكننا وما يصدر عنا بوجه من الوجوه التكلم ﴿ بهذا ﴾ إشارة إلى القول الذى سمعوه باعتبار شخصه •

وجوز أن يكون إشارة إلى نوعه فان قذف آحاد الناس المتصفين بالاحسان محرم شرعاً ، وجاء عن حذيفة مرفوعاً أنه يهدم عمل مائة سنة فضلاً عن تعرض الصديقة حرمة رسول الله ﷺ ، والكلام فى توسيط الظرف على نحو ما مر ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ تعجب من تفوه به ، وأصله أن يذكر عند معاينة العجيب من صنائعه تعالى شأنه تنزيهاً له سبحانه من أن يصعب عليه أمثاله ثم كثر حتى استعمل فى كل متعجب منه واستعماله فيما ذكر مجاز متفرع على الكناية ، ومثله فى استعماله للتعجب لا إله إلا الله ، والعوام يستعملون الصلاة على النبي ﷺ فى ذلك المقام أيضاً ولم يسمع فى لسان الشرع بل قد صرح بعض الفقهاء بالمنع منه •

وجوز أن يكون (سبحانك) هنا مستعملاً فى حقيقته والمراد تنزيه الله تعالى شأنه من أن يصم نبيه عليه الصلاة والسلام ويشينه فان فجور الزوجة وصمة فى الزوج تنفر عنه القلوب وتمنع عن اتباعه النفوس ولذا صان الله تعالى أزواج الانبياء عليهم السلام عن ذلك ، وهذا خلاف الكفر فان كفر الزوجة ليس وصمة فى الزوج ، وقد ثبت كفر زوجى نوح ولوط عليهما السلام كذا قيل ، وسيأتى إن شاء الله تعالى قريباً ما يتعلق به ، وعلى هذا يكون (سبحانك) تقريراً لما قبله وتمهيداً لقوله سبحانه ﴿ هَذَا بُهْتَانٌ ﴾ أى كذب يبهت ويحير سامعه لفظاعته ﴿ عَظِيمٌ ١٦ ﴾ لا يقدر قدره لعظمة المبهوت عليه فان حقارة الذنوب وعظمتها كثيراً ما يكونان باعتبار متعلقاتها ، والظاهر أن التوبيخ للسامعين الخائضين لا للسامعين مطلقاً ، فقد روى عن سعيد بن جبير أن سعد بن معاذ لما سمع ما قيل فى أمر عائشة رضى الله تعالى عنها قال : سبحانك هذا بهتان عظيم . وعن سعيد بن المسيب أنه قال : كان رجلان من أصحاب النبي ﷺ إذا سمعا شيئاً من ذلك قالاً ما ذكر أسامة بن زيد بن حارثة . وأبو أيوب رضى الله تعالى عنهما . وأخرج ابن مردويه عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها قالت : إن امرأة أبى أيوب الانصارى قالت له : يا أبأ أيوب ألا تسمع ما يتحدث به الناس ؟ فقال : ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم ، ومنشأ هذا الجزم على ما قاله الامام الرازى العلم بأن زوجة الرسول عليه الصلاة والسلام لا يجوز أن تكون فاجرة ، وعلل بأن ذلك ينفر عن الاتباع فيخل بحكمة البعثة كدناءة الآباء وعهر الامهات ، وقد نص العلامة الثانى على أن من شروط النبوة السلامة عن ذلك بل

عن كل ما ينفر عن الاتباع . واستشكل ذلك بانه إذا كان ما ذكر شرطاً فكيف علمه من سمعت حتى قالوا ما قالوا وخفي الأمر على رسول الله ﷺ حتى قال كما في صحيح البخارى . وغيره : « يا عائشة إنه بلغنى عنك كذا وكذا فان كنت بريئة فسيبرئك الله تعالى وإن كنت أملت بذنب فاستغفرى الله تعالى وتوبى إليه » . وجاء فى بعض الروايات « يا عائشة إن كنت فعلت هذا الأمر فقولى حتى أستغفر الله تعالى لك ، وكذا خفى على صاحبه أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه ، فقد أخرج البزار بسند صحيح عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنه لما نزل عذرها قبل أبى بكر رضى الله تعالى عنه رأسها فقالت : ألا عذرتنى فقال : أى سماء تظلمنى وأى أرض تقلنى إن قلت ما لا أعلم ؟ »

وأجيب بأن ذلك ليس من الشروط العقلية للنبوة كالأمانة والصدق بل هو من الشروط الشرعية والعادية كما قال اللقاني فيجوز أن يقال : إنه لم يكن معلوماً قبل وإنما علم بعد نزول آيات براءة عائشة رضى الله تعالى عنها ، وعدم العلم بمثل ذلك لا يقدح فى منصب النبوة ، وأما دعوى علم من ذكر به فلا دليل عليها ، وقولهم ذلك يجوز أن يكون ناشئاً عن حسن الظن لا عن علم بكون السلامة من المنفر عن الاتباع من شروط النبوة ، ويشهد لهذا نظراً إلى بعض القائلين والظاهر تساويهم ما أخرجه ابن اسحق . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم . وابن مردويه . وابن عساكر عن بعض الانصار أن امرأة أبى أيوب قالت له حين قال أهل الافك ما قالوا : ألا تسمع ما يقول الناس فى عائشة رضى الله تعالى عنها ؟ قال : بلى وذلك الكذب أكنت أنت فاعلة يا أم أيوب ؟ قالت : لا والله فقال : فعائشة رضى الله تعالى عنها والله خير منك وأطيب إنما هذا كذب وإفك باطل ، وروى قريباً منه الحارث . وابن عساكر أيضاً عن أفلح مولى أبى أيوب ، ولعله المعنى ببعض الانصار فى الخبر السابق ، ولم يقل ﷺ نحو ذلك لحسن الظن لشدة غيظه عليه الصلاة والسلام والغيور لا يكاد يعول فى مثل ذلك على حسن الظن ، ويمكن أن يكون قولهم ذلك ناشئاً عن العلم بكون السلامة من المنفر عن الاتباع من شروط النبوة بأن يكونوا قد تفتنوا لكون حكمة البعثة تقتضى تلك السلامة وقد تفتن العالم لما لا يتفطن له من هو أعلم منه *

وجوز أن يدعى أن النبى ﷺ كان عالماً بعدم جواز فجور نساء الانبياء عليهم الصلاة والسلام لما فيه من النقرة المخلة بحكمة البعثة لكن أراد عليه الصلاة والسلام أن يظهر أمر براءة الصديقة رضى الله تعالى عنها ظهور الشمس فى رابعة النهار بحيث لا يبقى فيه خفاء عند أحد من الصحابة الكرام رضى الله تعالى عنهم ، وما عراه من الهم إنما هو أمر طبيعى حصل بسبب خوض المنافقين ومن تبعهم وشيوع ما لا أصل له من الباطل بين الناس ، ويحتمل أنه ﷺ كان عالماً بأن السلامة من المنفر من شروط النبوة لكن خشى من الله عز وجل الذى لا يجب عليه شئ . أن لا يجعل ما خاض المنافقون وأتباعهم فيه من المنفر بأن لا يرتب سبحانه خلق النقرة فى القلوب عليه لينزع من الاتباع فتختل حكمة البعثة فداخله عليه الصلاة والسلام من الهم ماداخله وجعل يتتبع الأمر على أتم وجه وما ذلك الا من مزيد العلم ونهاية الحزم ، ونظيره من وجه خوفه عليه الصلاة والسلام من قيام الساعة عند اشتداد الريح بحيث لا يستطيع أن ينام ما دام الأمر كذلك حتى تطر السماء . وقيل : يجوز أن لا يعد فجور الزوجة منفرأ إلا إذا امسكت بعد العلم به فلم لا يجوز أن يقع فيجب طلاقها

وإذا طلقت لا يتحقق المنفر المخل بالحكمة ، هذا ولا يخفى عليك ما في بعض الاحتمالات من البحث بل بعضها في غاية البعد عن ساحة القبول ، ولعل الحق أنه عليه الصلاة والسلام قد أخفى عليه أمر الشرطية إلى أن اتضح أمر البراءة ونزلت الآيات فيها لحكمة الابتلاء وغيره بما الله تعالى أعلم به . وأن قول أولئك الاصحاب رضى الله تعالى عنهم : سبحانه هذا بهتان عظيم لم يكن ناشئاً إلا عن حسن الظن ، ولم يتمسك به عليه السلام لأنه لا يحسم القال والقيـل ولا يرد به شيء من الاباطيل ، ولا ينبغى لمن يؤمن بالله تعالى ورسوله عليه السلام أن يخالـج قلبه بعد الوقوف على الآيات والاخبار شك في طهارة نساء الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن الفجور في حياة أزواجهن وبعد وفاتهم عنهن ، ونسب للشيعـة قذف عائشة رضى الله تعالى عنها بما برأها الله تعالى منه وهم ينكرون ذلك أشد الانكار وليس في كتبهم المعول عليها عندهم عين منه ولا أثر أصلاً ، وكذلك ينكرون ما نسب اليهم من القول بوقوع ذلك منها بعد وفاته عليه السلام وليس له أيضاً في كتبهم عين ولا اثره . والظاهر أنه ليس في الفرق الاسلامية من يختلج في قلبه ذلك فضلاً عن الافك الذي برأها الله عز وجل منه . **(يَعْظُمُكُمْ اللَّهُ أَيُ نَصَحَكُمْ (أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا) أَيُ كَرَاهَةِ أَنْ تَعُودُوا أَوْ ثَلَا تَعُودُوا أَوْ يَعْظُمُكُمْ فِي الْعُودِ أَيُ فِي شَأْنِهِ وَمَافِيهِ مِنَ الْأَثَمِ وَالْمَضَارِ بِمَا يُقَالُ وَعَظْمَتُهُ فِي الْخَرِّ وَمَافِيهَا مِنَ الْمَعَارِ أَوْ يَزْجُرُكُمْ عَنِ الْعُودِ عَلَى تَضْمِينِ الْوَعْظِ مَعْنَى الزَّجْرِ ، وَيُقَالُ عَادَهُ وَعَادَ إِلَيْهِ وَعَادَ لَهُ وَعَادَ فِيهِ بِمَعْنَى ، وَالْمُرَادُ بِأَبَدًا مَدَّةَ الْحَيَاةِ (إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ١٧) مِنْ بَابِ إِنْ كُنْتَ أَبَاكَ فَلَمْ لَا تَحْسَنْ إِلَى تَضْمِنْ تَذَكِيرُهُم بِالْإِيمَانِ الَّذِي هُوَ الْعَمَلُ فِي التَّرْكِ وَالتَّيَسُّعِ لِابْرَازِهِ فِي مَعْرِضِ الشَّكِّ وَفِيهِ طَرَفٌ مِنَ التَّوْبِيخِ .**

(وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ) أَيُ يَنْزِلُهَا مَبِينَةً ظَاهِرَةً الدَّلَالَةِ عَلَى مَعَانِيهَا ، وَالْمُرَادُ بِهَا الْآيَاتُ الدَّلَالَةُ عَلَى الشَّرَائِعِ وَمَحَاسِنِ آدَابِ مَعَامَلَةِ الْمُسْلِمِينَ ، وَإِظْهَارِ الْأَسْمِ الْجَلِيلِ فِي مَوْضِعِ الْأَضْمَارِ لِتَفْخِيمِ شَأْنِ الْبَيَانِ . (وَاللَّهُ عَلِيمٌ) بِأَحْوَالِ جَمِيعِ خُلُقَاتِهِ جَلَّهَا وَدَقَّهَا (حَكِيمٌ ١٨) فِي جَمِيعِ أَعْمَالِهِ فَانْ يُمْكِنُ صَدَقَ مَا قِيلَ فِي حَقِّ حَرَمِ مِنْ اصْطِفَاءِ لِرِسَالَتِهِ وَبَعَثَهُ إِلَى كَافَةِ الْخَلْقِ لِيُرْشِدَهُمْ إِلَى الْحَقِّ وَيُزَكِّيَهُمْ وَيُطَهِّرَهُمْ تَطْهِيراً ، وَإِظْهَارِ الْأَسْمِ الْجَلِيلِ هُنَا لِنَاكِدِ اسْتِقْلَالَ الْأَعْتِرَاضِ التَّذْيِيلِ وَالْإِشْعَارِ بِعِلْيَةِ الْأُلُوهِيَةِ لِلْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ) أَيُ يَرِيدُونَ وَيَقْصِدُونَ (أَنْ تَشِيعَ) أَنْ تَنْتَشِرَ (الْفَاحِشَةُ) أَيُ الْخَصْلَةُ الْمَفْرُطَةُ فِي الْقُبْحِ وَهِيَ الْفَرِيَّةُ وَالرِّمَى بِالزَّنَا أَوْ نَفْسُ الزَّنَا كَمَا رَوَى عَنْ قَتَادَةَ ، وَالْمُرَادُ بِشَبْوَعِهَا شَبْوَعُ خَبَرِهَا (فِي الَّذِينَ آمَنُوا) مُتَعَلِّقٌ بِتَشْيِيعِ أَيُ تَشِيعَ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ .

وذكر المؤمنين لأنهم العمدة فيهم أو بمضمر هو حال من الفاحشة أي كائنة في حق المؤمنين وفي شأنهم والمراد بهم المحصنون والمحصنات كما روى عن ابن عباس **(لَهُمْ)** بسبب ذلك **(عَذَابُ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا)** مما يصيبه من البلاء كالشال والعمى **(وَفِي (الْآخِرَةِ))** من عذاب النار ونحوه ، وترتب ذلك على المحبة ظاهر على ما نقل عن الكرماني من أن أعمال القلب السيئة كالحقود والحسد ومحبة شيوع الفاحشة يؤاخذ العبد إذا وطن نفسه عليها ، ويمل من الآية على أنهم وجهه سوء حال من نزلت الآية فيهم كابن أبي ومن وافقه قلباً وقالباً وأن لهم الحظ

الأوفر من العذابين حيث أحبوا الشيع وأشاعوا •

وقال بعضهم: المراد من محبة الشيع الإشاعة بقريئة ترتب العذاب عليها فانه لا يترتب إلا على الإشاعة دون المحبة التي لا اختيار فيها ، وان سلم أن المراد بها محبة تدخل تحت الاختيار وهي مما يترتب عليها العذاب قلنا : ان ذلك هو العذاب الآخروي دون العذاب الدنيوي مثل الحد ، وقد فرس ابن عباس . وابن جبير العذاب الآليم في الدنيا هنا بالحد وهو لا يترتب على المحبة طاقا بالاتفاق ، ومن هنا قيل أيضا : إن ذكر المحبة من قبيل الاكتفاء عن ذكر الشيء وهو الإشاعة بذكر مقتضيه تنبيهها على قوة المقتضى ، وقيل : إن الكلام على التضمين أي يشيعون الفاحشة محبين شيوعها لأن كلاما معنى المحبة والإشاعة مقصودان •

واستشكل تفسير العذاب الآليم في الدنيا بالحد بأنه لا يضم إليه العذاب الآليم في الآخرة لأن الحدود مكفرة . وأجيب بأن حكم الآية مخصوص بمن أشاع ذلك في حق أم المؤمنين ، وقيل : الحد لمن نقل الألفك من المسلمين والعذاب الآخروي لأبي عذرة ابن أبي والموصول عام لهما ، على أن في كون الحدود مطلقا مكفرة خلافا لبعضهم قال به فيما عدا الردة وبعضهم أنكروه وبعضهم توقف فيه لحديث أبي هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال : « لأدري الحدود كفارات لأهلها أم لا » ولعل الأنسب بمساق النظم الكريم من تقييح الخائضين في الألفك المشيعين له هو ما ذكرناه أولا ، والمراد بالموصول إمامهم على أن يكون للعهد الخارجي كما روى عن مجاهد . وابن زيد ، والتعبير بالمضارع في الصلة للإشارة إلى زيادة تقييحهم بأنه قد صارت محبتهم لشيع الفاحشة عادة مستمرة ، وأما ما يعمهم وغيرهم من كل من يتصف بمضمون الصلة على إرادة الجنس ويدخل أولئك المشيعون دخولا أوليا كما قيل ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ ﴾ جميع الأمور التي من جملتها ما في الضمائر من المحبة المذكورة وكذا وجه الحكمة في تغليظ الوعيد ﴿ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ١٩ ﴾ ما يعمله سبحانه وتعالى •

والجملة اعتراض تذييلي جرى به تقرير الثبوت العذاب لهم وتعليل له ، قيل : المعنى والله يعلم ما في ضمائرهم فيعاقبهم عليه في الآخرة وأنتم لا تعلمون ذلك بل تعلمون ما يظهر لكم من أقوالهم فعاقبوا عليه في الدنيا ﴿ وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ ﴾ الخطاب على ما أخرج الطبراني عن ابن عباس لمسطح . وحسان . وحمزة أول من عدا ابن أبي وأضرابه من المنافقين الخائضين ، وهذا تكرير للمنة بترك المعالجة بالعقاب للتنبيه على كمال عظم الجريمة وقوله سبحانه وتعالى ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ ٢٠ ﴾ عطف على (فضل الله) وإظهار الاسم الجليل لترية المهابة والإشعار باستنباع صفة الألوهية للرافة والرحمة ، وتغيير سبك وتصديره بحرف التحقيق لما أن المراد بيان انصافه تعالى في ذاته بهاتين الصفتين الجليلتين على الدوام والاستمرار لا بيان حدوث تعلقهما بهم كما أنه المراد بالمعطوف عليه ؟ وجواب (لولا) محذوف كما مر •

وهذه نظير الآية المارة في آخر حديث اللعان إلا أن في التعقيب بالرفوف الرحيم بدل التواب الحكيم هنالك ما يؤذن بأن الذنب في هذا أعظم وكأنه لا يرتفع إلا بمحض رافته تعالى وهو أعظم من أن يرتفع بالتوبة كما روى عن ابن عباس من خاض في حديث الألفك وقاب لم تقبل توبته والغرض التغليظ فلا تغفل •

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ ﴾ أي لا تسلسكوا مسالكه في كل ماتاتون وماتذرون

والكلام كناية عن اتباع الشيطان وامتنال وساوسه فيكأنه قيل : لا تتبعوا الشيطان في شيء من الأفاعيل التي من جملتها إشاعة الفاحشة وجها *

وقرأ نافع . واليزي في رواية ابن ربيعة عنه . وأبو عمرو . وأبو بكر . وحزة (خطوات) بسكون الطاء وقرئ بفتحها وهو في جميع ذلك جمع خطوة بضم الخاء وسكون الطاء اسم لما بين القدمين ، وأما الخطوة بفتح الخاء فهو مصدر خطأ ، والأصل في الاسم إذا جمع أن تحرك عينه فرقا بينه وبين الصفة فيضم اتباعا للفاء أو يفتح تخفيفاً وقد يسكن ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ وضع الظاهران موضع ضميري الخطوات والشيطان حيث لم يقل ومن يتبعها أو من يتبع خطواته لزيادة التقرير والمبالغة ﴿فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ هو ما أفرط قبحه كالفاحشة ﴿وَالْمُنْكَرِ﴾ هو ما ينكره الشرع ، وضمير إنه للشيطان ؛ وقيل للشأن وجواب الشرط مقدر سد ما بعد الفاء مسده وهو في الأصل تعليل للجملة الشرطية وبيان لعلة النهي كأنه قيل : من يتبع الشيطان ارتكب الفحشاء والمنكر فإنه لا يأمر إلا بهما ومن كان كذلك لا يجوز اتباعه وطاعته ، وقد قرر ذلك النسفي . وابن هشام في الباب الخامس من المغني . وتعقب بأنه يأباه مانص عليه النحاة من أن الجواب لا يحذف إلا إذا كان الشرط ماضيا حتى عدوا من الضرورة قوله :

لئن تك قد ضاقت على ييوتكم ليعلم ربي أن يبقى أوسع

وأجيب بأن الآية ليست من قبيل ما ذكره في البيت فإنه مما حذف فيه الجواب رأسا وهذا مما أقيم مقامه ما يصح جعله جوابا بحسب الظاهر ، وقال أبو حيان : الضمير عائد على من الشرطية ولم يعتبر في الكلام حذفاً أصلاً ، والمعنى على ذلك من يتبع الشيطان فإنه يصير رأسا في الضلال بحيث يكون آمراً بالفحشاء والمنكر وهو مبني على اشتراط ضمير في جواب الشرط الاسمي يعود إليه وسيأتي إن شاء الله تعالى ما فيه هـ

﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ﴾ بما من جلته إنزال هاتيك الآيات البينات والتوفيق للتوبة الممحصنة من الذنوب وكذا شرع الحدود المكفر لما عدا الردة منها على ما ذهب إليه جمع وأجابوا عن حديث أبي هريرة

السابق آتفا بأنه كان قبل أن يوحى إليه ﷺ بذلك ﴿مَازَكِي﴾ أى ما طهر من دنس الذنوب *

وقرأ روح . والاعمش (مازى) بالتشديد والامالة ، وكتب (زى) المخفف بالياء مع أنه من ذوات الواو

وحقها أن تكتب بالالف ، قال أبو حيان : لأنه قد يمال أو حملا على المشدد ، ومن في قوله تعالى : ﴿مَنْكُمْ﴾

بيانية ، وفي قوله سبحانه : ﴿مَنْ أَحَدٌ﴾ سيف خطيب و (أحد) في حيز الرفع على الفاعلية على القراءة الأولى

وفي محل النصب على المفعولية على القراءة الثانية والفاعل عليها ضميره تعالى أى مازى الله تعالى منكم أحدا

﴿أَبَدًا﴾ لا إلى غاية ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي﴾ يطهر ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ من عباده بافاضة آثار فضله ورحمته عليه

وحمله على التوبة وقبولها منه كما فعل سبحانه بمن سلم عن داء النفاق بمن وقع في شرك الأفك منكم *

﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ﴾ مبالغ في سمعه الأقوال التي من جملتها ما ظهره من التوبة ﴿عَلِيمٌ ٢١﴾ بجميع

المعلومات التي من جملتها نياتهم ، وفيه حث لهم على الإخلاص في التوبة ، وإظهار الاسم الجليل للإيدان باستدعاء

الألوهية للسمع والعلم مع ما فيه من تأكيد الاستقلال التذليل ﴿وَلَا يَأْتَلُ﴾ أى لا يحلف افتعال من الالية * وقال أبو عبيدة . واختاره أبو مسلم . أى لا يقصر من الأول بوزن الدلو الأول بوزن العتو ، قيل : والأول أرفق بسبب النزول وذلك أنه صح عن عائشة وغيرها أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه حلف لما رأى براءة ابنته أن لا ينفق على مسطح شيئاً أبداً وكان من فقراء المهاجرين الأولين الذين شهدوا بدرًا وكان ابن خاتمه ، وقيل : ابن أخته رضى الله تعالى عنه فنزلت (ولا يأتل) الخ وهذا هو المشهور .

وعن محمد بن سيرين أن أبا بكر حلف لا ينفق على رجلين كانا يتيمين في حجره حيث خاضفى أمر عائشة أحدهما مسطح فنزلت ، وعن ابن عباس ، والضحاك أنه قطع جماعة من المؤمنين منهم أبو بكر رضى الله تعالى عنه منافعهم عن قال فى الافك وقالوا : والله لا نصل من تكلم فيه فنزلت ، وقرأ عبد الله بن عباس بن ربيعة . وأبو جعفر مولاه وزيد بن أسلم (يتال) مضارع تالى بمعنى حلف ، قال الشاعر :

تالى ابن أوس حلقة ليردنى إلى نسوة لى كأنهن مقائد

وهذه القراءة تؤيد المعنى الأول لياتل ﴿أُولُوا الْفَضْلَ مِنْكُمْ﴾ أى الزيادة فى الدين ﴿وَالسَّعَةِ﴾ أى فى المال ﴿أَنْ يُؤْتُوا﴾ أى على أن لا يؤتوا أو كراهة أن يؤتوا أولا يقصروا فى أن يؤتوا *
ورأى أبو حيوة . وابن قطيب . وأبو البرهسم (توتوا) بناء الخطاب على الالتفات *

﴿أُولَى الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ صفات لموصوف واحد بناء على ما علبت من أن الآية نزلت على الصحيح بسبب حلف أبى بكر أن لا ينفق على مسطح وهو متصف بما سمعت بها فالعطف للتزليل تغاير الصفات منزلة تغاير الموصوفات ، والجمع وإن كان السبب خاصا لقصد العموم وعلم الاكتفاء بصفة المباغة فى إثبات استحقاق مسطح ونحوه الايتاء فان من اتصف بواحدة من هذه الصفات إذا استحقته فن جمعها بالطريق الأولى ، وقيل : هى لموصوفات أقيمت هى مقامها وحذف المفعول الثانى لغاية ظهوره أى أن يؤتوهم شيئاً ﴿وَلْيَعْفُوا﴾ ما فرط منهم ﴿وَلْيَصْفَحُوا﴾ بالإغضاء عنه ، وقرأ عبد الله . والحسن . وسفيان بن الحسين . وأسما بنت يزيد (ولتعفوا ولتصفحوا) بناء الخطاب على وفق قوله تعالى :

﴿الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ أى بمقابلة عفوك وصفحك وإحسانكم إلى من أساء إليكم ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٢٢)
مبالغ فى المغفرة والرحمة مع كمال قدرته سبحانه على المؤاخذه وكثرة ذنوب العباد الداعية إليها ، وفيه ترغيب عظيم فى العفو و وعد كريم بمقابلته كأنه قيل : ألا تحبون أن يغفر الله لكم فهذا من موجباته ، وصح أن أبا بكر لما سمع الآية قال : بلى والله ياربنا إنا لنحب أن تغفروا لنا وأعادله نفقته ، وفي رواية أنه صار يعطيه ضعف ما كان يعطيه أولا ، ونزلت هذه الآية على ما أخرج ابن أبى حاتم عن مقاتل بعد أن أقبل مسطح إلى أبى بكر معتذرا فقال . جعلنى الله تعالى فداك والله الذى أنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما قدفتها وما تكلمت بشئ مما قيل لها أى خال فقال أبو بكر . ولكن قد ضحكك وأعجبك الذى قيل فيها فقال مسطح . لعله يكون قد كان بعض ذلك ، وفى الآية من الحث على مكارم الاخلاق ما فيها . واستدل بها على فضل الصديق رضى الله تعالى عنه لأنه داخل فى أولى الفضل قطعا لأنه وحده أو مع جماعة سبب النزول ، ولا يضر فى ذلك عموم

الحكم لجميع المؤمنين كما هو الظاهر ، ولا حاجة إلى دعوى أنها فيه خاصة والجمع للتعظيم ، وكونه مخصوصا بضمير المتكلم مردود على أن فيها من ارتكاب خلاف الظاهر مافيهما ، وأجاب الرافضة بأن المراد بالفضل الزيادة في المال ، ويرد عليه أنه حيثئذ يتكرر مع قوله سبحانه (والسعة) وادعى الامام أنها تدل على أن الصديق رضى الله تعالى عنه أفضل جميع الصحابة رضى الله تعالى عنهم وبين ذلك بما هو بعيد عن فضله ، وذكر أيضا دلائلها على وجوه من مدحه رضى الله تعالى عنه وأكثرها للبحث فيها مجال ، واستدل بها على أن ما لا يكون ردة من المعاصي لا يحبط العمل وإلا لما سمي الله تعالى مسطحا مهاجرا مع أنه صدر منه ماصدر ، وعلى أن الحلف على ترك الطاعة غير جائز لأنه تعالى نهى عنه بقوله سبحانه : (لا ياتل) ومعناه على ما يقتضيه سبب النزول لا يخلف ، وظاهر هذا حمل النهى على التحريم ، وقيل : هو للكرامة ، وقيل : الحق أن الحلف على ترك الطاعة قد يكون حراما ، وقد يكون مكروها ، فالنهي هنا لطلب الترك مطلقا وفيه بحث .

وذكر جمهور الفقهاء أنه إذا حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه كما جاء في الحديث ، وقال بعضهم . إذا حلف فليأت الذي هو خير وذلك كفارته كما جاء في حديث آخره وتعقب بأن المراد من الكفارة في ذلك الحديث تكفير الذنب لا الكفارة الشرعية التي هي بإحدى الخصاله (إِنَّ الَّذِينَ يَرَوْنَ الْمُحْصَنَاتِ) قد تقدم تفسيرها (الْغَافِلَاتِ) عما يرمين به بمعنى أنه لم يخطر لهن ببال أصلا لكونهن مطبوعات على الخير مخلوقات من عنصر الطهارة ففي هذا الوصف من الدلالة على كمال النزاهة ما ليس في المحصنات (الْمُؤْمِنَاتِ) أى المتصفات بالإيمان بكل ما يجب أن يؤمن به من الواجبات والمحظورات وغيرها إيمانا حقيقيا تفضيلا كما ينبئ عنه تأخير المؤمنين عما قبلها مع أصالة وصف الإيمان فانه للإيمان بان المراد بها المعنى الوصفى المعرب عما ذكر لا المعنى الإسمي المصحح لاطلاق الاسم في الجملة كما هو المتبادر على تقدير التقديم كذا في إرشاد العقل السليم •

وفرع عليه كون المراد بذلك عائشة الصديقة رضى الله تعالى عنها وروى ما ظاهره ذلك عن ابن عباس . وابن جبير ، والجمع على هذا باعتبار أن رميها رعى لساثر أمهات المؤمنين لاشتراك الكل في النزاهة والانتساب إلى رسول الله ﷺ ، ونظير ذلك جمع (المرسلين) في قوله سبحانه وتعالى (كذبت قوم نوح المرسلين) وقيل : المراد أمهات المؤمنين فيدخل فيهن الصديقة دخولا أوليا . وروى ما يؤيده عن أبي الجوزاء . والضحاك وجاء أيضا عن ابن عباس ما يقتضيه ، فقد أخرج عند سعيد بن منصور . وابن جرير . والطبراني . وابن مردويه أنه رضى الله تعالى عنه قرأ سورة النور ففسرها فلما أتى على هذه الآية (إن الذين) الخ قال : هذه في عائشة وأزواج النبي ﷺ ولم يجعل لمن فعل ذلك توبة وجعل لمن رمى امرأة من المؤمنات من غير أزواج النبي ﷺ التوبة ثم قرأ (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء) إلى قوله تعالى (إلا الذين تابوا) الخبر ، وظاهره أنه لا تقبل توبة من قذف إحدى الأزواج الطاهرات رضى الله تعالى عنهن .

وقد جاء عنه في بعض الروايات التصريح بعدم قبول توبة من خاض في أمر عائشة رضى الله تعالى عنها ، ولعل ذلك منه خارج مخرج المبالغة في تعظيم أمر الالفك كما ذكرنا أولا وإلا فظاهر الآيات قبول توبته وقد تاب من تاب من الخائضين كسطح . وحسان . وحننة ولو علموا أن توبتهم لا تقبل لم يتوبوا ، نعم ظاهر

هذه الآية على ما سمعت من المراد من الموصوف بتلك الصفات كفر قاذف أمهات المؤمنين رضى الله تعالى عنهم لأن الله عز وجل رتب على رميهم عقوبات مختصة بالكفار والمنافقين فقال سبحانه (لَعْنُوا) أى بسبب رميهم إياهم (في الدنيا والآخرة) حيث يلعنهم اللاعنون والملائكة في الدارين (وَلَهُمْ) مع ما ذكر من اللعن (عَذَابٌ عَظِيمٌ ٢٣) هائل لا يقادر قدره لغاية عظم ما اقترفوه من الجناية •

وكذا ذكر سبحانه أحوالاً مختصة بأولئك فقال عز وجل: (يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ) النخ ، ودليل الاختصاص قوله سبحانه (ويوم يحشر أعداء الله) إلى آخر الآيات الثلاث ، ومن هنا قيل: إنه لا يجوز أن يراد بالمحصنات النخ المنتصفات بالصفات المذكورة أمهات المؤمنين وغيرهن من نساء الأمة لأنه لا ريب في أن رمى غير أمهات المؤمنين ليس بكفر ، والذي ينبغي أن يعول الحكم عليه بكفر من رمى إحدى أمهات المؤمنين بعد نزول الآيات وتبين أنهن طيبات سواء استباح الرمي أم قصد الطعن برسول الله ﷺ أم لم يستبح ولم يقصد ، وأما من رمى قبل فالحكم بكفره مطلقاً غير ظاهر •

والظاهر أنه يحكم بكفره إن كان مستباحاً أو قاصداً الطعن به عليه الصلاة والسلام كابن أبي لعنة الله تعالى فان ذلك بما يقتضيه امعاناً في عداوة رسول الله ﷺ ولا يحكم بكفره إن لم يكن كذلك كحسان . ومسطح . وحمزة . فان الظاهر أنهم لم يكونوا مستحلين ولا قاصدين الطعن بسيد المرسلين صلى الله تعالى عليه وعلى آله أجمعين وإنما قالوا ما قالوا تقليداً فوبخوا على ذلك توبيخاً شديداً ، وبما يدل دلالة واضحة على عدم كفر الراميين قبل الرمي أنه عليه الصلاة والسلام لم يعاملهم معاملة المرتدين بالاجماع وإنما أقام عليهم حد القذف على ما جاء في بعض الروايات ، فالآية بناء على القول بخصوص (المحصنات) وهو الذي تعضده أكثر الروايات إن كانت لبيان حكم من يرمى عائشة أو إحدى أمهات المؤمنين مطلقاً بعد تلك القصة كما هو ظاهر الفعل المضارع الواقع صلة الموصول فامر الوعيد المذكور فيها على القول بأنه مختص بالكفار والمنافقين ظاهر لما سمعت من القول بكفر الرامي لاحدى أمهات المؤمنين بعد مطلقاً ، وإن كانت لبيان حكم من رمى قبل احتياج أمر الوعيد إلى القول بأن المراد بالموصول أناس مخصوصون رموا عائشة رضى الله تعالى عنها استباحة لعرضها وقصد إلى الطعن برسول الله ﷺ كابن أبي واخوانه المنافقين عليهم اللعنة ، وعلى هذا يكون التعبير بالمضارع لاستحضار الصورة التي هي من أغرب الغرائب أو للإشارة بما قيل إلى أن شأنهم الرمي وأنه يتجدد منهم آناً فآناً . وعلى هذا يمكن أن يقال . المراد بيان حكم من لم يتب من الرمي فان التائب من فعل قلما يقال فيه إن شأنه ذلك الفعل فيكون الوعيد مخصوصاً بمن لم يتب •

والذي تقتضيه الأخبار أن كل من وقع في تلك المعصية تاب سوى اللعين ابن أبي وأشياعه من المنافقين . وعن ابن عباس أنها نزلت فيه خاصة ولا يخفى وجه الجمع عليه ، وقيل المراد بيان حكم من رمى والوعيد مشروط بعدم التوبة ولم يذكر العلم به من القواعد المستقرة إذ الذنب كيفما كان يغفر بالتوبة ، فلا حاجة إلى أن يقال : المراد إن الذين شأنهم الرمي ليس بعدم التوبة ، والظاهر أن من لم يتب بعد نزول هذه الآيات كافر وليس هو إلا اللعين وأشياعه المنافقين •

واختار جمع وقال النحاس : هو أحسن ما قيل أن الحكم عام فيمن يرمى الموصوفات بالصفات المذكورة من نساء الأمة، ورميهم إن كان مع استحلال فهو كفر فيستحق فاعله الوعيد المذكور إن لم يتب على ما علم من القواعد، وإن كان بدون استحلال فهو كبيرة وليس بكفر، ويحتاج في هذا إلى منع اختصاص تلك العقوبات والأحوال بالكفار والمنافقين أو التزام القول بأن ذلك ثابت للجنس ويكفي فيه ثبوته لبعض أفرادهم ولا شك أن فيها من يموت كافراً . وفي البحر يناسب أن تكون هذه الآية كما قيل نزلت في مشركي مكة كانت المرأة إذا خرجت إلى المدينة مهاجرة قذفوها وقالوا : خرجت لتفجر قاله أبو حمزة النيسابري ، ويؤيده قوله تعالى (يوم تشهد) الخ اهـ *

وأنت تعلم أن الأوفق بالسياق والسباق ما عليه الأكثر من نزولها في شأن أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها وحكم رمي سائر أمهاتهم حكم رميها وكذا حكم رمي سائر أزواج الانبياء عليهم السلام وكذا أمهاتهم ، وعندى أن حكم رمي بنات النبي عليه الصلاة والسلام كذلك لاسيما بضعته الطاهرة الكريمة فاطمة الزهراء صلى الله تعالى على أيها وعليها وسلم ولم أر من تعرض لذلك فتدبر ، واعلم أنه لا خلاف في جواز لعن كافر معين تحقق موته على الكفر إن لم يتضمن إيذاء مسلم أو ذمى إذا قلنا باستوائه مع المسلم في حرمة الإيذاء أما إن تضمن ذلك حرم *

ومن الحرام لعن أبي طالب على القول بموته كافراً بل هو من أعظم ما يتضمن ما فيه إيذاء من يحرم إيذاؤه ، ثم إن لعن من يجوز لعنه لا أرى أنه يعد عبادة إلا إذا تضمن مصلحة شرعية ، وأما لعن كافر معين حتى فالمشهور أنه حرام ومقتضى كلام حجة الاسلام الغزالي أنه كفر لما فيه من سؤال تثبيته على الكفر الذي هو سبب اللعنة وسؤال ذلك كفر ؛ ونص الزركشي على ارتضائه حيث قال عقبه : فتفطن لهذه المسئلة فإنها غريبة وحكمها متجه وقدزل فيه جماعة ، وقال العلامة ابن حجر في ذلك : ينبغي أن يقال إن أراد بلعنه الدعاء عليه بتشديد الأمر أو أطلق لم يكفر وإن أراد سؤال بقاءه على الكفر أو الرضا ببقائه عليه كفر : ثم قال : فتدبر ذلك حق التدبر فإنه تفصيل متجه قضت به كلماتهم اهـ *

ولعن الكافر الحى الميعن بالشخص في الحرمة لعن الفاسق كذلك ، وقال السراج البلقي : يجوز لعن العاصي الميعن واحتج على ذلك بحديث الصحيحين «إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء فبات غضبان لعنتها الملائكة حتى تصبح» وهو ظاهر فيما يدعيه ؛ وقول ولده الجلال البلقي في بحثه معه : يحتمل أن يكون لعن الملائكة لها ليس بالخصوص بل بالعموم بأن يقولوا : لعن الله من دعاها زوجها إلى فراشه فأبت فبات غضبان بعيد جدا . ومما يؤيد قول السراج خبر مسلم أنه ﷺ مر بحمار وسم في وجهه فقال «لعن الله من فعل هذا» وهو أبعد عن الاحتمال الذي ذكره ولده ، وقد صح أنه ﷺ لعن قيسائل من العرب باعيتهم فقال : «اللهم العن رعلا . وذكران . وعصية عصوا الله تعالى ورسوله» ، وفيه نوع تأييد لذلك أيضا ، لكن قيل : إنه يجوز أن يكون قد علم عليه الصلاة والسلام موتهم أو موت أكثرهم على الكفر فلم يلعن ﷺ إلا من علم موته عليه ، ولا يخفى عليك الأحوط في هذا الباب ، فقد صح «من لعن شيئا ليس له باهل رجعت اللعنة عليه» وأرى الدعاء للعاصي الميعن بالصالح أحب من لعنه على القول بجوازه ، وأرى لعن من لعنه رسول الله ﷺ بالوصف

أو بالشخص عبادة من حيث أن فيه اقتداء برسول الله عليه الصلاة والسلام ، وكذا لعن من لعنه الله تعالى على الوجه الذي لعنه سبحانه به ، هذا وقوله عز وجل (يوم تشهد الخ إما متصل بما قبله مسوق لتقرير العذاب العظيم بتعيين وقت حلوله وتهويله ببيان ظهور جناية الرامين المستتعبة لعقوباتها على كيفية هائلة وهيئة خارقة للعوادات فيوم ظرف لما في (لهم) من معنى الاستقرار لالعذاب كإذهب إليه الخوفي لما في جواز أعمال المصدر الموصوف من الخلاف ، وقيل . لإخلاله بجزالة المعنى وفيه نظر ، وأما منقطع عنه على أنه ظرف لذكر محذوف أو ليوفيهم الآتي كما قيل بكل ، واختير أنه ظرف لفعل مؤخر وقد ضرب عنه الذكر صفعاً للأيذان بأن العبارة لا تكاد تحيط بتفصيل ما يقع فيه من العظائم والكلام مسوق لتهويل اليوم بتهويل ما يحويه كأنه قيل : يوم تشهد عليهم ﴿السُّنَّتُهُمْ وَاَيْدِيَهُمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٢٤﴾ يظهر من الأحوال والآهوال ما لا يحيط به نطاق المقال على أن الموصول المذكور عبارة عن جميع أعمالهم السيئة وجنایاتهم القبيحة لا عن جنایاتهم المعهودة فقط .

ومعنى شهادة الجوارح المذكورة بها أنه عز وجل ينطقها بقدرته فتخبر كل جارحة منها بما صدر عنها من أفعال صاحبها لأن كلا منها يخبر بجنايتهم المعهودة فحسب . والموصول المحذوف عبارة عنها وعن فنون العقوبات المترتبة عليها كافة لا عن أحدهما خاصة ففيه من ضروب التهويل بالاجمال والتفصيل مالا مزيد عليه قاله شيخ الاسلام ، ثم قال : وجعل الموصول المذكور عبارة عن جنایاتهم المعهودة وحمل شهادة الجوارح على اخبار الكل بها فقط تحجير للواسع وتهوين للازرايع . والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل للدلالة على استمرارهم على هاتيك الأعمال في الدنيا وتجدها منهم آناً فآناً . وتقديم (عليهم) على الفاعل للمسارعة إلى كون الشهادة ضارة لهم مع ما فيه من التشويق إلى المؤخر اه ولا يخلو عن حسن .

وجوز أن تكون الشهادة بما ذكر مجازاً عن ظهور آثاره على هاتيك الأعضاء بحيث يعلم من يشاهدهم ما عملوه وذلك بكيفية يعلمها الله تعالى . واعترض بأنه معارض بقوله تعالى (أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء) * وأجيب بأن مجوز ما ذكر يجعل النطق مجازاً عن الدلالة الواضحة كما قيل به في قولهم نطقت الحال أو يقول : هذا في حال وذلك في حال أو كل منهما في قوم .

ولا يخفى أن الظاهر بقاء الشهادة على حقيقتها إلا أنه استشكل ذلك بأنه حينئذ يلزم التعارض بين ما هنا وقوله تعالى في سورة يس (اليوم نختم على أفواههم) الآية لأن الختم على الأفواه ينافي شهادة الألسن . وأجيب بأن المراد من الختم على الأفواه منعهم عن التكلم بالالسنة التي فيها وذلك لا ينافي نطق الالسنة نفسها الذي هو المراد من الشهادة كما أشرنا إليه فإن الالسنة في الأول آلة للفعل وفي الثاني فاعله فيجتمع الختم على الأفواه وشهادة الألسن بأن يمنعوا عن التكلم بالالسنة وتجعل الالسنة نفسها ناطقة متكلمة كما جعل سبحانه الذراع المسموم ناطقاً متكلماً حتى أخبر النبي ﷺ بأنه مسموم . وللعزلة في ذلك كلام ، وقيل في التوفيق يجوز أن يكون كل من الختم والشهادة في موطن وحال ، وأن يكون الشهادة في حق الرامين والختم في حق الكفرة ، وكأنه لما كانت هذه الآية في حق القاذف بلسانه وهو مطالب معه بأربعة شهداء ذكر فيها خمسة أيضاً وصرح باللسان الذي به عمله ليفضحه جزاء له من جنس عمله قاله الخفاجي وقال : إنها نكتة

سرية والله تعالى أعلم بأسرار كتابه فتدبر *

وقرأ الاخوان والزعفراني . وابن مقسم . وابن سعدان (يشهد) بالياء آخر الحروف ووجه ظاهر *
 وقوله تعالى : ﴿ يَوْمَئِذٍ ﴾ ظرف لقوله سبحانه : ﴿ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ ﴾ والتورين عوض عن الجملة
 المضادة اليها ، والتوفية اعطاء الشيء وافيا ، والدين هنا الجزاء ومنه كما تدين تدان ، والحق الموجد بحسب مقتضى
 الحكمة ، وقريب منه تفسيره بالثابت الذي يحق أن يثبت لهم لاحالة أى يوم إذ تشهد عليهم أعضاؤهم المذكورة
 بأعمالهم القبيحة يعطيهم الله تعالى جزاءهم المطابق لمقتضى الحكمة وافيا تاما ، والكلام استئناف مسوق لبيان
 ترتيب حكم الشهادة عليها متضمن لبيان ذلك المبهم المحذوف فيما سبق على وجه الاجمال ، وجوز أن يكون
 (يومئذ) بدلا من (يوم تشهد) من جـوز تعلق ذلك بيوفيههم . وقرأ زيد بن علي رضى الله تعالى عنهم
 (يوفيههم) مخففا . وقرأ عبد الله . ومجاهد . وأبو روق . وأبو حيوة (الحق) بالرفع على أنه صفة للاسم الجليل ،
 ويجوز الفصل بالمفعول بين الموصوف وصفته ، ومعنى الحق على هذه القراءة على ما قاله الراغب الموجد للشيء
 بحسب ما تقتضيه الحكمة ، وفسره بعضهم بالعدل ، والا كثرون على تفسيره بالواجب لذاته ، وكذا في قوله
 سبحانه ﴿ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ٢٥ ﴾ والمبين إما من أبان اللازم أى الظاهر حقيقته على تقدير
 جعله نعتا للحق أو الظاهر ألوهيته عز وجل على تقدير جعله خبرا ثانيا أو من أبان المتعدى أى المظهر للأشياء
 كما هي في أنفسها ، وجملة (يعلمون) معطوفة على جملة (يوفيههم الله) فان كانت مقيدة بما قيدت به الاولى
 فالمعنى يوم إذ تشهد عليهم أعضاؤهم المذكورة بأعمالهم القبيحة يعلمون أن الله النخ ، وإن لم تكن مقيدة بذلك
 جاز أن يكون المعنى ويعلمون عند معاينتهم الاحوال والخطوب أن الله النخ ، والظاهر أن للشهادة على الاول
 وللمعاينة على الثانى دخلا في حصول العلم بمضمون ما في حيز (يعلمون) فتأمل لتعرف كيفية الاستدلال على
 ذلك فان فيه خفاء لا سيما مع ملاحظة الحصر المأخوذ من تعريف الطرفين وضمير الفصل ، وقيل : إن علم
 الخلق بصفاته تعالى يوم القيامة ضرورى : وإن تفاوتوا في ذلك من بعض الوجوه فيعلمون ما ذكر من غير
 مدخلة أحد الامرين ، ولعل فائدة هذا العلم بأسهم من إنقاذ أحد إياهم مما هم فيه أو انسداد باب الاعتراض
 المروح للقلب في الجملة عليهم أو تبين خطئهم في رعيهم حرم رسول الله ﷺ بالباطل لما أن حقيقته تأبى كونه
 عز وجل حقا أى موجدا للأشياء بحسب ما تقتضيه الحكمة لما قدمنا من أن فجور زوجات الانبياء عليهم
 السلام مخل بحكمة البعثة ، وكذا تأبى كونه عز وجل حقا أى واجبا لذاته بناء على أن الوجوب الذاتى يستتبع
 الانصاف بالحكمة بل بجميع الصفات الكاملة ، وهذه الجملة ظاهرة جدا في أن الآية في ابن أبى وأضرابه من
 المنافقين الرامين حرم الرسول ﷺ لأن المؤمن عالم أن الله تعالى هو الحق المبين منذ كان في الدنيا لأنه يحدث
 له علم ذلك يوم القيامة . ومن ذهب إلى أنها في الرامين من المؤمنين أو فيهم وفى غيرهم من المنافقين قال : يحتمل
 أن يكون المراد من العلم بذلك التفات الذهن وتوجهه اليه ولا يأبى ذلك كونه حاصلا قبل . وقد حمل السيد
 السند قدس سره في حواشى المطالع العلم في قولهم في تعريف الدلالة كون الشيء بحالة يازم من العلم به العلم
 بشئ آخر على ذلك لئلا يرد أنه يازم على الظاهر أن لا يكون للفظ دلالة عند التكرار لامتناع علم المعلوم ،
 ويحتمل أن يكون قد نزل عليهم الحاصل قبل منزلة غير الحاصل لعدم ترتب ما يقتضيه من الكف عن الرمي

عليه ومثل هذا التنزيل شائع في الكتاب الجليل ، ويحتمل أن يكون المراد يعلمون عيانا مقتضى أن الله هو الحق المبين - أعنى الانتقام من الظالم للظالم - ويحتمل غير ذلك .

وأنت تعلم أن الكل خلاف الظاهر فتدبر ، وقوله تعالى : ﴿ الْخَبِيثَاتُ ﴾ الخ كلام مستأنف مؤسس على السنة الجارية فيما بين الخلق على موجب أن الله تعالى لما يسوق الأهل إلى الأهل ، وقول القائل : • إن الطيور على أشباهها تقع • أى الخبيثات من النساء ﴿ لِلْخَبِيثِينَ ﴾ من الرجال أى مختصات بهم لا يتجاوزنهم إلى غيرهم على أن اللام للاختصاص ﴿ وَالْخَبِيثُونَ ﴾ أيضا ﴿ لِلْخَبِيثَاتِ ﴾ لأن المجانسة من دواعى الانضمام ﴿ وَالطَّيِّبَاتُ ﴾ منهن ﴿ لِلطَّيِّبِينَ ﴾ منهم ﴿ وَالطَّيِّبُونَ ﴾ أيضا ﴿ لِلطَّيِّبَاتِ ﴾ منهن بحيث لا يتجاوزنهن إلى من عداهن وحيث أن رسول الله ﷺ أطيب الأطيبين وخيرة الأولين والآخرين تبين كون الصديقة رضى الله تعالى عنها من أطيب الطيبات بالضرورة واتضح بطلان ما قيل فيها من الخرافات حسبا نطق به قوله سبحانه : ﴿ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ ﴾ على أن الإشارة إلى أهل البيت النبوى رجالا ونساء ويدخل في ذلك الصديقة رضى الله تعالى عنها دخولا أوليا ، وقيل : إلى رسول الله ﷺ . والصديقة . صفوان ، وقال الفراء : إشارة إلى الصديقة . وصفوان والجمع يطلق على ما زاد على الواحد .

وفى الآية على جميع الأقوال تغليب أى أولئك منزّهون مما يقوله أهل الأفك في حقهم من الأكاذيب الباطلة . وجعل الموصوف للصفات المذكورة النساء والرجال حسبا سمعت رواه الطبرانى عن ابن عباس ضمن خبر طويل . ورواه الإمامية عن أبى جعفر . وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنهما . واختاره أبو مسلم . والجبائى وجماعة وهو الاظهر عندى . وجاء فى رواية أخرى عن ابن عباس أخرجه الطبرانى أيضا . وابن مردويه وغيرهما أن (الخبيثات . والطيبات) صفتان للكلم (والخبيثون . والطيبون) صفتان للخبيثين من الناس وروى ذلك عن الضحاك . والحسن ، و (الخبيثون) عليه شامل للرجال والنساء على سبيل التغليب وكذا (الطيبون) و (أولئك) إشارة إلى الطيبين وضمير (يقولون) للخبيثين ، وقيل للأفكيين أى الخبيثات من الكلم للخبيثين من الرجال والنساء أى مختصة ولائقة بهم لا ينبغي أن يقال فى حق غيرهم وكذا الخبيثون من الفريقين أحقاء بأن يقال فى حقهم خبائث الكلم والطيبات من الكلم للطيبين من الفريقين مختصة وحقيقة بهم وهم أحقاء بأن يقال فى شأنهم طيبات الكلم أولئك الطيبون مبرؤون عن الاتصاف بما يقول الخبيثون وقيل الأفكون فى حقهم فآله تنزيه الصديقة رضى الله تعالى عنها أيضا .

وقيل : المراد الخبيثات من القول مختصة بالخبيثين من فريقى الرجال والنساء لا تصدر عن غيرهم والخبيثون من الفريقين مختصون بالخبيثات من القول متعرضون لها والطيبات من القول للطيبين من الفريقين أى مختصة بهم لا تصدر عن غيرهم والطيبون من الفريقين مختصون بالطيبات من القول لا يصدر عنهم غيرها وأولئك الطيبون مبرؤون مما يقول الخبيثون أى لا يصدر عنهم مثل ذلك ، وروى ذلك عن مجاهد ، والكلام عليه على حذف مضاف إلى ما ، وما آله الخط على الأفكيين وتنزيه القائمين سبحانه هذا بهتان عظيم ﴿ لَهْمُ مَغْفَرَةٌ ﴾ عظيمة لما لا يخلو البشر عنه من الذنب ، وحسنات الأبرار سيئات المقربين ﴿ وَرَزَقُكُمْ كَرِيمٌ ﴾ هو الجنة كما

قاله أكثر المفسرين ، ويشهد له قوله تعالى في سورة الأحزاب في أمهات المؤمنين (واعتدنا لها رزقا كريما) فان المراد به ثمت الجنة بقرينة (أعتدنا) والقرآن يفسر بعضه بعضا ، وفي هذه الآيات من الدلالة على فضل الصديقة مافيهاء ، ولو قلبت القرآن كله وقششت عما أوعده به العصاة لم تر الله عز وجل قد غاظ في شيء تغليظه في الإلفك وهو دال على فضلها أيضا ، وكانت رضى الله تعالى عنها تتحدث بنعمة الله تعالى عليها بنزول ذلك في شأنها • فقد أخرج ابن أبي شيبة عنها أنها قالت : خلال في لم تكن في أحد من الناس إلا ما آتى الله تعالى مريم ابنة عمران والله ما أقول هذا انى أفخر على صواحبائى قيل : وما هن ؟ قالت : نزل الملك بصورتى وتزوجنى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لسبع سنين وأهديت له لتسع سنين وتزوجنى بكرالم يشركه فى أحدم الناس وأتاه الوحي وأنا وإياه فى لحاف واحد وكنت من أحب الناس اليه ونزل فى آيات من القرآن كادت الأمة تملك فيه ورأيت جبريل عليه السلام ولم يره أحدم نساته غيرى وقبض فى بيتى لم يله أحد غير الملك وأنا • وأخرج ابن مردويه عنها أنها قالت : لقد نزل عذرى من السماء ولقد خلقت (١) طيبة عند طيب ولقد وعدت مغفرة وأجرأ عظيما ، وفى قوله سبحانه : (لهم مغفرة ورزق كريم) بناء على شموله عائشة رضى الله تعالى عنها رد على الرافضة القائنين بكفرها وموتها على ذلك وحاشاها لقصة وقعة الجبل مع أشياء افتروها ونسبوها اليها ، وما يرد زعم ذلك أيضا قول عمار بن ياسر فى خطبته حين بعثه الأمير كرم الله تعالى وجهه مع الحسن رضى الله تعالى عنه يستنفران أهل المدينة وأهل الكوفة : إنى لأعلم أنها زوجة نبيكم عليه الصلاة والسلام فى الدنيا والآخرة ولكن الله تعالى ابتلاكم ليعلم أطيعونه أم تطيعونها ، ومما يقضى منه العجب ما رأيته فى بعض كتب الشيعة من أنها خرجت من أمهات المؤمنين بعد تلك الواقعة لأن النبي ﷺ قال للأمير كرم الله تعالى وجهه : قد أذنت لك أن تخرج بعد وفاتى من الزوجية من شئت من أزواجى فاخرجها كرم الله تعالى وجهه من ذلك لما صدر منها معه ماصدر ، ولعمري إن هذا مما يكاد يضحك الشكلى ، وفى حسن معاملة الأمير كرم الله تعالى وجهه لإياها رضى الله تعالى عنها بعد استيلائه على العسكر الذى صحبها الثابت عند الفريقين ما يكذب ذلك ، ونحن لا نشك فى فضلها رضى الله تعالى عنها لهذه الآيات ولما جاء فى مدحها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولو لم يكن من ذلك سوى ما أخرجه ابن أبي شيبة . وأحمد . والبخارى . ومسلم . والترمذى . والنسائى . وابن ماجه عن أنس رضى الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام » لكننى مع هذا لأقول بأنها أفضل من بضعة ﷺ الكريمة فاطمة الزهراء رضى الله تعالى عنها والوجه لا يخفى ، وفى هذا المقام أبحاث تطلب من محلها ، ثم ان الذى أراه أن إنزال هذه الآيات فى أمرها لمزيد الاعتناء بشأن الرسول عليه الصلاة والسلام ولجبر قلب صاحبه الصديق رضى الله تعالى عنه وكذا قلب زوجته أم رومان فقد اعترأها من ذلك الافك ما الله تعالى أعلم به . ولمزيد انقطاع عائشة رضى الله تعالى عنها اليه عز وجل مع فضلها وطهارتها فى نفسها ، وقد جاء فى خبر غريب ذكره ابن النجار (٢) فى تاريخ بغداد بسنده عن أنس ابن مالك رضى الله تعالى قال : « كنت جالسا عند أم المؤمنين عائشة رضى الله تعالى عنها لأقر عينها بالبراءة وهى تبكى فقالت : هجرنى القريب والبعيد حتى هجرتنى

(١) بالقاف ويروى بالفاء وتشديد اللام أى تركت عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد وفاته طيبة اه منه

(٢) ونقله السيوطى فى الدر المنثور اه منه

الهرة وما عرض على طعام ولا شراب فكنت أرقد وأنا جائعة ظامئة فرأيت في منامي فتى فقال لي : مالك ؟ فقلت : حزينه مما ذكر الناس فقال : ادعى بهذه الدعوات يفرج الله تعالى عنك فقلت : وما هي ؟ فقال قولي يا سابغ النعم ويا دافع النقم ويا فارج الغمم ويا كاشف الظلم يا عدل من حكم يا حسب من ظلم يا ولي من ظلم يا أول بلا بداية ويا آخر بلا نهاية يا من له اسم بلا كنية اللهم اجعل لي من أمرى فرجا ومخرجا قالت : فانتبهت وأتت شبعانة وقد أنزل الله تعالى فرجى ، ويسمى هذا الدعاء دعاء الفرج فيحفظ وليستهمل ، ثم إنه عز وجل لأثر ما فصل الزواج عن الزنا وعن رمى العفاف عنه شرع في تفصيل الزواج عما عسى يؤدي إلى أحدهما من مخالطة الرجال بالنساء ودخولهم عليهن في أوقات الخلوات وتعليم الآداب الجميلة والأفاعيل المرضية المستتعبة لعادة الدارين فقال سبحانه : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بِيُوتِكُمْ) الخ ، وسبب النزول على ما أخرج الفريابي . وغيره من طريق عدى بن ثابت عن رجل من الأنصار أن امرأة قالت : يا رسول الله إنى أكون في بيتي على الحالة التي لا أحب أن يرانى عليها أحد لا ولد ولا والد فيأتيني آت فيدخل على فكيف أصنع ؟ فزلت (يا أيها الذين آمنوا) الخ ، وإضافة البيوت إلى ضمير المخاطبين لامية اختصاصية ، والمراد عند بعض الاختصاص الملبى ، ووصف البيوت بمغايرة بيوتهم بهذا المعنى خارج مخرج العادة التي هي سكنى كل أحد في ملكه وإلا فالآجر والمعير أيضا منهيان عن الدخول بغير إذن *

وقال بعضهم : المراد اختصاص السكنى أى غير بيوتكم التي تسكنونها لأن كون الآجر والمعير منهيين كغيرهما عن الدخول بغير إذن دليل على عدم إرادة الاختصاص الملبى فيحمل ذلك على الاختصاص المذكور فلا حاجة إلى القول بأن ذلك خارج مخرج العادة ، وقرئ (بيوتا غير بيوتكم) بكسر الباء لأجل الياء (حتى تستأنسوا) أى تستأذنوا من يملك الأذن من أصحابها ، وتفسيره بذلك أخرجه ابن أبى حاتم . وابن الأنباري في المصاحف . وابن جرير . وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها . ويخالفه ما روى الحاكم وصححه والضياء في المختارة . والبيهقي في شعب الإيمان . وناس آخرون عنه أنه قال فى (حتى تستأنسوا) أخطأ الكتاب وإنما هي (حتى تستأذنوا) لكن قال أبو حيان : من روى عن ابن عباس إنه قال ذلك فهو طاعن فى الإسلام ملحد فى الدين وابن عباس برئ من ذلك القول انتهى .

وأنت تعلم أن تصحيح الحاكم لا يعول عليه عند أئمة الحديث لكن للخبر المذكور طرق كثيرة ، وكتاب الأحاديث المختارة للضياء كتاب معتبر ، فقد قال السخاوى فى فتح المغيث فى تقسيم أهل المسانيد ومنهم من يقتصر على الصالح للحجة كالضياء فى مختارته ، والسيوطى يعد ماعد فى ديباجة جمع الجوامع الكتب الخمسة وهى صحيح البخارى . وصحيح مسلم . وصحيح ابن حبان . والمستدرک . والمختارة للضياء . قال وجميع ما فى هذه الكتب الخمسة صحيح .

ونقل الحافظ ابن رجب فى طبقات الخبابة عن بعض الأئمة أنه قال : كتاب المختارة خير من صحيح الحاكم فوجود هذا الخبر هناك مع ما ذكر من تعدد طرقه يبعد ما قاله أبو حيان ، وابن الأنباري أجاب عن هذا الخبر ونحوه من الأخبار الطائفة بحسب الظاهر فى تواتر القرآن المروية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها - وسبأنى فى تفسير هذه السورة إن شاء الله تعالى بعضها أيضا - بأن الروايات ضعيفة ومعارضة بروايات

آخر عن ابن عباس أيضا وغيره وهذا دون طعن أبي حيان . وأجاب ابن اشته عن جميع ذلك بأن المراد الخطأ في الاختيار وترك ما هو الأول بحسب ظنه رضى الله تعالى عنه لجمع الناس عليه من الأحرف السبعة لا أن الذى كتب خطأ خارج عن القرآن .

واختار الجلال السيوطي هذا الجواب وقال : هو أولى وأقعد من جواب ابن الأنباري ، ولا يخفى عليك أن حمل كلام ابن عباس على ذلك لا يخلو عن بعد لما أن ما ذكر خلاف ظاهر كلامه ، وأيضا ظن ابن عباس أولوية ما أجمع سائر الصحابة رضى الله تعالى عنهم على خلافه مما سمع من رسول الله ﷺ في العرصة الأخيرة بعيد ، وكأنهم رأوا أن التزام ذلك أهون من انكار ثبوت الخبر عن ابن عباس مع تعدد طرقه وإخراج الضياء إياه في محتارته ، ويشجع على هذا الانكار اعتقاد جلالته ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وثبوت الاجماع على تواتر خلاف ما يقتضيه ظاهر كلامه فتأمل .

واستعمال الاستثناس بمعنى الاستئذان بناء على أنه استفعال من آنس الشيء بالمدغلة أو أبصره وإبصاره طريق إلى العلم فالاستثناس استعمال والمستأذن طالب العلم بالحال مستكشف أنه هل يراد دخوله أولا . وقيل الاستثناس خلاف الاستيحاش فهو من الأنس بالضم خلاف الوحشة . والمراد به المأذونية فكأنه قيل : حتى يؤذن لكم فإن من يطرق بيت غيره لا يدري أيؤذن له أم لا ؟ فهو كالمستوحش من خفاء الحال عليه فاذا أذن له استأنس ، وهو في ذلك كناية أو مجاز ، وقيل : الاستثناس من الأنس بالكسر بمعنى الناس أي حتى تطلبوا معرفة من في البيوت من الأنس . وضعف بأن فيه اشتقاقا من جامد كما في المسرح أنه مشتق من السراج وبأن معرفة من في البيت لا تكفي بدون الاذن فيوم جواز الدخول بلا اذن . ومن الناس من رجحه بمناسبته لقوله تعالى (فان لم تجدوا فيها أحدا) ولا يكافي التضييف بما سمعت .

وذهب الطبري إلى أن المعنى حتى تؤنسوا أهل البيت من أنفسكم بالاستئذان ونحوه وتؤنسوا أنفسكم بأن تعلموا أن قد شعر بكم ولا يخفى ما فيه ، وقيل : المعنى حتى تطلبوا علم أهل البيت ، والمراد حتى تعلموهم على أنهم وجه ، ويرشد إلى ذلك ما روى عن أبي أيوب الأنصاري أنه قال : قلنا يا رسول الله ما الاستثناس ؟ فقال : « يتكلم الرجل بالتيهية والتكبيرية والتحميدة يتنحج يؤذن أهل البيت » وما أخرجه ابن المنذر . وجماعة عن مجاهد أنه قال . تستأنسوا تنحنحوا وتنخموا ، وقيل المراد حتى تؤنسوا أهل البيت بأعلامهم بالتيهية أو نحوه ، والخبران المذكوران لا يأتیان وكلا القولين كما ترى ، وفي دلالة ما ذكر من تفسير الاستثناس في الخبر على ما سبق له بحث سنشير إليه إن شاء الله تعالى ﴿ وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ﴾ أي الساكنين فيها ، وظاهر الآية أن الاستئذان قبل التسليم وبه قال بعضهم .

وقال النووي : الصحيح المختار تقديم التسليم على الاستئذان ، فقد أخرج الترمذي عن جابر بن عبد الله رضى الله تعالى عنه قال « قال رسول الله ﷺ السلام قبل الكلام » وابن أبي شيبة . والبخاري في الأدب المفرد عن أبي هريرة فيمن يستأذن قبل أن يسلم قال : لا يؤذن له حتى يسلم ، وأخرج ابن أبي شيبة . وابن وهب في كتاب المجالس عن زيد بن أسلم قال : أرسلني أبي إلى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما فجمته فقلت : أأج ؟ فقال : ادخل فلما دخلت قال : مرحبا يا ابن أخي لا تقل أأج ولكن قل : السلام عليكم فإذا قيل : وعليك فقل :

أدخل؟ فإذا قالوا: أدخل فادخل *

وأخرج قاسم بن أصبغ . وابن عبد البر في التمهيد عن ابن عباس قال : استأذن عمر رضى الله تعالى عنه على النبي ﷺ فقال : السلام على رسول الله السلام عليكم أيدخل عمر ؟ واختار الماوردي التفصيل وهو أنه إن وقعت عين المستأذن على من في البيت قبل دخوله قدم السلام والا قدم الاستئذان ، والظاهر أن الاستئذان بما يدل على طلب الاذن صريحا والمأثور المشهور في ذلك أَدخل كما سمعت ، وجوز أن يكون بما يفهم منه ذلك مطلقا وجعلوا منه التسبيح والتكبير ونحوهما مما يحصل به إيدان أهل البيت بالجائئ فان في إيدانهم دلالة ما على طلب الاذن منهم ، وحملوا ما تقدم من حديث أبي أيوب وكلام مجاهد على ذلك ، وهو على ما روى عن عطاء واجب على كل محتلم ويكفي فيه المرة الواحدة على ما يقتضيه ظاهر الآية ، وأخرج البيهقي في الشعب . وابن أبي حاتم عن قتادة أنه قال : كان يقال الاستئذان ثلاثا فمن لم يؤذنه فيهن فليرجع ، أما الأولى فيسمع الحى ، وأما الثانية فيأخذوا حذرهم ، وأما الثالثة فان شاؤوا أذنوا وإن شاؤوا ردوا . وفي الأمر بالرجوع بعد الثلاث حديث مرفوع أخرجه مالك . والبخارى . ومسلم . وأبو داود عن أبي سعيد الخدري *

وذكر أبو حيان أنه لا يزيد على الثلاث إلا إن تحقق أن من في البيت لم يسمع ، وظاهر الآية مشروعية الاستئذان إذا أريد الدخول على المحارم ، وقد أخرج مالك في الموطأ عن عطاء بن يسار «أن رجلا قال للنبي ﷺ : أأستأذن على أمي ؟ قال: نعم قال : ليس لها خادم غيري أأستأذن عليها كلما دخلت ؟ قال : أتجب أن تراها عريانة ؟ قال الرجل : لا قال: فاستأذن عليها : وأخرج ابن جرير ، والبيهقي عن ابن مسعود عليكم أن تستأذنوا على أمهاتكم وإخوانكم ، وهو أيضا على ما يقتضيه بعض الآثار مشروع للنساء إذا أردن دخول بيوت غير بيوتهن : فقد أخرج ابن أبي حاتم عن أم إياس قالت : كنت في أربع نسوة نستأذن على عائشة رضى الله تعالى عنها فقلت : ندخل ؟ فقالت : لا فقال واحد : السلام عليكم أَدخل ؟ قالت : ادخلوا ثم قالت (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم) الخ ؛ وإذا صحح ذلك في الآية نوع تغليب ، ووجه مشروعية الاستئذان لمن نحو وجه مشروعيته للرجال فان أهل البيت قد يكونون على حال لا يحبون اطلاع النساء عليه كما لا يحبون اطلاع الرجال *

وصح من حديث أخرجه الشيخان . وغيرهما «إنما جعل الاستئذان من أجل النظر» ومن هنا لا ينبغي النظر في قعر البيت قبل الاستئذان ، وقد أخرج الطبراني عن أبي أمامة رضى الله تعالى عنه عن النبي ﷺ قال «من كان يشهد أنى رسول الله فلا يدخل على أهل بيته حتى يستأذن ويسلم فإذا نظر في قعر البيت فقد دخل ، وكان رسول الله ﷺ كما أخرج أبو داود . والبخارى في الأدب المفرد عن عبد الله بن بشر إذا أتى باب قوم لم يستعمل الباب من تلقاء وجهه ولكن من ركنه الأيمن أو الأيسر ويقول السلام عليكم وذلك أن الدور لم يكن عليها يومئذ ستور فاستقبال الباب ربما يفضى إلى النظر ، وظاهر الآية أيضا مشروعية الاستئذان للأعمى لدخوله في عموم الموصول ، ووجهها كراهة اطلاعه بواسطة السمع على ما لا يجب أهل البيت اطلاعه عليه من الكلام مثلا *

وفي الكشف إنما شرع الاستئذان لثلا يوقف على الأحوال التي يطويها الناس في العادة عن غيرهم

ويتحفظون من اطلاع أحد عليها ولم يشرع لثلاث يطالع الدامر على عورة أحد ولا تسبق عينه إلى ما لا يحل النظر إليه فقط ، وهو تعليل حسن إلا أنه يحتاج القول بذلك إلى القول بأن قوله عليه الصلاة والسلام إنما جعل الاستئذان من أجل النظر « خارج مخرج الغالب » .

وجئ بانما لمزيد الاعتناء بالاحصر وقد صرحوا بمجىء إنما لذلك فلا تغفل ؛ ثم اعلم أن الاستئذان والتسليم متغايران لكن ظاهر بعض الأخبار يقتضى أن الاستئذان داخل في التسليم كما أن بعضها يقتضى مغايرته له وعدم دخوله فيه ، ووجه جعله من التسليم أنه بدونه كالعدم لما أن السنة فيه أن يقرن بالتسليم . هذا وفي مصحف عبدالله كما أخرج ابن جرير . وغيره عن ابراهيم (حتى تسلبوا على أهلها وتستأذنوا) (ذَلِكَكُمْ) إشارة على ما قيل إلى الدخول بالاستئذان والتسليم المفهوم من الكلام ، وقيل : إشارة إلى المذكور في ضمن الفعلين المغياهما أى الاستئذان والتسليم (خَيْرُكُمْ) من الدخول بغتة والدخول على تحية الجاهلية ، فقد كان الرجل منهم إذا أراد أن يدخل بيتا غير بيته يقول : حيتيم صباحا حيتيم مساء فيدخل فرمما أصاب الرجل مع امرأته في الخاف ، وخيرية المفضل عليه قيل على زعمهم لما في الانتظار من المذلة ولعدم تحية الجاهلية حسنة كما هو عادة الناس اليوم في قولهم : صباح الخير ومساء الخير ، ولعل الأولى أن يقال : إن ذلك من قبيل الخل أحلى من العسل .

وجوز أن يكون (خير) صفة فلا تقدير ، وقوله تعالى (لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٢٧) تعليل على ما اختاره جمع لمخذوف أى أرشدتم إلى ذلك أو قيل لكم هذا كي تذكروا وتعلموا وتعملوا بموجبه (فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا) بأن كانت خالية من الأهل (فَلَا تَدْخُلُوهَا) واصبروا (حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ) من جهة من يملك الاذن عند وجدانكم إياه ، ووجه ذلك أن الدخول في البيوت الخالية من غير اذن سبب للقليل والقال ، وفيه تصرف بملك الغير بغير رضاه وهو يشبه الغصب ، وهذه الآية لبيان حكم البيوت الخالية عن أهلها كما أن الآية الأولى لبيان حكم البيوت التي فيها أهلها .

وجوز أن تكون هذه تأكيذا لأمر الاستئناس وأنه لا بد منه والأمر دائر عليه ، والمعنى فإن لم تجدوا فيها أحدا من الأذنين أى ممن يملك الاذن فلا تدخلوها الخ ويفيد هذا حرمة دخول ما فيه من لا يملك الاذن كعبد وصبي من دون اذن من يملكه ، ومن اختار الأول قال : إن حرمة ما ذكر ثابتة بدلالة النص فتأمل ، وقال سبجانه (فان لم تجدوا) إلى آخره دون فان لم يكن فيها أحد لان المعتبر وجد انها خالية من الأهل مطلقا أو ممن يملك الاذن سواء كان فيها أحد في الواقع أم لم يكن كذا قيل : وعليه فالمراد من قولهم في تفسير ذلك ، بان كانت خالية كونها خالية بحسب الاعتقاد ، وكذا يقال في نظيره فلا تغفل ، ثم أن ما أفادته الآيتان من الحكم قد خصصه الشرع فجوز الدخول لازالة منكر توقفت على الدخول من غير اذن أهل البيت والدخول في البيت الخالي لا طفاء حريق فيه أو نحو ذلك .

وقد ذكر الفقهاء الصور التي فيها الدخول من غير إذن ممن يملك الاذن فلتراجع ، وقيل : المراد بالاذن في قوله سبجانه (حتى يؤذن لكم) ما يعم الاذن دلالة وشرعا ولذا وقع بصيغة المجهول وحينئذ لا حاجة إلى

القول بالتخصيص وفيه خفاء ﴿وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ اَرْجِعُوا فَاَرْجِعُوا﴾ أى ان أمرتم من جهة أهل البيت بالرجوع سواء كان الأمر من يملك الاذن أم لا فارجعوا ولا تلاحوا ﴿هُوَ﴾ أى الرجوع ﴿أَزْكَى لَكُمْ﴾ أى أظهر بما لا يخلو عنه اللج والعناد والوقوف على الأبواب بعد القول المذكور من دنس الدناءة والردالة أو انفع لدينكم ودنياكم على أن (أزكى) من الزكاة بمعنى النوره

والظاهر أن صيغة أفعل في الوجهين للبالة ، وقيدنا الوقوف على الأبواب بما سمعت لأنه ليس فيه دناءة مطلقا ، فقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يأتي دور الانصار لطلب الحديث فيقعده على الباب ولا يستأذن حتى يخرج اليه الرجل فاذا خرج ورآه قال : يا ابن عم رسول الله لو أخبرتنى بمكانك فيقول : هكذا أمرنا أن نطلب العلم ، وكأنه رضى الله تعالى عنه عد ذلك من التواضع وهو من أقوى أسباب الفتوح لطالب العلم ، وقد أعطاني الله عز وجل نصيبا وافيا منه فكنت أكثر التلامذة تواضعا وخدمة للشايع والحمد لله تعالى على ذلك ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ٢٨﴾ فيعلم ما تأتون وما تذرون مما كلفتموه فيجازيكم عليه ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوهُ﴾ أى بغير استئذان ﴿يَبُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾ أى موضوعه لسكنى طائفة مخصوصة فقط بل ليتمتع بها من يحتاج اليها كائنا من كان من غير أن يتخذها سكنا كالربط والخانات والحوانيت والحمامات وغيرها فانها معدة لمصالح الناس كافة ثانياً عنه قوله تعالى ﴿فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ﴾ فانه صفة للبيوت أو استئناف جار مجرى التعليل لنفي الجناح أى فيها حق تمتع لكم كالأستكنان من الحر والبرد وايواء الامتعة والرحال والشراء والبيع والاغتسال وغيرها مما يليق بحال البيوت وداخلها فلا بأس بدخولها بغير استئذان من داخلها من قبل ولا من يتولى أمرها ويقوم بتدبيرها *

وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه لما نزل قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا) الخ قال أبو بكر رضى الله تعالى عنه : يا رسول الله فكيف بتجار قريش الذين يختلفون من مكة والمدينة والشام وبيت المقدس ولهم بيوت معلومة على الطريق فكيف يستأذنون ويسلمون وليس فيها سكان ؟ فرخص سبحانه في ذلك فانزل قوله تعالى (ليس عليكم) الخ ، وعنى الصديق رضى الله تعالى عنه بالبيوت المعلومة الخانات التى فى الطرق وهى فى الآية أعم من ذلك ، ولا عبرة بخصوص السبب فصاروى عن ابن جبير . ومحمد بن الحنفية . والضحاك . وغيرهم من تفسيرها فيها بذلك من باب التمثيل ، وكذا ما أخرجه جماعة عن عطاء . وعبد بن حميد . وإبراهيم النخعى أنها البيوت الخربة التى تدخل للبرز ، وأما ما روى عن ابن الحنفية أيضا من أنها دور مكة فهو من باب التمثيل أيضا لكن صحة ذلك مبينة على القول بأن دور مكة غير مملوكة والناس فيها شركاء وقد علمت ما فى المسئلة من الخلاف *

وأخرج أبو داود فى النسخ . وابن جرير عن ابن عباس أن قوله سبحانه (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا) بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) قد نسخ بقوله تعالى (ليس عليكم جناح) الخ واستثنى منه البيوت الغير المسكونة ، وروى حديث الاستئناء عن عكرمة . والحسن وهو الذى يقتضيه ظاهر خبر

مقاتل واليه ذهب الزمخشري . وتعقبه أبو حيان بأنه لا يظهر ذلك لأن الآية الأولى في البيوت المملوكة والمسكونة وهذه الآية في البيوت المباحة التي لا اختصاص لها بواحد دون واحد . والذي يقتضيه النظر الجليل أن البيوت فيما تقدم أعم من هذه البيوت فيكون ما ذكر تخصيصاً لذلك وهو المعنى بالاستثناء فتدبر ولا تغفل • ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ٢٩﴾ وعيد لمن يدخل مدخلا من هذه المداخل لفساد أو إطلاع على عورات ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ شروع في بيان أحكام كلية شاملة للمؤمنين كافة يندرج فيها حكم المستأذنين عند دخولهم البيوت اندراجاً أولياً . وتلوين الخطاب وتوجيهه إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتقويض ما في حيزه من الأوامر والنواهي إليه عليه الصلاة والسلام قيل لأنها تكاليف متعلقة بأمور جزئية كثيرة الوقوع حرية بأن يكون الأمر بها والمتصدى لتدبيرها حافظاً وهميماً عليهم . وقيل : إن ذلك لما أن بعض المؤمنين جاء إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كالمستدعي لأن يقول له ما في حيز القول •

فقد أخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : مر رجل على عهد رسول الله ﷺ في طريق من طرقات المدينة فنظر إلى امرأة ونظرت إليه فوسوس لها الشيطان أنه لم ينظر أحدهما إلى الآخر إلا إعجاباً به فبينما الرجل يمشی إلى جنب حائط وهو ينظر إليها إذ استقبله الحائط فشق أنفه فقال : والله لا أغسل الدم حتى آتي رسول الله ﷺ فاخبره أمرى فأناه فقص عليه قصته فقال النبي ﷺ : هذا عقوبة ذنبك وأنزل الله تعالى (قل للمؤمنين) ﴿يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ ومفعول القول مقدر ، و (يغضوا) جواب لقل لتضمنته معنى حرف الشرط كأنه قيل : إن تقل لهم غضوا يغضوا ، وفيه إيدان بأنهم لقرط مطاوعتهم لا ينفك فعلهم عن أمره عليه الصلاة والسلام وأنه كالسبب الموجب له وهذا هو المشهور •

وجوز أن يكون (يغضوا) جواباً للأمر المقدر المقول للقول . وتعقب بأن الجواب لا بد أن يخالف المحاب إما في الفعل والفاعل نحو اتنى أكرمك أو في الفعل نحو أسلم تدخل الجنة أو في الفاعل نحو قم أقم ولا يجوز أن يتوافقا فيه ، وأيضاً الأمر للواجهة و (ينضوا) غائب ومثله لا يجوز ، وقيل عليه : إنه لم لا يجوز أن يكون من قبيل « من كانت هجرته » الحديث ولا نسلم أنه لا يجاب الأمر بلفظ الغيبة إذا كان محكياً بالقول لجواز التلوين حينئذ وفيه بحث ، ومن أنصف لا يرى هذا الوجه وجيهاً وهو على ما فيه خلاف الظاهر جداً ، وجوز الطبرسي . وغيره أن يكون (يغضوا) مجزوماً بلام أمر مقدر لدلالة (قل) أي قل لهم لينضوا والجملة نصب على المفعولية للقول ، وغض البصر إطباق الجفن على الجفن ، و (من) قيل صلة وسيدويه يأبى ذلك في مثل هذا الكلام والجواز مذهب الاخفش ، وقال ابن عطية : يصح أن تكون من لبيان الجفنس ويصح أن تكون لا ابتداء الغاية . وتعقبه في البحر بأنه لم يتقدم مبهم لتكون من لبيان الجنس على أن الصحيح أنها ليس من موضوعاتها أن تكون لبيان الجنس انتهى ، والجل على أنها هتبعيضية ، والمراد غض البصر عما يحرم والاقصار به على ما يحل ، وجعل الغض عن بعض المبصر غض بعض البصر وفيه كما في الكشف كناية حسنة ، ثم أن غض البصر عما يحرم النظر إليه واجب ونظرة الفجأة التي لا تعتمد فيها معفو عنها ، فقد أخرج أبو داود . والترمذي . وغيرهما عن بريدة رضى الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله ﷺ

لا تتبع النظرة النظرة فان لك الأولى وليست لك الآخرة » وبدأ سبحانه بالارشاد إلى غض البصر لما في ذلك من سد باب الشر فان النظر باب إلى كثير من الشرور وهو بريد الزنا ورائد الفجور ، وقال بعضهم :

كل الحوادث مبداها من النظر ومعظم النار من مستصغر الشرر
والمرء ما دام ذا عين يقلبها في أعين العين موقوف على الخطر
كم نظرة فعلت في قلب فاعلها فعلى السهام بلا قوس ولا وتر
يسر ناظره ما ضر خاطره لا مرحبا بسرور عاد بالضرر

والظاهر أن الارشاد لكل واحد من المؤمنين ولفظ الجمع لا يأتي ذلك ، والظاهر أيضا أن المؤمنين أعم من العباد وغيرهم ، وزعم بعضهم جواز أن يكون المراد بهم العباد والمؤمنين المخلصين على أن يكون المعنى قل للمؤمنين الكاملين ينضوا من أبصارهم ﴿ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ أي عما لا يحل لهم من الزنا واللاوطة ، ولم يؤت هنا بمن التبعية كما أتى بها فيما تقدم لما أنه ليس فيه حسن كناية كما في ذلك . وفي الكشف دخلت (من) في غض البصر دون حفظ الفرج دلالة على أن أمر النظر أوسع ألا ترى أن المحارم لا بأس بالنظر إلى شعورهن وصدورهن وتهيئهن وأعضادهن وسوقهن وأقدامهن وكذلك الجوارى المستمرضات للبيع والاجنية ينظر إلى وجهها وكفيها وقدميها في إحدى الروايتين وأما أمر الفرج فضيق ، وكفاك فرقا أن أيسح النظر إلا ما استثنى منه وحظر الجماع إلا ما استثنى منه انتهى ، وقال صاحب الفرائد : يمكن أن يقال : المراد غض البصر عن الاجنية والاجنية يحل النظر إلى بعضها وأما الفرج فلا طريق إلى الحل فيه أصلا بالنسبة إلى الاجنية فلا وجه لدخول (من) فيه وفيه تأمل ، وقيل : لم يؤت هنا لأن المراد من حفظ الفروج سترها . فقد أخرج ابن المنذر . وجماعة عن أبي العالية أنه قال : كل آية يذكر فيها حفظ الفرج فهو من الزنا إلا هذه الآية في النور (ويحفظوا فروجهم . ويحفظن فروجهن) فهو أن لا يراها أحد ، وروى نحوه عن أبي زيد ، والستر مأمور به مطلقا .

وتعقب بأنه يجوز الكشف في مواضع فلو جرى بمن لكان فيه إشارة إلى ذلك ، وتفسير حفظ الفروج هنا خاصة بسترها قيل لا يخلو عن بعد لمخالفته لما وقع في القرآن الكريم كما اعترف به من فسر به بما ذكر . واختار بعض المدققين أن المراد من ذلك حفظ الفروج عن الافضاء إلى ما لا يحل وحفظها عن الابداء لأن الحفظ لعدم ذكر صاته يتناول القسمين ، وذكر أن الحفظ عن الابداء يستلزم الآخر من وجهين عدم خلوه عن الابداء عادة وكون الحفظ عن الابداء بل الأمر بالتستر مطلقا للحفظ عن الافضاء ، ومن هنا تعلم ان من ضعف ما روى عن أبي العالية وابن زيد بعدم تعرض الآية عليه بحفظ الفرج عن الزنا لم يصب المحزه ﴿ ذَلِكَ ﴾ أي ما ذكر من الغض والحفظ ﴿ أَزْكَى لَهُمْ ﴾ أي أطهر من دنس الرية أو أنفع من حيث الدين والدنيا فان النظر بريد الزنا وفيه من المضار الدينية أو الدنيوية ما لا يخفى وأفعول للمبالغة دون التفضيل وجوز أن يكون للتفضيل على معنى أزكى من كل شئ نافع أو مبعد عن الرية ، وقيل على معنى أنه أنفع من الزنا والنظر الحرام فانهم يتوهمون لذة ذلك نفعاً ﴿ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝ ٣٠ ﴾ لا يخفى عليه شئ مما يصدر عنهم من الافاعيل التي من جعلتها إجمالة النظر واستعمال سائر الحواس وتحريك الجوارح وما يقصدون بذلك

فليكونوا على حذر منه عز وجل في كل ما يأتون وما يذرون ﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ﴾ فلا ينظرن إلى ما لا يحل لهن النظر إليه كالعورات من الرجال والنساء وهي ما بين السرة والركبة ، وفي الزواج لابن حبر المكي كما يحرم نظر الرجل للمرأة يحرم نظرها إليه ولولا شهوة ولا خوف فتنة ، نعم إن كان بينهما محرمة نسب أو رضاع أو مصاهرة نظر كل إلى ما عدا ما بين سرة الآخر وركبته . والمذكور في بعض كتب الأصحاب إن كان نظرها إلى ما عدا ما بين السرة والركبة بشهوة حرم وإن بدونها لا يحرم . نعم غضها بصرها من الأجانب أصلاً أولى بها وأحسن ، فقد أخرج أبو داود ، والترمذي وصححه ، والنسائي والبيهقي في سننه عن أم سلمة أنها كانت عند رسول الله ﷺ وميمونة قالت : فبينما نحن عنده أقبل ابن أم مكتوم فدخل عليه عليه الصلاة والسلام فقال رسول الله ﷺ : احتجبا منه فقلت : يا رسول الله هو أعمى لا يبصر قال : أفعميا وإن أتيا ألسنا تبصرانه ؟ ، واستدل به من قال بحرمة نظر المرأة إلى شيء من الرجل الاجنبي مطلقاً ، ولا يبعد القول بحرمة نظر المرأة المرأة إلى ما عدا ما بين السرة والركبة إذا كان بشهوة ولا تستبعد وقوع هذا النظر فانه كثير ممن يستعملن السحاق من النساء والعياذ بالله تعالى ﴿ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ أي عما لا يحل لهن من الزنا والسحاق أو من الإبداء أو مما يعم ذلك والإبداء ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ﴾ أي ما يتزين به من الحلي ونحوه ﴿ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ أي إلا ما جرت العادة والجملة على ظهوره والأصل فيه الظهور كالخاتم والفتحة والكحل والنخضاب فلا مؤاخذه في إبدائه للأجانب وإنما المؤاخذه في إبداء ما خفي من الزينة كالسوار والخلخال والدمليج والقلادة والاكيل والوشاح والقرط *

وذكر الزينة دون مواقعها للمبالغة في الأمر بالتستر لأن هذه الزين واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها إلا لمن استثنى في الآية بعد وهي الذراع والساق والعنق والرأس والصدر والاذن فنهى عن إبداء الزين نفسها ليعلم أن النظر إذا لم يحل إليها لملاستها تلك المواقع بدليل أن النظر إليها غير ملاس لها كأنظر إلى سوار امرأة يباع في السوق لا يقال في حله كان النظر إلى المواقع أنفسها متمكنة في الحظر ثابت القدم في الحرمة شاهداً على أن النساء حقمن أن يحتطن في سترها ويتقين الله تعالى في الكشف عنها كذا في الكشف ، وهو على ما قال الطيبي مشعر بأن ما ذكر من باب السكينة على نحو قولهم : فلان طاهر الجيب طاهر الذيل وقال صاحب الفرائد : هو من باب إطلاق اسم الحال على المحل فالمراد بالزينة مواقعها فيكون حرمة النظر إلى المواقع بعبارة النص بدلالته وهي أقوى ، وفيه بحث .

وقيل : الكلام على تقدير مضاف أي لا يبدن مواقع زينتهن ، وقال ابن المنير : الزينة على حقيقتها وما يأتي إن شاء الله تعالى من قوله عز وجل : (ولا يضررن بأرجلهن) الآية يحقق أن إبداء الزينة مقصود بالهوى ، وأيضاً لو كان المراد من الزينة موقعها للزم أن يحل للأجانب النظر إلى ما ظهر من مواقع الزين الظاهرة وهذا باطل لأن كل بدن الحرة عورة لا يحل لغير الزوج والمحرم النظر إلى شيء منها إلا لضرورة كالمعالجة وتحمل الشهادة ، وأنت تعلم أن ابن المنير مالكي وما ذكره مبنى على مذهبه وما ذكره الزمخشري مبنى على المشهور من مذهب الإمام أبي حنيفة من أن مواقع الزين الظاهرة من الوجه والكفين (١) والقدمين ليست بعورة

(١) وفي رواية أن الذراعين ليستا بعورة اهـ منه

مطلقا فلا يحرم النظر اليها ، وقد أخرج أبو دارد . وابن مردويه . والبيهقي عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها ، وقال يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصح أن يرى منها إلا هذا وأشار إلى وجهه وكفه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى : (إلا ما ظهر منها) رقعة الوجه وباطن الكف ، وأخرج ابن عمر أنه قال : الوجه والكفان ولعل القدمين عندهما كالكفين إلا أنهما لم يذكراهما اكتفاء بالعلم بالمقايضة فإن الحرج في سترهما أشد من الحرج في ستر الكفين لاسيما بالنسبة إلى أكثر نساء العرب الفقيرات اللاتي يمشين لقضاء مصالحهن في الطرقات . ومذهب الشافعي عليه الرحمة كما في الزواج أن الوجه والكفين ظهرا وبطنهما إلى السكوة عورة في النظر من المرأة ولو أمة على الأصح وإن كانا ليسا عورة من الحرة في الصلاة ، وفي المنهاج وشرحه لابن حجر في باب شروط الصلاة عورة الأمة ولو مبعوضة ومكاتبه وأم ولد كعورة الرجل ما بين السرة والركبة في الأصح وعورة الحرة ولو غير مميزة والخنثى الحر ماسوى الوجه والكفين وإنما حرم نظرهما كالزائد على عورة الأمة لأن ذلك مظنة الفتنة ، ويجب في الخلوة ستر سواة الأمة كالرجل وما بين سرة وركبة الحرة فقط إلا لأدنى غرض كتبريد وخشية غبار على ثوب تجمل انتهى .

وذكر في الزواج حرمة نظر سائر ما انفصل من المرأة لأن رؤية البعض ربما جر إلى رؤية الكل فكان اللاتق حرمة نظره أيضا بل قال : حرم أئمتنا النظر لقلامة ظفر المرأة المنفصلة ولو من يدها ، وذهب بعض الشافعية إلى حل النظر إلى الوجه والكف إن أمنت الفتنة وليس بمعول عليه عندهم ، وفسر بعض أجلة لهم ما ظهر بالوجه والكفين بعد أن ساق الآية دليلا على أن عورة الحرة ماسواهما ، وعلل حرمة نظرهما بمظنة الفتنة فدل ذلك على أنه ليس كل ما يحرم نظره عورة ، وأنت تعلم أن إباحة إبداء الوجه والكفين حسبا تقتضيه الآية عندهم مع القول بحرمة النظر اليهما مطلقا في غاية البعد فتأمل . واعلم أنه إذا كان المراد النهى عن إبداء مواقع الزينة ، وقيل : بعمومها الوجه والكفين والتزم القول بكونهما عورة وحرمة إبدائهما لنير من استثنى بعد يجوز أن يكون الاستثناء في قوله تعالى : (إلا ما ظهر منها) من الحكم الثابت بطريق الإشارة وهو المؤاخذه في دار الجزاء ، ويكون المعنى أن ما ظهر منها من غير إظهار كان كشفة الريح مثلا فهن غير مؤاخذات به في دار الجزاء ، وفي حكم ذلك ما لزم إظهاره لنحو تحمل شهادة ومعالجة طيب ، وروى الطبراني والحاكم وصححه . وابن المنذر . وجمع آخرون عن ابن مسعود أن ما ظهر الثياب والجلباب ، وفي رواية الاقتصار على الثياب وعليها اقتصر أيضا الإمام أحمد . وقد جاء إطلاق الزينة عليها في قوله تعالى : (خذوا زينتكم عند كل مسجد) على مافى البحر ، وجاء في بعض الروايات عن ابن عباس أن ما ظهر السكحل والخاتم والقرط والقلادة . وأخرج ابن أبي شيبة عن عكرمة أنه السكف وثغرة النحر ، وعن الحسن أنه الخاتم والسوار . وروى غير ذلك ، ولا يخفى أن بعض الأخبار ظاهر في حمل الزينة على المعنى المتبادر منها وبعضها ظاهر في حملها على مواقعها ، وقال ابن بحر : الزينة تقع على محاسن الخلق التي فعلها الله تعالى وعلى ما يتزين به من فضل لباس ، والمراد في الآية النهى عن إبداء ذلك لمن ليس بمحرم واستثنى ما لا يمكن إخفاؤه في بعض الأوقات كالوجه والأطراف ، وأنكر بعضهم إطلاق الزينة على الخلفة ، قال في البحر : والأقرب دخولها

في الزينة وأى زينة أحسن من الحلقة المعتدلة ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ إرشاد إلى كيفية إخفاء بعض مواقع الزينة بعد النهي عن إبدائها، والخمر جمع خمار ويجمع في القلة على أخررة وكلا الجمعين مقبس وهو المقنعة التي تلقى المرأة على رأسها من الخمر وهو الستر، والجيوب جمع جيب وهو فتح في أعلى القميص يبدو منه بعض الجسد، وأصله على ما قيل من الجيب بمعنى القطع؛ وفي الصحاح تقول جبت القميص أجوبه وأجيبه إذا قورت جيبه، قال الراجز :

باتت تجيب أدعج الظلام جيب البيطر مدرع الهمام

وإطلاقه على ما ذكر هو المعروف لغة، وأما إطلاقه على ما يكون في الجنب لوضع الدراهم ونحوها كما هو الشائع بيننا اليوم فليس من كلام العرب كما ذكره ابن تيمية لكنه ليس بخطأ بحسب المعنى، والمراد من الآية كما روى ابن أبي حاتم عن ابن جبير أمرهن بستر نحورهن وصدورهن بخمرهن لئلا يرى منها شيء وكان النساء يغطين رؤسهن بالخمر ويسدلنها كمادة الجاهلية من وراء الظهر فيبدو نحورهن وبعض صدورهن، وصح أنه لما نزلت هذه الآية سارع نساء المهاجرين إلى امتثال ما فيها فشققن مروطهن فاخترن بها تصديقا وإيمانا بما أنزل الله تعالى من كتابه، وعدى يضرب بعلى على ما قال أبو حيان لتضمينه معنى الوضع والاتقاء، وقيل : معنى الشد، وظاهر كلام الراغب أنه يتعدى بعلى بدون تضمين، وقرأ عباس عن أبي عمرو (وليضربن) بكسر اللام، وطلحة (بخمرهن) بسكون الميم، وقرأ غير واحد من السبعة (جيوبهن) بكسر الجيم والضم هو الأصل لأن فعلا يجمع على فاعول في الصحيح والمعتل كفلوس وبيوت والكسر لمناسبة الياء، وزعم الزجاج أنها لغة رديئة ﴿وَلَا يُدْنِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ كرر النهي لاستثناء بعض مواد الرخصة عنه باعتبار الناظر بعد ما استثنى عنه بعض

مواد الضرورة باعتبار المنظور ﴿إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ أى أزواجهن فانهم المقصودون بالزينة والمأمورات نسائهم بهلهم حتى أن لهم ضربهن على تركها ولهم النظر إلى جميع بدنهن حتى المحل المعبود كما في إرشاد العقل السليم * وكره النظر إلى ذلك أكثر الشافعية وحرمه بعضهم، وقيل : إنه خلاف الأولى وهو على ما قال الخفاجي : مذهب الحنفية وتفصيله في الهداية وفيما ذكرنا إشارة إلى وجه تقديم بعولتهن *

﴿أَوَّابًا هُنَّ أَوَّابًا بَعُولَتُهُنَّ وَأَبْنَاءَهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَهُنَّ﴾ لكثرة المخالطة الضرورية بينهم وبينهن وقلة توقع الفتنة من قبلهم ولهم أن ينظروا منهن ما يبدو عند المهنة والخدمة وهذا الحكم ليس خاصا بالآباء الأقربين بل آباء الأبناء وإن علوا كذلك ومشلم آباء الأمهات وكذا ليس خاصا بالآباء والبنين الصليبين بل يعمهم وأبناء الأبناء وبنو البنين وإن سفلوا، والمراد بالآخوان ما يشمل الأعيان وهم الأخوة لأب واحد وأم واحدة وبنو العلات وهم أولاد الرجل من نسوة شتى والأخفاف وهم أولاد المرأة من آباء شتى ونظير ذلك يقال في الأخوات، واستعمل (بنى) معهم دون أبناء لأنه أوفق بالعموم وأكثر استعمالا في الجماعة ينتمون إلى شخص مع عدم اتحاد صنف قرابتهن فيما بينهم ألا ترى أنك كثيرا ما تسمع بنى آدم وبنى تميم وقلما تسمع أبناء آدم وأبناء تميم وفيما نحن فيه قد يجتمع للمرأة ابن أخ شقيق وابن أخ لأب وابن أخ لأم بل قد يجتمع لها أبناء أخ شقيق أو إخوة أشقاء أعيان وبنو علات وأبناء أخ

أو إخوة لأب وأبناء أخ أو إخوة لأم كذلك ويتأتى مثل ذلك في ابن الأخت لكن لا يتصور هنا بنو العلات كما لا يتصور في أبناء الأخ الأخياف والاجتماع في أبنائهن وأبناء بعواتهن وإن اتفق لـكنه ليس بتلك المثابة . وقيل اختير في الأخيرين (بنى) لأنه لوجي . بأبناء تلاقى همزتان أحدهما همزة أبناء والثانية همزة إخوان أو أخوات وهو على ما فيه لا يحسم مادة السؤال إذ للسائل أن يقول بعد: لم اختير في الأولين (أبناء) دون (بنى) ويحتاج إلى نحو أن يقال اختير ذلك لأنه أوفق بآباء ، وقيل اختير (أبناء) في الأولين لهذا ، واختير بنى في (بنى إخوانهن) ليكون المضاف والمضاف إليه من نوع واحد ، وفي بنى إخوانهن المشاكلة وفيه ما فيه ، ولم يذكر سبحانه الأعمام والأخوال مع أنهم كما قال الحسن . وابن جبير كسائر المحارم في جواز إبداء الزينة لهم قيل لأنهم في معنى الإخوان من حيث كون الجد سواء كان أب الأب أو أب الأم في معنى الأب فيكون ابنه في معنى الأخ ، وقيل لم يذكرهم سبحانه لما أن الأحوط أن يستتر عنهم حذاراً من أن يصفوهم لأبنائهم فيؤدى ذلك إلى نظر الأبناء اليهن *

وأخرج ذلك ابن المنذر . وابن أبي شيبه عن الشعبي وفيه من الدلالة على وجوب التستر من الأجانب ما فيه وضعف بأنه يجرى في آباء البعولة إذ لوروا زينت لربما يصفوهم لأبنائهم وهم ليسوا محارم فيؤدى إلى نظرهم اليهن لاسيما إذا كن خليات ، وقيل لم يذكرها ككفاء بذكر الآباء فانهم عند الناس بمنزلتهم لاسيما الأعمام وكثيراً ما يطلق الأب على العم، ومنه قوله تعالى (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر) ثم أن المحرمية المبيحة الإبداء كما تكون من جهة النسب تكون من جهة الرضاع فيجوز أن يبدن زينت لآبائهن وأبنائهن مثلاً من الرضاع (أو نسائهن) المختصات بهن بالصحبية والخدمة من حرائر المؤمنات فإن الكوافر لا يتخرجن أن يصفنهن للرجال فمن في إبداء الزينة لهن كالرجال الأجانب ، ولا فرق في ذلك بين الذمية وغيرها وإلى هذا ذهب أكثر السلف .

وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر . والبيهقي في سننه عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه كتب إلى أبي عبيدة رضى الله تعالى عنه أما بعد فإنه بلغني أن نساء من نساء المسلمين يدخلن الحمامات مع نساء أهل الشرك فإنه من قبلك عن ذلك فإنه لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تنظر إلى عورتها إلا من كانت من أهل ملتها . وفي روضة النووى في نظر الذمية إلى المسلمة وجهان أحدهما عند الغزالي أنها كالمسلمة وأصحهما عند البغوى المنع ، وفي المنهاج له الأصح تحريم نظر ذمية إلى مسلمة ، ومقتضاه أنها معها كالأجنبية واعتمده جمع من الشافعية ، وقال ابن حجر : الأصح تحريم نظرها إلى ما لا يبدو في المهنة من مسلمة غير سيدتها ومحرمها ودخول الذميات على أمهات المؤمنين الوارد في الأحاديث الصحيحة دليل لحل نظرها منها ما يبدو في المهنة . وقال الامام الرازى : المذهب أنها كالمسلمة ، والمراد بنسائهن جميع النساء ، وقول السلف محمول على الاستحباب وهذا القول أرفق بالناس اليوم فإنه لا يكاد يمكن احتجاب المسلمات عن الذميات .

(أو مملكتن أيمنهن) أى من الاماء ولو كوافر وأما العبيد فهم كالأجانب ، وهذا مذهب أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه ، وأحد قولين في مذهب الشافعى عليه الرحمة وصححه كثير من الشافعية والقول الآخر أنهم كالمحارم وصحح أيضاً ، ففي المنهاج وشرحه لابن حجر والأصح أن نظر العبد العدل ولا يكفى العفة عن

الزنا فقط غير المشترك والمبعض وغير المكاتب كما في الروضة عن القاضي وأقره وإن أطلوا في رده إلى سيده المتصفة بالمعالة كالنظر إلى محرم فينظر منها ما عدا ما بين السرة والركبة وتنظر منه ذلك ويلحق بالمحرم أيضا في الخلوة والسفر اه بتلخيص، وإلى كون العبد كالامة ذهب ابن المسيب ثم رجع عنه وقال: لا يغرنكم آية النور فانها في الاناث دون الذكور، وعلل بانهم فحول ليسوا أزواجا ولا محارم والشهوة متحققة فيهم لجواز النكاح في الجملة كما في الهداية هـ

وروى عن ابن مسعود . والحسن . وابن سيرين أنهم قالوا: لا ينظر العبد إلى شعر مولاته، وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر عن طاوس أنه سئل هل يرى غلام المرأة رأسها وقد هاء قال: ما أحب ذلك إلا أن يكون غلاما يسيرا فاما رجل ذولحية فلا، ومذهب عائشة . وأم سلمة رضي الله تعالى عنهما، وروى عن بعض أئمة أهل البيت رضي الله تعالى عنهم أنه يجوز للعبد أن ينظر من سيده ما ينظر أولئك المستثنون : وروى عن عائشة أنها كانت تمتشط وعندها ينظر إليها وإنها قالت لذكوان: إذا وطعتني في القبر وخرجت فانت حر، وعن مجاهد كانت أمهات المؤمنين لا يحتجن عن مكاتبهن ما بقي عليه درهم هـ

وأخرج أحمد في مسنده . وأبو داود . وابن مردويه . والبيهقي عن أنس رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ أتى فاطمة رضي الله تعالى عنها بعبد قد وهبه لها وعلى فاطمة رضي الله تعالى عنها ثوب إذا قنعت به رأسها لم يبلغ رجلها وإذا غطت به رجلها لم يبلغ رأسها فلما رأى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما تلقى قال: إنه ليس عليك بأس إنما هو أبوك وغلامك •

والذي يقتضيه ظاهر الآية عدم الفرق بين الذكر والانثى لعموم (ما) ولانه لو كان المراد الاناث خاصة لقل أو اماهن فانه اخصر ونص في المقصود، وإذا ضم الخبر المذكور إلى ذلك قوى القول بعدم الفرق والتفصى عن ذلك صعب، واحسن ما قيل في الجواب عن الخبر أن الغلام فيه كان صديا إذ الغلام يختص حقيقة به فتأمل، وخرج باضافة الملك اليهن عبد الزوج فهو والاجنبى سواء قيل: وجعله بعضهم كالمحرم لقراءة (أو ما ملكت أيمانكم) ((أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال)) أى الذين يتبعون ليصيبوا من فضل الطعام غير أصحاب الحاجة إلى النساء وهم الشيوخ الطاعنون في السن الذين فنت شهواتهم والممسوحون الذين قطعت ذكورهم وخصام، وفي المجبوب وهو الذى قطع ذكره والخصى وهو من قطع خصاه خلاف واختير أنهما في حرمة النظر كغيرهما من الاجانب وكان معاوية يرى جواز نظر الخصى ولا يعتد برأيه وهو على ما قيل أول من اتخذ الخصيان، وعن ميسون الكلابية أن معاوية دخل عليها ومعه خصى فتقنعت منه فقال: هو خصى فقالت: يا معاوية أترى أن المثلة به تحلل ما حرم الله تعالى، وليس له أن يستدل بما روى أن المقوقس أهدى للنبي ﷺ خصيا فقبله اذ لا دلالة فيه على جواز ادخاله على النساء هـ

وأخرج ابن جرير . وجماعة عن مجاهد أن ذير أولى الاربة الأبله الذى لا يعرف أمر النساء وروى ذلك عن أبى عبد الله رضي الله تعالى عنه، وعن ابن جبير أنه المعتوه ومثله المجنون كما قال ابن عطية هـ
وأخرج ابن المنذر . وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه الخنث الذى لا يقوم زبه لكن أخرج مسلم . وأبو داود . والنسائي . وغيرهم عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: كان رجل يدخل على أزواج

النبي ﷺ مخنت فكانوا يعدونه من غير أولى الأربعة فدخل النبي عليه الصلاة والسلام يوما وهو عند بعض نسائه وهو ينعت امرأة قال: إذا أقبلت أقبلت باربع وإذا أدبرت أدبرت بشان فقال النبي ﷺ: ألا ترى هذا يعرف ما هنا لا يدخل عليك فحجبه، وجاء أنه عليه الصلاة والسلام أخرجه فكان بالبيداء يدخل كل جمعة يستطعم، ولعل الأولى حمل غير أولى الأربعة على الذين لا حاجة لهم بالنساء ولا يعرفون شيئا من أمورهن بحيث لاتحدثهم أنفسهم بفاحشة ولا يصفوهن للاجانب ولا يرى الاكتفاء في غير أولى الأربعة بعدم الحاجة إلى النساء إذ لاتنتفى به مفسدة الابداء بالكلية كما لا يخفى •

ولعل في الخبر نوع إيمان إلى هذا، وفي المنهاج وشرحه لابن حجر عليه الرحمة، والأصح أن نظار الممسوح ذكره كله وأتياه بشرط أن لا يبقى فيه ميل للنساء أصلا وإسلامه في المسئلة ولو أجنبية لأجنبية متصفة بالعدالة كالنظر إلى محرم فينظر منها ما عدا ما بين السرة والركبة وتظهر منه ذلك ويلحق بالمحرم أيضا في الخلوة والسفر ويعلم منه أن التمثيل بالممسوح فيما سبق ليس على إطلاقه، وأما الشيخ الهيم والخنت فهما عند الشافعية في النظر إلى الأجنيات ليسا كالممسوح، وصححوا أيضا أن المجنون يجب الاحتجاب منه فلا تغفل، وجر (غير) قيل على البدلية لا الوصفية لاحتياجها إلى تكلف جعل التابعين لعدم تعيينهم كالسكرة كما قاله الزجاج أو جعل (غير) متعرفا بالاضافة هنا مثلها في الفاتحة وفيه نظر. وقرأ ابن عامر. وأبو بكر (غير) بالنصب على الحال والاستثناء •

(أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء) أي الأطفال الذين لم يعرفوا ما العورة ولم يميزوا بينها وبين غيرها على أن (لم يظهروا) الخ من قولهم ظهر على الشيء إذا اطلع عليه فجعل كناية عن ذلك أو الذين لم يبلغوا حد الشهوة والقدرة على الجماع على أنه من ظهر على فلان إذا قوى عليه ومنه قوله تعالى (فأصبحوا ظاهرين) ويشمل الطفل الموصوف بالصفة المذكورة بهذا المعنى المراهق الذي لم يظهر منه تشوق للنساء، وقد ذكر بعض أئمة الشافعية أنه كالبالغ فيلزم الاحتجاب منه على الأصح كالمراهق الذي ظهر منه ذلك، ويشمل أيضا من دون المراهق لكنه بحيث يحكى ما يراه على وجهه. وذكروا في غير المراهق أنه إن كان بهذه الحيثية فكالمحرم وإلا فكالعدم فيباح بحضوره ما يباح في الخلوة فلا تغفل •

والظاهر أن (الطفل) عطف على قوله تعالى (البعوثن) أو على ما بعده من نظائره لا على (الرجال) وكلام أبي حيان ظاهر في أنه عطف عليه وليس بشيء، ثم هو مفرد محلى بأل الجنسية فيعم ولهذا كما قال في البحر: وصف بالجمع فكأنه قيل. أو الأطفال كما هو المروي عن مصحف حفصة، ومثل ذلك قولهم: أهالك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض، وقيل هو مفرد وضع موضع الجمع، ونحوه قوله تعالى (ثم يخرجكم طفلا) • وتعب بأن وضع المفرد موضع الجمع لا ينقاس عند سيئويه وما هنا عنده من باب المفرد المعرف بلام الجنس وهو يعم بدليل صحة الاستثناء منه، والآية المذكورة يحتمل أن تكون عنده على معنى ثم يخرج كل واحد منكم طفلا كما قيل في قوله تعالى (وأعتدت لهن متكأ) أنه على معنى وأعتدت لكل واحدة منهن متكأ فلا يتعين كون (طفلا) فيها ما لا ينقاس عنده، وقال الراغب: إن (طفلا) يقع على الجمع كما يقع على المفرد ونص على (م) - ١٩ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني

ذلك الجوهري ، وكذا قال بعض النحاة : إنه في الأصل مصدر فيقع على القليل والكثير والأمر على هذا ظاهر جداً ، والعورات جمع عورة وهي في الأصل ما يحترز من الاطلاع عليه وغلبت في سوءة الرجل والمرأة ، وبإضافة أكثر العرب تسكين الواو في الجمع وهي قراءة الجمهور .

وروى عن ابن عامر أنه قرأ (عورات) بفتح الواو ، والمشهور أن تحريك الواو وكذا الياء في مثل هذا الجمع لغة هذيل بن مدركة . ونقل ابن خالويه في كتاب شواذ القراءات أن ابن أبي اسحق . والأعمش قرأ (عورات) بالفتح ثم قال : وسمعت ابن مجاهد يقول : هو لحن ، وإنما جعله لحنًا وخطأ من قبل الرواية وإلا فله مذهب في العربية فإن بني تميم يقولون : روضات وجوزات وعورات بالفتح فيها وسائر العرب بالاسكان ، وقال الفراء : العرب على تخفيف ذلك إلا هذيلًا فتثقل ما كان من هذا النوع من ذوات الياء والواو ، وأنشدني بعضهم :

أبو يضيات رائح متأذب رفيق بمسح المنكبين سبوح

(وَلَا يَضْرِبَنَّ بَارِجُلَهُنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفَيْنَ) أي ما يستتره عن الرؤية (مِنْ زِينَتِهِنَّ) أي لا يضربن بارجلهن الأرض لئلا يتقعر خلاخلهن فيعلم أن هن ذوات خلاخل فإن ذلك مما يورث الرجال ميلا اليهن ويوهم أن هن ميلا اليهم . أخرج ابن جرير عن حضرمي أن امرأة اتخذت خلخالاً من فضة واتخذت جزعا فترت على قوم فضربت برجلها فوقع الخلخال على الجزع فصوت فانزل الله تعالى (وَلَا يَضْرِبَنَّ) الخ ، والنساء اليوم على جعل الخرز ونحوها في جوف الخلخال فإذا مشين به ولو هو ناصوت ، ولهن من أنواع الخلى غير الخلخال ما يصوت عند المشي أيضا لاسيما إذا كان مع ضرب الرجل وشدة الوطء ، ومن الناس من يحرك شيهوته وسوسة الخلى أكثر من رؤيته . وفي النهي عن ابداء صوت الخلى بعد النهي عن ابداء عينه من النهي عن ابداء مواضعه ما لا يخفى . وربما يستدل بهذا النهي على النهي عن استماع صوتهن .

والمدكور في معتبرات كتب الشافعية واليه أميل أن صوتهن ليس بمعورة فلا يحرم سماعه إلا إن خشى منه فتنة ، وكذا إن التذبه كما بحثه الزركشي . وأما عند الحنفية فقال الامام ابن الهمام : صرح في التوازل أن نغمة المرأة عورة ولذا قال النبي ﷺ والتكبير للرجال والتصفيق للنساء . فلا يحسن أن يسمعها الرجل اه . ثم اعلم أن عندي مما يلحق بالزينة المنهي عن ابدائها ما يلبسه أكثر مترفات النساء في زماننا فوق ثيابهن ويتسترن به إذا خرجن من بيوتهن وهو غطاء منسوج من حرير ذي عدة ألوان وفيه من النقوش الذهبية أو الفضية ما يبهر العيون ، وأرى أن تمكين أزواجهن ونحوهم لهن من الخروج بذلك ومشيهن به بين الأجانب من قلة الغيرة وقد عمت البلوى بذلك ، ومثله ما عمت به البلوى أيضا من عدم احتجاب أكثر النساء من اخوان بعولتهن وعدم مبالاة بعوراتهن بذلك وكثيرا ما يأمر ونهن به .

وقد تحتجب المرأة منهم بعد الدخول أياما إلى أن يعطوها شيئا من الخلى ونحوه فتبدو لهم ولا تحتجب منهم بعد وكل ذلك مما لم يأذن به الله تعالى ورسوله ﷺ وأمثال ذلك كثير ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم (وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا) تلوين للخطاب وصرف له عن رسول الله ﷺ إلى الكل بطريق التغليب لا يبراز كمال العناية بما في حيزه من أمر التوبة وأنها من معظمت المهمات الحقيقية بأن يكون سبحانه وتعالى الأمر

بها لما أنه لا يكاد يخلو أحد من المكلفين عن نوع تفريط في إقامة مواجب التكليف كما ينبغي لاسيما في الكف عن الشهوات *

وقد أخرج أحمد . والبخارى في الأدب المفرد . ومسلم . وابن مردويه . والبيهقي في شعب الإيمان عن الأغر رضى الله تعالى عنه قال «سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : يا أيها الناس توبوا إلى الله فاني أتوب إليه كل يوم مائة مرة» والمراد بالتوبة على هذا التوبة عما في الحال ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد التوبة عما كانوا يفعلونه قبل من ارسال النظر وغير ذلك وهو وان جب بالاسلام لكنه يلزم الندم عليه والعزم على الكف عنه كلما يتذكر ، وقد قالوا : إن هذا يلزم كل تائب عن خطيئة إذا تذكرها ، ومنه يعلم أن ما يفعله كثير من يزعمون التوبة من نقل ما فعلوه من الذنوب على وجه التبجح والاستلذاذ دليل عن عدم صدق توبتهم *

وفي تكرير الخطاب بقوله تعالى ﴿ آيَةُ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ تأكيد للإيجاب وإيدان بأن وصف الإيمان موجب للائتمال حتما ، وفي هذا دليل على أن المعاصي لا تخرج عن الإيمان . وقرأ ابن عامر (آية المؤمنين) بضم الهاء ، ووجهه أنها كانت مفتوحة لوقوعها قبل الألف فلما سقطت الألف لالتقاء الساكنين أتبعته حركتها حركة ما قبلها ، وضمها التي للتنبيه بعد أى لغة لبني مالك رهط شقيق بن مسleme . ووقف بعضهم بسكون الهاء لأنها كتبت في المصحف بلا ألف بعدها . ووقف أبو عمرو . والكسائي ويعقوب . كما في النشر . بالألف على خلاف الرسم ﴿ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ۝ ٣١ ﴾ أى اكنى تفوزوا بذلك بسعادة الدارين أو مرجوا فلا حكم *

﴿ وَأَنْكَحُوا الْأَيَّامَ مِنْكُمْ ﴾ بعد ما زجر سبحانه عن السفاح ومبادئه القريبة والبعيدة أمر بالنكاح فانه مع كونه مقصودا بالذات من حيث كونه مناطا لبقاء النوع على وجه سالم من اختلاط الانساب مزجرة من ذلك * و (الأيامى) - كما نقل في التحرير عن أبى عمرو واليه ذهب الزمخشري - مقلوب أيام جمع أيام لأن فيعمل لا يجمع على فعلى أى إن أصله ذلك فقدمت الميم وفتحت للتخفيف فقلبت الياء ألفا لئلا يجرها وانفتاح ما قبلها وذهب ابن مالك ومن تبعه إلى أنه جمع شاذ لا قلب فيه ووزنه فعلى وهو ظاهر كلام سيويه ، والأيام قال النضر بن شميل : كل ذكر لا أنثى معه وكل أنثى لا ذكر معها بكرا أو ثيبا ويقال : آم وآمت إذا لم يتزوجا بكرين كانا أو ثيبين قال :

فأن تنكحى أنكح وأن تتأيمى وإن كنت أفتى منكم أنائم

وقال التبريزى في شرح ديوان أبى تمام : قد كثر استعمال هذه الكلمة في الرجل إذا مات امراته وفي المرأة إذا مات زوجها ، وفي الشعر القديم ما يدل على أن ذلك بالموت وبترك الزوج من غير موت قال الشماخ :
يقر لعيني أن أحدث أنها وإن لم أنلها أيام لم تزوج

انتهى ، وفي شرح كتاب سيويه لأبى بكر الخفاف الأيم التى لازوج لها وأصله هى التى كانت متزوجة ففقدت زوجها برزه طراً عليها ثم قيل فى البكر مجازاً لأنها لا زوج لها ، وعن محمد أنها الثيب واستدل به بما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : « الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن فى نفسها واذنها صامتة » حيث قابها بالبكر ، وفيه أنه يجوز أن تكون مشتركة لكن أريد منها ذلك لقريئة المقابلة ؛ والأكثر على ما قاله النضر

أى زوجاً من لا زوج له من الأحرار والحرائر ﴿وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ على أن الخطاب للاولياء والسادات ، والمراد بالصلاح معناه الشرعى ، واعتباره فى الأرقاء لأن من لا صلاح له منهم بمعزل من أن يكون خليفاً بأن يعتنى مولاه بشأنه ويشفق عليه ويتكلف فى نظم مصالحه بما لا بد منه شرعاً وعادة من بذل المال والمنافع بل ربما يحصل له ضرر منه بتزويجه فحقه أن يستبقه عنده ولما لم يكن من لا صلاح له من الأحرار والحرائر بهذه المثابة لم يعتبر صلاحهم ، وقيل المراد بالصلاح معناه اللغوى أى الصالحين للنكاح والقيام بحقوقه ، والأمر هنا قيل للوجوب وإليه ذهب أهل الظاهر ، وقيل للندب وإليه ذهب الجمهور *

ونقل الإمام عن أبى بكر الرازى أن الآية وإن اقتضت الإيجاب إلا أنه أجمع السلف على أنه لم يرد الإيجاب ، ويدل عليه أمور ، أحدها أن الانكاح لو كان واجباً لكان النقل بفعله من النبي ﷺ ومن السلف مستفيضاً شائعاً لعموم الحاجة فلما وجدنا عصره عليه الصلاة والسلام وسائر الأعصار بعده قد كانت فيه أيامى من الرجال والنساء ولم ينكر ذلك ثبت أنه لم يرد بالأمر الإيجاب ، وثانيها أنا أجمعنا على أن الأيم الثيب لو أبت التزويج لم يكن للولى إجبارها ، وثالثها اتفاق الكل على أنه لا يجب على السيد تزويج أمته وعنده فيقتضى للعطف عدم الوجوب فى الجميع ، ورابعها أن اسم الأيامى ينتظم الرجال والنساء فلما لزم فى الرجال تزويجهم باذنهم لزم ذلك فى النساء انتهى ، وقال الإمام نفسه : ظاهر الأمر للوجوب فيدل على أن الولى يجب عليه تزويج موليته وإذا ثبت هذا وجب أن لا يجوز النكاح الابولى وإلا لفوت المولية على الولى المسكنة من أداء هذا الواجب وإنه غير جائز . والجواب عما نقل عن أبى بكر أن جميع ما ذكره تخصيصات تطرقت إلى الآية والعام بعد التخصيص يبقى حجة فوجب إذا التمس المرأة الأيم من الولى التزويج وجب انتهى * وفى التلخيص استدلال بعموم الآية من أباح نكاح الاماء بلا شرط ونكاح العبد الحرة *

وأنت تعلم أنها لم تبق على العموم ، والذي أميل إليه أن الأمر لمطلق الطلب وأن المراد من الانكاح المعاونة والتوسط فى النكاح أو التمكن منه ، وتوقف صحته فى بعض الصور على الولى يعلم من دليل آخر * والاستدلال بهذه الآية على اشتراط الولى وعلى أن له الجبر فى بعض الصور لا يخلو عن بحث ودون تمامه خرط القتاد فتدبر . وقرأ الحسن . ومجاهد (من عبيدكم) بالياء مكان الألف وفتح العين وهو كالعباد جمع عبد إلا أن استعماله فى المماليك أكثر من استعمال العباد فيهم ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءُ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ الظاهر أنه وعد من الله عز وجل بالاعانة ، وأخرج ذلك ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، ولا يبعد أن يكون فى ذلك سد لباب التعلل بالفقر وعده مانعاً من المناكحة * وفى الآية شرط مضمرو وهو المشيئة فلا يرد أن كثيراً من الفقهاء تزوج ولم يحصل له الغنى ودليل الاضمار قوله تعالى (فان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء) وكونه وارداً فى منع الكفار عن الحرم لا يابى الدلالة كما توهم أو قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ﴾ أى غنى ذو سعة لا يرزاه اغناء الخلاق إذ لا نفاذ لنعمته ولا غاية لقدرته ﴿عَلِيمٌ ٣٢﴾ ببسط الرزق لمن يشاء ويقدر حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة فان مآل هذا إلى المشيئة وهو السرفى اختيار (عليم) دون كريم مع أنه أوفق براسع نظراً إلى الظاهر . وفى الانتصاف فان قيل

العرب كذلك فإن غناه معلق بالمشيئة أيضا فلا وجه للتخصيص ، فالجواب أنه قد تقرر في الطباع الساكنة إلى الأسباب أن العيال سبب للفقر وعدمهم سبب توفر المال فأريد قطع هذا التوهم المتمكن بأن الله تعالى قد ينعمي المال مع كثرة العيال التي هي في الوهم سبب لقلة المال وقد يحصل الاقلال مع العزوبة والواقع يشهد فدل على أن ذلك الارتباط الوهمي باطل وأن الغنى والفقر بفعل الله تعالى مسبب الأسباب ولا توقف لهما إلا على المشيئة فإذا علم الناكح أن النكاح لا يؤثر في الاقتار لم يمنعه في الشروع فيه ، ومعنى الآية حينئذ أن النكاح لا يمنعهم الغنى من فضل الله تعالى فعبّر عن نفي كونه مانعا عن الغنى بوجوده معه ، ومنه قوله تعالى : (فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض) فإن ظاهره الأمر بالانتشار عند انقضاء الصلاة والمراد تحقيق زوال المانع وأن الصلاة إذا قضيت فلا مانع من الانتشار فعبّر عن نفي مانع الانتشار بما يقتضيه تقاضى الانتشار مبالغة انتهى ، وقال بعضهم في الفرق بين المتزوج والعزب : إن الغنى للمتزوج أقرب وتعلق المشيئة به أرجى للنص على وعده دون العزب وكذلك يوجد الحال إذا استقرى .

وتعقب بأن فيه غفلة عن قوله تعالى (وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته) وكذا عن قوله سبحانه : (وليستغفف) الخ ، وأشار صاحب الكشف إلى أن في هذه الآية والتي بعدها وعدا للتزوج والعزب معا بالغنى فلا ورود للسؤال قال إنه تعالى أمر الأولياء أن لا يبالوا بفقر الخاطب بعد وجود الصلاح ثقة بلطف الله تعالى في الاغناء ثم أمر الفقراء بالاستغفاف إلى وجدان الغنى تأميلا لهم وادمج سبحانه أن مدار الأمر على العمق والصلاح على التقديرين وهو الجواب عن سؤال المعتبر انتهى ، ولا يخفى عليك أن الاخبار الدالة على وعد الناكح بالغنى كثيرة ولم نجد في وعد العزب الذي ليس بصدد النكاح من حيث هو كذلك خيرا . فقد أخرج عبد الرزاق . وأحمد . والترمذي وصححه . والنسائي . وابن ماجه . وابن حبان . والحاكم وصححه . والبيهقي في سننه عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلاثة حق على الله تعالى عونهم الناكح يريد العفاف والمسكاتب يريد الاداء والغايزي في سبيل الله تعالى » .

وأخرج الخطيب في تاريخه عن جابر قال : « جاء رجل إلى النبي ﷺ يشكو إليه الفاقة فأمره أن يتزوج ، وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه قال : أطيعوا الله تعالى فيما أمركم (١) به من النكاح ينجز لكم ما وعدكم من الغنى قال تعالى : (إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله) .

وأخرج عبد الرزاق . وابن أبي شيبة في المصنف عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال : ابتغوا الغنى في الباءة - وفي لفظ - ابتغوا الغنى في النكاح يقول الله تعالى : (إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله) . وأخرج الثعلبي . والدليلي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما « أن النبي ﷺ قال : التمسوا الرزق بالنكاح » إلى غير ذلك من الاخبار ، ولغنى الفقير إذا تزوج سبب عادي وهو مزيد اهتمامه في الكسب والجد التام في السعي حيث ابتلى بمن تازمه نفقتها شرعا وعرفا ، وينضم إلى ذلك مساندة المرأة له وإعانتها إياه على أمر دنياه ، وهذا كثير في العرب وأهل القرى فقد وجدنا فيهم من تكفيه امرأته أمر معاشه ومعاشها بشغلها ، وقد ينضم إلى ذلك حصول أولاد له فيقوى أمر التساعد والتعاقد ، وربما يكون للمرأة أقارب

يحصل له منهم الاعانة بحسب مصاهرته إياهم ولا يوجد ذلك في العزب ، ويشارك هذا الفقير المتزوج الفقير الذي هو بصدد التزوج بمزيد الاهتمام في الكسب لكن هذا الاهتمام لتحصيل ما يتزوج به وربما يكون لذلك ولتحصيل ما يحسن به حاله بعد التزوج ، ولا يخفى أن حال المرأة المتزوجة وحال المرأة التي بصدد التزوج على نحو حال الرجل والفرق يسير *

هذا والظاهر من كلام بعضهم أن ما ذكر في الأيامي والصالحين مطلقا وأمر تذكير الضمير ظاهر، وقيل: هو في الأحرار والحرائر خاصة وبذلك صرح الطبرسي لأن الأرقاء لا يملكون وإن ملكوا ولذا لا يرثون ولا يورثون ، والمتبادر من الاغناء بالفضل أن يملكوا ما به يحصل الغنى ويدفع الحاجة وهو لا يتحقق مع بقاء الرق ، نعم إذا أريد بالاغناء التوسعة ودفع الحاجة سواء كان ذلك بما يملك أم لا فلا بأس بالعموم فتدبر * وجوز أن تكون الآية في الأحرار خاصة بأن يكون المراد منها نهى الأولياء عن التعلل بفقرهم إذا استنكحهم ، وأن تكون في المستنكحين من الرجال مطلقا والمراد نهى الأولياء عن ذلك أيضا فتدبر جميع ذلك * واحتج بعضهم - كما قال ابن الفرس - بالآية على أن النكاح لا يفسخ بالعجز عن النفقة لأنه سبحانه وعد فيها بالغنى ، وفيه مناقشة لا تخفى (**وَلَيْسْتَ غَفَّ**) إرشاد للتائقين العاجزين عن مبادئ النكاح وأسبابه إلى ما هو أولى لهم وأحرى بهم أى وليجتهد في العفة وصون النفس (**الَّذِينَ لَا يَحِدُّونَ نِكَاحًا**) أى أسباب نكاح أولا يتمكنون مما ينكح به من المال على أن فعلا اسم آلة كركاب لما يركب به (**حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ**) عدة كريمة بالفضل عليهم بالغنى ولطف بهم في استعفافهم وربط على قلوبهم وإيدان بأن فضله تعالى أولى بالأعفاء وأدنى من الصلحاء *

واستدل بالآية بعض الشافعية على ندب ترك النكاح لمن لا يملك أهله مع التوقان وكثير من الناس ذهب إلى استحبابه له لآية (**إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ**) وحملوا الأمر بالاستعفاف في هذه الآية على من لم يحدزوجة بجعل فعال صفة بمعنى مفعول ككتاب بمعنى مكتوب ، ولا يخفى أن الغاية المذكورة تبعده ، ولا يلزم من الفقر وجدان الأهبة المفسرة عندهم بالمهر وكسوة فصل التمكن ونفقة يومه، والمذكور في معتبرات كتبنا أن النكاح يكون واجبا عند التوقان أى شدة الاشتياق بحيث يخاف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وكذا فيما يظهر لو كان لا يمكنه منع نفسه عن النظر المحرم أو عن الاستمناء بالكف ويكون فرضا بأن كان لا يمكنه الاحتراز عن الزنا إلا به بأن لم يقدر على التسرى أو الصوم الكاسر للشهوة كما يدل عليه حديث «ومن لم يستطع فعله بالصوم فإنه له وجاء» فلو قدر على شئ من ذلك لم يبق النكاح فرضا أو واجبا عينا بل هو أو غيره مما يمنعه من الوقوع في المحرم، وكلا القسمين مشروط بملك المهر والنفقة ، وزاد في البحر شرطاً آخر فيهما وهو عدم خوف الجور ثم قال: فإن تعارض خوف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وخوف الجور لو تزوج قدم الثاني ويكره التزوج حينئذ كما أفاده الكمال في الفتح ولعله لأن الجور معصية متعلقة بالعباد دون المنع من الزنا وحق العبد مقدم عند التعارض لاحتياجه وغنى المولى عز وجل انتهى ، ومقتضاه الكراهة أيضا عند عدم ملك المهر والنفقة لأنها حق عبد أيضا وإن خاف الزنا لكن ذكروا أنه يندب استئانة المهر ومقتضاه أنه يجب إذا خاف الزنا وإن لم يملك المهر إذا قدر على استئانته، وهذا مناف للاشتراط السابق إلا أن يقال:

الشرط ملك النفقة والمهر ولو بالاستدانة أو يقال : هذا في العاجز عن الكسب ومن ليس له جهة وفاء
 وذكر بعض الأجلة أنه ينبغي حمل ما ذكرنا من نذب الاستدانة على نذبها إذا ظن القدرة على الوفاء حينئذ
 فإذا كانت مندوبة مع هذا الظن عند أمنه من الوقوع في الزنا ينبغي وجوبها عند تيقن الزنا بل ينبغي وجوبها
 حينئذ وإن لم يغلب على ظنه قدرة الوفاء وهو معذور فيما أرى عند الله عز وجل إذا فعل ومات ولم يترك
 وفاء فتأمل ، ويكون مكروها عند خوف الجور كما سمعت ، وحراما عند تيقنه لأن النكاح إنما شرع لمصلحة
 تحصين النفس وتحصيل الثواب والجور يآثم ويرتكب المحرمات فتندم المصالح لرجحان هذه المفاسد ، ويكون
 سنة مؤكدة في الأصح حالة القدرة على الوطاء والمهر والنفقة مع عدم الخوف من الزنا والجور وترك الفرائض
 والسنن فلو لم يقدر على واحد من الثلاثة الأول أو خاف واحداً من الثلاثة الأخيرة فلا يكون النكاح سنة
 في حقه كما أفاده في البدائع ، ويفهم من أشباه ابن نجيم توقف كونه سنة على النية ، وذكر في الفتح أنه إذا لم
 يقترن بها كان مباحا لأن المقصود منه حينئذ مجرد قضاء الشهوة ومبنى العبادة على خلافه فلا يثاب والنية التي
 يثاب بها أن ينوى منع نفسه وزوجته عن الحرام ، وكذا نية تحصيل ولد تكثيره المسلمون وكذا نية الاتباع
 وامتنال الأمر وهو عندنا أفضل من الاشتغال بتعلم وتعليم كما في درر البحار وأفضل من التخلي للنوافل كما نص
 عليه غير واحد ، وفي بعض معتبرات كتب الشافعية أن النكاح مستحب لمحتاج إليه يجد أهبة من مهر وكسوة
 فصل التمكن ونفقة يومه ولا يستحب لمن في دار الحرب النكاح مطلقا خوفا على ولده الذين يدينهم والاسترقاق
 ويتعين حمله على من لم يغلب على ظنه الزنا لو لم يتزوج إذ المصلحة المحققة الناجزة مقدمة على المصلحة
 المستقبلية المتوهمة وإنه إن فقد الأهبة استحب تركه لقوله تعالى : (ولا يستعفف) الآية ويكسر شهورته بالصوم
 للحديث ، وكونه يثير الحرارة والشهوة إنما هو بابتدائه فإن لم تنكسر به تزوج ، ولا يكسرها بنحو كافور
 فيكره بل يحرم على الرجل والمرأة أن أدى إلى اليأس من النسل ، وقول جمع : إن الحديث يدل على حل
 قطع العاجز الباء بالأدوية مردود على أن الأدوية خطيرة وقد استعمل قوم الكافور فأورثهم عللا مزمنة
 ثم أرادوا الاحتيال أعود الباء بالأدوية الثمينة فلم تنفعهم ، فإن لم يحتج للنكاح كره له إن فقد
 الأهبة وإلا يفقدها مع عدم حاجته له فلا يكره له لقدرته عايه ومقاصده لا تنحصر في الوطاء والتخلي
 للعبادة أفضل منه فإن لم يتعبد فالنكاح أفضل في الأصح كما قال النووي لأن البطالة تفضي إلى الفواحش فإن
 وجد الأهبة وبه علة كهرم أو مرض دائم أو تمن كذلك كره له لعدم حاجته مع عدم تحصين المرأة المؤدى
 غالبا إلى فسادها ، وبه يندفع قول الأحياء يسن لنحو الممسوح تشبها بالصالحين كما يسن إمرار موسى على رأس
 الأصلع ، وقول الفزارى : أى نهى ورد في نحو المجبوب والحاجة لا تنحصر في الجماع ، ولو طرأت هذه الأحوال
 بعد العقد فهل يلحق بالابتداء أولا لقوة الدوام تردد فيه الزركشي والثاني هو الوجه كما هو ظاهر انتهى ، وفيه
 ما لم يتعرض له في كتب أصحابنا فيما علمت لكن لا تأباه قواعدنا ، ثم إن الظاهر أن الآية خاصة بالرجال فهم
 المأمورون بالاستعفاف عند العجز عن مبادئ النكاح وأسبابه ، نعم يمكن القول بعمومها واعتبار التغليب
 إذا أريد بالنكاح ما ينكح لكن قد علمت ما فيه ولا تنوهم من هذا أنه لا يندب الاستعفاف للنساء أصلا لظهور
 أنه قد يندب في بعض الصور بل من تأمل أدنى تأمل يرى جريان الأحكام في نكاحهن لكن لم أر من صرح
 به من أصحابنا ، نعم نقل بعض الشافعية عن الإمام نذب النكاح للثائفة والحق بها محتاجة للنفقة وخاتمة من اقتحام فجره

وفي التنبيه من جاز لها النكاح ان احتاجته ندب لها ونقله الاذرعى عن أصحاب الشافعى ثم بحث وجوبه عليها إذا لم تندفع عنها الفجرة إلا به ولا دخل للصوم فيها وبما ذكر علم ضعف قول الزنجاني : ين لها مطلقا إذا لا شئ عليها مع ما فيه من القيام بأمرها وسترها ، وقول غيره : لا ين لها مطلقا لأن عليها حقوقا للزوج خطيرة لا يتيسر لها القيام بها بل لو علمت من نفسها عدم القيام بها ولم تحتج له حرم عليها ، ولا يخفى أن ما ذكره بعد بل متجه واستدل بعضهم بالآية على بطلان نكاح المتعة لأنه لو صح لم يتعين الاستعفاف على فاقد المهر ، وظاهر الآية تعيينه ولا يلزم من ذلك تحريم ملك اليمين لأن من لا يقدر على النكاح لعدم المهر لا يقدر على شراء الجارية غالبا ذكره الكيا وهو كما ترى ﴿ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ ﴾ بعد ما أمر سبحانه بالنكاح صالحى المالك الاحقاء بالنكاح أمر جل وعلا بكتابة من يستحقها منهم ليصير حراً فيتصرف في نفسه ، واخرج ابن السكن في معرفة الصحابة عن عبد الله بن صبيح قال : كنت مملوكا لحويطب بن عبد العزى فسأله الكتابة فأبى فنزلت والذين يبتغون الخ ويلوح من هذا أن عبد الله المذكور أول من كوتب ، وربما يتخيل منه أن الكتابة كانت معلومة من قبل لكن نقل الخفاجى عن الدميرى أنه قال : الكتابة لفظة إسلامية وأول من كاتبه المسلمون عبد لعمر رضى الله تعالى عنه يسمى بألمية وصرح ابن حجر أيضا بأنها لفظة إسلامية لا تعرفها الجاهلية ، والله تعالى أعلم ، والكتاب مصدر كاتب كالمكتابة ونظيره العتاب والمعاتبة أى والذين يطلبون منكم المكاتبة ﴿ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ ذكر كورا كانوا أو أناثا ، وهو عندنا شرعا عتاق المملوك بدأ حالا ورقبة مآلا وركنه الايجاب بلفظ الكتابة أو ما يؤدى معناه والقبول نحو أن يقول المولى : كاتبك على كذا درهما تؤديه إلى وتعق ويقول المملوك : قبلته وبذلك يخرج من يد المولى دون ملكه فإذا أدى كل البدل عتق وخرج من ملكه ، ومعناه كتب الحروف أى جمعها وإطلاقه على ما ذكر لأن فيه ضم حرية اليد إلى حرية الرقبة أو لأن البدل يكون فى الأغلب منجما بنجوم يضم بعضها إلى بعض أو لأنه يكتب المملوك على نفسه مولاه ثمنه ويكتب المولى له عليه العتق وهذا أوفق بصيغة المفاعلة أعنى المكاتبة •

وفى إرشاد العقل السليم قالوا : معناه كتبت لك على نفسى أن تعتق منى إذا وفيت بالمال وكتبت لى على نفسك أن تنى بذلك أو كتبت عليك الوفاء بالمال وكتبت على العتق عنده ، ثم قال : والتحقيق أن المكاتبة اسم للعقد الحاصل من مجموع كلامى المالك والمملوك كسائر العقود الشرعية المنعقدة بالايجاب والقبول ولا ريب فى أن ذلك لا يصدر حقيقة إلا من المتعاقدين وليس وظيفة كل منهما فى الحقيقة إلا الاتيان بأحد شطريه معربا عما يتم من قبله ويصدر عنه من الفعل الخاص به من غير تعرض لما يتم من قبل صاحبه ويصدر عنه من فعله الخاص به إلا أن كلا من ذينك الفعلين لما كان بحيث لا يمكن تحققه فى نفسه إلا منوطا بتحقيق الآخر ضرورة أن التزام العتق بمقابلة البدل من جهة المولى لا يتصور تحققه وتحصله إلا بالتزام البدل من طرف العبد كما أن عقد البيع الذى هو تملك المبيع بالثمن من جهة البائع لا يمكن تحققه إلا بتملكه من جانب المشتري لم يكن بد من تضمين أحدهما الآخر وقت الانشاء فكما أن قول البائع بعت انشاء لعقد البيع على معنى أنه إيقاع لما يتم من قبله أصالة ولما يتم من قبل المشتري ضمنا إيقاعا متوقفا على رايه توقفا شديدا بتوقف عقد الفضولى كذلك قول المولى كاتبك على كذا انشاء لعقد الكتابة أى إيقاع لما يتم من قبله من التزام العتق

بمقابلة البدل أصالة ولما يتم من قبل العبد من التزام البدل ضمننا إيقاعه توقفا على قبوله فإذا قبل تم العقد اه وبه ينحل إشكال صعب وارد على اسناد أفعال العقود وهو أنه إذا كان ركن كل منها الإيجاب والقبول يلزم أن لا يصح نحو بعت كذا بكذا مثلا لأن المتكلم به لم يوقع الا ما يتم من قبله وليس ذلك يبعث شرعا إذ لا بد في البيع الشرعي من فعل آخر أعني قبول المشتري وهو عالم يوقعه المتكلم المذكور.

والحاصل ان اسناد باع إلى ضمير المتكلم يقتضى أنه أوقع البيع مع أنه لم يوقع إلا أحد ركنيه فكيف يصح الاسناد ، ووجه انحلال هذا بما ذكر ظاهر الا أنه أورد عليه أن فيه دعوى يكذبها وجدان كل عاقل عاقل ألا ترى أنك إذا قلت بعت مثلا لا يخطر ببالك إيقاع ضمنى منك اشراء غيرك إيقاعا توقفا على رأيه أصلا بل قصارى ما يخطر بالبال إيقاعه الشراء دون إيقاعك اشرائه على نحو فصل الفضولى ومن ادعى ذلك فقد كابر وجدانه. وأجيب بأن الآور الضمنية قد تعتبر شرعا وان لم تقصد كما يرشد الى ذلك أنهم اعتبروا في قول القائل لآخر : اعتق عبدك عني بكذا فاعتقه البيع الضمنى بركنيه وان لم يكن القائل خاطرا بيباله ذلك وقاصدا له. وبحث فيه بانهم انما اعتبروا أولا العتق الذى هو مدلول اللفظ والمقصود منه ترجيحاً لجانب الحرية ثم لما رأوا أن ذلك موقوف على الملك الموقوف على البيع حسب العادة الغالبة اعتبروا البيع لئتم لهم الاعتبار الاول ولم يعتبروه مدلولاً للفظ العتق أصلا ليشترط القصد وأن أوهمه تسميتهم اياه بيعا ضمنيا بخلاف ما نحن فيه على ما سمعت فان إيقاع القبول قد توقف عليه ماهية البيع الشرعى واعتبر مدلولاً ضمنيا له بحيث صار عندهم كما يقتضيه ظاهر كلام الارشاد نحو بعت بمعنى أو قعت إيجابا منى أصالة وقبولا منك نيابة وظاهر في مثل ذلك تحقق القصد وحيث نفي بالوجدان قصد إيقاع القبول نيابة علم أنه ليس مدلولاً ضمنيا. ومن الناس من تفصى عن الاشكال بالتزام أن البيع هو الإيجاب والقبول شرط صحته فقول القائل بعت انشاء لبيع يحتمل الصحة وعدمها ومتى قال الآخر اشتريت تعينت الصحة وأن قولهم ركن البيع الإيجاب والقبول من المسامحات الشائنة أو بالتزام أن للبيع ونحوه اطلاقين، أحدهما العقد الحاصل من مجموع الإيجاب والقبول كما في نحو قولك : وقع البيع بين زيد وعمرو وثانيهما الإيجاب فقط كما في نحو قولك بعت كذا فلم يشتر والبيع الدال عليه بعت الانشائي من هذا القبيل فلا اشكال في اسناده إلى المتكلم فتأمل وتدبر.

وفي هذا المقام أبحاث تر كناها خوفا من مزيد البعد عما نحن بصدده والله تعالى الموفق، و(الذين) يحتمل أن يكون فى محل رفع على الابتداء والخبر قوله تعالى : (فَكَاتِبُوهُمْ) وهو بتقدير القول بناء على المشهور من أن الجملة الانشائية لا تقع خبرا عن المبتدأ الا كذلك، وقال بعض المحققين : لا حاجة فى مثل هذا الى التأويل لانه فى معنى الشرط والجزاء ولذا جىء فى الخبر بالفاء.

ويحتمل أن يكون فى محل نصب على أنه مفعول محذوف يفسره المذكور والفاء فيه لتضمن الشرط أيضا ، وفى البحر يجوز أن تقول : زيدا فاضرب وزيدا اضرب فإذا دخلت الفاء كان التقدير تنبه فاضرب فالفاء فى جواب أمر محذوف اه . وأنت تعلم أنه لا يحتاج إلى هذا فى الآية ، وذكر بعض الأفاضل أن الفاء فيها على الاحتمال الثانى لأن حق المفسر أن يعقب المفسر ، والمراد كتابة بعد كتابة فان فى الموالى كثرة

وكذا في المسكتاتين فليس الأمر به للولى بالنسبة إلى مكاتب واحد اهـ . وهو يشبه الرطانة بالأعجمية *
والأمر للندب على الصحيح ، وقيل هو للوجوب وهو مذهب عطاء . وعمرو بن دينار . والضحاك . وابن
سيرين . وداود ، وما أخرجه عبد الرزاق . وعبد بن حميد . وابن جرير عن أنس بن مالك قال : سألت سيرة
المسكتة فأبیت عليه فأقن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فأقبل على بالدرة وتلا قوله تعالى (فكتبوه) الخ
وفي رواية كاتبه أو لأضربك بالدرة ظاهر في القول بالوجوب ، وجهور الأئمة كمالك . والشافعي ، وغيرهما
على أن المسكتة بعد الطلب وتحقق الشرط الآتي إن شاء الله تعالى مندوبة بيد أن قال منهم بأن ظاهر
الأمر للوجوب كالشافعي لم يقل بظاهره هنا لأنه بعد الحظر وهو بيع ماله بماله للإباحة ، وادعى أن ندبها
من دليل آخر ، وظاهر الآية جواز الكتابة سواء كان البدل حالا أو مؤجلا أو منجما أو غير منجم لمكان
الاطلاق وإلى ذلك ذهب الحنفية *

وذهب جمهور الشافعية إلى أنه يشترط أن يكون منجما بنجمين فأكثر فلا تجوز بدون أجل وتنجم
مطلقا ، وقيل إن ملك السيد بعض العبد وباقيه حر لم يشترط أجل وتنجم ، ورده محققوهم وأجابوا عن
دعوى اطلاق الآية بأن الكتابة تشعر بالتنجيم فغنى عن التقييد لأنه (١) يكتب أنه يعتق إذا أدى ما عليه
ومثله لا يكون في الحال . واعتضوا أيضا على القول بصحة الكتابة الحالية بأن الكتابة لو عقدت حالة
وجهت المطالبة عليه في الحال وليس له مال يؤديه فيه فيعجز عن الأداء فيرد إلى الرق فلا يحصل مقصود
لعقد ، وهذا كما لو أسلم فيما لا يوجد عند حلول الأجل فله لا يجوز . وأنت تعلم ما في دعوى إشعار الكتابة
بالتنجيم وانها تضر الشافعية لأن التنجيم الذي تشعر به الكتابة على زعمهم يتحقق بنجم واحد فيقتضى
أن تجوز به كما ذهب إليه أكثر العلماء وهم لا يجوزون ذلك ويشترطون نجمين فأكثر . وما ذكره في الاعتراض
ليس بشيء فانه لا عجز مع أمر المسلمين باعائته بالصدقة والهبة والقرض ، والقياس على السلم لا يصح لظهور
الفارق ، ولعل ما ذكر كالبيع لمن لا يملك الثمن ولا شك في صحته كذا قيل وفيه بحث *

وقال ابن خوزيمنداد : إذا كانت الكتابة على مال معجل كانت عتقا على مال ولم تكن كتابة ، والفرق
بين العتق على مال والكتابة مذكور في موضعه ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ أى أمانة وقدرة على الكسب ،
وبهما الخير فسر الشافعي . وذكر البيضاوى أنه روى هذا التفسير مرفوعا وجاء نحو ذلك في بعض الروايات
عن ابن عباس ، وفسرت الأمانة بعدم تضييع المال ، قيل ويحتمل أن يكون المراد بها العدالة لكن يشترط
على هذا الاستحباب الكتابة أن لا يكون العبد معروفا بانفاق ما يده بالطاعة لأن مثل هذا لا يرجى له عتق
بالكتابة . وأخرج أبو داود في المراسيل . والبيهقي في سننه عن يحيى بن أبي كثير قال : «قال رسول الله ﷺ
في قوله تعالى (فكتبوه) إن علمتم فيهم خيرا» إن علمتم فيهم حرقة ، وظاهره الاكتفاء بالقدرة على الكسب
وعدم اشتراط الأمانة ، وهو قول نقله ابن حجر عن بعضهم ، وتعقبه بأن المكاتب إذا لم يكن أمينا
يضيع ما كسبه فلا يحصل المقصود *

وأخرج عبد بن حميد عن عبيدة السلماني . وقتادة . وإبراهيم . وأبي صالح أنهم فسروا الخير بالأمانة

وظاهر كلامهم الا اكتفاء بها وعدم اشتراط القدرة على الكسب ، ونقله أيضا ابن حجر عن بعضهم وتعقبه بأن المكاتب إذا لم يكن قادراً على الكسب كان في مكاتبته ضرر على السيد ولا وثوق باعائه بنحو الصدقة والزكاة . وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه فسر الخير بالمال ، وأخرجه جماعة عن ابن عباس وعن ابن جريج . وروى عن مجاهد . وعطاء . والضحاك ، وتعقب بأن ذلك ضعيف لفظاً ومعنى أما لفظاً فلا أنه لا يقال فيه مال بل عنده أوله مال ، وأما معنى فلان العبد لآمال له ولأن المتبادر من الخير غيره وإن أطاق الخير على المال في قوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية) . وأجيب بأنه يمكن أن يكون المراد بالخير عند هؤلاء الأجلة القدرة على كسب المال إلا أنهم ذكروا ما هو المقصود الأصلي منه تساهلاً في العبارة ومثله كثير .

وقال أبو حيان : الذي يظهر من الاستعمال أنه الدين تقول : فلان فيه خير فلا يتبادر إلى الذهن إلا الصلاح . وتعقب بأنه لا يناسب المقام ويقتضى أن لا يكاتب غير المسلم ، وفسره كثير من أصحابنا بأن لا يضرروا المسلمين بعد العتق وقالوا : إن غالب ظن الضرر بهم بعد العتق فالأفضل ترك مكاتبتهم ، وظاهر التعاقب بالشرط أنه إذا لم يعلموا فيهم خيراً لا يستحب لهم مكاتبتهم أو لا تجب عليهم ، وهذا للخلاف في أن الأمر هل هو للندب أو للوجوب فلا تفيد الآية عدم الجواز عند انتفاء الشرط فإن غاية ما يازم انتفاءه انتفاء المشروط وليس هو فيها إلا الأمر الدال على الوجوب أو الندب ، ومن قال : أنه للاباحة التزم أن الشرط هنا لا مفهوم له لجريه على العادة في مكاتبته من علم خيريته كذا قبل ، والذي أراه حرمة المكاتبته إذا علم السيد أن المكاتب لو عتق أضر المسلمين .

ففي التحفة لابن حجر في باب الكتابة عند قول النووي هي مستحبة أن طلبها رقيق أمين قوى على كسب ولا تكره بحال مانصه : لكن بحث البلقيني كراتها لما سبق بضيع كسبه في الفسق ولو استولى عليه السيد لا تمتنع من ذلك ، وقال هو وغيره : بل ياتى الحال للتحريم أي وهو قياس حرمة الصدقة والقرض إذا علم أن من أخذهما يصرفهما في محرم ، ثم رأيت الأذرعى بحثه فيمن علم أنه يكاتب بطريق الفسق وهو صريح فيما ذكرته اذ المدار على تمكينه بسببها من المحرم اه ، وما ذكر من المدار موجود فيها قلنا ، ثم المراد من العلم الظن القوى وهو مدار أكثر الأحكام الشرعية ﴿ وَاَتَوْهُمْ مِنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ﴾ الظاهر أنه أمر للدوالي بإيتاء المكاتبين شيئاً من أموالهم اعانة لهم ، وفي حكمه حط شيء من مال الكتابة ويكفي في ذلك أقل ما يتمول .

وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والحاكم وصححه . والبيهقي . وغيرهما من طريق عبد الله بن حبيب عن علي كرم الله تعالى وجهه عن النبي ﷺ أنه قال : « يترك للمكاتب الربع » وجاء هذا أيضاً في بعض الروايات موقوفاً على علي كرم الله تعالى وجهه ، وقال ابن حجر المصنف : هو الأصح ولعل ذلك اجتماعاً منه رضي الله تعالى عنه .

وادعاء أن هذا لا يقال من قبل الراي فهو في حكم المرفوع ممنوع ، ولهذا الخبر وقول ابن راهويه : أجمع أهل التأويل على أن الربع هو المراد بالآية قالوا : إن الأفضل إيتاء الربع ، واستحسن ابن مسعود . والحسن

إيتاء الثلث ، وابن عمر رضى الله تعالى عنهما إيتاء السبع ، وقتادة إيتاء العشر ، والأمر بالإيتاء عندنا للندب وقال الشافعية : للوجوب إذ لا صارف عنه ، وصرحوا بأنه يلزم السيد أو وارثه مقدما له على مؤن التجهيز • أما الخط عن المكاتب كتابة صحيحة لجزء من المال المكاتب عليه أو دفع جزء من المعقود عليه بعد أخذه أو من جنسه اليه وأن الخط أولى من الدفع لأنه المأثور عن الصحابة ولأن الإعانة فيه محقة والمدفوع قد ينفقه في جهة أخرى ، وهو في النجم الأخير أفضل ، والأصح أن وقت الوجوب قبل العتق ويتضيق إذا بقي من النجم قدر ما يبقى به من مال الكتابة ، وشاع أنهم يقولون بوجوب الخط . ويرده قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « المكاتب عبد ما بقي عليه درهم » إذ لو وجب الخط لسقط عنه الباقي حتما ، وأيضا لو وجب الخط لكان وجوبه مطلقا بالعقد فيكون العقد موجبا ومسقطا معا ، وأيضا هو عقد معارضة فلا يجبر على الخطيطة كالبيع ، قيل : معنى (آتوهم) أقرضوهم ، وقيل : هو أمر لهم بالانفاق عليهم بعد أن يؤدوا ويعتقوا ، وإضافة المال اليه تعالى ووصفه بإيتائه تعالى إياهم للحث على الامتثال بالأمر بتحقيق المأمور به فان ملاحظة وصول المال اليهم من جهته سبحانه مع كونه عز وجل هو المالك الحقيقي له من أقوى الدواعي إلى صرفه إلى الجهة المأمور بها ، وقيل : هو أمر ندب لعامة المسلمين بإعانة المكاتبين بالتصدق عليهم . وأخرج ابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم أنه أمر للولادة أن يعطوهم من الزكاة وهذا نحو ما ذكر في الكشف من أنه أمر للمسلمين على وجه الوجوب بإعانة المكاتبين وإعطائهم سهمهم الذي جعل الله تعالى لهم في بيت المال كقوله سبحانه (وفي الرقاب) عند أبي حنيفة وأصحابه ، ويحل للمولى إذا كان غنيا أن يأخذ ما تصدق به على المكاتب لتبديل الملك كما فيما إذا اشترى الصدقة من فقير أو وهبها الفقير له فان المكاتب يتملكه صدقة والمولى عوضا عن العتق ، وكذا الحكم لو عجز بعد أداء البعض عن الباقي فأعيد إلى الرق أو أعتق من غير جهة الكتابة ، والعلة تبديل الملك أيضا عند محمد وفيه خفاء لأن ما أخذ لم يقع عوضا عن العتق ، أما فيما إذا أعيد إلى الرق فظاهر ، وأما فيما إذا أعتق من غير جهة الكتابة فلا أن العتق لم يكن مشروطا بأداء ذلك فتدبر • وعمل أبو يوسف المسئلة بأنه لا خبث في نفس الصدقة وإنما الخبث في فعل الأخذ لكونه إذلا لا بالأخذ ولا يجوز ذلك له من غير حاجة والأخذ لم يوجد من السيد . وأورد عليه أنه ينافي جعلها أوساخ الناس في الحديث . ونقل عن الشافعي أنه إذا أعيد المكاتب إلى الرق أو أعتق من غير جهة الكتابة يلزم السيد رد ما أخذه إلا أن يتلاف قبله لأن ما دفع للمكاتب لم يقع موقعه ولم يترتب عليه الغرض المطلوب • قال الطيبى : وبهذا يظهر أن قياس ذلك على الصدقة التي اشترت من الفقير غير صحيح ، والمدار عندى اختلاف جهتي الملك فمتى تحقق لم تبق شبهة في الحل ، وقد صح أن بريرة مولاة عائشة رضى الله تعالى عنها جاءت بعد العتق بلحم بقر فقالت عائشة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم : هذا ما تصدق به على بريرة فقال عليه الصلاة والسلام : هو لها صدقة ولنا هدية فأشار عليه الصلاة والسلام إلى حله لآل البيت الذين لا تحل لهم الصدقة باختلاف جهتي الملك فتأمل ، والمكاتب أحكام كثيرة تطالب من كتب الفقه •

(وَلَا تُكْرَهُوا قَتْلَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ) أخرج مسلم . وأبو داود عن جابر رضى الله تعالى عنه أن جارية لعبد الله بن أبي بن سلول يقال لها مسيكة وأخرى يقال لها أميمة كان يكرهما على الزنا فشكنا ذلك إلى

رسول الله ﷺ فنزلت . وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال : كان لعبد الله بن أبي جارية تدعى معاذة فكان إذا نزل ضيف أرسلها له ليواقعها إرادة الثواب منه والكرامة له فاقبلت الجارية إلى أبي بكر رضى الله تعالى عنه فشكت ذلك إليه فذكره أبو بكر للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فأمره بقبضها فصاح عبد الله بن أبي من يعذرنا من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم يفلت بنا على ما ليكننا؟ فنزلت ، وقيل : كانت لهذا اللعين ست جوار معاذة ومسيكة وأميمة وعمرة وأروى وقتيلة يكرهن على البغاء وضرب عليهن ضرائب فشكت ثنتان منهن إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت . وقيل : نزلت في رجلين كانا يكرهان أمتين لهما على الزنا أحدهما ابن أبي ، وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه أنهم كانوا في الجاهلية يكرهون إمامهم على الزنا يأخذون أجورهم فنهوا عن ذلك في الإسلام . ونزلت الآية ، وروى نحوه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وعلى جميع الروايات لا اختصاص للخطاب بمن نزلت فيه الآية بل هي عامة في سائر المكلفين * والفتيات جمع فتاة وكل من الفتى والفتاة كناية مشهورة عن العبد والامة مطلقا وقد أمر الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم بالتعبير بهما مضافين إلى ياء المتكلم دون العبد والامة مضافين إليه فقال عليه الصلاة والسلام « لا يقولن أحدكم عبيدى وأمتى ولكن فتاى وفتاتى » وكأنه صلى الله تعالى عليه وسلم كره العبودية لغيره عز وجل ولا حرج عليه سبحانه في إضافة الآخرين إلى غيره تعالى شأنه ، وللعبارة المذكورة في هذا المقام باعتبار مفهومها الأصلي حسن موقع ومزيد مناسبة لقوله سبحانه (على البغاء) وهو زنا النساء كما في البحر من حيث صدوره عن شوابهن لأنهن اللاتي يتوقع منهن ذلك غالبا دون من عداهن من العجائز والصغائر * وقوله عز وجل : ﴿ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ ليس لتخصيص النهى بصورة إرادتهن . التعفف عن الزنا وأخراج ماعداها عن حكمه كما إذا كان الإكراه بسبب كراهتهن الزنا لخصوص الزانى أو لخصوص الزمان أو لخصوص المكان أو لغير ذلك من الأمور المصححة للإكراه في الجملة بل هو للمحافظة على عادة من نزلت فيهم الآية حيث كانوا يكرهونهن على البغاء وهن يردن التعفف عنه مع وفور شهوتهن الآمرة بالفجور وقصورهن في معرفة الأمور الداعية إلى المحاسن الزاجرة عن تعاطى القبائح ، وفيه من الزيادة لتقييد حالهم وتشنيعهم على ما كانوا يفعلونه من القبائح ما لا يخفى فإن من له أدنى مروءة لا يكاد يرضى بفجور من يحويه بينه من إمامته فضلا عن أمرهن به أو إكراههن عليه لاسيما عند إرادة التعفف وتوفر الرغبة فيها كما يشعر به التعبير بأردن بلفظ الماضى ، وإيثار كلمة (إن) على إذا لأن إرادة التحصن من الاماء كالشاذ النادر أو للايذان بوجود الانتهاء عن الإكراه عند كون إرادة التحصن في حيز التردد والشك فكيف إذا كانت محققة الوقوع كما هو الواقع ، ويعلم من توجيه هذا الشرط مع ما أشرنا إليه من بيان حسن موقع الفتيات هنا باعتبار مفهومها الأصلي أنه لا مفهوم لها ولو فرضت صفة لأن شرط اعتبار المفهوم عند القائلين به أن لا يكون المذكور خرج مخرج الغالب ، وقد تمسك جمع بالآية لابطال القول بالمفهوم فقالوا : إنه لو اعتبر يلزم جواز الإكراه عند عدم إرادة التحصن والإكراه على الزنا غير جائز بحال من الأحوال إجماعا وما ذكرنا يعلم الجواب عنه * وفي شرح المختصر الحاجي للعلامة العضا الجواب عن ذلك ، أولا أنه مما خرج مخرج الغالب إذا الغالب (١)

أن الاكراه عند إرادة التحصن ولا مفهوم في مثله ، وثانياً أن المفهوم اقتضى ذلك وقد اتفقت لمعارض أقوى منه وهو الاجماع ، وقد يجاب عنه بأنه يدل على عدم الحرمة (١) عند عدم الإرادة وأنه ثابت إذ لا يمكن الاكراه حينئذ لأنهم إذ لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والاكراه إنما هو إلزام فعل مكروه وإذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم لأن شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة انتهى ، ولعل ما ذكرناه أولاً هو الأولى ، وجعل غير واحد زيادة التقييد والتشنيع جواباً مستقلاً بتغيير يسير ولا بأس به *

وزعم بعضهم أن (إن أردن) راجع إلى قوله تعالى : (وانكحوا الإيما منكم) وهو مما يقضى منه العجب وبالجمل لا حجة في ذلك لمبطل القول بالمفهوم وكذا لا حجة لهم في قوله تعالى : ﴿ لَتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ فانه كما في إرشاد العقل السليم قيد للاكراه لا باعتبار أنه مدار للنهي عنه بل باعتبار أنه المعتاد فيما بينهم أيضاً جنى به تشنيعاً لهم فيما هم عليه من احتمال الوزر الكبير لأجل النزر الحقيقى لا تفعلوا ما أنتم عليه من إكراههم على البغاء لطلب المتاع السريع الزوال الوشيك الاضمحلال ، فالمراد بالابتغاء الطلب المقارن لنيل المطلوب واستيفائه بالفعل إذ هو الصالح لكونه غاية للاكراه وترتباً عليه لا المطاق المتناول للطلب السابق الباعث عليه ولا اختصاص لعرض الحياة الدنيا بكسبهن أعنى أجورهن التى يأخذنها على الزنا بهن وإن كان ظاهر كثير من الأخبار يقتضى ذلك بل ما يعمه وأولادهن من الزنا وبذلك فسره سعيد بن جبيرة كما أخرجه عنه ابن أبى حاتم وفى بعض الأخبار ما يشعر بانهم كانوا يكرهونهن على ذلك للأولاد *

أخرج الطبرانى . والبزار . وابن مردويه بسند صحيح عن ابن عباس أن جارية لعبد الله بن أبى كانت تزنى فى الجاهلية فولدت له أولاداً من الزنا فلما حرم الله تعالى الزنا قال لها : مالك لاتزنين ؟ قالت : والله لأزنى أبداً فضر بها فانزل الله تعالى (ولا تكرهوا) الآية ، ولا يقتضى هذا وأمثاله تخصيص العرض بالأولاد كما لا يخفى * وسمعت أن بعض قبائل أعراب العراق كآل عزة يأمرون جواريتهم بالزنا للأولاد كفعل الجاهلية ولا يستغرب ذلك من الأعراب لاسيما فى مثل هذه الأعصار التى عراها فيها كثيراً من رياض الأحكام الشرعية فى كثير من المواضع أعصار فانهم أجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله ولا حول ولا قوة إلا بالله *

وقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَكْرِهْهُنَّ ﴾ إلى آخره جملة مستأنفة سبقت لتقرير النهى وتأكيد وجوب العمل ببيان خلاص المكروهات من عقوبة المكروه عليه عبارة ورجوع غائلة الاكراه إلى المكروهين إشارة أى ومن يكرههن على ما ذكر من البغاء ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٣٣ ﴾ لمن كما فى قراءة ابن مسعود وقد أخرجهما عبد بن حميد . وابن أبى حاتم عن سعيد بن جبيرة عنه لكن بتقديم (لهن) على (غفور رحيم) ورويت كذلك أيضاً عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وينبئ عنه على ما قيل قوله تعالى : (من بعد إكراههن) أى كونهن مكروهات على أن الاكراه مصدر المبني للمفعول فان توسطه بين اسم إن وخبره لا يذيان بان ذلك هو السبب للغمرة والرحمة *

وأخرج ابن أبى شيبه . وابن جرير . وغيرهما عن مجاهد أنه قال : غفور رحيم لمن وليست لهم ، وكان الحسن إذا قرأ الآية يقول : لهن والله لهن ، وفى تخصيص ذلك بهن وتعيين مداره على ما سمعت مع سبق ذكر المكروهين

أيضا في الشرطية دلالة على كونهم محرومين من المغفرة والرحمة بالكلية كأنه قيل : لاهم أولاه ولظهور هذا التقدير اكتفى به عن العائد إلى اسم الشرط اللازم في الجملة الشرطية على الأصح كما في المأني ، وقيل : في توجيه أمر العائد : إن (إكراههم) مصدر مضاف إلى المفعول وفاعل المصدر ضمير محذوف عائد على اسم الشرط والمحذوف كالمأموظ والتقدير من بعد إكراههم إياهم . ورده أبو حيان بانهم لم يعدوا في الروابط المعامل المحذوف للمصدر في نحو هند عجبت من ضرب زيد وإن كان المعنى من ضربها زيدا فلم يجوزوا هذا التركيب ولا فرق بينه وبين ما نحن فيه ، وقيل : جواب الشرط محذوف والمذكور تعليل لما يفهم من ذلك المحذوف والتقدير ومن يكرهن فعليه وبال إكراههم لا يتعدى اليهن فإن الله من بعد إكراههم غفور رحيم لهن ، وفيه عدول عن الظاهر وارتكاب مزيد اضمار بلا ضرورة ، وكون ذلك لتسبب الجزاء على الشرط ليس بشئ * وقال في البحر : الصحيح أن التقدير (غفور رحيم) لهم ليكون في جواب الشرط ضمير يعود على اسم الشرط المخبر عنه بجملة الجواب ويكون ذلك مشروطا بالتوبة ، وفيه إخلال بجملة النظم الجليل وتهوين لأمر النهي في مقام التحويل وأمر الربط لا يتوقف على ذلك ، ومثله ما قيل : إن التقدير لها فالوجه ما تقدم ، والجار والمجرور في قراءة من سمعت قال ابن جني : متعلق بغفور لأنه أدنى إليه ولأن فعولا أقعد في التعدى من فعل ، ويجوز أن يتعلق برحيم لأجل حرف الجر إذا قدر خبرا بعد خبر ، ولم يقدر صفة لغفور لامتناع تقدم الصفة على موصوفها والمعمول انما يصح وقوعه حيث يقع عامله وليس الخبر كذلك ، وأيضا يحسن في الخبر لأن رتبة الرحمة أعلى من رتبة المغفرة لأن المغفرة مسببة عنها فكأنها متقدمة معنى وإن تأخرت لفظا والمعنى على علاقه بهما كما لا يخفى ، وتعليل المغفرة لهن مع كونهن مكرهات لائم لهن بناء على أن المكروه غير مكلف ولا أثم بدون تكليف ، وتفصيل المسئلة في الأصول قيل : أشدة المعاقبة على المكروه لأن المكروه مع قيام العذر إذا كانت بصدد المعاقبة حتى احتاجت إلى المغفرة فما حال المكروه وللدلالة على أن حد الإكراه الشرعي والمصاهرة إلى أن ينتهي إليه فيرتكب ضيق والله تعالى يغفر ذلك بلفظه . وقيل : لغاية تحويل أمر الزنا وحث المكروهات على التشبث في التجافي عنه أو لا اعتبار أنهم وإن كن مكرهات لا يخلون في تضاعيف الزنا عن شائبة مطاوعة بحكم الجملة البشرية *

﴿ وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ ﴾ كلام مستأنف جرى به في تضاعيف ماورد من الآيات السابقة واللاحقة لبيان جلالة شأنها المسترجعة للاقبال الكلي على العمل بمضمونها ، وصدر بالقسم المعربة عنه اللام لا يبرز كمال العناية بشأنه أي وبالله لقد أنزلنا إليكم في هذه السورة الكريمة آيات مبينات لكل مالكم حاجة إلى بيانها من الحدود وسائر الأحكام والآداب وغير ذلك مما هو من مبادئ بيانها على أن (مبينات) من بين المتعدى والمفعول محذوف واسناد التبيين إلى الآيات مجازي أو آيات واضحات صدقتها الكتب القديمة والعقول السليمة على أنها من بين بمعنى تبين اللازم أي آيات تبين كونها آيات من الله تعالى ، ومنه المثل قد بين الصبح لذى عينين . وقرأ الحرميان . وأبو عمرو . وأبو بكر (مبينات) على صيغة المفعول أي آيات بينها الله تعالى وجعلها واضحة الدلالة على الأحكام والحدود وغيرها ، وجوز أن يكون الأصل مبينا فيها الأحكام فاتسع في الظرف بأجرائه مجرى المفعول *

﴿ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ ﴾ عطف على (آيات) أى وأنزلنا مثلاً كائنا من قبيل أمثال الذين مضوا من قبلكم من القصص العجيبة والأمثال المضروبة لهم فى الكتب السابقة والكلمات الجارية على السنة الانبياء عليهم السلام فينتظم قصة عائشة رضى الله تعالى عنها المحكية لقصة يوسف عليه السلام وقصة مريم رضى الله تعالى عنها حيث أسند اليهما مثل ما أسند إلى عائشة من الإفك فبرأهما الله تعالى منه وسائر الأمثال الواردة فى هذه السورة الكريمة انتظاماً أولياً، وهذا أوفق بتعقيب الكلام بما سيأتى ان شاء الله تعالى من التمثيلات من تخصيص الآيات بالسوابق وحمل المثل على القصة العجيبة فقط ﴿ وَمَوْعِظَةً ﴾ تتعظون بها وتنزجرون عما لا ينبغى من المحرمات والمكروهات وسائر ما يخل بمحاسن الآداب فهم عبارة عما سبق من الآيات والمثل لظهور كونها من المواعظ. بالمعنى المذكور، ويكفى فى العطف التباين العنوائى المنزل منزلة التباين الذاتى، وقد خصت الآيات بما يبين الحدود والأحكام والموعظة بما يتعظ به كقوله تعالى (ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله) وقوله سبحانه (لولا إذ سمعتموه) الخ وغير ذلك من الآيات الواردة فى شأن الآداب، وقيدت الموعظة بقوله سبحانه ﴿ لِلْمُتَّقِينَ ۝ ٣٤ ﴾ مع شمولها لكل حسب شمول الانزال حثاً للمخاطبين على الاغتنام بالانتظام فى سلك المتقين ببيان أنهم المغتصمون لآثارها المقتبسون من أنوارها فحسب، وقيل: المراد بالآيات المبينات والمثل والموعظة جميع ما فى القرآن المجيد من الآيات والآمال والمواعظ ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ النور فى اللغة - على ما قال ابن السكيت - الضياء وهذا ظاهر فى عدم الفرق بين النور والضياء، وفرق بينهما جمع وإن كان اطلاق أحدهما على الآخر شائعاً فقال الامام السهيلي فى الروض فى قول ورقة :

ويظهر فى البلاد ضياء نور • يقيم به البرية ان يموجا

إنه يوضح معنى النور والضياء وإن الضياء هو المنتشر عن النور والنور هو الأصل، وفى التنزيل (فلما أضاءت ١٠ حوله ذهب الله بنورهم. وهو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا) لأن نور القمر لا ينتشر عنه ما ينتشر عن الشمس لاسيما فى طرفى الشهر، وقال الفلاسفة: الضياء ما يكون للشئ من ذاته والنور ما يفيض عليه من مقابلة المضى وعلى هذا جاء فيما زعم أسلاويهم قوله تعالى (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا) فإن اختلاف تشكيلات القمر بالقرب والبعد من الشمس مع خسوفه وقت حيلولة الأرض بينه وبينها دليل على أن نوره فائض عليه من مقابلتها، وأنت تعلم أن فى هذا مقالا لعلماء الاسلام وقد قدمنا ما فيه فى غير هذا المقام، ولعل الأولى فى وجه الفرق ما تقدم آنفاً فى كلام السهيلي •

وذكر بعض المحققين أنه يعلم من كلامهم أن لكل من النور والضياء جهة أبلغية فجبهة أبلغية النور كونه أصلاً ومبدأ للضياء وجبهة أبلغية الضياء أن الابصار بالفعل بمدخليته. وادعى بعضهم أن النور على الإطلاق أبلغ من الضياء للآية التى نحن فيها، وفيه بحث يعلم أن شاء الله تعالى أثناء تفسيرها، وأعلم أن الفلاسفة اختلفوا فى حقيقة النور فذهب بعضهم من زعم أنه أجسام صغار تنفصل عن المضى وتتصل بالمستضى وأبطل بعبارة الوجه، الأول أنه لو كان جسماً متحركاً لكانت حركته طبيعية والحركة الطبيعية إلى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن

النور يقع على الجسم في كل جهة كانت له ، والثاني أنه إذا دخل من كوة ثم سدناها دفعة فتلك الأجزاء النورية إما أن تكون باقية في البيت فيأزم أن يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد وليس كذلك وإما أن تكون خارجة من الكوة قبل انسدادها وهو محال لأن السد كان سبب انقطاعها فلا بد أن يكون سابقا عليه بالذات أو بالزمان وإما أن تكون غير باقية أصلا فيلزم أن يكون تخال جسمين جسمين موجبا انعدام أحدهما وهو معلوم الفساد ، والثالث أن كون تلك الأجسام الصغار أنوارا إما أن يكون هو عين كونها أجساما وهو باطل لأن المفهوم من النورية مغاير المفهوم من الجسمية وإما أن يكون مغايرا لها بأن تكون تلك الأجسام حاملة لتلك التكميلية منفصلة من الماضي متصلة بالمستضي. فإن لم تكن تلك الأجسام محسوسة فهو ظاهر البطلان لأنها حينئذ كيف تكون واسطة لاحساس غيرها وإن كانت محسوسة كانت سائرة لما ورامها ويجب أنها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترها لكن الأمر بالعكس فإن النور كلما ازداد قوة ازداد اظهارا ، والرابع أن الشمس إذا طلعت من الافق يستنير وجه الأرض كله دفعة ومن البعيد أن تنتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة ، ولا يخفى حاله على القول باستحالة الخرق على الافلاك ، والخامس أن انفصال الأجزاء من الأجرام الكوكبية يستأزم الذبول والاتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها أو مقدار أجزائها أو كونها دائمة التحليل مع إيراد البدل عما يتحلل عن جرمها فتكون أجسامها مستحيلة غذائية كائنة فاسدة وذلك محال في الفلكيات *

وتعقبها بعض متأخريهم بأنها في غاية الضعف أما الاول فلا أن كون النور جسما لا يستأزم كونه متحركا ولا كون حدوثه بالحركة بل هو بما يوجد دفعة بلا حركة ، وأما الثاني فللقائل أن يقول : إن قيام المجهول بلامادة إنما يكون بالفاعل الجاعل إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة فإذا طرأ المانع لم تقع الافاضة فينعدم المفاض بلا مادة باقية عنه لان وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا عدمه فعند انسداد الباب المانع عن الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ، ولا فرق في ذلك بين كونه عرضا أو جوهرًا والسر فيهما جميعا أن النور مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة وشركة الهيولى كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك لا ينعدم شيء منها دفعة لو فرض حجاب بينها وبين المبدأ الفاعلي إلا بعد زمان واستحالة . وأما الذي ذكرنا فجوابه أن المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود فما ذكر مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته ، وأما المذكور رابعا وخامسا فلا أن مبناه على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرد الجوهريّة والجسميّة *

هذا وذهب بعضهم إلى أنه عرض من الكيفيات المحسوسة وقالوا : هو غنى عن التعريف كسائر المحسوسات ، وتعريفه بأنه كمال أول للشفاف من حيث أنه شفاف أو بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بما هو أخفى وكأن المراد به التنبيه على بعض خواصه . ومن هؤلاء من قال : إنه نفس ظهور اللون ، ومنهم من قال بمغايرتهما واستدلوا بأوجهه ، الاول أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما اللون أو صفة نسبية أو غير نسبية والاول باطل لأن النور إما أن يجعل عبارة عن تجدد اللون أو اللون المتجدد ، والاول يقتضى أن لا يكون مستنيرا إلا في آن تجدده ، والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم : الضوء هو ظهور اللون معنى ، وإن جملوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه (٢ - ٢١ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

بالظهور فذلك نزاع لفظي، وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فهو باطل لأن الضوء أمر غير نسبي وإلا لكان أمراً عقلياً واقعاً تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوساً أصلاً لكن الحس البصري مما يفعل عنه ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل *

والأمور الذهنية لا تؤثر مثل هذا التأثير فإذا لم يكن أمراً نسبياً لم يمكن تفسيره بالحالة النسبية، والثاني أن البياض قد يكون مضيئاً مشرقاً وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم أن يكون بعض الضوء ضد بعضه وهو محال لأن ضد الضوء الظلمة، والثالث أن اللون يوجد بدون الضوء كما في الجسم الملمون في الظلمة وكذا الضوء يوجد بدون اللون كما في البلور إذا وقع عليه الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر، والرابع أن الجسم الأحمر مثلاً المضيء إذا انعكس عنه إلى مقابلة فتارة ينعكس الضوء عنه إلى جسم آخر وتارة ينعكس منه اللون والضوء معاً إذا قويا حتى يحمر المنعكس إليه فلو كان مجرد ظهور اللون لاستحال أن يفيد غيره لمعانا ساذجاً، وليس لقائل أن يقول: هذا البريق عبارة عن اظهار اللون في ذلك القابل لأنه يقال:

فلماذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوءه اخفى ضوء المنعكس اليه وابطله واعطاه لون نفسه *

وقال بعض المتأخرين: استقر الرأي على أن النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم وأما الذي في الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود اللون والأوجه التي ذكرت لمغايرتهما مقدوحة، أما الوجه الأول فهو مقدوح بأن ظهور اللون عبارته عن وجوده وهو صفة حقيقية من شأنها أن ينسب ويضاف إلى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد قولهم: يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا: نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما أن الماهية والوجود في كل شيء متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان النور والضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود الخاص بالكلية والظلمة عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على أنحاء مختلفة فليست الألوان الامراتب تراكيب الانوار والادلة الموردة على ابطال ذلك ضعيفة فعلى هذا صح قولهم: النور هو ظهور اللون وصح أيضاً قول من يقول إنه غير اللون لأن النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم أو ظلمة والألوان مختلفة، وأما الوجه الثاني فهو أيضاً مندفع بتمامه وبأن اللون وإن لم يكن غير النور إلا أن مراتب الأنوار مختلفة شدة وضعفاً، ومع هذا الاختلاف قد تختلف بوجوه أخر بحسب تركيبات وامتزاجات كثيرة تقع بين أعداد من النور وإمكاناتها وفعاليتها وأصلها وفرعها وأعداد من الظلمة أعنى عدم ذلك النور وإمكاناتها وفعاليتها وأصلها وفرعها فان هذه الألوان أمور مادية في الأكثر أو متعلقة بها والمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والامكانات فليس بعجب أن يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه إلا أن التي نراها فتقع تلك الأقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير ومن قال بأن النور عين اللون لم يقل بأن كل نور عين كل لون كما أن من قال بأن الوجود عين الماهية لم يقل بأن كل وجود عين كل ماهية ليلزمه أن لا يطرد وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفة الأحكام وبعضها أمور متضادة لكن بما هي ألوان لا بما هي أنوار كما أن الموجودات متخالفة الأحكام وبعضها

أشياء متضادة لكن بما هي ماهيات لا بما هي موجودات مع أن الوجود والماهية واحد ، وأما الوجه الثالث فسيبيل دفعه سهل بما بين وكذا الوجه الرابع بأدنى أعمال روية فإن عدم ظهور اللون قد يكون لضعف البعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة البعان فالواقع على المقابل من عكس الماضي الملون قد يكون ضوءه فقط وذلك عند قصور الضوء واللون أو قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتها وقوة استعداد المنعكس اليه ، على أن الكلام في مباحث العكوس طويل ، وكون المنعكس من الجسم الماضي إلى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لأجل صقالته فإن الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه إلى دقابه ليس إلا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له اليهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه إلا أن يكون المنعكس اليه أيضا جسما صقيلا فيقع فيه حكماية منهما أي الضوء واللون أو من أحدهما أيضا *

هذا غاية ما قالوه في النور المحسوس الذي يظهر به الأجسام على الأبصار ؛ ولهم في النور إطلاق آخر وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره وقالوا : هو بهذا المعنى مساو للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما كاتقسامه ، فنه نور واجب لذاته قاهر على ماسواه ، ومنه أنوار عقلية . ونفسية . وجسمية ، والواجب تعالى نور الأنوار غير متناهي الشدة وما سواه سبحانه أنوار متناهية الشدة بمعنى أن فرقهما ما هو أشد منها وإن كان بعضها كالأنوار العقلية لا تنف آثارها عند حد ، والكل من لمعات نوره عز وجل حتى الأجسام الكاشفة فانها أيضا من حيث الوجود لا تخلو عن نور لكنه شبه بظلمات الأعدام والامكانات ، إذا علمت هذا فاعلم أن إطلاق النور على الله سبحانه وتعالى بالمعنى اللغوي والحكمي السابق غير صحيح لكمال تنزهه جل وعلا عن الجسمية والكيفية ولوازمهما ، وإطلاقة عليه سبحانه بالمعنى المذكور وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره قد جوزته جماعة منهم حجة الاسلام الغزالي فانه قدس سره بعد أن ذكر في رسالته : شكاة الأنوار معنى النور ومراتبه قال : إذا عرفت أن النور يرجع إلى الظهور والاضهار فاعلم أن لاطلة أشد من كتم العدم لأن المظلم سمي مظلماً لانه ليس بظاهر الابصار مع أنه موجود في نفسه فما ليس موجودا أصلا كيف لا يستحق أن يكون هو الغاية في الظلمة •

وفي مقابله الوجود وهو النور فان الشيء ما لم يظهر في ذاته لا يظهر لغيره ، والوجود ينقسم إلى الشيء من ذاته وإلى ماله من غيره ، فله الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه بل إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وإنما هو وجود من حيث نسبته إلى غيره وذلك ليس بوجود حقيقي ، فالوجود الحق هو الله تعالى كما أن النور الحق هو الله عز وجل ، وقد قال قبل هذا : أقول ولا أبالي إن إطلاق اسم النور على غير النور الاول مجاز محض إذ كل ماسواه سبحانه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها بل بغيرها ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض ، وفسر النور في هذه الآية أعنى قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) بذلك ، ثم أشار إلى وجه الإضافة إلى (السموات والأرض) بقوله : لا ينبغي أن يخفى عليك ذلك بعد أن عرفت أنه تعالى هو النور ولا نور سواه وإيه كل الأنوار والنور الكلي لأن النور عبارة عما تنكشف به الأشياء وأعلى منه ما تنكشف به وله ومنه وليس فوقه

نور منه اقتباسه واستمداده بل ذلك له في ذاته لذاته لا من غيره ، ثم عرفت أن هذا لا يتصف به إلا النور الاول ، ثم عرفت أن السموات والارض مشحونة نورا من طبقتي النور أعنى المنسوب إلى البصر والمنسوب إلى البصيرة أى إلى الحسن والعقل كنور الكواكب وجواهر الملائكة وكالانوار المشاهدة المنبسطة على كل ما على الارض وكانوار النبوة والقرآن الى غير ذلك .

وهذا منزع صوفي والصوفية لا يتحاشون من القول بأنه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا هو السكل بل هو هو لاهوتية اغيره إلا بالمجاز ويقولون : لا إله إلا الله توحيد العوام ولا إله الا هو توحيد الخواص لأنه أتم وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل اصاحبه في الفردانية المحضنة والوحدانية الصرفة ، وقد قال بذلك الغزالي في رسالته المذكورة أيضا ، وأنت تعلم أنه بما لا يمتدى اليه بنور الاستدلال بل هو طور وراء طور العقل لا يمتدى اليه الا بنور الله عز وجل .

وجوز بعض المحققين كون المراد من النور في الآية الموجد كأنه قيل : الله موجد السموات والارض ، ووجه ذلك بأنه مجاز مرسل باعتبار لازم معنى النور وهو الظهور في نفسه واطواره لغيره وقيل : هو استعارة والمستعار منه النور بمعنى الظاهر بنفسه المظهر لما سواه والمستعار له الواجب الوجود الموجد لما عده ، وكون المراد به مفيض الادراك ومعطيه مجازا مرسلا أو استعارة والكلام على حذف مضاف أى نور أهل السموات والارض ، وهذا قريب مما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والبيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : الله نور السموات والارض هادى أهل السموات والارض وهو وجه حسن ، وجاء في رواية أخرى أخرجه ابن جرير عنه رضى الله تعالى عنه أنه فسر النور بالمدير فقال : الله نور السموات والارض يدبر الامر فيهما ، وروى ذلك عن مجاهد أيضا ، وجعل ذلك بعضهم من التشبيه بالبلغ . ووجه الشبه كون كل من التدبير والنور سبب الالتهاد الى المصالح . وجوز أن يكون هناك استعارة تصريحية . وتعقب بأن ذكر طرفي التشبيه وهو الله تعالى والنور ينافي ذلك وأجيب بأن ذكرهما إنمائي فايها إذا كان على وجه نبي عن التشبيه وكان كل من المشبه والمشبه به مذكورا بعينه وهنا لم يشبه الله سبحانه بالنور بل شبه المدير به وذكر جزئى يصدق عليه المشبه أو كلئى يشمله لا ينافى ذلك كما أشار اليه صاحب الكشف في مواضع منه وصرح به أهل المعاني ، وقيل : المراد به المنزه من كل عيب ، ومن ذلك قولهم : امرأة نوارأى بريئة من الريبة بالفحشاء وهو من باب المجاز أيضا ، وقيل : الكلام على حذف مضاف كما في زيد كرم أى ذو نور ، ويؤيده كما قيل قوله تعالى بعد (مثل نوره . ويهدى الله لنوره) * وقيل : نور بمعنى منور وروى ذلك عن الحسن . وأبى العالية . والضحاك وعليه جماعة من المفسرين ، ويؤيده قراءة بعضهم (منور) وكذا قراءة على كرم الله تعالى وجهه . وأبى جعفر . وعبد العزيز المكي . وزيد بن على . وثابت بن أبى حفصة . والقورصى . ومسلمة بن عبد الملك . وأبى عبد الرحمن السلى . وعبد الله بن عباس بن أبى ربيعة (نور) فعلا ماضيا (والارض) بالنصب ، وتنويره سبحانه السموات والارض قيل بالشمس والقمر وسائر الكواكب ونسب إلى الحسن وهن معه ، وقيل : تنوير السموات بالملائكة عليهم السلام وتنوير الارض بالانبياء عليهم السلام والعلماء ونسب إلى أبى بن كعب ، والتنوير على الاول حسى وعلى الثانى عقلى . وقيل وهو الذى اختاره : تنويره سبحانه إياهما بما فيهما من الآيات التكوينية

والتنزيلية الدالة على وجوده ووحدانيته وسائر صفاته عز وجل والهادية إلى صلاح المعاش والمعاد ، والجملة استئناف مسوق إما لتحقيق أن بيانه تعالى المؤذن به قوله سبحانه (ولقد أنزلنا اليكم آيات مبينات) الآية ليس مقصورا على ما ورد في هذه السورة الكريمة . وإما لتقرير ما في القرآن الجليل من البيان ، ويتأتى نحو هذا على بعض الأقوال السابقة في بيان المراد بالنور وهو وجه قوى في مناسبة الآية لما قبلها ولا يكاد يظهر مثله على بعض آخر منها . وذكر العلامة الطيبي في بيان المناسبة كلاما فيه الغث والسمين إن أردته فارجع إليه • وتخصيص السموات والأرض بالذكر لأنهما المقر المعروف للكلفين المحتاجين لما يدلها ويهديهما لما سبقه وقال العلامة البيضاوي بعد ذكر عدة احتمالات في المراد بالنور : إن إضافته اليهما للدلالة على سعة إشراقه أو لاشتياهما على الأنوار الحسية والعقلية وقصور الإدراكات البشرية عليهما وعلى المتعلق بهما والمدلول لهما ، وقيل المراد بهما العالم كله كإطلاق المهاجرين والانصار على جميع الصحابة رضى الله تعالى عنهم • وتعقب بأن هذا من إطلاق اسم البعض على الكل مجازاً وقد اشترط في التلويح أن يكون الكل مركبا تركيبا حقيقيا ولم يثبت في اللغة إطلاق الأرض على مجموع الأرض والسماء والإنسان على آدمي والسبع • وأجيب بأنه لا يتعين كونه مجازا لجواز كونه كناية ولو سلم فما في التلويح غير مسلم أو هو أغلب ، فقد ذكر الزمخشري في قوله تعالى : (لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) أنه عبر عن جميع العالم بالسماء والأرض ، وقال العلامة في شرحه : إنه من إطلاق الجزء على الكل فالمعنى حينئذ الله نور العالم كله (مثل نوره) أى أدلته سبحانه العقلية والسمعية في السموات والأرض التي هدى بها من شاء إلى ما فيه صلاحه وحكى هذا عن أبى مسلم وينتظم ذلك القرآن انتظاما أوليا ، وعن ابن عباس . والحسن . وزيد بن أسلم أن المراد بالنور هنا القرآن كما يعرب عنه ما قبل من وصف آياته بالأنزال والتبيين ، وقد صرح بكونه نوراً أيضا في قوله تعالى : (وأنزلنا اليكم نوراً مبينا) وقيل المراد به الحق فقد جاء استعارة النور له كاستعارة الظلمة للباطل في قوله سبحانه (الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور) أى من أنواع الباطل إلى الحق ووجه الشبه الظهور ، ومن أمثالهم الحق أباح ، ويكفى ذلك في جواز الاستعارة ولا تتوقف على تحقق ما في النور من معنى الاظهار في الحق ، نعم إذا تحقق ذلك أيضا فهو نور على نور لكن رجح ضعف تفسيره بما ذكر دون القرآن بأنه ياباه مقام بيان شأن الآيات ووصفها بما ذكر من التبيين مع عدم سبق ذكر الحق • وفى الكشف المراد بالحق الذى فسر النور به ما يقابل الباطل وهو يتناول التوحيد والشرائع وما دل عليه بدليل السمع والعقل ، وليس المراد به كون السموات والأرض دليلين على وجود فاطرهما بل ذلك أيضا داخل في عموم اللفظ انتهى ، ويضعف عليه أمر هذا التضعيف ، وقيل المراد به الهدى الذى دل عليه الآيات المبينات ، وقيل : الهدى مطلقا ، فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم . والبيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس أنه قال : مثل نوره مثل هداة في قلب المؤمن ، وأخرج ابن جرير عن أنس قال : إن إلهي يقول نوري هداى ، وذكر بعضهم أن تفسيره بالهدى مختار الأكثرين وأن تفسيره بالحق بالمعنى العام يوافقه ، وقيل : المراد به المعارف والعلوم التى أفاضها عز وجل على قلب المؤمن وإضافة ذلك إليه سبحانه لانه مفاضه تعالى ، وعن أبى بن كعب . والضحاك تفسيره بالايان الذى أعطاه سبحانه المؤمن ووقفه إليه •

وجاء في بعض الروايات عن ابن عباس تفسيره بالطاعات التي حلى بها جل شأنه قلب المؤمن فيشمل الايمان وسائر الاعمال القلبية الحميدة ، وقيل المراد بنوره رسوله محمد ﷺ وقد جاء إطلاق النور عليه عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) على قول ، وقيل : غير ذلك مما ستعلمه إن شاء الله تعالى ، والضمير على جميع هذه الأقوال راجع اليه تعالى كما هو الظاهر .

وجوز رجوع الضمير إلى المؤمن وروى ذلك عن عكرمة وهو احدى الروايات وصححها الحاكم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وروى أيضا عن أبي بن كعب بل أخرج عبد بن حميد . وابن الأنباري في المصاحف عن الشعبي أنه قال قرأ أبي بن كعب (مثل نور المؤمن) وأخرج أبو عبيد . وابن المنذر عن أبي العالية أن أبا قرأ (مثل نور من آمن به) أو قال : (مثل من آمن به) •

وفي البحر روى عن أبي أنه قرأ (مثل نور المؤمنين) وقيل : الضمير راجع الى محمد ﷺ وروى ذلك جماعة عن ابن عباس عن كعب الاحبار ، وحكاه أبو حيان عن ابن جبير أيضا ، وقيل : هو راجع إلى القراء ، وقيل : إلى الايمان ، ولا يخفى أن رجوع الضمير إلى غير المذكور في الكلام إذ لم يكن في الكلام ما يدل عليه أو كان لكن كانت دلالاته عليه خفية خلاف الظاهر جداً لا سيما إذا فادت المقصود من الكلام على ذلك ، والمراد بالمثل الصفة العجيبة أى صفة نوره سبحانه العجيبة الشأن (كمشكاة) أى كصفته في الإنارة والتنوير ، وقال أبو حيان : أى كنور مشكاة وهى الكوة غير النافذة كما قال ابن عباس . وأبو مالك . وابن جبير . وسعيد بن عياض والجمهور ، وقال أبو موسى : هى الحديدية أو الرصاصة التى تكون فيها الفتيلة فى جوف الزجاجية وعن مجاهد أنها الحديدية التى يعلق بها القنديل وهو كما ترى ، والمعول عليه قول الجمهور ، وعن ابن عطية أنه أصح الأقوال وعلى جميعها هو لفظ حبشى معرب كما قال ابن قتبية . والكلى . وغيرهما ، وقيل . روى معرب ، وقال الزجاج كما فى مجمع البيان : يجوز أن يكون عربياً فيكون مفعلة والأصل مشكوة فقلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وإلى أن أصل الفها الواو ذهب ابن جنى ، واستدل عليه بأن العرب قد نحووا بها منجاة الواو كما فعلوا بالصلاة • وقرأ الكسائى رواية الدورى بالامالة (فيها مضباح) سراج ضخم ثاقب ، وقيل الفتيلة المشتعلة (المصباح فى زجاجة) فى قنديل من الزجاج الصافى الأزهر وضم الزاى لغة الحجاز وكسرها وفتحها لغة قيس ، وبالفتح قرأ أبو رجاء ونصر بن عاصم فى رواية ابن مجاهد •

وقرأ بعضهم بالكسر أيضا وكذا قرئ بهما فى قوله تعالى (الزجاجة كأنها كوكب درى) مضى متلأى . كأن زهرة فى صفائه وزهرته منسوب إلى الدر فوزنه فعلى ، وجوز أن يكون أصله درى بهمزة آخره كما قرأ به حمزة وأبو بكر فقبلت ياء وأدغمت فى الياء فوزنه فعيل وهو من الدر بمعنى الدفء فانه يدفع الظلام بضوئه أو يدفع بعض ضوئه بعضاً من لمعانه ، وجوز أن يكون من الدر بمعنى الجرى وليس بذلك ومثله ما قيل إنه من درأ إذا طلع بغتة وفاجأ ولا يخفى على المتتبع أن فعيلاً قليل فى كلامهم ففى الباب فعيل غريب لا نظير له الا مريق لحب الصفرة أو ما سمن من الخيل وعلية وسرية وذرية قاله أبو على ، وفى البحر سمع أيضا مريق للذى فى داخل القرن اليابس وفيه لغتان ضم الميم وكسرها . وقال الفراء : لم يسمع الا مريق وهو أعجمى

وسيدويه عد ذلك من أبدية العرب ولم يثبت بعضهم هذا الوزن أصلاً .
وقال أبو عبيد: أصل (درى) دروه كسبوح فجعلت الضمة كسرة للاستتقال والواو ياء لانكسار ما قبلها كما
قالوا فى عتو عتى فوزنه فعول وكذا قيل فى سرية وذرية ، وجعل بعضهم سرية من السرو وهو النكاح أو الاخفاء
والضم من تغييرات النسب فوزنه فعلية كما فى الصحاح ، والاخفش يرى أنه من السرور وقد أبدلت الراء
الآخيرة ياء وهو معهود فى الفعل فقد قالوا : تسررت جارية وتسريت كما قالوا : تظننت وتظنيت فوزنه على هذا
كما قال الخماجى فعلية ، وجعل بعضهم ذرية نسبة الى الذر على غير القياس لاخراجهم كالذر من ظهر آدم عليه السلام *
وقرأ قتادة . وزيد بن على . والضحاك (درى) بفتح الدال وروى ذلك عن نصر بن عاصم . وأبى رجاء
وابن المسيب . وقرأ الزهرى (درى) بكسر الراء وقرأ أبو عمرو والكسائى (درى) بالكسر والهمزة
آخره ، وهو بناء كثير فى الاسماء نحو سكين وفى الأوصاف نحو سكير . وقرأ قتادة أيضاً . وأبان بن عثمان
وابن المسيب . وأبو رجاء . وعمرو بن قائد . والاعمش . ونصر بن عاصم (درى) بالهمز وفتح الدال ، قال ابن جنى :
وهذا عزيز لم يحفظ منه إلا السكينة بفتح السين وشد الكاف فى لغة حكاها أبو زيد . وقرئ (درى) بتقديم
الهمزة ساكنة على الراء وهى من نادر الشواذ وفى إعادة المصباح . والزجاجة) معرفين أثر سبقهما منكرين
والاخبار عنهما بما بعدهما مع انتظام الكلام بأن يقال : كمشكاة فيها مصباح فى زجاجة كأنها كوكب درى
من تفخيم شأنهما ورفع مكانتهما بالتفسير اثر الابهام والتفصيل بعد الاجمال وبائبات ما بعدهما لهما بطريق
الاخبار المنبئ عن القصد الاصلى دون الوصف المنبئ عن الإشارة إلى الثبوت فى الجملة ما لا يخفى ، والجملة
الاولى فى محل الرفع على أنها صفة لمصباح والجملة الثانية فى محل الجر على أنها صفة لزجاجة واللام مغنية كما
فى مجمع البيان وارشاد العقل السليم عن الرابط كأنه قيل : فيها مصباح هو فى زجاجة هى كأنها كوكب درى
﴿ يوقد من شجرة ﴾ أى يبدأ ايقاد المصباح من شجرة ﴿ مباركة ﴾ أى كثيرة المنافع بأن رويت
ذباته بزيتها ، وقيل إنما وصفت بالبركة لأنها ثبتت فى الأرض التى برك الله تعالى فيها للعالمين ، وقيل برك فيها
سبعون نبيا منهم إبراهيم عليه السلام ﴿ زَيْتُونَةٍ ﴾ بدل من (شجرة) وقال أبو على : عطف بيان عليها وهو
مبنى على مذهب الكوفيين من تجوزهم عطف البيان فى النكرات ، وأما البصريون فلا يجوزونه إلا فى المعارف .
وفى ايهام الشجرة ووصفها بالبركة ثم الابدال عنها أو بيانها تفخيم لشأنها ، وقد جاء فى الحديث مدح الزيت
لأنه منها ، أخرج عبد بن حميد فى مسنده . والترمذى وابن ماجه عن عمر رضى الله تعالى عنه أن رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم قال « اتنموا بالزيت وادهنوا به فإنه من شجرة مباركة » .

وأخرج البيهقى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها ذكر عندها الزيت فقالت : « كان رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم يأمر أن يؤكل ويدمن ويسعط به ويقول أنه من شجرة مباركة وهو فى حد ذاته مدوح ، وفى الحديث
أنه مصحح من الباسور وذكر له الاطباء منافع كثيرة ، وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يأكل الخبز به وأكل
عليه الصلاة والسلام اللسان مطبوخا بالشعير وفيه الزيت والتوابل (١) فليحفظ . وقرأ الاخوان . وأبو بكر
والحسن . وزيد بن على . وقاتدة . وابن وثاب . وطلحة . وعيسى . والاعمش . (توقد) بالتاء المثناة من فوق مضارع أوقدت
مبنيا للفعول على أن الضمير القائم مقام الفاعل للزجاجة واسناد الفعل اليها قيل على سبيل المبالغة ، وقيل هو

بتقدير مضاف أى مصباحها. وقرأ الحسن. والسلي. وقتادة أيضا. وابن محيصن. وسلام. ومجاهد. وابن أبي اسحاق. والمفضل عن عاصم (توقد) بالتاء الفوقية أيضا مضارع توقد وأصله تتوقد بتاين فحذف أحدهما • وذكر الخفاجي أنها قراءة أبي عمرو. وابن كثير والاسناد فيها للزجاجة على ما مر. وقرأ السلي. وقتادة. وسلام أيضا (يوقد) بالياء التحتية على أنه مضارع توقد أيضا، وجاء كذلك عن الحسن. وابن محيصن، وأصله يتوقد أى المصباح فحذفت التاء وهو غير معروف مع الياء وإنما المعروف هو الحذف عند اجتماع التاين المتماثلين • ووجه ذلك على ما قال ابن جني أنه شبه فيه حرف مضارعة بحرف مضارعة يعنى الياء بالتاء فعمل معاملة كما شبهت التاء والنون في تعد ونمد ياء يعد فحذف الواو معهما كما حذفت فيه لوقوعها بين ياء وكسرة • وقرئ (توقد) بالتاء من فوق على صيغة الماضى من التفعّل والضمير للمصباح أى ابتداء توقد المصباح من شجرة • ﴿لَا شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ﴾ أى ضاحية للشمس لا يظلمها جبل ولا شجر ولا يحجبها عنها شئ من حين تطالع إلى أن تغرب وذلك أحسن لزيبتها، وروى عن ابن عباس. ومجاهد. وعكرمة. وقتادة. والسكبي وهو تفسير بلازم المعنى أعنى به كونها بين الشرق والغرب. وعن ابن زيد أى ليست من شجر الشرق ولا من شجر الغرب لأن ما اختص باحدى الجهتين كان أقل زينا وأضعف ضوا لكنها من شجر الشام وهى ما بين المشرق والمغرب وزيتونها أجود ما يكون، وقال أبو حيان فى تذكرته: المعنى ليست فى مشرق أبداً أى فى موضع لا يصيبه ظل وليست فى مقناة أبداً أى فى موضع لا تصيبه الشمس، وحاصله ليست الزيتون تصيبها الشمس خاصة ولا الظل خاصة ولكن يصيبها هذا فى وقت وهذا فى وقت، وقال الفراء. والزجاج: المعنى لا شرقية فقط ولا غربية فقط لكنها شرقية غربية أى تصيبها الشمس عند طلوعها وغروبها، وأنت تعلم أنه لا بد من تقدير قيد فقط بعد كل من (شرقية. وغربية) كما سمعت ليتوجه النفى اليه فيفيد التركيب اجتماع الأمرين والا فظاهره نفيهما، وعن المطلع أن هذا كقول الفرزدق:

بايدى رجال لم يشيموا سيوفهم • ولم تكثر القتلى بها حين سلت

إذ معناه شاموا سيوفهم وأكثروا بها القتلى، وتعقبه فى الكشف بأنه لا استدلال بالبيت على ذلك لجواز أن يريد لم يشيموا غير مكثرت القتلى على الحال وإفادته المعنى المذكور واضحة حينئذ، وعن ابن عباس أنها فى دوحة أحاطت بها فليست منكشفة لا من جهة الشرق ولا من جهة الغرب، وتعقب بأن هذا لا يصح عن ابن عباس لأنها إذا كانت بهذه الصفة فسد جناها، وعن الحسن أن هذا مثل وليست من شجر الدنيا إذ لو كانت فى الدنيا لكانت شرقية أو غربية، وعن عكرمة أنها من شجر الجنة ولعله إنما جزم بذلك لما ذكر الحسن ولا يخفى ما فيه، وقرأ الضحاك (لا شرقية ولا غربية) بالرفع أى هى لا شرقية ولا غربية •

وقال أبو حيان: أى لا هى شرقية ولا غربية، ولعل ما ذكرنا أولى، والجملة فى موضع الصفة لزيتونة • ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يَضَىٰ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ أى هو فى الصفاء والانارة بحيث يكاد يضى بنفسه من غير مساس نار أصلا، وكلمة (لو) فى أمثال هذه المواقع ليست لبيان انتفاء الشئ. لانتفاء غيره فى الزمان الماضى فلا يلاحظ لها جواب قد حذف ثقة بدلالة ما قبلها عليه ملاحظة قصدية إلا عند القصد إلى بيان الاعراب على القواعد الصناعية بل هى لبيان تحقق ما يفيد الكلام السابق من الحكم الموجب أو المنفى على كل حال

مفروض من الأحوال المقارنة له إجمالا بادخالها على أبعدها منه ، والواو الداخلة عليها اعطف الجملة المذكورة على جملة محذوفة مقابلة لها عند الجزولي ومن وافقه ، وبمجموع الجملتين في حيز النصب على الحالية من المستكن في الفعل الموجب أو المنفى ، وتقدير الآية السكينة (يكاد زيتها يضيء لو مسته نار ولو لم تمسه نار أى يضيء كائنا على كل حال من وجود شرط الاضاءة وعدمه ، وحذفت الجملة الأولى حسبها هو المطرد في الباب ثقة بدلالة الثانية عليها دلالة واضحة •

وقال الزمخشري : الواو للحال ومقتضاه أن (لو) مع ما بعدها حال فالتقدير والحال لو كان أو لو لم يكن كذا أى مفروضا بثبوته أو انتفاؤه ، لكن الزمخشري ومثله المرزوقي يقدروا لو كان الحال كذا . وتعقب ذلك بأن أدوات الشرط لا تصلح للحالية لأنها تقتضى عدم التحقق والحال يقتضى خلافه . والتزم لذلك أنه انسخ عنها الشرطية وإنما مؤولة بالحال كما أن الحال تكون في معنى الشرط نحو لأفعله كائنا ما كان أى إن كان هذا أو غيره ولذا لا تحتاج إلى الجزاء أصلا ، وإنما قدر الحال بعد لو على ما قيل : إشارة إلى أنه قصد إلى جعل الجملة حالا قبل دخول الشرط المنافي له ثم دخلت (لو) تنبيها على أنها حال غير محققة ، واعتراض الرضى للقول بأنها عاطفة بأنه لو كان كذلك لوقع التصريح بالمعطوف عليه في الاستعمال وليس كذلك وذهب إلى أنها اعتراضية * ويجوز الاعتراض في آخر الكلام والمقصود منه التأكيد . وأجيب عن اعتراضه بأن ظهور ترتيب الجزاء على المعطوف عليه أغنى عن ذكره حتى كان ذكره تكراراً ، وبالجملة الذى عطف عليه الا كثرون وارتضوه كونها عاطفة ، وبجعل مجموع الجملتين في موضع الحال على ما سمعت يندفع ما يتوهم من أن ناد تنافي اعتبار العطف هنا فتأمل ، وقرأ ابن عباس . والحسن (يمسه) بالياء التحتية وحسنه الفصل وكون الفاعل غير حقيقى التأنيث ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ أى هو نور عظيم كائن على نور على أن يكون (نور) خبر مبتدا محذوف والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة له مؤكدة لما أفاده التنكير من الفخامة ، والجملة فذلك للتمثيل وتصريح بما حصل منه وتمهيد لما يعقبه فالمراد من الضمير النور الذى مثلت صفته العظيمة الشأن باسمته لا النور المشبه به وحمله عليه لا يليق كما قيل بشأن التنزيل الجليل ، وليس معنى كونه نوراً فوق نور أنه نور واحد معين أو غير معين فوق نور آخر مثله ولا أنه مجموع نورين اثنين فقط بل إنه نور متضاعف من غير تحديد لتضاعفه بحد معين وتحديد مراتب تضاعف ما مثل به من نور المشكاة بما ذكر لكونه أقصى مراتب تضاعفه عادة فان المصباح إذا كان في مكان متضابق كالمشكاة كان أضواؤه وأجمع لنوره بسبب انضمام الشعاع المنعكس منه إلى أصل الشعاع بخلاف المكان المتسع فان الضوء يثبت فيه وينتشر والقنديل أعون شيء على زيادة الانارة وكذلك الزيت وصفاءه وليس وراء هذه المراتب بما يزيد نورها إشراقاً ويمده بإضاءة مرتبة أخرى عادة * والظاهر عندى أن التشبيه الذى تضمنته الآية السكينة من تشبيه المعقول وهو نوره تعالى بمعنى أدلته سبحانه لكن من حيث أنها أدلة أو القرآن أو التوحيد والشرائع وما دل عليه بدليل السمع والعقل أو الهدى أو نحو ذلك بالحواس وهو نور المشكاة المبالغ في نعمته وأنه ليس في المشبه به أجزاء ينتزع منها الشبه لبنى عليه أنه مركب أو مفروق ، وذكر أنه إذا كان المراد تشبيه النور بمعنى الهدى الذى دلت عليه الآيات المبينات

فهو من التشبيه المركب العقلي وقد شبه فيه الهيئة المنتزعة بأخرى فان النور وان كان لفظه مفردا دال على متعدد وكذا اذا كان المراد تشبيه ما نور الله تعالى به قلب المؤمن من المعارف والعلوم بنور المشكاة المنبث فيها من مصباحها ، وفي الحواشي الطيبة الطيبة بعد اختيار أن المراد بالنور الهداية بوحي ينزله ورسول يبعثه ماهو ظاهر في أن التشبيه من التشبيه المفرق بل صرح بذلك أخيرا ، واستدل عليه بأن التكرير في الآية يستدعي ذلك وقد أطل السكلام في هذا المقام ، ومنه أن المشبهات المناسبة على هذا المعنى صدر الرسول ﷺ وقلبه الشريف واللطيفة الربانية فيه والقرآن وما ينأثر منه القلب عند استمداده والتفصيل أنه شبه صدره عليه الصلاة والسلام بالمشكاة لأنه كالسكوة ذو وجهين فمن وجه يقتبس النور من القلب المستنير ومن آخر يفيض ذلك النور المقتبس على الخلق وذلك لاستعداده بانسراحه مرتين مرة في صباه وأخرى عند اسرائه قال الله تعالى : (أفن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه) وهذا تشبيه صحيح قد اشتهر عن جماعة من المفسرين ، روى محي السنة عن كعب هذا مثل ضربه الله تعالى لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم المشكاة صدره والزجاجة قلبه والمصباح فيه النبوة والشجرة المباركة شجرة النبوة ، وروى الامام عن بعضهم أن المشكاة صدر محمد عليه الصلاة والسلام والزجاجة قلبه والمصباح مافي قلبه من الدين ، وفي حقائق السلي عن أني سعيد الخراز المشكاة جوف محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والزجاجة قلبه الشريف والمصباح النور الذي فيه ، وشبه قلبه صلوات الله تعالى وسلامه عليه بالزجاجة المنعومة بالكوكب الدرى لصفائه واشراقه وخلوصه عن كدورة الهوى ولوث النفس الأماراة وانعكاس نور اللطيفة اليه . وشبهت اللطيفة القدسية المزهرة في القلب بالمصباح الثاقب .

أخرج الامام أحمد في مسنده عن ابى سعيد الخدرى قال « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : القلوب أربعة قلب أجود فيه مثل السراج يزهر - وفيه - أما القلب الأجود فقلب المؤمن سراج فيه نوره » الحديث ، وشبه نفس القرآن بالشجرة المباركة لثبات أصلها وتشعب فروعها وتأديها إلى ثمرات لا نهاية لها قال الله تعالى : (كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتى أكلها كل حين بأذن ربها) الآية . وروى محي السنة عن الحسن . وابن زيد الشجرة المباركة شجرة الوحي يكاد زيتها يضيء تكاد حجة القرآن تنضح وان لم تقرأ . وشبه ما يستمد نور قلبه الشريف صلوات الله تعالى وسلامه عليه من القرآن وابتداء تفويته منه بالزيت الصافي قال الله تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا) فكما جعل سبحانه القرآن سبب ترقده منه في قوله تعالى (يوقد من شجرة مباركة) جعل ضوءه مستفادا من انعكاس نور اللطيفة اليه في قوله عز وجل (ولولم تمسه نار) والمعنى على ما ذكر في انسان العين يكاد سر القرآن يظهر للخلق قبل دعوة النبي ﷺ وفيه مسحة من معنى قوله :

رق الزجاج ورق الخمر فتشابه وتشا كل الامر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

ومنه وصفت الشجرة بكونها لا شرقية ولا غربية وعن ابن عباس تشبيه فواده ﷺ بالكوكب الدرى وان الشجرة المباركة ابراهيم عليه السلام . ومعنى لا شرقية ولا غربية انه ليس بنصراني فيصلي نحو المشرق ولا يهودي فيصلي نحو المغرب . والزيت الصافي دين ابراهيم عليه السلام ، وقد يقال على تفريق التشبيه لكن

على مشرع آخر شبه القرآن بالمصباح على ما سبق ونفسه ﷺ الزكية الطاهرة بالشجرة لكونها نابتة من أرض الدين متشعبة فروعها إلى سماء الايمان متدلية أثمارها إلى فضاء الاخلاص والاحسان وذلك لاستقامتها بمقتضى قوله تعالى (فاستقم كما أمرت) غير مائلة إلى طرفي الافراط والتفريط وذلك معنى قوله تعالى (لا شرقية ولا غربية) ويشبه ما محض من تلك الثمرات بعد التصفية التامة للتهيشة وقبول الآثار بالزيت الصافي لوفور قوة استعدادها للاستضاءة للدهنية القابلة للاشتعال ، ومن ثم خصت شجرة الزيتون لأزلب ثمرتها الزيت الذي تشتعل به المصابيح ، وخص هذا الدهن لمزيد إشرافه مع قلة الدخان يكاد زيت استعداد صلوات الله تعالى وسلامه عليه لصفائه وزكائه يضيء. ولولم يمسسه نور القرآن، روى البغوي عن محمد بن كعب القرظي تكاد خاسن محمد ﷺ تظهر للناس قبل أن يوحى اليه. قال ابن زواحة:

لولم يكن فيه آيات مبينة كانت بدايته تنبيك عن خبره

وفي حقائق السلي مثل نوره في عبده الخالص والمشكاة القلب والمصباح النور الذي قذف فيه والمعرفة تضيء في قلب العارف بنور التوفيق يوقد من شجرة مباركة يضيء على شخص مبارك تدب أنوار باطنه على آداب ظاهره وحسن معاملته زيتونة لاشرقية ولا غربية جوهر صافية لالها حظ في الدنيا ولا في الآخرة لاختصاصها بموالاته العزيز الغفار وتفردها بالفرد الجبار إلى غير ذلك ، وجعل بعضهم التشبيه من المركب الوهمي بناء على أن المراد من النور المشبه الهدى من حيث أنه محفوف بظلمات أو هام الناس وخيالاتهم . وكان الظاهر على هذا دخول الكاف على المصباح دون المشكاة المشتملة عليه ، ومن هنا قيل إن في الآية قلبا ، ووجه بعضهم دخولها على المشكاة بأن المشتمل يقدم على المشتمل عليه في رأى العين فقدم لفظا ودخل الكاف عليه رعاية لذلك ، وقيل إنه على هذا أيضا تشبيه مفرق لأنه شبه الهدى بالمصباح والجهالات بظلم استلزامتها وهو كما ترى .

ومن الناس من جعل التشبيه مفرقا لكن بنى كلامه على ما أسسه الفلاسفة فجعل النور المشبه ما منع الله تعالى به عباده من القوى الخمس الدراكة المترتبة التي يبط بها المعاش وهي القوة الحساسة أعنى الحس المشترك الذي يدرك المحسوسات بجواسيس الحواس الخمس الظاهرة والقوة الخيالية التي تحفظ صور تلك المحسوسات لتعرضها على القوة العقلية متى شاء والقوة العقلية المدركة للحقائق الكلية والقوة الفكرية التي تأخذ المعارف العقلية فتوافها على وجه يحصل به العلم بالجهولات والقوة القدسية التي يختص بها الأنبياء والأولياء وتنجلي فيها لوائح الغيب وأسرار الملكوت ، وجعل ما في حيز الكاف عبارة عن أمور شبه بكل منها واحد من هذه الخمس فقال: شبهت القوة الحساسة بالمشكاة من حيث أن محلها تجويف في مقدم الدماغ كالكوكة تضع فيه الحواس الظاهرة ما تحس به وبذلك يضيء، وشبهت القوة الخيالية بالزجاجة من حيث أنها تقبل الصور المدركة من الجوانب كما تقبل الزجاجة الأنوار الحسية من الجوانب ومن حيث أنها تضبط الأنوار العقلية وتحفظها كما تحفظ الزجاجة الأنوار الحسية ، ومن حيث أنها تستنير بما يشتمل عليها من المعقولات، وشبهت القوة العقلية بالمصباح لاضاءتها بالادراكات والمعارف وشبهت القوة الفكرية بالشجرة المباركة من حيث أنها تؤدي إلى نتائج كثيرة هي بمنزلة ثمرات الشجرة ، واعتبرت زيتونة لأن لها فضيلة على سائر الأشجار من حيث أن لب ثمرتها

هو الزيت الذى له منافع جمة ، منها انه مادة المصاييح والأنوار الحسية وله من بين سائر الأدهان خاصية زيادة الاشرار وقلة الدخان ، واعتبار وصف (لأشرقية ولاغربية) فى جانب المشبه من حيث أن القوة الفكرية مجردة عن اللواحق الجسمية أو من حيث أن انتفاعها ليس مختصا بجانب الضور ولا بجانب المعانى ، وشبهت القوة القدسية بالزيت الذى يكاد يضىء من غير أن تمسه نار من حيث أنها لكمال صفاتها وشدة استعدادها لاحتياج إلى تعليم أو تفكر . واعترض بأن حق النظام الكريم على هذا أن يقال: مثل نوره كمشكاة وزجاجة ومصباح وشجرة مباركة زيتونة وزيت يكاد يضىء ولولم تمسه نار حتى يفيد تشبيه كل واحد بكل واحد . وأجيب بأنه لما كان كل من هذه الحواس يأخذ ما يدركه بما قبله كما يأخذ المظروف من ظرفه أشار سبحانه إلى ذلك بأداة الظرفية دلالة على بديع صنعه سبحانه وحكمته جل شأنه .

وجوز أن يراد تشبيه النور المراد به القوة العقلية للنفس بمراتبها بذلك ومراتبها أربع ، الأولى أن تكون النفس خالية عن جميع العلوم الضرورية والنظرية مستعدة لها كما فى مبدأ الطفولية وتسمى القوة العقلية فى هذه المرتبة بالعقل الهولانى لأنها كالهوى فى أنها فى ذاتها خالية عن جميع الصور قابلة لها ، وثانيها أن تستعمل آلاتها أى الحواس مطلقا فيحصل لها علوم أولية ، وتستعمل لاكتساب علوم نظرية وتسمى القوة المذكورة فى هذه المرتبة عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال إلى النظريات لها بسبب تلك الأوليات ، وثالثها أن تصير النظريات مخزونة عندها وتحصل لها ملكة استحضارها متى شامت من غير تجشم كسب جديد وتسمى تلك القوة فى هذه المرتبة عقلا بالفعل لحصول تلك العلوم لها بالقوة القريبة من الفعل ، ورابعها أن ترتب العلوم الأولية وتدرج العلوم النظرية مشاهدة إياها بالفعل وتسمى تلك القوة فى هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادتها من العقل الفعال فشبهت القوة بالمرتبة الأولى بالمشكاة الخالية فى بدء الأمر عن الأنوار الحسية المستعدة للاستنارة بها وبالمرتبة الثانية بالزجاجة المتألثة فى نفسها القابلة للأنوار الفاضلة عليها من النير الخارجى وبالمرتبة الثالثة بالمصباح الذى اشتعلت فتيلته المشبعة من الزيت وبالمرتبة الرابعة بالنور المتضاعف المشار إليه بقوله تعالى (نور على نور) والشيخ ابن سينا بعد أن بين المراتب حمل مفردات التنزيل عليها ، وحقق فى المحاكات وجه الترتيب فيها حيث جعل الزجاجة فى المشكاة والمصباح فى الزجاجة بأن هناك استعدادا محضا كما فى المرتبة الأولى واستعدادا اكتسابا كما فى المرتبة الثانية واستعدادا استحضارا كما فى المرتبة الثالثة ولا شك أن استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب فتكون الزجاجة التى هى عبارة عن العقل بالملكة كأنما هى فى المشكاة التى هى عبارة عن العقل الهولانى والمصباح وهو العقل بالفعل فى الزجاجة التى هى العقل بالملكة لأنه إنما يحصل باعتبار حصول العقل أولا وحيث أن العقل بالملكة إنما يخرج من القوة إلى الفعل بالفكر أو بالحدس أو بالقوة القدسية أشير إلى الفكر بالشجرة الزيتونة وإلى الحدس بالزيت وإلى القوة القدسية بيكاد زيتا يضىء ، ودفع ما يظهر من عدم انطباق ما ذكر على النظم الجليل لأنه وصف فيه الشجرة بما سمعت من الصفات ، وهذه أمور متباينة لا يجوز وصف أحدها بالآخر بأن الشجرة الزيتونة شئ واحد فإذا ترقى فى أطوارها حصل لها زيت إذا ترقى وصفا كاد يضىء ، وكذلك الاكتساب قوة نفسية هى فكرة فإذا ترقى كانت حدسا ، ثم قوة قدسية فهى وإن كانت متباينة ترجع إلى شئ واحد كالشجرة

وذكر أن قوله تعالى : (لا شرقية ولا غربية) إشارة إلى أنها ليست من عالم الحس الذي لا يخلو عن أحد الأمرين ، ولا يخفى عليك أن هذا مع تكلفه وابتنائه على ما أسسه الفلاسفة الذين هم في عى عن نور الشريعة والله تعالى در من قال فيهم :

قطعت الأخوة عن معشر بهم مرض من كتاب الشفا
فماتوا على دين رسطالس وعشنا على سنة المصطفى

لا يناسب المقام ولا ينتظم معه أطراف الكلام ، وفيه ما يقتضى أن قوله تعالى (نور على نور) داخل في التمثيل وفيه خلاف ، ثم أعلم أنه يعلم بمعونة ما ذكرنا حال التشبيه على سائر الأقوال في المراد بالنور ، ولعل ما ذكرناه فيه أتم نورا وأشد ظهورا والله تعالى أعلم بحقائق الأمور ، (ومن لم يحمل الله له نورا فلا له من نور) (يهدى الله لنوره) أى يهدى سبحانه هداية خاصة موصلة إلى المطلوب حتما لذلك النور المتضاعف العظيم الشأن ، وإظهاره في مقام الاضمار لزيادة تقريره وتأكيد فخامته الذاتية بفخامته الاضافية الناشئة من اضافته إلى ضميره عز وجل (مَنْ يَشَاءُ) هدايته من عباده بأن يوفقهم سبحانه لفهم وجوه دلالة الأدلة العقلية والسمعية التي نور بها السموات والأرض على وجه ينتفعون به أو بأن يوفقهم لفهم مافى القرءان من دلائل حقيقته وكونه من عنده عز وجل من الاعجاز والاخبار عن النبي وغير ذلك من موجبات الايمان وفيه احتمالات أخر بحسب مافى النور من الأقوال ، وأياما كان فقيه إزدان بأن مناط هذه الهداية وملاكمها ليس إلا مشيئته تعالى وأن إظهار الأسباب بدونها بمعزل عن الافضاء إلى المطالب :

إذا لم يك التوفيق عوناً لطالب طريق الهدى أعيت عليه مطالبه

(وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ) في تضاعيف الهداية حسبما يقتضيه حالهم فان لضرب المثل دخلا عظيما في باب الارشاد لأنه ابراز للعقول في هيئة المحسوس وتصوير لأرواب المعانى بصورة المأنوس ولذلك مثل جل وعلا نوره المراد به ما يشمل القرآن أو القرآن المبين فقط بنور المشكاة ، وإظهار الاسم الجليل في مقام الاضمار على مافى ارشاد العقل السليم للايذان باختلاف ما أسند اليه تعالى من الهداية الخاصة وضرب الامثال الذي هو من قبيل الهداية العامة كما يفصح عنه تعليق الأولى بمن شاء والثانية بالناس كافة (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٣٥) معقولا كان أو محسوسا ظاهرا كان أو باطنا ومن قضيته أن تتعلق مشيئته تعالى بهداية من يليق بها ويستحقها من الناس دون من عدا لمخالفتة الحكمة التي هي مبنى التكوين والنشريع وأن تكون هدايته سبحانه العامة على فنون مختلفة وطرائق شتى حسبما تقتضيه أحوالهم وتقرم به الحاجة له تعالى عليهم ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لما قبله ، وقيل جرى بها لوعده من تدبر الامثال ووعيد من لم يكثر بها ، وقيل ليان أن فائدة ضرب الامثال التي هي التوضيح إنما هي للناس وليس بذاك ، وإظهار الاسم الجليل لتأكيد استقلال الجملة والاشعار بعملة الحكم وبما ذكر آنفا من اختلاف حال المحكوم به ذاتا ومعلقا (فِي بُيُوتٍ أَذْنُ اللَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيَذْكُرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ٣٦ رَجُلٌ) الخ استئناف ليان حال من حصلت لهم الهداية لذلك النور وذكر بعض أعمالهم القلبية والقلبية ، فالجار والمجرور - أعنى

متعلق قوله تعالى (في بيوت) ينسج وفيه تكرير لذلك جى به للتأكيذ والتذكير بما بعد في الجملة وللإيدان بأر التقديم للاهتمام دون الحصر، ومثل ما ذكر في التكرير للتأكيذ قوله تعالى (ففي رحمة الله هم فيها خالدون) وقولك مررت بزيد به، وبعض النحاة أعرب نحو ذلك بدلا كما في شرح التسهيل، وفي المغني هو من توكيد الحرف باعادة ما دخل عليه مضمرا وليس الجار والمجرور توكيدا للجار والمجرور لأن الظاهر لكونه أقوى لا يؤكد بالضمير، وليس المجرور بدلا باعادة الجار لأنه لا يبدل مضمرا من مظهر وإنما جوزه بعض النحاة قياسا، وأنت تعلم أن ما ذكر غير وارد لأن المجموع بدل أو توكيد، وأتى بالظاهر هربا من التكرار، و(رجال) فاعل (يسبح) وتأخير عن الظروف لأن في وصفه نوع طول فيخلل تقديمه بحسن الانتظام وقال الرماني في بيوت (متعلق بيقود، وقال الحوفي: متعلق بمحذوف وقع صفة لمشكاة، وقيل هو صفة لمصباح، وقيل صفة لزجاجة، وهو على هذه الأقوال الأربعة تقييد البمثل به للمبالغة فيه، والتنوين في الموصوف للنوعية لا للفردية لينافي ذلك جمع البيوت. وأورد على ما ذكر أن شيئا منه لا يلبق بشأن التنزيل الجليل كيف لا وأن ما بعد قوله تعالى (ولولم تمسه نار) على ما هو الحق أو بعد قوله سبحانه (نور على نور) على ما قيل إلى قوله تعالى (بكل شيء عليم) كلام متعلق بالممثل قطعا فتوسطه بين اجزاء التمثيل مع كونه من قبيل الفصل بين الشجر ولحائه بالاجنبي يؤدي إلى كون ذكر حال المنتفعين بالتمثيل المهديين لنوره تعالى بطريق الاستتباع والاستطراد مع كون بيان حال اضدادهم مقصودا بالذات ومثل هذا مما لا عهد به في كلام الناس فضلا أن يحمل عليه الكلام المعجز. وتعبه الخفاجي بانه زخرف من القول إذ لا فصل فيه وما قبله إلى هنا من المثل، والظاهر عندى أن التمثيل قد تم عند قوله تعالى (ولولم تمسه نار) وقيل هو متعلق بسبحوا أو نحوه محذوفا، وتلك الجملة على ما قيل مترتبة على ما قبلها وترك الفاء للعلم به كما في نحو قم يدعوك، ومنعوا تعلقه بذكر لانه من صلة أن فلا يعمل فيما قبله، والمراد بالبيوت المساجد كلها كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وفتادة. ومجاهده وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن زيد أنه قال: إنما هي أربع مساجد لم يبنهن إلا نبي، الكعبة بناها إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وبيت المقدس بناه داود وسليمان عليهما السلام ومسجد المدينة ومسجد قباء بناهما رسول الله ﷺ، وعن الحسن أن المراد بها بيت المقدس والجمع من حيث أن فيه مواضع يتميز بعضها عن بعض وهو خلاف الظاهر جدا *

وأخرج ابن مردويه عن أنس بن مالك. وبريدة قال: «قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية (في بيوت) الخ فقام إليه عليه الصلاة والسلام رجل فقال أى بيوت هذه يا رسول الله؟ فقال ﷺ بيوت الأنبياء عليهم السلام فقام إليه أبو بكر رضى الله تعالى عنه فقال: يا رسول الله هذا البيت منها لبيت علي وفاطمة رضى الله تعالى عنهما قال: نعم من أفاضلها» وهذا إن صح لا ينبغي العدول عنه *

وقال أبو حيان: الظاهر انها مطلقة تصدق على المساجد والبيوت التي تقع فيها الصلاة والعلم، وجوز أن يراد بها صلاة المؤمنين أو أبدانهم بأن تشبه صلاتهم الجامعة للعبادات القولية والفعلية أو أبدانهم المحيطة بالأنوار بالبيوت المذكورة - أعنى المساجد - ثم يستعار اسمها لذلك. وتعقب بأنه لا حسن فيما ذكر وأظنك لا تستفي بهذا المقدار من الجرح، والمراد بالأذن الامر وبالرفع التعظيم أى أمر سبحانه بتعظيم قدرها، وروى هذا عن الحسن والضحاك، ولا يخفى أنه إذا أريد بها المساجد فتعظيم قدرها يكون بأشياء شتى كصياحتها عن

دخول الجنب والحائض والنفساء ولو على وجه العبور وقد قالوا بتحريم ذلك وادخال نجاسة فيها يخاف منها التلويت ولذا قالوا : ينبغي لمن أراد أن يدخل المسجد أن يتعاهد النعل والخف عن النجاسة ثم يدخل فيه احتراماً عن تلويت المسجد، ومنع ادخال الميت فيها ومنع ادخال الصبيان والمجانين وهو حرام حيث غلب تنجيسهم وإلا فهو مكروه، وقد جاء الأمر بتنجيسهم عن المساجد مطلقاً *

أخرج ابن ماجه عن واثلة بن الاسقع عن رسول الله ﷺ أنه قال : « جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراركم وبيعتكم وخصوماكم ورفع أصواتكم وإقامة حدودكم وسل سيفكم واتخذوا على أبوابهم المطاهر وجرورها في الجمع ومنع إنشاد الضالة وإنشاد الاشعار ، فقد أخرج الطبراني . وابن السني . وابن منده عن ثوبان قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من رأيتموه ينشد شعراً في المسجد فقولوا فض . الله تعالى فاك ثلاث مرات ومن رأيتموه ينشد ضالة في المسجد فقولوا : لا وجدتها ثلاث مرات » الحديث . وينبغي أن يقيد المنع من إنشاد الشعر بما إذا كان فيه شيء مذموم كهجو المسلم . وصفة الخمر . وذكر النساء . والمردان . وغير ذلك مما هو مذموم شرعاً ، وأما إذا كان مشتملاً على مدح النبوة والاسلام أو كان مشتملاً على حكمة أو باعثاً على مكارم الاخلاق والزهد ونحو ذلك من أنواع الخير فلا بأس بانشاده فيها ، ومنع القاء القملة فيه بعد قتلها وهو مكروه تنزيهاً على ما صرح به بعض المتأخرين ، ويندب أن لا تلقى حية في المسجد ، فقد أخرج ابن أبي شيبة وأحمد عن رجل من الأنصار قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا وجد أحدكم القملة في المسجد فليصرها في ثوبه حتى يخرجها » ومنع البول فيها ولو في إناء وقد صرحوا بحرمة ذلك ، وفي الاشياء وأما الفصد في المسجد في إناء فلم أره ، وينبغي أن لا فرق أي لأن كلا من البول والدم نجس مغلط ، ومنع القاء البصاق فيها *

وفي البدائع يكره التوضي في المسجد لأنه مستقذر طبعاً فيجب تنزيه المسجد عنه كما يجب تنزيهه عن المخاط والبلغم ، وأخرج ابن أبي شيبة عن الشعبي « أن النبي ﷺ رأى في قبلة المسجد نخامة فقام إليها فحكها بيده الشريفة ﷺ ثم دعا بخلق فطأخ مكانها » فقال الشعبي : هو سنة ، وذكروا أن القاء النخامة فوق الحصير أخف من وضعها تحته فان اضطر اليه ذفنها ، وفي حديث أخرجه ابن أبي شيبة عن أنس مرفوعاً « التفل في المسجد خطيئة وكفارتها أن يواريه » وروى الطبراني في الاوسط عن ابن عباس مرفوعاً أيضاً نحوه ، ومنع الوطء فيها وفوقها كالتخلي وصرحوا بحرمة ذلك ، ومنع دخول من أكل ذرائحة كريهة فيها كالثوم والبصل والكراث وآكل الفجل إذا تجشأ كذلك ، وقد كان الرجل في زمان النبي ﷺ إذا وجد منه ريح الثوم يؤخذ بيده ويخرج إلى البقيع ، والظاهر أن الابخر أو من به صنان مستحكم حكمه حكم آكل الثوم والبصل ، وكذا حكم من رائحة ثيابه كريهة كشياب الزياتين والديباغين ، وعن مالك أن الزياتين يتأخرون ولا يتقدمون إلى الصف الأول ويقعدون في أخريات الناس ، ومنع النوم والاكل فيها لغير معتكف ، ومنع الجلوس فيها للمصيبة أو للتحدث بكلام الدنيا ، ومنع اتخاذها طريقاً وهو مكروه أو حرام ، وقد جاء النهي عن ذلك في حديث رواه ابن ماجه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً *

وأخرج ابن أبي شيبة عن ابن مسعود أن اتخذها طريقاً من أشراف الساعة ، وفي الفنية معتاد ذلك يأثم ويفسق ، نعم إن كان هناك عذر لم يكره المرور ، ومن تعظيمها رشها وقها ، فقد أخرج ابن أبي شيبة عن زيد

ابن أسلم قال : كان المسجد يرش ويقم على عهد رسول الله ﷺ . وأخرج عن يعقوب بن زيد أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يتبع غبار المسجد بجريدة ، وكذا تعليق القناديل فيها وفرشها بالآجر والحصير ، وفي مفتاح السعادة ولأهل المسجد أن يفرشوا المسجد بالآجر والحصير ويلقوا القناديل لكن من مال أنفسهم لا من مال المسجد إلا بأمر الحاكم ، ولعل محل ذلك ما لم يعين الواقف شيئاً من ريع الوقف لذلك ، وينبغي أن يكون إيقاد القناديل الكثيرة فيها في ليالي معروفة من السنة كليلة السابع والعشرين من رمضان الموجب لاجتماع الصبيان وأهل البطالة ولعبيهم ورفع أصواتهم وامتهانهم بالمساجد بدعة منكرة ، وكذا ينبغي أن يكون فرشها بالقطائف المنقوشة التي تشوش على المصلين وتذهب خشوعهم كذلك ، ومن التعظيم أيضاً تقديم الرجل النبي عند دخولها واليسرى عند الخروج منها ، وصلاة الداخل ركعتين قبل الجلوس إذا كان دخوله لغير الصلاة على ما ذكره بعضهم ، وأخرج ابن أبي شيبة عن أبي قتادة أن النبي ﷺ قال : « اعطوا المساجد حقها قيل : وما حقها ؟ قال : ركعتان قبل أن تجلس » ومن ذلك أيضاً بناؤها رفيعة عالية لا كسائر البيوت لكن لا ينبغي تزيينها بما يشوش على المصلين ، وفي حديث أخرجه ابن ماجه . والطبراني عن جبير بن مطعم مرفوعاً أنها لا تبنى بالتصاوير ولا تزين بالقوارير . وفسر بعضهم الرفع ببنائها رفيعة كما في قوله تعالى : (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت واسماعيل) والأولى عندي تفسيره بما سبق وجعل بنائها كذلك داخل في العموم ويدخل فيه أمور كثيرة غير ما ذكرنا وقد ذكرها الفقهاء وأطالوا الكلام فيها .

وزعم بعض المفسرين أن إسناد الرفع اليها مجاز ، والمراد ترفع الحوائج فيها إلى الله تعالى ، وقيل : ترفع الأصوات بذكر الله عز وجل فيها ، ولا يخفى مافيه ، وفي التعبير عن الأمر بالاذن تلويح بأن اللائق بحال المأمور أن يكون متوجهاً إلى المأمور به قبل الأمر به ناوياً لتحقيقه كأنه مستأذن في ذلك فيقع الأمر به موقع الأمر فيه ، والمراد بذكر اسمه تعالى شأنه ما يعم جميع أذكاره تعالى ، وجعل من ذلك المباحث العلمية المتعلقة به عز وجل ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المراد به توحيده عز وجل وهو قول : لا إله إلا الله ، وعنه أيضاً المراد تلاوة كتابه سبحانه . وقيل : ذكر أسمائه تعالى الحسنى . والظاهر ما قدمنا ، وعطف الذكر على الرفع من قبيل عطف الخاص على العام فإن ذكر اسمه تعالى فيها من أنواع تعظيمها ، وليس من عطف التفسير في شيء خلافاً لمن توهمه ، والتسبيح التنزيه والتقدیس ويستعمل باللام وبدونها كما في قوله تعالى : (سبح اسم ربك الأعلى) والمراد به إما ظاهره أو الصلاة لاشتغالها عليه وروى هذا عن ابن عباس . والحسن . والضحاك . وعن ابن عباس كل تسبيح في القرآن صلاة ، وأيد إرادة الصلاة هنا تعيين الأوقات بقوله سبحانه (بالغدو والآصال) والغدو جمع غداة كفتى وقتاً أو مصدر أطلق على الوقت الغدو ، وأيد بأن إباحة القراءة (والآصال) مصدر أيد الدخول في وقت الآصال ، (والآصال) كما قال الجوهرى جمع أصيل كشریف وأشراف ، واختاره جماعة مع أن جمع فعيل على أفعال ليس بقياسي .

واختار الزمخشري أنه جمع أصل كعنق وأعناق والآصل كالأصيل العشى وهو من زوال الشمس إلى الصباح فيشمل الأوقات ما عدا الغداة وهي من أول النهار إلى الزوال ويطلقان على أول النهار وآخره ، وإفرادهما بالذكر لأشرفهما وكونهما أشهر ما يقع فيه المباشرة للأعمال والاشتغال بالاشتغال . وعن ابن عباس أنه حمل الغداة على وقت الضحى وهو مقتضى ما أخرج ابن أبي شيبة . والبيهقي في شعب الإيمان عنه رضي

الله تعالى عنه من قوله : « إن صلاة الضحى لفي القرآن وما يغوص عليها الاغواص وتلا الآية حتى بلغ الاصال »
 وقرأ ابن عامر . وأبو بكر . والبحترى عن حفص . ومحبوب عن أبي عمرو . والمنهال عن يعقوب . والمفضل
 وأبان (يسبح) بالياء التحتية والبناء للمفعول ونائب الفاعل (له) أو (فيها) إن لم يتعاق (في بيوت) به أو (بالغدو) والاولية
 للاول لأنه ولي الفعل والاسناد اليه حقيقى دون الاخيرين . وجوز أن يكون المجرور فيما ذكر نائب الفاعل
 والجار فيه زائداً ، وفيه ارتكاب لما لا داعى اليه ، ورفع (رجال) على هذه القراءة على أنه فاعل لفعل محذوف أو
 خبر مبتدأ محذوف على ما في البحر أى يسبح له أو المسيح له رجال . والجملة استئناف بياني وقع جوابا لسؤال
 نشأ من الكلام السابق . وهذا نظير قوله :

ليك يزيد ضارع لخصومة ومختبط بما تطيح الطوائح

وهو قياسى عند الكثير فيجوز عندهم أن يقال : ضربت هند زيد . بتقدير ضربها أو ضاربها زيد .
 وليس هذا كذكر الفاعل تمييزاً بعد الفعل المبني للمفعول نحو ضرب أخوك رجلاً المصرح بعدم جوازه ابن
 هشام في الباب الخامس من المغنى وإن أوهمت العلة أنه مثله فتأمل .

وقرأ أبو حيوة . وابن وثاب (تسبح) بالتاء الفوقية والبناء للفاعل وهو (رجال) والتأنيث لأن جمع التكثير
 كثيراً ما يعامل معاملة المؤنث ، وقرأ أبو جعفر (تسبح) بالتاء الفوقية والبناء للمفعول وهو قوله تعالى (بالغدو
 والاصال) على أن الباء زائدة والاسناد مجازى يجعل الاوقات المسبح فيها ربها مسبحة ، وجوز أبو حيان أن
 يكون الاسناد إلى ضمير التسيحة الدال عليه (تسبح) أى تسبح هى أى التسيحة كما قالوا في قوله تعالى : (ليجزى
 قوماً) على قراءة من بنى (يجزى) للمفعول أى ليجزى هو أى الجزاء . قال في إرشاد العقل السليم : وهذا أولى من
 التوجيه الاول إذ ليس هنا مفعول صريح . وضعفه بعضهم هنا بأن الوحدة لا تناسب المقام ، وأجيب بالتزام
 كون الوحدة جنسية . وأياما كان فرفع (رجال) على هذه القراءة على الفاعلية أو الخبرية كما سمعت آتفاً والتنوين
 فيه على جميع القراءات للتفخيم ، وقوله سبحانه : ﴿ لَا تُلْهِمُهُمْ تِجَارَةً ﴾ صفة له مؤكدة لما أفاده التنوين من
 الفخامة مفيدة لكمال تبتلهم إلى الله تعالى من غير صارف يلويهم ولا عاطف يثنيهم كأنما ما كان . وتخصيص
 الرجال بالذكر لأنهم الاحقاء بالمساجد . فقد أخرج أحمد . والبيهقى عن أم سلمة عن رسول الله ﷺ
 « خير مساجد الفساء قعر بيوتهن ، وتخصيص التجارة التى هى المعاوضة مطلقاً بذلك لكونها أقوى الصوارف

عندهم وأشهرها أى لا يشغلهم نوع من أنواع التجارة ﴿ وَلَا يَبِيعُ ﴾ أى ولا فرد من أفراد البياعات وإن كان
 فى غاية الربح . وافراده بالذكر مع اندراجها تحت التجارة للايذان بإناقته على سائر أنواعها لأن ربحه متيقن
 ناجز وربح ماعداه متوقع فى ثانى الحال عند البيع فلم يلزم من نفى إلهاء ماعداه نفى إلهائه ولذلك كرر كلمة
 (لا) لتذكير النفى وتأكيده ، وجوز أن يراد بالتجارة المعاوضة الربحية وبالبيع المعاوضة مطلقاً فيكون ذكره بعد ما
 من باب التعميم بعد التخصيص للمبالغة ، ونقل عن الواقدي أن المراد بالتجارة هو الشراء لأنه أصلها
 ومبدؤها فلا تخصيص ولا تعميم ، وقيل : المراد بالتجارة الجلب لأنه الغالب فيها فهو لازم لها عادة . ومنه
 يقال : تجر فى كذا أى جلبه . ويؤيد هذا ما أخرجه ابن أبي حاتم . وابن مردويه عن أبي هريرة عن رسول الله
 (٢- ٢٣- ج - ١٨- تفسير روح المعاني)

صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال في هؤلاء الموصوفين بما ذكر: هم الذين يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله تعالى .

وأخرج الديلمي . وغيره عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً نحوه ، وفي ذلك أيضاً ما يقتضى أنهم كانوا تجاراً وهو الذى يدل عليه ظاهر الآية لأنه لا يقال فلان لا تلهيه التجارة إلا إذا كان تاجراً وروى ذلك عن ابن عباس .
أخرج الطبرانى . وابن مردويه عنه أنه قال : أما والله لقد كانوا تجاراً فلم تكن تجارتهم ولا بيعهم بلهيم عن ذكر الله تعالى ، وبه قال الضحاك ، وقيل : إنهم لم يكونوا تجاراً والنفس راجع للقيد والمقيد كما في قوله :
• على لاجب لا يهتدى بمناره • كأنه قيل : لا تجارة لهم ولا بيع فيلهيمهم فان الآية نزلت فيمن فرغ عن الدنيا كأهل الصفة ، وأنت تعلم أن الآية على الأول المؤيد بما سمعت أمدح ولم نجد لنزولها فيمن فرغ عن الدنيا سنداً قوياً أو ضعيفاً ولا يكتفى في هذا الباب بمجرد الاحتمال ﴿ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ بالتسبيح والتحميد ونحوهما ﴿ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ ﴾ أى إقامتها المواقيتا من غير تأخير . والأصل أقوام فنقلت حركة الواو لما قبلها فالتقى ما كنانا فحذفت ف قيل : إقام ، وعن الزجاج أنه قلبت الواو الفاء ثم حذف لاجتماع ألفين . وأورد عليه أنه لا داعى إلى قلبها ألفاً مع فقد شرطه وهو أن لا يسكن ما بعدها . وأوجب الفراء لجواز هذا الحذف تعويض التاء فيقال : إقامة أو الإضافة كما هنا . وعلى هذا جاء قوله :

إن الخليط أجدوا البين وانجردوا وأخلفوك عدا الأمر الذى وعدوا

فانه أراد عدة الأمر . وتأول خالد بن كلثوم ما في البيت على أن عدا جمع عدوة بمعنى ناحية كأن الشاعر أراد نواحى الأمر وجوانبه . ومذهب سيدييه جواز الحذف من غير تعويض التاء أو الإضافة ﴿ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ ﴾ المال الذى فرض إخراجُه للمستحقين كما روى عن الحسن . ويدل على تفسير الزكاة بذلك دون الفعل ظاهر إضافة الإيتاء إليها . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما تفسير إيتاء الزكاة بإخلاص طاعة الله تعالى وفيه بعد كما ترى ، وإيراد هذا الفعل ههنا وإن لم يكن مما يفعل في البيوت لكونه قرينة لا تفارق إقامة الصلاة في عامة المواضع مع ما فيه من التنبيه على أن محاسن أعمالهم غير منحصرة فيما يقع في المساجد . وكذا قوله تعالى : ﴿ يَخَافُونَ ﴾ إلى آخره فانه صفة أخرى لرجال أو حال من مفعول (لا تلهيهم) أو استئناف مسوق للتعليل . وأباًما كان فليس خوفهم مقصوراً على كونهم في المساجد •

وقوله تعالى : ﴿ يَوْمًا ﴾ مفعول ليخافون على تقدير مضاف أى عقاب يوم وهوله أو بدونه وجعله ظرفاً لمفعول محذوف بعيد . وأما جعله ظرفاً ليخافون والمفعول محذوف فليس بشئ أصلاً إذ المراد أنهم يخافون في الدنيا يوماً ﴿ تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴾ لأنهم يخافون شيئاً في ذلك اليوم الموصوف بأنهم تتقلب فيه الخ ، والمراد به يوم القيامة ومعنى تقاب القلوب والابصار فيه اضطرابها وتغيرها أنفسها فيه من الهول والفرع كما في قوله تعالى : (وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر) أو تغير أحوالها بأن تفقه القلوب ما لم تكن تفقه وتبصر الأبصار ما لم تكن تبصر أو بأن تتوقع القلوب النجاة تارة وتخاف الهلاك أخرى وتنظر الأبصار يمينا تارة وشمالاً أخرى لما أن أغاب أهل الجمع لا يدرون من أى ناحية يؤخذ بهم ولا من

أى جهة يؤتون كتبهم ، وقيل : المراد تقلب فيه القلوب والأبصار على جر جهنم وليس بشئ ، ومثله قول الجبائي : أن المراد تنتقل من حال إلى حال فتلفحها النار ثم تنضجها ثم تحرقها ، وقرأ ابن محيصن (تقلب) باسكان التاء الثانية .

وقوله سبحانه ﴿ لِيَجْزِيَهمُ اللَّهُ ﴾ متعلق على ما استظهره أبو حيان يسبح وجوز أبو البقاء أن يتعاقب بلا تاليهم أو يخافون ولا يخفى أن تعلقه باحد المذكورين محوَج إلى تاويل ، ولعل تعلقه بفعل محذوف يدل عليه ما حكى عنهم أولى من جميع ذلك أى يفعلون ما يفعلون من التسبيح والذكر وإيتاء الزكاة والخوف من غير صارف لهم عن ذلك ليجزئهم الله تعالى ﴿ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا ﴾ واللام على سائر الأوجه للتعليل وقال أبو البقاء : يجوز أن تكون لام الصيرورة كالتي فى قوله تعالى (ليكون لهم عدوا وحزنا) وموضع الجملة حال والتقدير يخافون ملهمين ليجزئهم الله وهو كما ترى ، والجزاء المقابلة والمكافأة على ما يحمد ويتعدى إلى الشخص المجزى بـ (لا تجزى نفس عن نفس شيئا) وإلى ما فعله ابتداء على تقول جزئته على فعله وقد يتعدى اليه بالباء فيقال جزئته بفعله وإلى ما وقع فى مقابته بنفسه وبالباء ، قال الراغب : يقال جزئته كذا وبكذا ، والظاهر أن أحسن هو ما وقع فى المقابلة فيكون الجزاء قد تعدى إليه بنفسه ويحتاج إلى تقدير مضاف أى ليجزئهم أحسن جزاء عملهم أو الذى عملوه حسبا وعد لهم بمقابلة حسنة واحدة عشرة أمثالها إلى سبعمائة ضعف ليكون الأحسن من جنس الجزاء . وجوز أن يكون الأحسن هو الفعل المجزى عليه أوبه الشخص وليس هناك مضاف محذوف والكلام على حذف الجار أى ليجزئهم على أحسن أو بأحسن ما عملوا ، وأحسن العمل أدناه المندوب فاحترز به عن الحسن وهو المباح إذ لا جزاء له ورجح الأول بسلامته عن حذف الجار الذى هو غير مقيس فى مثل ما نحن فيه بخلاف حذف المضاف فإنه كثير مقيس ، وجوز أن يكون المضاف المحذوف قبل «أحسن» أى جزاء أحسن ما عملوا ، والظاهر أن المراد بما عملوا أعم مما سبق وبعضهم فسره به ﴿ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ أى يفضل عليهم بأشياء لم توعدهم بخصوصياتها أو بمقاديرها ولم يخطر ببالهم كيفياتها ولا كميتها بل إنما وعدت بطريق الاجمال فى مثل قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) وقوله ﷺ حكاية عنه عز وجل « أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » إلى غير ذلك من المواعيد الكريمة التى من جملتها قوله سبحانه ﴿ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ٣٨ ﴾ فانه تذييل مقرر للزيادة ووعد كريم بانه تعالى يعطيهم غير أجزية أعمالهم من الخيرات ما لا ينفى به الحساب والموصول عبارة عن ذكرت صفاتهم الجميلة كأنه قيل والله يرزقهم بغير حساب ، ووضع موضع ضميرهم للتنبيه بما فى حيز الصلة على أن مناط الرزق المذكور محض مشيئته تعالى لا أعمالهم المحكية كما أنها المناط لما سبق من الهداية لنوره عز وجل وللايدان بانهم ممن شاء الله تعالى أن يرزقهم كما أنهم ممن شاء سبحانه أن يهديهم لنوره حسبا يعرب عنه ما فصل من أعمالهم الحسنة فان جميعها من آثار تلك الهداية ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ إلى آخره عطف على ما قبله عطف القصة على القصة أو على مقدر ينساق اليه ما قبله كأنه قيل الذين آمنوا أعمالهم حالا وما آلا كما وصف والذين كفروا ﴿ أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ ﴾ أى أعمالهم التى هى من أبواب البر كصلة الأرحام وفك العناية

وسقاية الحاج وعمارة البيت واغاثة الملهوفين وقرى الاضياف ونحو ذلك على ما قيل، وقيل أعمالهم التي يظنون الانتفاع بها سواء كان مما يشترط فيها الايمان كاللحج أم كانت مما لا يشترط فيها ذلك كسقاية الحاج وسائر ما تقدم، وقيل المراد بها ما يشمل الحسن والقبيح ليتأتى التشبيهان، وسيأتى ان شاء الله تعالى الكلام في ذلك، والسراب بخار رقيق يرتفع من قعور القيعان فاذا اتصل به ضوء الشمس أشبه من بعيد الماء السارب أى الجارى واشترط فيه الفراء اللصوق فى الأرض، وقيل هو ما تفرق من الهواء فى الهجير فى فيافي الأرض المنبسطة، وقيل: هو الشعاع الذى يرى نصف النهار عند اشتداد الحر فى البر يخيل للناظر أنه ماء سارب، قال الشاعر:

فلما كففتنا الحرب كانت عهودكم ظلم سراب فى الفلا متأتق

وإلى هذا ذهب الطبرسى، وفسر الآل بأنه شعاع يرتفع بين السماء والأرض كالماء ضحوة النهار (بقية) متعلق بمحذوف هو صفة سراب أى كائن بقية وهى الأرض المنبسطة المستوية، وقيل هى جمع قاع كبيرة فى جار ونيرة فى نار، وقرأ مسلم بن محارب (بقيعات) بناء طويلاً على أنه جمع قيمة كديمات وقيمات فى ديمة وقيمة، وعنه أيضاً أنه قرأ (بقية) بناء مدورة ويقف عليها بالهاء فيجتمل أن يكون جمع قيعة ووقف بالهاء على لغة طيء كما قالوا: البناء والاخوان، ويحتمل كما قال صاحب اللوامح أن يكون مفرداً وأصله قيعة كفى قراءة الجمهور لكنه أشبع الفتحة فتولدت منها الآلاف (يَحْسَبُهُ الظَّالِمُ مَاءً) صفة أخرى لسراب هـ وجوز أن يكون هو الصفة وبقية ظرفاً لما يتعلق به الكاف وهو الخبر، والحسبان الظن على المشهور وفرق بينهما الراغب بان الظن أن يخطر النقيضان بباله ويغلب أحدهما على الآخر والحسبان أن يحكم بأحدهما من غير أن يخطر الآخر بباله فيعقد عليه الأصبع ويكون بعرض أن يعتريه فيه شك، وتخصيص الحسبان بالظمان مع شموله لكل من يراه كائناً من كان من العطشان والريان لتكميل التشبيه بتحقيق شركة طرفيه فى وجه الشبه الذى هو الماطع المطمع والمقطع المؤيس هـ

وقرأ شيبه. وأبو جعفر. ونافع بخلاف عنهما (الظمان) بحذف الهمزة ونقل حركتها إلى الميم (حَتَّى إِذَا جَاءَهُ) أى إذا جاء العطشان ما حسبه ماء، وقيل إذا جاء موضعه (لَمْ يَجِدْهُ) أى لم يجد ما حسبه ماء وعلق رجاءه به (شَيْئاً) أصلاً لا محققاً ولا مظهرناً كان يراه من قبل فضلا عن وجه أنه ماء، ونصب (شيئاً) قيل على الحالية، وأمر الاشتقاق سهل، وقيل على أنه مفعول ثان لوجد بناء على أنها من أخوات ظن، وجوز أن يكون منصوباً على البدلية من الضمير، ويجوز إبدال النكرة من المعرفة بلا نعت إذا كان مفيداً كما صرح به الرضى، واختار أبو البقاء أنه منصوب على المصدرية كأنه قيل لم يجده وجدانا وهو كما ترى (وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ) عطف على جملة (لم يجده) فهو داخل فى التشبيه أى ووجد الظمان مقدوره تعالى من الهلاك عند السراب المذكور، وقيل أى وجد الله تعالى محاسباً إياه على أن العندية بمعنى الحساب لذكر التوفية بعد بقوله سبحانه (فَوَفِّهِ حَسَابَهُ) أى أعطاه وأفيا كاملاً حساب عمله وجزاءه أو أتم حسابه بعرض الكسبة ما قدمه (وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ٣٩) لا يشغله حساب عن حساب هـ وفى إرشاد العقل السليم أن بيان أحوال الكفرة بطريق التمثيل قد تم بقوله سبحانه: (لم يجده شيئاً)، وقوله

تعالى : (ووجد) الخ ببيان لبقية أحوالهم العارضة لهم بعد ذلك بطريق التكملة لئلا يتوهم أن قصارى أمرهم هو الخيبة والقنوط فقط كما هو شأن الظلماء ، ويظهر أنه يعترضهم بعد ذلك من سوء الحال ما لا قدر للخبية عنده أصلا فليست الجملة معطوفة على (لم يجدوه شيئا) بل على ما يفهم منه بطريق التمثيل من عدم وجدان الكفرة من أعمالهم عينا ولا أثرا كما في قوله تعالى : (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) كيف لا وأن الحكم بأن أعمال الكفرة كسراب يحسبه الظلماء ما. حتى إذا جاء لم يجدوه شيئا حكم بانها بحيث يحسبوننها في الدنيا نافعة لهم في الآخرة حتى إذا جاءوها لم يجدوها شيئا كأنه قيل : حتى إذا جاء الكفرة يوم القيامة أعمالهم التي كانوا في الدنيا يحسبوننها نافعة لهم في الآخرة لم يجدوها شيئا ووجدوا الله أى حكمه وقضاه عند المحيى ، وقيل : عند العمل فوفاهم أى أعطاهم وأفيا حسابهم أى حساب أعمالهم المذكورة وجزاءها فإن اعتقادهم لنفعها بغير إيمان وعملهم بموجبه كفر على كفر موجب للعقاب قطاعا، وإفراد الضعيفين الراجعين إلى الذين كفروا إما لإرادة الجنس كالظلماء الواقع في التمثيل وإما للحمل على كل واحد منهم ، وكذا أفراد ما يرجع إلى أعمالهم انتهى ، ولا يخفى ما فيه من البعد وارتكاب خلاف الظاهر .

وأيا ما كان فالمراد بالظلماء مطلق الظلماء ، وقيل المراد به الكافر ، وإليه ذهب الزمخشري قال : شبه سبحانه ما يعمل به من لا يعتقد الإيمان بسراب يراه الكافر بالساهرة وقد غلبه عطش القيامة فيحسبه ماء فيأتيه فلا يجدوه ويجد زبانية الله تعالى عنده يأخذونه فيسقونه الحميم والغساق وكأنه مأخوذ بما أخرجه عبد ابن حميد . وابن المنذر . وابن أبي حاتم من طريق السدى في غرائبهم عن أصحاب رسول الله ﷺ قال : « أن الكفار يبعثون يوم القيامة وردا عطاشا فيقولون أين الماء فيمثل لهم السراب فيحسبونه ماء فينطلقون إليه فيجدون الله تعالى عنده فيعرفهم حسابهم والله سريع الحساب » ، واستطبع ذلك العلامة الطبري حيث قال : إنما قيد المشبه به برؤية الكافر وجعل أحواله ما يلقاه يوم القيامة ولم يطلق لقوله تعالى (ووجد الله عنده) الخ لأنه من تنمة أحوال المشبه به ، وهذا الأسلوب أبلغ لأن خيبة الكافر أدخل وحصوله على خلاف ما يؤمله أعرق . وتعقبه أبو حيان بأنه يلزم من حمل الظلماء على الكافر تشبيهه الشيء بنفسه ، ورد بأن التشبيه على ما ذكره جار الله تمثيل أو مقيد لا مفرق كما توهم فلا يلزم من اتحاد بعض المفردات في الطرفين تشبيه الشيء بنفسه كاتحاد الفاعل في - أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى - ، وبالجملة هو أحسن مما في الارشاد كما لا يخفى على من سلم ذهنه من غبار العناد .

والآية على ما روى عن مقاتل نزلت في عتبة بن ربيعة بن أمية كان تعبد ولبس المسوح والقمص الدين في الجاهلية ثم كفر في الاسلام ولا يأتى ذلك قوله تعالى (والذين كفروا) لأنه غير خاص بسبب النزول وإن دخل فيه دخولا أوليا ، ولا يرد عليه أن الآية مدنية نزلت بعد بدر وعتبة قتل في بدر فإن كثيرا من الآيات نزل بسبب الأموات وليس في ذلك محذور أصلا ، ثم لا يبعد أن يكون في حكم هؤلاء الكفرة الفلاسفة ومتبعوهم من المتزيين بزى الاسلام فإن اعتقاداتهم وأعمالهم حيث لم تكن على وفق الشرع كسراب ببقية .

(أو كظلمات) عطف على (كسراب) ، وكلمة أو قيل لتقسيم حال أعمالهم الحسنة ، وجوز الإطلاق باعتبار وقتين فانها كالسراب في الآخرة من حيث عدم نفعها وكالظلمات في الدنيا من حيث خلوها عن نور الحق ، وخص

هذا بالدنيا لقوله تعالى (ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) فانه ظاهر في الهداية والتوفيق المخصوص بها ،
والاول بالآخرة لقوله تعالى (ووجد) الخ وقدم أحوال الآخرة التي هي أعظم وأهم لاتصال ذلك بما يتعلق
بها من قوله سبحانه (ليجزئهم) الخ ثم ذكر أحوال الدنيا تكميلا لها *

وجور أن يعكس ذلك فيكون المراد من الاول تشبيه أعمالهم بالسراب في الدنيا حال الموت ، ومن الثاني
تشبيهها بالظلمات في القيامة كما في الحديث «الظلم ظلمات يوم القيامة» ويكون ذلك ترقيا مناسبا للترتيب الوقوعي
وليس بذلك لما سمعت ، وقيل للتنويع ، وذلك أنه اثر مامثلت أعمالهم التي كانوا يعتمدون عليها أقوى اعتداد
ويفتخرون بها في كل واد وناد بما ذكر من حال السراب مثلت أعمالهم القبيحة التي ليس فيها شائبة خيرية
يفتخرونها بالظلمات المذكورة ، وزعم الجرجاني أن المراد هنا تشبيه كفرهم فقط وهو كما ترى . والظاهر
على التنويع أن يراد من الأعمال في قوله تعالى (أعمالهم) ما يشمل النوعين *

واعترض بأنه يأبى ذلك قوله تعالى (ووجد الله عنده) بناء على دخوله في التشبيه لأن أعمالهم الصالحة
وإن سلم أنها لا تنفع مع الكفر لا وخامة في عاقبتها كما يؤذن به قوله سبحانه (ووجد) الخ . وأجيب بأنه ليس فيه
ما يدل على أن سبب العقاب الأعمال الصالحة بل وجد أن العقاب بسبب قبائح أعمالهم لكنها ذكرت جميعها
ليبين أن بعضها جعل هباء منثورا وبعضها معاقبه ، وجوز أن تكون للتخيير في التشبيه لمشابهة أعمالهم الحسنة
أو مطلقا السراب لكونها لا غية لا منفعة فيها ، والظلمات المذكورة لكونها خالية عن نور الحق ، واختاره الكرماني .
واعترض بأن الرضى كغيره ذكر أنها لا تكون للتخيير إلا في الطالب . وأجيب بأنه وإن اشتهر ذلك فقد ذهب
كثير إلى عدم اختصاصه به كإن مالك . والنخسرى ووقوعه في التشبيه كثير ، وأيا ما كان فليس في الكلام
مضاف محذوف . وقال أبو علي الفارسي : فيه مضاف محذوف والتقدير أو كذى ظلمات ، ودل عليه ما يأتي من
قوله سبحانه (إذا أخرج يده) والتشبيه عنده هنا يحتمل أن يكون للأعمال على نمط التشبيه السابق ويقدر أو
كأعمال ذى ظلمات . ويحتمل أن يكون للكفرة ويقدر أو هم كذى ظلمات والكل خلاف الظاهر ، وأمر
الضمير سيظهر لك إن شاء الله تعالى .

وقرأ سفيان بن حسين (أو كظلمات) بفتح الواو ، ووجه ذلك في البحر بأنه جعلها واو عطف تقدمت عليها
الهمزة التي لتقرير التشبيه الخالي عن محض الاستفهام . وقيل هي (أو) التي في قراءة الجمهور وفتحت الواو
للمجاورة كما كسرت الدال لها في قوله تعالى (الحمد لله) على بعض القراءات ((فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ)) أى عميق كثير
الماء منسوب إلى اللج وهو معظم ماء البحر . وقيل اللجة وهي أيضا معظمه وهو صفة (بحر) وكذا جملة قوله تعالى :
((يَغْشَاهُ)) أى يغطى ذلك البحر ويستتره بالكلية ((مَوْجٌ)) وقدمت الاولى لافرادها . وقيل الجملة صفة ذى المقدر
والضمير راجع اليه ، وقد علمت حال ذلك التقدير وقوله تعالى ((مَنْ فَوْقَهُ مَوْجٌ)) جملة من مبتدأ وخبر محلها
الرفع على أنها صفة لموج أو الصفة الجار والمجرور وما بعده فاعمل له لاعتداده على الموصوف . والمراد يغشاه
أمواج ممتدة مترابطة بعضها على بعض ، وقوله تعالى ((مَنْ فَوْقَهُ سَحَابٌ)) صفة لموج الثانى على أحد الوجهين
المذكورين أى من فوق ذلك الموج سحب ظلماتى ستر أضواء النجوم ، وفيه إيحاء إلى غاية تراكم الأمواج

وتضاعفها حتى كأنها بلغت السحاب ﴿ظُلُمَاتٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى هى ظلمات ﴿بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ أى متكاثفة متراكمة ، وهذا بيان لكمال شدة الظلمات كما أن قوله تعالى (نور على نور) بيان لغاية قوة النور خلا أن ذلك متعلق بالمشبه وهذا بالمشبه به كما يعرب عنه ما بعده .

وأجاز الحوفي أن يكون (ظلمات) مبتدأ خبره قوله تعالى (بعضها فوق بعض) . وتعقبه أبو حيان وتبعه ابن هشام بأن الظاهر أنه لا يجوز لما فيه من الابتداء بالنكرة من غير مسوغ إلا أن يقدر صفة لها يؤذن بها التنوين أى ظلمات كثيرة أو عظيمة وهو تكلف . وأجاز أيضاً أن يكون (بعضها) بدلا من (ظلمات) . وتعقب بأنه لا يجوز من جهة المعنى لأن المراد والله تعالى أعلم الاخبار بأنها ظلمات وأن بعض تلك الظلمات فوق بعض أى هى ظلمات متراكمة لا الاخبار بأن بعض ظلمات فوق بعض من غير اخبار بأن تلك الظلمات السابقة متراكمة . وقرأ قبيل (ظلمات) بالجر على أنه بدل من (ظلمات) الأولى لا تأكيد لها . وجملة (بعضها فوق بعض) فى موضع الصفة له . وقرأ البزى (سحاب ظلمات) باضافة سحاب إلى ظلمات وهذه الاضافة كالاضافة فى لجين الماء أوليبيان أن ذلك السحاب ليس سحاب مطر ورحمة .

﴿إِذَا أُخْرِجَ﴾ أى من ابتلى بها، واضماره من غير ذكر لدلالة المعنى عليه دلالة واضحة . وكذا تقدير ضمير يرجع إلى (ظلمات) واحتيج إليه لأن جملة (إذا أخرج) الخ فى موضع الصفة لظلمات ولا بد لها من رابط ولا يتعين ما أشرنا إليه . وقيل : ضمير الفاعل عائد على اسم الفاعل المفهوم من الفعل على حد «لا يشرب الخمر وهو مؤمن» أى إذا أخرج المخرج فيها ﴿يَدُهُ﴾ وجعلها برأى منه قريبة من عينيه لينظر إليها ﴿لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا﴾ أى لم يقرب من رؤيتها وهى أقرب شئ إليه فضلا عن أن يراها . وزعم ابن الأنبارى زيادة (يكبد) . وزعم الفراء . والمبرد أن المعنى لم يرها إلا بعد الجهد فانه قد جرى العرف أن يقال: ما كاد يفعل ولم يكبد يفعل فى فعل قد فعل بجهد مع استبعاد فعله وعليه جاء قوله تعالى (فذبوها وما كادوا يفعلون) ومن هنا خطأ ابن شبرمة ذا الرمة بقوله :

إذا غير النـ أى المحبين لم يكبد رسيس الهوى من حب مية يبرح

وناداه يا أبا غيلان أراه قد برح ففك وسلم له ذو الرمة ذلك فغير لم يكبد ولم يكن أو لم أجد، والتحقيق أن الذى يقتضيه لم يكبد وما كاد يفعل أن الفعل لم يكن من أصله ولا قارب فى الظن أن يكون ولا يشك فى هذا . وقد علم أن كاد موضوعة لشدة قرب الفعل من الوقوع ومشارفته فحال أن يوجب فنيه وجرد الفعل لأنه يودى إلى أن يكون ما قارب كذلك فالنظر إلى أنه إذا لم يكن المعنى على أن تمت حالا يبعد معها أن تكون ثم تغيرت كما فى قوله تعالى (فذبوها) الخ يلتزم الظاهر ويجعل المعنى أن الفعل لم يقارب أن يكون فضلا عن أن يكون والآية على ذلك وكذا البيت ، وقد ذكر أن لم يكبد فيهما جواب (إذا) فيكون مستقبلا وإذا قلت: إذا خرجت لم أخرج فقد نفيت خروجا فى المستقبل فاستحال أن يكون المعنى فيهما على أن الفعل قد كان * وهذا التحقيق خلاصة ما حقق الشيخ فى دلائل الاعجاز، ومنه يعلم تخطئة من زعم أن كاد نفىها إثبات وإثباتها نفي * وفى الحواشى الشهابية أن نفي كاد على التحقيق المذكور أبلغ من نفي الفعل الداخلة عليه لأن نفي مقاربتة

يدل على نفيه بطريق برهاني إلا أنه إذا وقع في الماضي لا يتنافى ثبوته في المستقبل وربما أشعر بأنه وقع بعد اليأس منه كما في آية البقرة ، وإذا وقع في المستقبل لا يتنافى وقوعه في الماضي فإن قامت قرينة على ثبوته فيه أشعر بأنه انتفى وأيس منه بعد ما كان ليس كذلك كما في هذه الآية فإنه لشدة الظلمة لا يمكنه رؤية يده التي كانت نصب عينيه ، ثم فرع على هذا أن لك أن تقول: إن مراد من قال: إن نفيه إثبات وإثباتها نفي أن نفيه في الماضي يشعر بالثبوت في المستقبل وعكسه كما سمعت ، وهذا وجه تخطئة ابن شبرمة وتغيير ذي الرمة لأن مراده أن قديم هواها لم يقرب من الزوال في جميع الأزمان ونفيه في المستقبل يوهم ثبوته في الماضي فلا يقال: إنهما من فصحاء العرب المستشهد بكلامهم فكيف خفي ذلك عليهما ولذا استبعده في الكشف وذهب إلى أن قصتهما موضوعة أوصى بحفظ ذلك حيث قال: فاحفظه فإنه تحقيق أنيق وتوفيق دقيق سنح بمحض اللطف والتوفيق انتهى •

ولعمري أن ما أول به كلام القائل بعيد غاية البعد ولا أظنه يقع موقع القبول عنده ونفى كل فعل في الماضي لا يتنافى ثبوته في المستقبل ونفيه في المستقبل لا يتنافى وقوعه في الماضي ولا اختصاص لكاد بذلك فياليت شعري هل دفع الإيهام ما عير إليه ذو الرمة بيته فأمل ذاك والله تعالى يتولى هداك ، ثم إن ظاهر الآية يقتضي أن مانع الرؤية شدة الظلمة وهو كذلك لأن شرط الرؤية بحسب العادة في هذه النشأة الضوء سواء كانت بمحض خلق الله تعالى كما ذهب إليه أهل الحق أو كانت بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط مصمت أو مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس أو لا على هيئة مخروط بل على استواء لكن مع ثبوت طرفه الذي يلي العين واتصاله بالمرئي أو بتكيف الشعاع الذي في العين بكيفية الهواء وصيرورة الكل آلة للرؤية كما ذهب إليه فرق الرياضيين أو كانت بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد كما ذهب إليه الطبيعيون ، وهذان المذهبان هما المشهوران للفلاسفة ونسب الاشرافيين منهم •

واختاره شهاب الدين القليل أن الرؤية بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقلية وإذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشرافي حضوري على المبصر فتدركه النفس شاهدة ظاهرة جليلة بلا شعاع ولا انطباع ، واختار الملائكة أنها بانشاء صورة مماثلة للبرني بقدرة الله تعالى من عالم المسكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لقيام المقبول بقابله ، وتحقيق ذلك بما له وما عليه في مبسوطات كتب الفلاسفة وربما يظن أن الظلمة سواء كانت وجودية أو عدم مأكلة من شروط الرؤية كالضوء لكن بالنسبة إلى بعض الأجسام كالاشياء التي تلمع بالليل ونفى ابن سينا ذلك وقال: لا يمكن أن تكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لأن المضي مرئي سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء كالنار نراها مطلقا ، وأما الشمس فأنما لا يمكننا أن نراها في الظلمة لأنها متى طلعت لم تبق الظلمة ، وأما الكواكب واللوامع فأنما ترى في الظلمة دون النهار لأن ضوء الشمس غالب على ضوئها وإذا انفصل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفعل عن الضميف ، فاما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى ، وبالجمله فصيرورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لوجود المانع عن الرؤية وهو وجود الضوء الغالب انتهى ، ويمكن أن يقال: إن ضوء الشمس على ما ذكر مانع عن رؤية اللوامع ورفع مانع الرؤية شرط لها ودفع الضوء هو الظلمة فالظلمة شرط رؤية اللوامع بالليل وهو المطلوب فتدبر ولا تغفل

والله تعالى أعلم بحقائق الأمور .

﴿ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَاِنَّهُ مِنْ نُورِهِ ﴾ اعراض تذييل جى . به لتقرير ما افاده التمثيل من كون أعمال الكفار كما فصل وتحقق أن ذلك لعدم هدايته تعالى إليهم لنوره ، وإيراد الموصول للإشارة بما في حيز الصلة إلى علة الحكم وأنهم ممن لم يشأ الله تعالى هدايتهم أى من لم يشأ الله تعالى أن يهديه الله سبحانه لنوره في الدنيا فإله هداية ما من أحد أصلا فيها ، وقيل : معنى الآية من لم يكن له نور في الدنيا فلا نور له في الآخرة . وقيل : كلا الأمرين في الآخرة ، والمعنى من لم ينوره الله تعالى بعفوه ورحمته ، برحمته يوم القيامة فلا رحمة له من أحد فيها والمعول عليه ما تقدم . والظاهر أن المراد تشبيه أعمال الكفرة بالظلمات المتكاثفة من غير اعتبار أجزاء في طرفي التشبيه يعتبر تشبيه بعضها ببعض ، ومنهم من اعتبر ذلك فقال : الظلمات الأعمال الفاسدة والمعتقدات الباطلة والبحر اللجى صدر الكافر وقلبه والموج الضلال والجهالة التى قد غمرت قلبه والموج الثانى الفكر المعوجة والسحاب شهوته في الكفر وإعراضه عن الايمان . وقيل : الظلمات أعمال الكافر والبحر هو الهوى العميق القعر الكثير الخطر الغريق هو فيه والموج ما يغشى قلبه من الجهل والغفلة . والموج الثانى ما يغشاها من شك وشبهة والسحاب ما يغشاها من شرك وحيرة فيمنعه من الاهتداء والكل كما ترى ولو جعل من باب الإشارة لكان الأمر .

﴿ (ومن باب الإشارة) ﴾ ما قيل إن في قوله تعالى (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) إشارة إلى أنه ينبغي للشيخ إذا أراد تأديب المريد وكسر نفسه الامارة أن يؤدبه بحضرة طائفة من المریدين الذين لا يحتاجون إلى تأديب . ومن هنا قال أبو بكر بن طاهر : لا يشهد مواضع التأديب إلا من لا يستحق التأديب وهم طائفة من المؤمنين لا المؤمنون أجمع ، والزنا عندهم إشارة إلى الميل للدنيا وشهواتها ، وفي قوله تعالى (الزانى لا ينكح إلا زانية) الخ . وقوله تعالى (الحبيثات للخبيثين) الخ إشارة إلى أنه لا ينبغي للاختيار معاشرته الاشارة إن الطيور على أشباهها تقع . وفي قوله تعالى (لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم) إشارة إلى أنه لا ينبغي لمن يشنع عليه المنكرون من المشايخ أن يحزن من ذلك ويظنه شرا له فانه خير له موجب لترقيته .

وفي قوله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل) الخ إشارة إلى أنه ينبغي للشيخ والأكابر أن لا يهجروا أصحاب العثرات وأهل الزلات من المریدين وأن لا يقطعوا احسانهم وفيوضاتهم عنهم ، وفي قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأسوا وتسلموا على أهلها) إشارة إلى أنه لا ينبغي لمن يريد الدخول على الأولياء أن يدخل حتى يجد روح القبول والاذن باقضية المدد الروحاني على قلبه المشار إليه بالاستئناس فانه قد يكون للولى حال لا يليق للدخول أن يحضره فيه وربما يضره ذلك ، وأطرد بعض الصوفية ذلك فيمن يريد الدخول لزيارة قبور الأولياء قدس الله تعالى أسرارهم فقال : ينبغي لمن أراد ذلك أن يقف بالباب على أكمل ما يكون من الأدب ويجمع حواسه ويعتمد بقلبه طالبا للاذن ويجعل شيخه واسطة بينه وبين الولى المذرور في ذلك فان حصل له انشراح صدره وهدى روحاني وفيض باطني فليدخل وإلا فليرجع ، وهذا هو المعنى بادب الزيارة عندهم ولم نجد ذلك عن أحد من السلف الصالح . والشبهة عند زيارتهم للائمة رضى الله تعالى عنهم ينادى أحدهم أَدْخِلْ يا أمير المؤمنين أو يا ابن بنت رسول الله عليه الصلاة والسلام أو نحوه ذلك ويؤمنون أن علامة الاذن حصول رقة القلب ودمع العين وهو أيضا ما لم

نعرفه عن أحد من السلف ولا ذكره فقهاؤنا وما أظنه إلا بدعة ولا يعد فاعلمها إلا مضحكة للعقلاء، وكون المزارع حيا في قبره لا يستدعي الاستئذان في الدخول لزيارته، وكذا ما ذكره بعض الفقهاء من أنه ينبغي للزائر التأدب مع المزارع كما يتأدب معه حيا كما لا يخفى. وقد رأيت بعد كتابتي هذه في الجوهر المنتظم في زيارة القبر المعظم صلى الله تعالى على صاحبه وسلم لابن حجر المكي مانصه، قال بعضهم: وينبغي أن يقف - يعني الزائر - بالباب وقفة لطيفة للمستأذن في الدخول على العظام انتهى *

وفيه أنه لا أصل لذلك ولا حال ولا أدب يقتضيه انتهى. ومنه يعلم أنه إذا لم يشرع ذلك في زيارة قبره عليه الصلاة والسلام فعدم مشروعيته في زيارة غيره من باب أولى فاحفظ ذاك والله تعالى يعصمنا من البدع وإياك. وقيل في قوله تعالى (قل للؤمنين يغضوا من أبصارهم) الخ إن فيه أمرا بغض بصر النفس عن مشتميات الدنيا وبصر القلب عن رؤية الأعمال ونعيم الآخرة وبصر السر عن الدرجات والقربات وبصر الروح عن الالتفات إلى ما سوى الله تعالى وبصر الهمة عن أن يرى نفسه أهلا لشهود الحق تنزيها له تعالى واجلالا، وأمرا بحفظ فرج الباطن عن تصرفات الكونين فيه، والاشارة بأمر النساء بعدم ابداء الزينة إلا لمن استثنى إلى أنه لا ينبغي لمن تزين بزينة الاسرار أن يظهرها لغير المحارم ومن لم يسترها عن الأجانب. وبقوله تعالى (وانكحوا الأيامى منكم) الخ إلى النكاح المعنوي وهو أن يودع الشيخ الكامل في رحم القلب من صلب الولاية نطفة استعداد قبول الفيض الالهي. وقد أشير إلى هذا الاستعداد بقوله سبحانه (إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله) ثم قال جل وعلا (وليستعفف) أي ليحفظ (الذين لا يجدون) شيخا في الحال أرحام قلوبهم عن تصرفات الدنيا والهوى والشيطان (حتى يغنيهم الله من فضله) بأن يوفق لهم شيخا كاملا أو يخصهم سبحانه بمجذبة من جذباته، وأشير بقوله تعالى (والذين يبتغون الكتاب) الخ إلى أن المريد إذا طلب الخلاص عن قيد الرياضة لزم اجابته أن علم فيه الخير وهو التوحيد والمعرفة والتوكل والرضا والقناعة وصدق العمل والوفاء بالعهد ووجب أن يؤتى بعض المواهب (١) التي خصها الله تعالى بها الشيخ، وأشير بقوله تعالى (ولا تكبروا) الخ إلى أن النفس إذا لم تكن مائلة إلى التصرف في الدنيا لم تكبر عليه. ولهم في قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) كلام طويل عريض وفيما قدمنا ما يصحح أن يكون من هذا الباب، وذكر أن قوله تعالى (رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله) مما يدخل في عمومه أهل الطريقة العلمية النقشبندية الذين حصل لهم الذكر القلبي ورسخ في قلوبهم بحيث لا يغفلون عنه سبحانه في حال من الأحوال وهذا وإن ثبت لغيرهم أيضا من أرباب الطرائق فإنما يثبت في النهايات دون المبادئ كما يثبت لأهل تلك الطريقة. وفي مكتوبات الامام الرباني قدس سره ما يغني عن الاطالة في شرح أحوال هؤلاء القوم وبيان منزلتهم في الذكر والحضور بين سائر الاقوام حشرنا الله تعالى وإياهم تحت لواء النبي عليه الصلاة والسلام، وقيل إن قوله تعالى (ومن لم يجعل الله له نورا فإنه من نور) إشارة لماود في حديث « خلق الله تعالى الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن أصابه منه اهتدى ومنه أخطأه ضل » والله تعالى الموفق لصالح العمل (ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض) الخ استئناف خوطب به النبي ﷺ

للايذان كما في إرشاد العقل السليم بأن الله تعالى قد أفاض عليه أعلى مراتب النور وأجلاها وبين له من أسرار الملك والمملوك أدقها وأخفها . وقال الطبرسي . هو بيان الآيات التي جعلها نوراً والخطاب له عليه الصلاة والسلام والمراد به جميع المكلفين والهمزة للتقرير والرؤية هنا بمعنى العلم والظاهر ان إطلاقها عليه حقيقة . وقيل هي حقيقة في الابصار وإطلاقها على العلم استعارة أو مجاز لعلاقة اللزوم ، وأياً ما كان فالمراد الم تعلم بالوحي أو بالمكاشفة أو بالاستدلال ان الله تعالى ينزهه آناً قائماً في ذاته وصفاته وأفعاله عن كل ما لا يليق بشأنه الجليل من نقص أو خلل تنزيهاً معنوياً تفهمه العقول السليمة جميع من في السموات والأرض من العقلاء وغيرهم كائنات ما كان فان كل موجود من الموجودات الممكنة مركباً كان أو بسيطاً فهو من حيث ذاته ووجوده وأحواله المتجددة له يدل على صانع واجب الوجود متصف بصفات الكمال منزه عن كل ما لا يليق بشأن من شأنه الجميلة وقد نبه سبحانه على كمال قوة تلك الدلالة وغاية وضوحها حيث عبر عنها بما يخص العقلاء من التسبيح الذي هو أقوى مراتب التنزيه وأظهرها تنزيلاً للسان الحال منزلة لسان المقال وتخصيص التنزيه بالذكر مع دلالة ما فيها على اتصافه تعالى بنعوت الكمال أيضاً لما أن مساق الكلام لتقبيح حال الكفرة في إخلالهم بالتنزيه يجعلهم الجادات شركاء له سبحانه في الألوهية ونسبتهم إياه عز وجل إلى اتخاذ الولد ونحو ذلك مما تعالى الله عنه علواً كبيراً ، وإطلاق من على العقلاء وغيرهم بطريق التغليب ، ولا يغني عن اعتباره أو اعتباره مجاز مثله إسناد التسبيح المختص بالعقلاء بحسب الظاهر كما توهمه بعض الأجلة ، وحمل بعضهم التسبيح على معنى مجازي شامل لتسبيح العقلاء وغيرهم ويسمى عموم المجاز . ورد بأن بمضا من العقلاء وهم الكفرة من الثقلين لا يسبحونه بذلك المعنى قطعاً وإنما تسبيحهم ما ذكر من الدلالة التي يشاركون فيها غير العقلاء أيضاً . وفي ذلك من تخطئهم وتعييرهم ما فيه ، والقول بأن الكفرة يسبحون كالمؤمنين لكن من حيث لا يشعرون كما قال الحلاج : جحدى لك تقديس بما لا يقبله ذوو العقول وحرى بأن لا يكون من المقبول ، وقال بعضهم إذا كانت من للتغاييب يندرج في عمومها العقلاء المطيعون والعقلاء العاصون وغير العقلاء مطلقاً فيحمل التسبيح على معنى مجازي يصح نسبته إلى كل ما ذكر وأي مانع من ذلك وهو كما ترى *

واستظهر أبو حيان إبقاء التسبيح على ظاهره وتخصيص من بالعقلاء المطيعين وما ذكر أولاً أولى *
 ﴿وَالطَّيْرُ﴾ بالرفع عطفاً على (من) وتخصيصها بالذكر عليه مع اندراجها في جملة ما في الأرض لعدم استمرار قرارها فيها واستقلالها بصنع بارع وإنشاء رائع قصد بيان تسبيحها من تلك الجهة لوضوح إنبائها عن كمال قدرة صانعها ولطف تدبير مبدعها حسبما يعرب عنه التقييد بقوله تعالى : ﴿صَافَّاتُ﴾ أي تسبحه الطير حال كونها صافات أجنحتها فان إعطاه تعالى للأجرام الثقيلة ما يتمكن به من الوقوف في الجو والحركة كيف شاء من الاجنحة والاذناب الخفيفة وإرشادها إلى كيفية استعمالها بالقبض والبسط والتحريك يمينا وشمالاً ونحو ذلك حجة واضحة الدلالة على كمال قدرة الصانع المجيد ، وغاية حكمة المبدى . المعيد ، والعطف على ما استظهره أبو حيان على (من) أيضاً وقد صرح بذلك ، ونقل عن الجمهور أن تسبيحها حقيقى وظاهره أنه على نحو تسبيح العقلاء من الثقلين ، ولعل ملتزم ذلك لا يلتزم وجوب كون التسبيح الحقيقى بالالفاظ المألوفة لنا وإلا لا يتسنى القول بأن تسبيحها حقيقى مع هذا الوجوب لفقد الالفاظ المألوفة لنا منها ، ويجوز أن يقال : إنه

تعالى ألهم الطير تسبيحاً مخصوصاً يليق بها هو غير التسبيح الخالي الذي هو الدلالة السابقة ويقدر فعل رافع لها يراد منه ذلك المعنى الملمم أى ويسبح الطير، وتخصيص تسبيحها بذلك المعنى بالذكر لما أن أصواتها أظهر وجوداً وأقرب حملاً على التسبيح لكن التقييد بالحال على هذا حاله في الحسن دون حاله على ما سبق *
 وقرأ الأعرج (والطير) بالنصب على أنه مفعول معه، وقرأ الحسن . وخارجة عن نافع (والطير صافات) برفعها على الابتداء والخبرية، والظاهر على هذه القراءة أن قوله تعالى ﴿كُلُّ قَدْعَةٍ صَلَاتُهُ وَتَسْبِيحُهُ﴾ خبر بعد خبر وعلى قراءة الجمهور استئناف جى به لبيان كمال عراقة كل واحد مما ذكر من الطير وما اندرج في عموم (من في السموات والأرض) في التنزيه ورسوم قدمه فيه بتمثيل حاله بحال من يعلم ما يصدر عنه من الافاعيل فيفعلها عن قصد ونية لا عن اتفاق بلا روية، وقد أدمج سبحانه في تضاعيفه الإشارة إلى أن لكل واحد من الأشياء المذكورة مع ما ذكر من التنزيه حاجة ذاتية إليه تعالى واستفاضة منه عز وجل لما يهيمه بلسان استعداد، وتحقيقه أن كل واحد من الموجودات الممكنة في حد ذاته بمعزل عن استحقاق الوجود ولكنه مستعد لأن يفيض عليه منه تعالى ما يليق بشأنه من الوجود وما يتبعه من الكمالات ابتداء وبقاء فهو مستفيض منه تعالى على الاستمرار فيفيض عليه في كل آن من فنون الفيوض المتعلقة بذاته وصفاته ما لا يحيط به نطاق البيان بحيث لو انقطع ما بينه وبين العناية الربانية من العلاقة لا نعدم بالمرّة، وقد عبر عن تلك الاستفاضة المعنوية بالصلاة التي هي الدعاء والابتهاال لتكميل التمثيل، وتقديمها على التسبيح في الذكر لتقدمها عليه في الرتبة كذا في إرشاد العقل السليم، والكلام عليه استعارة تمثيلية والمضاف إليه الذي ناب عنه تنوين (كل) ما يشمل المذكور المصريح به والمندرج تحت العموم حتى الجماد وضمير (علم) وكذا ضمير (صلاته وتسبيحه) لكل واحد واليه ذهب الزجاج *

وزعم بعضهم أنه يكون في (علم) على ذلك استعارة تبعية وقال في بيان ذلك: إنه يشبه دلالة كل واحد من المذكورين على الحق بلسان الحق والمقال وميل كل منهم إلى النفع اختياراً أو طبعاً بعلم التسبيح والصلاة فيطلق على كل واحد من تلك الدلالة والميل اسم العلم على سبيل الاستعارة ويشقت منه لفظ علم، ومن له أدنى ذوق لا يرتضيه، وجوز أيضاً أن يكون الصلاة مجازاً عن الميل والتسبيح مجازاً عن الدلالة ومع هذا قيل إنه وإن صح غير مناسب للتمثيل، وزعم بعض أن الأولى أن يجعل المضاف إليه غير شامل للجهد وليس بذلك، وجوز أن يكون ضميراً (صلاته وتسبيحه) لله تعالى على أن الإضافة للمفعول، وجوز أن يكون لكل واحد مما في السموات والأرض ويكون ضمير (علم) لله عز وجل، وقال غير واحد: يجوز أن لا يكون هناك استعارة والعلم على حقيقته ويراد به مطلق الإدراك ويراد بما ناب عنه التنوين أنواع الطير أو أفرادها وبالصلاة والتسبيح ما ألهمه الله عز وجل كل واحد من الدعاء والتسبيح المخصوصين به، ولا بعد في هذا الإلهام فقد ألهم سبحانه كل نوع من أنواع الحيوانات علوماً دقيقة لا يكاد يهتدى إليها جهابذة العقلاء وهذا مما لا سبيل إلى إنكاره أصلاً كيف لا وإن القنفذ مع كونه أبعد الحيوانات من الإدراك قالوا: إنه يحس بالشمال والجنوب قبل هبوبها فيغير المدخل إلى جحره، والجملة على هذا لبيان كمال الرسوم في الأمرين وأن صدورهما عن الطير ليس بطريق الاتفاق بلا روية بل عن علم واتقان نظير ما مر لكن لا على سبيل التمثيل، وقدر فعل رافع للطير

عليه أى ويسبح الطير كما تقدم ولم تجعل معطوفة على (من) مرفوعة برافعها قيل لأنه يؤدي إلى أن يراد بالتسبيح الدال عليه الفعل المذكور معنى مجازى شامل للتسبيح المقاتل والحالى من العقلاء وغيرهم ، وقد تقدم ما فيه ، وجوز جعل ما ناب عنه التووين ما يشمل الطير وغيره من المندرج في العموم السابق، وفيه أن مما اندرج في العموم الجراد ولا ينسب اليه العلم وإن كان بمعنى مطلق الادراك والتزم أن له علما وأنه سبحانه ألهمه صلاة وتسبيحا لائقين به مما لا يرتضيه كثير من الناس ، وقد تقدم لك ما يتعلق بهذا المقام في سورة الاسراء فتذكر • وجوز بعضهم على تقدير حمل العلم على المعنى الحقيقي أن يكون عطف التسبيح على الصلاة من عطف التفسير ، وأنت تعلم أنه إذا قبل ذلك على ذلك التقدير فما المانع من قبوله على التقدير السابق من جعل الاستعارة تمثيلية ، نعم يفوت حينئذ الادماج الذى أشير اليه فيما مر وهو ليس بمانع ، والحق ان احتمال التفسير بعيد ولا داعى إلى ارتكابه بل يفوت عليه ما يفوت كما لا يخفى ، وقوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ٤١﴾ أى بالذى يفعلونه اعتراض تذييل مقرر لمضمون ما قبله ، و(ما) إما عبارة عن الدلالة الشاملة لجميع الموجودات من العقلاء وغيرهم والتعبير عنها بالفعل مسندا إلى ضمير العقلاء لما أشرنا اليه أول الكلام ، وإما عبارة عنها وعن التسبيح الخاص بالطير معا أو عن تسبيح الطير فقط فالفعل على حقيقته وإسناده إلى ضمير العقلاء لماسر ، والاعتراض حينئذ مقرر لتسبيح الطير فقط وعلى الأولين لتسبيح الكل ، وإما عبارة عن الأعم من الصلاة والتسبيح وغيرهما من الأفعال الصادرة عن السموات والأرض والاحوال المعارضة له والاعتراض حينئذ مقرر لمضمون (كل قد علم) أى الله تعالى صلاته وتسبيحه وأمر التعبير بالفعل والاسناد إلى ضمير العقلاء لا يخفى ، ولتعدد الأوجه فيما مر تعددت الاحتمالات هنا فتأمل ولا تغفل •

وقرأ الحسن . وعيسى . وسلام . وهرون عن أبى عمرو (تفعلون) بناء الخطاب ، وفيه ما قيل وعيد وتخويف ولعل الظاهر أن الخطاب فيه للكفرة ، وربما يجوز أن يكون ضمير الجمع على قراءة الجمهور لهم أيضا على أن المراد بالجملة تخويفهم لاعتراضهم عن تسبيحه تعالى بعد أن أخبر سبحانه عن خبر بأنه قد علم صلاته وتسبيحه ، وهذا وإن كان بعيداً إلا أن في القراءة المذكورة نوع تأييد له ﴿وَاللَّهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ لا لغيره تعالى استقلالاً أو اشتراكاً لأنه سبحانه الخالق لها ولما فيها من الذوات والصفات وهو المتصرف في جميعها إيجاداً وإعداء وإبادة وإعادة ، وقوله تعالى : ﴿وَالِىَ اللَّهُ﴾ أى اليه عز وجل خاصة لا إلى غيره أصلاً ﴿الْمَصِيرُ ٤٢﴾ أى رجوع الكل بالفناء والبعث بيان لاختصاص الملك به تعالى في المنتهى لإثريان اختصاصه به تعالى في المبتدأ ، وقيل : إن الجملة لبيان أن ما يرى من ظهور بعض الآثار على أيدي المخلوقات لا ينافى الحصر السابق بإفادة أن الانتهاء اليه تعالى لا إلى غيره ويكفى ذلك في الحصر ولعل الأول أولى ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لثرية المهابة والاشعار بعلّة الحكم ، وقوله تعالى : ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَرْجِىُّ سَحَابًا﴾ الخ كالتأكيّد لما قبله والتنويع له والازجاء سوق الشيء برفق وسهولة ، وقيل : سوق الثقل برفق وغلب على ما ذكر بعض الأجلة في سوق شئ يسير أو غير معتد به ، ومنه البضاعة المزجاة أى المسوقة شيئاً بعد شئ على قلة وضعف ، وقيل : أى التى تزجى أى تدفع للرغبة عنها ، وفي التعبير بيزجى على ما ذكر إمامنا إلى أن السحاب

بالنسبة إلى قدرته تعالى بما لا يعتد به ، وهو اسم جنس جمعي واحده سبحانه ، والمعنى كما في البحر يسوق سحابة إلى سحابة ﴿ ثُمَّ يُؤَلَّفُ بَيْنَهُ ﴾ بأن يوصل سحابة بسحابة ، وقال غير واحد : السحاب واحد كالعلماء والمراد يؤلف بين أجزائه وقطعه وهذا لأن بين لا تضاف لغير متعدد وبهذا التأويل يحصل التعدد كما قيل به في قوله : بين الدخول فحومل ، واستغنى بعضهم عنه بجعل السحاب اسم جنس جمعي على ما سمعت *

وقرأ ورش عن نافع (يولف) غير مهموز ﴿ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا ﴾ أى مترابكاً بعضه فوق بعض ﴿ فَتَرَى الْوَدْقَ ﴾ أى المطر شديداً كان أو ضعيفاً إثر تراكمه وتسكافته ، وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي بجيله عن أبيه أنه فسر الودق بالبرق ولم نره لغيره والذي رأيناه في معظم التفاسير وكتب اللغة أنه المطر ﴿ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ ﴾ أى من فتوقه ومخارجه التى حدثت بالتراكم والانحصار وهو جمع خلل كجبال وجبل ، وقيل : هو مفرد كحجاب وحجاب ، وأيد بقراءة ابن عباس . وابن مسعود . وابن زيد . والضحاك . ومعاذ الغنبري عن أبي عمرو . والزعفراني من (خلله) والمراد حينئذ الجنس ، والجملة في موضع الحال من (الودق) لأن الرؤية بصرية ، وفي تعقيب الجعل المذكور برؤيته خارجاً لا بخروجه من المبالغة في سرعة الخروج على طريقة قوله تعالى : (فقلنا اضرب بعصاك البحر فانفاق) ومن الاعتناء بتقرير الرؤية ما لا يخفى ﴿ وَيَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ أى من السحاب فان كل ما علاك سماء ، وكان العدول عنه إلى السماء للإيحاء إلى أن للسمو مدخلا فيما ينزل بناء على المشهور في سبب تكون البرد ، وجوز أن يراد بها جهة العلو وللإيحاء المذكور ذكرت مع التنزيل ﴿ مِنْ جِبَالٍ ﴾ أى من قطع عظام تشبه الجبال في العظم على التشبيه البليغ كما في قوله تعالى : (حتى إذا جعله نارا) والمراد بها قطع السحاب ، ومن الغريب الذي لا تساعده اللغة كما في الدرر والغرر الرضوية قول الاصمغاني : إن الجبال ما جبله الله تعالى أى خلقه من البرد ﴿ فِيهَا ﴾ أى في السماء ، والجار والمجرور في موضع الصفة لجبال ، وقوله تعالى : ﴿ مِنْ بَرْدٍ ﴾ وهو معروف ، وسمى برداً لأنه يبرد وجه الأرض أى يقشره من بردت الشئ بالمبرد مفعول (ينزل) على أن من تبعية ، وقيل : زائدة على رأى الأخفش والأوليان لابتداء الغاية ، والجار والمجرور الثاني بدل من الأول بدل اشتغال أو بعض أى ينزل مبتدأ من السماء من جبال كائنة فيها بعض برد أو برداً *

وزعم الحوفي أن من الثانية للتبعية كالثالثة مع قوله بالبدلية وهو خطأ ظاهر ، وقيل : من الأولى ابتدائية والثانية للتبعية واقعة موقع المفعول ، وقيل : زائدة على رأى الأخفش أيضاً والثالثة للبيان أى ينزل مبتدأ من السماء بعض جبال أو جبالات كائنة فيها التى هى برد فالمنزل برد ، وعن الأخفش إن (من) الثانية ومن الثالثة زائدتان وكل من المجرورين في محل نصب أما الأولى فمفعولية لينزل وأما الثانية فمفعولية منه أى ينزل من السماء جبالات برداً وما آله ينزل من السماء برداً

وقال الفراء : هما زائدتان إلا أن المجرور باولاهما في موضع نصب على المفعولية والمجرور بثنائيهما في موضع رفع إما على أنه مبتدأ (فيها) خبره والضمير من (فيها) للجبال أى ينزل من السماء جبالات في تلك الجبال برد لاشئ آخر من حصى وغيره ، وإما على أنه فاعل (فيها) لأنه قد اعتمد على الموصوف أعنى الجبال وضمير راجع إليها أيضاً . والمراد بالجبال على غيره أقول الكثرة مجازاً وقد جاء استعمالها فيها كذلك في قول ابن مقبل :

إذا مت عن ذكر القوافي فلن ترى لها شاعرا منى أطب وأشعرا
وأكثر بيتا شاعر ضربت له بطون جبال الشمر حتى تسرا
و يقال: عنده جبل من ذهب وجبل من علم، وعن مجاهد، والكلي وأكثر المفسرين أن المراد بالسما المظلة
وبالجبال حقيقة قالوا: إن الله تعالى خلق في السماء جبالا من برد كما خلق في الأرض جبالا من حجر وليس
في العقل ما ينفيه من قاطع فيجوز إبقاء الآية على ظاهرها كما قيل، والمشهور بين أهل الحكمة أن انبعاث قوى
السماء واليابات وأشعتها قد يوجب تصعيد أجسام لطيفة مرتفعة عن الماء بمتزجة مع الهواء وهي التي تسمى بخارا
والثقل بالنسبة إلى الدخان لرطوبته ويدس الدخان يقف في حيز الهواء بحيث لا يكون واصلا إليه الحرارة الكائنة
من الشعاع المنعكس عن جرم الأرض ويكون متباعدًا عن المتسخن بحرارة النار فيبقى في الطبقة الباردة من الهواء
فيرد ويتكاثف بالتصاعد شيئا فشيئا فيرتكز منه سحاب فيقطر مطرا إما كاه أو بعضه ويتفرق بعضه لبقائه على
صورته الهوائية واستحالة ما قطر إلى صورته المائية فإن طال مسافتها اتصلت فكانت قطراتها أكبر وإن اشتد
البرد عليها صارت بردا أو زلت ثلجا وامتنع تصاعد البخار عند ذلك فيبرد وجه الأرض مع برد الجو فيكون
من ذلك البرد القوى فإن صادف ريحا اشتد البرد لازلتها البخار الأرضي وإن لم يصادف ريحا أذاب البخار
الثلج وسخن وجه الأرض، وذكروا أنه كلما طال المسافة حتى اتصلت وكبرت القطرات وصادف البرد كان
البرد أكبر مقدارا وقد ينعقد المطر بردا داخل السحاب ثم ينزل وذلك في الربيع عندما يصيبه سخونة من
خارجة فتبطن البرودة في داخله عند انحلاله قطرات فيجمد وقد يكون البخار أكثر تكاثفا فلا يقوى على
الارتفاع ويبرد بسرعة بما يوافيه من برد الليل لعدم الشعاع، وليس بحيث يصير سحابة فيكون منه الطل
وقد يجمد في الأعلى قبل تراكمه فيكون منه الصقيع وقد يتكاثف الهواء لافراط البرد فينعقد سحابة ويطر
بحاله، والحق أن كل ذلك مستند إلى إرادة الله عز وجل ومشيئته سبحانه المبينة على الحكم والمصالح والأسباب
التي ذكرت عادية ولا أرى بأسا بالقول بذلك وباعتبار أن أول الأسباب القوى السماوية وأشعتها صح أن
يقال: إن الانزال مبتدأ من السماء على ما أشار إليه العلامة البيضاوي في الكلام على سورة البقرة، وحمل
الآية على ما يوافق المشهورة لا يخل بجزائها بل هي عليه أجزل وعن شكوك العوام أبعد لاسيما أهل الجبال
الذين قديمطرون وينزل على أرضهم البرد وهم فوق الجبال في الشمس (فيصيب به) أي بما ينزل من البرد
(من يشاء) أي يصيبه فيناله ما يناله من ضرر في ماله ونفسه (ويصرفه عن من يشاء) أن يصرفه عنه فينجو
من غائلة، ورجوع الضميرين إلى البرد هو الظاهر •

وفي البحر يحتمل رجوعهما إلى (الودق) والبرد وجرى فيهما مجرى اسم الإشارة كأنه قيل فيصيب بذلك
ويصرف ذلك والمطر أغلب في الإصابة والصرف وأبلغ في المنفعة والامتنان اه وفيه بعد ومنع ظاهر •
(يَكَادُسْنَا بَرَقَهُ) أي ضوء برق السحاب الموصوف بأماس من الأجزاء والتأليف وغيرهما، وإضافة البرق إليه
قبل الإخبار بوجوده فيه للإيدان بظهور أمره واستغنائه على التصريح به وعلى ما سمعت عن أبي بجيلة لا يحتاج
إلى هذا ورجوع الضمير إلى البرد أي برق البرد الذي يكون معه ليس بشيء، وتقدم الكلام في حقيقة البرق فتذكره
وقرأ طلحة بن مصرف (سناه) ممدودا (برقه) بضم الباء وفتح الراء جمع برقة بضم الباء وهي المقدر

من البرق كالغرفة . والقمة ، وعنه أيضا أنه قرأ (برقه) بضم الباء والراء أتبع حركة الراء لحركة الباء كما قيل نظيره في (ظلمات) والسناء مدوداً بمعنى العلو وارتفاع الشأن ، وهو هنا كناية عن قوة الضوء ، وقرئ . (يكاد سنا) بادغام الدال في السين (يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ ٤٣) أى يخطفها من فرط الاضاءة وسرعة ورودها ؛ وفي إطلاق الابصار مزيد تهويل لأمره وبيان لشدة تأثيره فيها كأنه يكاد يذهب بها ولو عند الإغماض وهذا من أقوى الدلائل على كمال القدرة من حيث أنه توليد للضد من الضد .

وقرأ أبو جعفر (يذهب) بضم الياء وكسر الهاء ، وذهب الأخفش . وأبو حاتم إلى تخطئته في هذه القراءة قالوا : لأن الباء تعاقب الهزة ، ولا يجوز اجتماع أداتى تعديته ، وقد أخطأ في ذلك لأنه لم يكن ليقرأ إلا بما روى وقد أخذ القراءة عن سادات التابعين الآخذين عن جلة الصحابة أبى وغيره رضى الله تعالى عنهم ولم ينفرد هو بها كما زعم الزجاج بل قرأ أيضا كذلك شية وخرج ذلك على زيادة الباء أى يذهب الابصار وعلى أن الباء بمعنى من كما في قوله :

فلثمت فاما قابضا بقرونها شرب التزيف يبرد ماء الحشرج

والمفعول محذوف أى يذهب النور من الابصار ، وأجاز الحريري كأنقل عنه الطيبي الجمع بين أداتى تعديته ﴿ يَقْبِضُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴾ باتيان أحدهما بعد الآخر أو بنقص أحدهما وزيادة الآخر أو بتغيير أحوالهما بالحر والبرد وغيرهما بما يقع فيهما من الأمور التى من جملتها ما ذكر من ازجاء السحاب وارتفاع عليه ، وكان الجملة على هذا استئناف لبيان الحكمة فيما مر ، وعلى الأولين استئناف لبيان أنه عز وجل لا يتعاصاه ماتقدم من الازجاء وما بعده ، وقيل هى معطوفة على ماتقدم داخله فى حيز الرؤية وأسقط حرف العطف لقصد التعداد وهو كما ترى ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ ﴾ إشارة إلى ما فصل آنفا ، وما فيه من معنى البعد مع قرب المشار اليه للايدان بعلو رتبته وبعد منزلته ﴿ اَعْبَرَةً ﴾ لدلالة واضحة على وجود الصانع القديم ووحدته وكمال قدرته وإحاطة علمه بجميع الاشياء ونفاذ مشيئته وتنزهه عما لا يليق بشأنه العلى ، ودلالة ذلك على الوحدة بواسطة برهان التامع وإلا فقيه خفاء بخلاف دلالة على ما عدا ذلك فانها واضحة ﴿ لَأُولَى الْأَبْصَارِ ٤٤ ﴾ أى لكل من له بصيرة يراجعها ويعملها فالأبصار هنا جمع بصر بمعنى البصيرة بخلافها فيما سبق . وقيل : هو بمعنى البصر الظاهر كما هو المتبادر منه ، والتعبير بذلك دون البصائر للايدان بوضوح الدلالة .

وتعقب بأنه يلزم عليه ذهاب حسن التجنيس وارتكاب ما هو كالا يطاء ، واشتهر أنه ليس فى القرآن جناس تام غير ما فى قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة) وفيه كلام نقله السيوطى فى الاتقان ناشئ . عند من دقق النظر من عدم الاتقان ، واستنبط شيخ الاسلام ابن حجر العسقلانى موضعاً آخر وهو هذه الآية الكريمة وهو لا يتم إلا على ما قلنا ، وأشار اليه البيضاوى وغيره (١) ولعل من اختار المتبادر راعى أن حسن تلك الاشاره فوق حسن التجنيس فتأمل ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ ﴾ أى كل حيوان يدب على الأرض وأدخلوا فى ذلك الطير والسمك ، وظاهر كلام بعض أئمة التفسير أن الملائكة والجن

يدخلون في عموم الدابة ، ولعلها عنده كل ما دب وتحرك مطلقا ومعظم اللغويين يفسرها بما سمعت ، والتاء فيها للنقل إلى الاسمية للتأنيث ، وقيل دابة واحداً دباب كخاتمة وخائن *

وقرأ حمزة . والكسائي . وابن وثاب . والاعمش (خالق) اسم فاعل (كل دابة) بالجر بالاضافة (من ماء) هو جزء مادته وخصه بالذكر لظهور مزيد احتياج الحيوان بعد كمال تركيبه اليه وأن امتزاج الاجزاء الترابية به إلى غير ذلك أو ماء مخصوص هو النطفة فالتنكير على الاول للافراد النوعي ، وعلى الثاني للافراد الشخصي * وجوز أن يكون عليهم ما لذلك ، وكلمة (كل) على الثاني للتكثير كما في قوله تعالى (يجي اليه ثمرات كل شئ) لان من الدواب ما يتولد لاعن نطفة . وزعم بعضهم أنها على الاول لذلك أيضا بناء على شمول الدابة للملائكة المخلوقين من نور وللجن المخلوقين من نار ، وادعى أيضا أن من الإنس من لم يخلق من ماء أيضا وهو آدم . وعيسى عليهما السلام فان الاول خلق من التراب والثاني خلق من الروح ولا يخفى ما فيه ، وجوز أن يعتبر العموم في (كل) ويراد بالدابة ما يخلق بالتوالد بقرينة من ماء أى نطفة وفيه بحث ، وقيل ما من شئ دابة كان أو غيره إلا وهو مخلوق من الماء فهو أصل جميع المخلوقات لما روى أن أول ما خلق الله تعالى جوهره فنظر إليها بعين الهيبة فصارت ماء ثم خلق من ذلك الماء النار والهواء والنور وخلق منها الخلق ، وأيا ما كان فمن متعلقة بخلق ، وقال القفال واستحسنه الامام : هي متعلقة بمحذوف وقع صفة لدابة فالمراد الاخبار بانه تعالى خلق كل دابة كائنه أو متولدة من الماء فعموم الدابة عنده مخصص بالصفة وعموم (كل) على ظاهره * والظاهر أنه متعلق بخلق وهو أوفق بالمقام كما لا يخفى على ذوى الافهام ، وتنكير الماء هنا وتعريفه في قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شئ حى) لأن القصد هنا إلى معنى الافراد شخصا أو نوعا والقصد هناك إلى معنى الجنس وأن حقيقة الماء مبدأ كل شئ حى ﴿فَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾ كالحيات والسماك وتسمية حركتها مشيا مع كونها زحفا مجاز للبالغة في إظهار القدرة وانها تزحف بلا آلة كشبه المشى وأقوى ، ويزيد ذلك حسنا ما فيه من المشاكاة لذكر الزاحف مع المشاشين ، ونظير ما هنا من وجهه قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) على رأى ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ﴾ كالانس والطير ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ﴾ كالنعم والوحش *

والظاهر أن المراد أربع أرجل فيفيد إطلاق الرجل على ما تقدم من قوائم ذوات القوائم الأربع وقد جاء إطلاق اليد عليه وعدم ذكر من يمشى على أكثر من أربع كالعناكب وأم أربع وأربعين وغير ذلك من الحشرات لعدم الاعتداد بها مع الإشارة إليها بقوله سبحانه ﴿يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ أى بما ذكر وما لم يذكر بسيطا كان أو مركبا على ما يشاء من الصور والأعضاء والحركات والطباع والقوى والأفاعيل . وزعم الفلاسفة أن اعتماد ماله أكثر من أربع من الحيوان إنما هو على أربع ولا دليل لهم على ذلك . وفي مصحف أبي ومنهم من يمشى على أكثر وهو ظاهر في خلاف ما يزعمون لكنه لم يثبت قرآنا ، وتذكر الضمير في (منهم) لتغليب العقلاء ، وبني على تغليبهم في الضمير التعبير بمن واقعة على ما لا يعقل قاله الرضى ، وظاهر بعض عبارات يشعر باعتبار التغليب في (كل دابة) وليس بمراد بل المراد أن ذلك لما شمل العقلاء وغيرهم على طريق الاختلاط لزم اعتبار ذلك في الضمير العائد عليه وتغليب العقلاء فيه ، ويفهم من كلام بعض المحققين أن

لا تغليب في (من) الأولى والثالثة بل هو في الثانية فقط ، وقد يقال : لا تغليب في الثلاثة بعد اعتباره في الضمير فتدبر . وترتيب الأصناف حسبها رتب لتقديم ما هو أعرف في القدرة ؛ ولا ينافي ذلك كون المشى على البطن بمعنى الزحف مجازاً كما توهم ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتفخيم شأن الخلق المذكور والايذان بأنه من أحكام الألوهية ، والاظهار في قوله سبحانه ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٤٥ ﴾ أى فيفعل ما يشاء كما يشاء لذلك أيضاً مع تأكيد استقلال الاستئناف التمليلي ﴿ لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُبِينَاتٍ ﴾ أى لكل ما يليق ببيان من الأحكام الدينية والاسرار التكوينية أو واضحات في أنفسها ، وهذا كالمقدمة لما بعده ولذا لم يأت بالعاطف فيه كما أتى سبحانه به فيما مر من قوله تعالى (ولقد أنزلنا إليكم آيات مبينات ومثلاً من الذي خلوا) الآية ، ومن اختلاف المساق يعلم وجه ذكر (اليكم) هناك وعدم ذكره هنا *

﴿ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ هدايته بتوقيفه للنظر الصحيح فيها والتدبر لمعانيها ﴿ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٤٦ ﴾ موصل إلى حقيقة الحق والفوز بالجنة ﴿ وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ ﴾ شروع في بيان أحوال بعض من لم يشأ الله تعالى هدايته إلى صراط مستقيم وهم صنف من الكفرة الذي سبق وصف أعمالهم . أخرج ابن المنذر وغيره عن قتادة أنها نزلت في المنافقين وروى عن الحسن نحوه ، وقيل نزلت في بشر المنافق دعاه يهودى في خصومة بينهما إلى رسول الله ﷺ ودعا هو اليهودى إلى كعب بن الأشرف ثم تحاكما إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فحكم لليهودى فلم يرض المنافق بقضائه عليه الصلاة والسلام وقال : نتحاكم إلى عمر رضى الله تعالى عنه فلما ذهب إليه قال له اليهودى : قضى لى النبي ﷺ فلم يرض بقضائه فقال عمر للمنافق : أكذلك ؟ فقال : نعم فقال : مكانكما حتى أخرج اليكما فدخل رضى الله تعالى عنه بيته وخرج بسيفه فضرب عنق ذلك المنافق حتى برد وقال : هكذا أفضى لمن لم يرض بقضاء الله تعالى ورسوله ﷺ فنزلت ، وقال جبريل عليه السلام : إن عمر فرق بين الحق والباطل فسمى لذلك الفاروق ، وروى هذا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وقال الضحاك : نزلت في المغيرة بن وائل كان بينه وبين على كرم الله تعالى وجهه خصومة في أرض فتقاسما فوق على ما لا يصديه الماء إلا بمشقة فقال المغيرة : بعنى أرضك فباعها إياه وتقابضا فقيل للمغيرة : أخذت سيخة لا ينالها الماء فقال لعلى كرم الله تعالى وجهه : اقبض أرضك فانما اشتريتها إن رضيتها ولم أرضها فان الماء لا ينالها فقال على : قد اشتريتها ورضيتها وقبضتها وانت تعرف حالها لا أقبلها منك ودعاه إلى أن يخاصمه إلى رسول الله ﷺ فقال : أما محمد فاست آتبه فانه ييغضنى وأنا أخاف أن يحيف على فنزلت ، وعلى هذا وما قبله جمع الضمير لعموم الحكم أو لأن مع القائل طائفة يساعدهونه ويشايعونه في تلك المقالة كما في قولهم بنو فلان قتلوا قتيلا والقاتل واحد منهم ، وإعادة الباء للمبالغة في دعوى الايمان وكذا التعبير عنه ﷺ بعنوان الرسول وقولهم مع ذلك ﴿ وَأَطَعْنَا ﴾ أى واطعنا الله تعالى والرسول ﷺ في الأمر والنهى ﴿ ثُمَّ يَتَوَلَّى ﴾ أى يعرض عما يقتضيه هذا القول من قبول الحكم الشرعى عليه ﴿ فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ﴾ أى من بعد ما صدر عنهم من ادعاء الايمان بالله تعالى وبالرسول ﷺ والطاعة لهما ، وما في ذلك من معنى البعد للايذان بكونه أمراً معتدا به واجب المراعاة ﴿ وَمَا أَوْلَتْكَ ﴾ إشارة إلى القائلين (آمنا) البخ وهم المنافقون

جميعهم لا إلى الفريق المتولى منهم فقط ، وما فيه من معنى البعد للإيدان ببعد منازلهم في الكفر والفساد أي وما أولئك الذين يدعون الإيمان والطاعة ثم يتولى بعضهم الذين يشاركونهم في العقد والعمل (بالمؤمنين ٤٧) أي المؤمنين حقيقة كما يعرب عنه اللام أي ليسوا بالمؤمنين المعهودين بالاخلاص والثبات عليه ، ونفي الإيمان بهذا المعنى عنهم مقتض لنفيه عن الفريق على أبلغ وجه وآكده ولذا اختير كون الإشارة إليهم ، وجوز أن تكون للفريق على أن المراد بهم فريق منافقون، وضمير (يقولون) للمؤمنين مطلقاً، والحكم على أولئك الفريق بنفي الإيمان لظهور أمارة التكذيب الذي هو التولى منهم ، و (ثم) على هذا حسبا قرره الطيبي الاستبعاد كأنه قيل كيف يدخلون في زمرة المؤمنين الذين يقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يعرضون ويتجاوزون عن الفريق المؤمنين ويرغبون عن تلك المقالة وهذا بعيد عن العاقل المميز ، وعلى الأول حسبا قرره أيضا للتراخي في الرتبة إيدانا بارتفاع درجة كفر الفريق المتولى عنهم انحطاط درجة أولئك *

وفي الكشف أن الكلام على تقدير كون الإشارة إلى القائمين لا إلى الفريق المتولى وحده كاستدراك وفيه دلالة على توغل المتولين في الكفر وأصل الكفر شامل للطائفتين ، وأما على تقدير اختصاص الإشارة بالمتولين ففائدة (ثم) استبعاد التولى بعد تلك المقالة ، وفائدة الاخبار بإظهار أنهم لم يثبتوا على قولهم كأنه قيل . يقولون هذا ثم يوجد فيهم ما يضاذه فلا يكون في دليل خطابه أن غيرهم مؤمن انتهى ، وعليه فضمير (يقولون) للمنافقين الشاملين للفريق المتولى لا للمؤمنين مطلقاً على الوجهين فتأمل *

(وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم) أي وبين خصومهم ، وضمير (يحكم) للرسول عليه الصلاة والسلام ، وجوز أن يكون الضمير عائداً إلى ما يفهم من الكلام أي المدعو إليه وهو شامل لله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام لكن المباشر للحكم هو الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، وذكر الله تعالى على الوجهين لتفخيمه عليه الصلاة والسلام والإيدان بجلالة محله عنده تعالى وأن حكمه في الحقيقة حكم الله عز وجل فقد قالوا: إنه إذا ذكر اسمان متعاطفان والحكم إنما هو لأحدهما كما في نحو قوله تعالى: (يخادعون الله والذين آمنوا) أفاد قوة اختصاص المعطوف بالمعطوف عليه وإنهما بمنزلة شيء واحد بحيث يصح نسبة أوصاف أحدهما وأحواله إلى الآخر ، وضمير (دعوا) يعود إلى ما يعود إليه ضمير (يقولون) أي وإذا دعى المنافقون أو المؤمنون مطلقاً (إذا فريق منهم معرضون ٤٨) أي فاجأ فريق منهم الاعراض عن المحاكمة إليه عليه الصلاة والسلام ليكون الحق عليهم وعليهم بأنه صلى الله عليه وسلم لا يحكم إلا بالحق ، والجملة الشرطية شرح للتولى وبالمبالغة فيه حيث أفادت مفاجأتهم الاعراض عقب الدعوة دون الحكم عليهم مع ما في الجملة الاسمية الواقعة جزأ من الدلالة على الثبوت والاستمرار على ما هو المشهور ، والتعبير (بينهم) دون عليهم لأن المتعارف قول أحد المتخاصمين للآخر : اذهب معي إلى فلان ليحكم بيننا لا عليك وهو الطريق المنصف ، وقيل : هذا الاعراض إذا اشتبه عليهم الأمر، ولذا قال سبحانه: (بينهم) لا عليهم وفي ذلك زيادة في المبالغة في ذمهم وفيه بحث *

(وإن يكن لهم الحق) أي لا عليهم كما يؤذن به تقديم الخبر (يأتوا إليه) أي إلى الرسول صلى الله

تعالى عليه وسلم ﴿مُذْعِنِينَ ٤٩﴾ منقادين لعلهم بأنه عليه الصلاة والسلام يتكلمهم، والظاهر تعلق إلى بيا أتوا، وجوز تعلقها بمذعنين على أنها بمعنى اللام أو على تضمين الاذعان معنى الاسراع وفسره الزجاج بالاسراع مع الطاعة، وتقديم المفعول للاختصاص أو للفاصلة أولهما، وعبر بإذا فيما مر إشارة إلى تحقق الشرط وبأن هنا إشارة إلى عدم تحققه وفي ذلك أيضا ذم لهم.

وقوله تعالى: ﴿أَفَى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَخِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ﴾ تريد لسبب الاعراض المذكور فدار الاستفهام ما يرضهم من الكلام كأنه قيل: أسبب أعراضهم عن المحاكاة إليه ﷺ أنهم مرضى القلوب لكفرهم ونفاقهم أم سببه أنهم ارتابوا وشكوا في أمر نبوته عليه الصلاة والسلام مع ظهور حقيقتها أم سببه أنهم يخافون أن يخيف ويحور الله تعالى شأنه عليهم ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا نظير قولك أفیه مرضاً أم غاب عن البلد أم يخاف من الواشي بعد قول: هجر الحبيب مثلاً فان كون المعنى أسبب هجره أن فيه مرضاً أم سببه أنه غاب عن البلد أم سببه أنه يخاف من الواشي ظاهر جدا وهو كثير في المحاورات إلا أن الاستفهام في الآية إنكارى وهو لانكار السببية، وقوله تعالى:

﴿بَلْ أَوَّلَتْكُمْ الظَّالِمُونَ ٥٠﴾ تعيين للسبب بعد إبطال سببية جميع ما تقدم فقيه تأكيد لما يفيد الاستفهام كأنه قيل: ليس شيء مما ذكر سبباً لذلك الاعراض، أما الأولان فلائنه لو كان شيء منهما سبباً له لأعرضوا عن المحاكاة إليه صلى الله تعالى عليه وسلم عند كون الحق لهم ولما أتوا إليه عليه الصلاة والسلام مذعنين لحكمه لتحقيق نفاقهم وارتبابهم حينئذ أيضاً، وأما الثالث فلا تنفاته رأساً حيث كانوا لا يخافون الحيف أصلاً لمعرفتهم بتفاصيل أحواله عليه الصلاة والسلام في الأمانة والثبات على الحق بل سبب ذلك أنهم هم الظالمون يريدون أن يظلموا من الحق له عليهم ولا يتأتى مرامهم مع الانقياد إلى المحاكاة إليه عليه الصلاة والسلام فيعرضون عنها لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم يقضى بالحق عليهم، فمناط النفي المستفاد من الاستفهام الانكارى والاضراب الإبطالى فى الأولين هو وصف سببيتهم للاعراض فقط مع تحققهما فى نفسهما، وفى الثالث هو الأصل والوصف جميعاً، وإذا خص الارتباب بماله جهة مصححة لعروضه لهم فى الجملة كما فعل البعض حيث جعل المعنى أم ارتابوا بأن رأوا منه صلى الله تعالى عليه وسلم تهمة فزال ثقتهم وبقيتهم به عليه الصلاة والسلام كان مناط النفي فى الثانى كما فى الثالث كذا قرره بعض الأجلة، و(أم) عليه متصلة وقد ذهب إلى أنها كذلك الزمخشري. والبيضاوى حيث جعل ما تقدم تقسيمياً لسبب الاعراض إلا أن الأول جعل الاضراب عن الأخير من الأمور الثلاثة ووجه بأنه أدل على ما كانوا عليه وأدخل فى الإنكار من حيث أنه يناقض تسرعهم إليه صلى الله تعالى عليه وسلم إذا كان الحق لهم على الغير، والثانى جعله إضراباً عن الأخيرين منها لتحقيق القسم الأول، وقال: وجه التقسيم أن امتناعهم عن المحاكاة إليه صلى الله تعالى عليه وسلم إما أن يكون لخلال فيهم أو فى الحاكم، والثانى إما أن يكون محققاً أو متوقفاً وفسر الارتباب برؤية مثل تهمة تزيل بقيتهم ثم قال: وكلاهما باطلان فتعين الأول. أما الأول فظاهر. وأما الثانى فلا لأن منصب النبوة وفرط أمانته عليه الصلاة والسلام يمنعه وظلمهم يعم خلل عقيدتهم وميل نفوسهم إلى الحيف.

وقال العلامة الطيبي الحق أن بل إضراب عن نفس التقسيم وهو إضراب انتقالى كأنه قيل: دع التقسيم

فأنهم هم الكاملون في الظلم الجامعون لتلك الأوصاف فلذلك صدوا عن حكومتك يدل عليه الاتيان باسم الإشارة والخطاب وتعريف الخبر بلام الجنس وتوسيط ضمير الفصل ، ونقل عن الامام ما يدل على أن أم منقطعة قال: أثبتهم على كل واحد من هذه الأوصاف فكان في قلوبهم مرض وهو النفاق فكان فيها ارباب فكانوا يخافون الخيف ، ووجه الاضراب أن كلا مسبب عن الآخر علم على وجوده وزيادة ، واعترض بأنه لا يجب التسبب إلا أن يدعى في هذه المادة خصوصاً ، وصرح أبو حيان بأنها منقطعة وبأن الاستفهام للتوقيف والتوبيخ ليقرأوا بأحد هذه الأوجه التي عليهم في الاقرار بها ما عليهم ويستعمل في الذم والمدح كما في قوله :

ألسنت من القوم الذين تعاهدوا على اللؤم والفحشاء في سالف الدهر

وقوله : ألسنت خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

ولا يخفى أن الأظهر أنها متصلة والتلازم بين الامور الثلاثة ممنوع على أنه لا يضر وأن معنى الآية ما ذكرناه أولاً ، وتقديم (عليهم) على الرسول لتأكيد حكمه عليه الصلاة والسلام هو حكم الله تعالى ، ووجه اختلاف أساليب الجمل يظهر بادنى تأمل .

وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾ جار على عادته تعالى في اتباع ذكر الحق المبطل والتنبيه على ما ينبغي بعد إنكاره لما لا ينبغي ، ونصب (قول) على أنه خبر كان وأن مع مافي حيزها في تأويل مصدر اسمها ، ونص سيديويه في مثل ذلك على جواز العكس فيرفع (قول) على الاسمية وينصب المصدر الحاصل من السبك على الخبرية *

وقد قرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن أبي اسحق : والحسن برفع (قول) على ذلك قال الزمخشري : والنصب أقوى لأن الأولى للاسمية ما هو أوغل في التعريف وذلك هو المصدر الذي أول به أن يقولوا لأنه لا سيل عليه للتكثير بخلاف (قول المؤمنين) فانه يحتمله كما إذا اختزلت عنه الاضافة ، وقيل في وجهه عرفيته أنه لا يوصف كالضمير ، ولا يخفى أنه لا دخل له في الاعرفية ، ثم أنت تعلم أن المصدر الحاصل من سبك أن والفعل لا يجب كونه مضافاً في كل موضع ألا ترى أنهم قالوا في قوله تعالى (ما كان هذا القرآن أن يفترى) إنه بمعنى ما كان هذا القرآن افتراء *

وذكر أن جواز تنكيره مذهب الفارسي وهو متعين في نحو أن يقوم رجل إذ هو مؤول قطعاً بقيام رجل وهو نكرة بلارب . وفي إرشاد العقل السليم أن النصب أقوى صناعة لكن الرفع أقدم معنى وأو في مقتضى المقام لما أن مصب الفائدة وموقع البيان في الجمل هو الخبر فالأحق بالخبرية ما هو أكثر إفادة وأظهر دلالة على الحدوث وأوفر اشتمالاً على نسب خاصة بعيدة من الوقوع في الخارج وفي ذهن السامع ولارب في أن ذلك هنا في أن مع مافي حيزها أتم وأكمل فاذن هو أحق بالخبرية ، وأما ما تفيد الاضافة من النسبة المطلقة الاجمالية فحيث كانت قليلة الجدوى سهلة الحصول خارجاً وذهناً كان حقها أن تلاحظ ملاحظة مجملة وتجمل عنواناً للوضوع فالمعنى إنما كان مطلق القول الصادر عن المؤمنين إذ ادعوا إلى الله تعالى ورسوله ﷺ ليحكم بينهم وبين خصومهم أن يقولوا سمعنا الخ أي خصوصية هذا القول المحكى عنهم لا قولاً آخر أصلاً ، وأما النصب فالمعنى عليه إنما كان قولاً للمؤمنين خصوصية قولهم (سمعنا) الخ ففيه من جمل أخص النسبتين وأبدهما

وقوعا وحضوراً في الأذهان وأحقهما بالبيان مفروغا عنها عنوانا للوضوع وإبراز ما هو بخلافها في معرض القصد الأصلي ما لا يخفى انتهى ، وبحث فيه بعضهم بأن مساق الآية يقتضي أن يكون قول المؤمنين سمعنا وأطعنا في مقابلة إعراض المنافقين فحيث ذم ذلك على أتم وجه ناسب أن يمدح هذا ، ولا شك أن الأنسب في مدحه الإخبار عنه لا الإخبار به فينبغي أن يجعل (أن يقولوا سمعنا وأطعنا) اسم كان (قول المؤمنين) خبرها وفي ذلك مدح لقولهم سمعنا وأطعنا إذ معنى كونه قول المؤمنين أنه قول لا تقي بهم ومن شأنهم على أن الأهم بالأفادة كون ذلك القول الخاص هو قولهم (إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم) أي قولهم المقيد بما ذكر ليظهر أتم ظهور مخالفة حال قولهم سمعنا وأطعنا وحال قول المنافقين أمانا بالله وبالرسول وأطعنا فتدبر فانه لا يخلو عن دغدغة ، والظاهر أن المراد من (أطعنا) هنا غير المراد منه فيما سبق فكأنهم أرادوا سمعنا كلامكم وأطعنا أمركم بالذهاب إلى رسول الله ﷺ ليحكم بينكم وبيننا ، وقيل المعنى قبلنا قولكم وانقذنا له وأجبنا إلى حكم الله تعالى ورسوله ﷺ ، وعن ابن عباس . ومقاتل أن المعنى سمعنا قول النبي ﷺ وأطعنا أمره ، وقيل المراد من الطاعة الثبوت أو الإخلاص لتغاير مامر وهو كما ترى *

وقرأ الجحدري . وخالد بن الياس (ليحكم) بالبناء للفعول مجابا لدعوا ، وكذلك قرأ أبو جعفر هنا وفيما مر ونائب الفاعل ضمير المصدر أي ليحكم هو أي الحكم ، والمعنى ليفعل الحكم كما في قوله تعالى (وحيل بينهم) • ﴿ وَأُولَئِكَ ﴾ إشارة إلى المؤمنين باعتبار صدور القول المذكور عنهم ، وما فيه من معنى البعد للايدان بعلموربتهم وبعد منزلتهم في الفضل أي وأولئك المنعوتون بما ذكر من النعت الجليل ﴿ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ أي هم الفائزون بكل مطلوب والناجون عن كل محذور •

﴿ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ استئناف جرى به لتقرير مضمون ما قبله من حسن حال المؤمنين وترغيب من عدام في الانتظام في سلكهم أي ومن يطع الله تعالى ورسوله ﷺ كأننا من كان فيها أمر به من الأحكام اللازمة والمتعدية ، وعن ابن عباس أنه قال : ومن يطع الله ورسوله في الفرائض والسنن وهو يحتمل اللف والنشر وعلى ذلك جرى في البحر ﴿ وَيَخْشِ اللَّهَ ﴾ على ما مضى من ذنبه ﴿ وَيَتَّقَهُ ﴾ فيما يستقبل ﴿ فَأُولَئِكَ ﴾ الموصوفون بما ذكر من الطاعة والخشية والاتقاء ﴿ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴾ بالنعيم المقيم لا من عدمه •

وقرأ أبو جعفر . وقالون عن نافع . ويعقوب (ويتقه) بكسر القاف وكسر الهاء من غير اشباع . وقرأ أبو عمرو . وحزة في رواية العجلي . وخلاد . وأبو بكر في رواية حماد . ويحيى بكسر القاف وسكون الهاء . وقرأ حفص بسكون القاف وكسر الهاء غير مشبعة والباقون بكسر القاف وكسر الهاء مشبعة بحيث يتولد ياء ، ووجه ذلك أبو علي بأن الأصل في هاء الضمير إذا كان ما قبلها متحركا أن تشبع حركتها كما في يؤته ويؤده ، ووجه عدم الاشباع أن ما قبل الضمير ساكن تقديره ولا اشباع بحر كته فيما إذا سكن ما قبله كفيه ومنه ، ووجه إسكان الهاء إنها هاء السكت وهي تسكن في كلامهم ، وقيل : هي هاء الضمير لكن أجريت بحري هاء السكت فسكنت وكثيرا ما يجري الوصل بحري الوقف ، وقد حكى عن سيبويه أنه سمع من يقول : هذه أمة الله في الوصل والوقف ، ووجه قراءة حفص أنه أعطى (يتقه) حكم كتف لكونه على وزنه فخفف بسكون

وسقطه لجعله ككلمة واحدة كما خفف يلدا في قوله * وذى ولد لم يلده أبوان * وعن ابن الأنباري انه اخذ لبعض العرب في كل معتل حذف آخره فيقولون لم أر زيدا يسقطون الحرف للجزم ثم يسكنون ما قبل، وعلى ذلك قوله :

ومن يتق فان الله معه ورزق الله مؤتاب وغـاد

قالت سليبي اشتزلنا سويقا وهات خبز البر أو دقيقا

وقوله :

والهاء إما للسكت وحركات الالتقاء الساكنين أو ضمير ، وكان القياس ضمها حينئذ كما في منه لكن السكون لعروضه لم يعتمد به ولئلا ينتقل من كسر لضم تقديراً ، وضعف الأول لتحريك هاء السكت وإثباتها في الوصل كذا قيل فلا تغفل ﴿واقسموا بالله﴾ حكاية لبعض آخر من أكاذيب الكفرة المنافقين مؤكداً بالآيمان الفاجرة فهو عود على بدء ، والقسم الحلف وأصله من القسامة وهي آيمان تقسم على متهمين بقتل حسبا بين في كتب الفقه ثم صار إسما لكل حلف ، وقوله سبحانه ﴿جهدايمانهم﴾ نصب على أنه مصدر مؤكداً لفعله المحذوف ، وجملة ذلك الفعل مع فاعله في موضع الحال أو هو نصب على الحال أى حلفوا به تعالى يجهدون آيمانهم جهداً أو جاهدين آيمانهم ، ومعنى جهد اليمين بلوغ غايتها بطريق الاستعارة من قولهم: جهد نفسه إذا بلغ أقصى وسعها وطاقتها ، والمراد أقسموا بالغين أقصى مراتب اليمين في الشدة والوكادة ، وجوز أن يكون مصدراً مؤكداً لأقسموا أى أقسموا أقسام اجتهد في اليمين ، قال مقاتل : من حلف بالله تعالى فقد اجتهد في اليمين .

والظاهر هنا أنهم غلظوا الآيمان وشددوها ولم يكتفوا بقول والله ﴿لئن أمرتهم﴾ أى بالخروج كإيدل عليه قوله تعالى ﴿ليخرجن﴾ والمراد بهذا الخروج للجهاد كما أخرجه ابن أبي حاتم عن مقاتل * وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما يدل على أن المراد الخروج من الأموال * وأياً ما كان فالجملة جواب لأقسموا وجواب الشرط محذوف لدلالة هذه الجملة عليه وهي حكاية بالمعنى والأصل لنخرجن بصيغة المتكلم مع الغير ، وقيل الأصل لخرجنا إلا أنه أريد حكاية الحال الماضية فغير بذلك . وتعقب بأن المعتبر زمان الحكم وهو مستقبل ﴿قل﴾ أى رداً عليهم وزجراً لهم عن التفوه بتلك الآيمان وإظهاراً لعدم القبول لكونهم كاذبين فيها ﴿لا تقسموا﴾ على ما يبنى عنه كلامكم من الطاعة ﴿طاعة معروفة﴾ خبر مبتدأ محذوف أى طاعتكم طاعة ، والجملة تعليل للنهى كأنه قيل لا تقسموا على ما تدعون من الطاعة لأن طاعتكم طاعة معروفة بأنها واقعة باللسان فقط من غير واطاعة من القلب لا يجملها أحد من الناس ، وقيل التقدير المطلوب منكم طاعة معروفة معلومة لا يشك فيها كطاعة الخالص من المؤمنين ، وقيل (طاعة) مبتدأ خبره محذوف أى طاعة معروفة متوسطة على قدر الاستطاعة أمثل وأولى بكم من قسمكم . واختاره الزجاج ، وقيل مرفوع بفعل مقدر أى لتكن طاعة معروفة منكم ، وضعف الكل بأنه مما لا يساعده المقام والآخر بأن فيه حذف الفعل في غير موضع الحذف *

وقال البقاعي : لا تقدير في الكلام و(طاعة) مبتدأ خبره (معروفة) وسوغ الابتداء بالذكر أنها أريد بها

الحقيقة فتعم والعموم من المسوغات ، ولم تعرف لثلاثتهم أن تعريفها للعبد ، والجملة تعليل للهي أي لا تقسموا فان الطاعة معروفة منكم ومن غيركم لا تخفى فقد جرت سنة الله تعالى على أن العبد وإن اجتهد في إخفاء الطاعة لابد وأن يظهر سبحانه مخايلها على شمائله ، وكذا المعصية فلا فائدة في إظهار ما يخالف الواقع ، وفي الأحاديث ما يشهد لما ذكر ، فقد روى الطبراني عن جندب « ما أسر عبد سريرة إلا ألبسه الله تعالى رداها » وروى الحاكم وقال : صحيح الاسناد عن رسول الله ﷺ أنه قال : « لو أن أحدكم يعمل في صخرة صماء ليس لها باب ولا كوة لخرج عمله لانسان كائنا من كان » وهذا المعنى على ما قيل حسن لكنه خلاف الظاهر .

وقرأ زيد بن علي . واليزيدي (طاعة معروفة) بالنصب على تقدير تطيعون طاعة معروفة نفاقية ، وقيل أطيعوا طاعة معروفة حقيقية وطاعة بمعنى إطاعة كما في قوله تعالى : (أنبتكم من الأرض نباتا) ﴿ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ٥٣ ﴾ من الأعمال الظاهرة والباطنة التي من جملة ما تظهرونه من الأكاذيب المؤكدة بالآيمان الفاجرة وما تضمنونه من الكفر والنفاق والعزيمة على مخادعة المؤمنين وغيرها من فنون الشر والفساد والمراد الوعيد بأنه تعالى مجازيهم بجميع أعمالهم السيئة التي منها نفاقهم ، وفي الارشاد أن الجملة تعليل للحكم بأن طاعتهم طاعة نفاقية مشعر بأن مدارشهره أمرها فيما بين المؤمنين اخباره تعالى بذلك ووعيدهم بالمجازاة ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ كرر الأمر بالقول لابرار كال العناية به والاشعار باختلافهما حيث أن المقول الأول نهى بطريق الرد والتبكيك ، وفي الثاني أمر بطريق التكليف والتشريع ، وفي تكرار فعل الاطاعة والعدول عن أطيعوني إلى أطيعوا الرسول ما لا يخفى من الحث على الطاعة وإطلاقها عن وصف الصحة والاخلاص ونحوهما بعد وصف طاعتهم بما تقدم للتنبيه على أنها ليست من الطاعة في شيء .

وقوله تعالى ﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا ﴾ خطاب للمنافقين الذين أمر عليه الصلاة والسلام أن يقول لهم ما سمعت وأرد من قبله عز وجل غير داخل في حيز (قل) على ما اختاره صاحب التقریب وغيره وفيه تأكيد للأمر السابق والمبالغة في إيجاب الإيمثال به والحل عليه بالترهيب والترغيب لما أن تغيير السلام المسوق لمعنى من المعاني وصرفه عن سننه المسلوكة يفيء عن اهتمام جديد بشأنه من المتكلم ويستجلب مزيد رغبة فيه من السامع لاسيما إذا كان ذلك بتغيير الخطاب بالواسطة بالذات كما هنا ، والفاء لترتيب ما بعدها على تبليغه عليه الصلاة والسلام للآمر به اليهم ، وعدم التصريح للايذان بغاية مسارعة ﷺ إلى تبليغ ما أمر به وعدم الحاجة إلى الذكر أي إن تولوا عن الطاعة إثر ما أمركم الرسول ﷺ بها ﴿ فَأَمَّا عَلَيْهِ ﴾ أي على الرسول عليه الصلاة والسلام ﴿ مَا حَلَّ ﴾ أي ما أمر به من التبليغ وقد شاهدتموه عند قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ﴿ وَعَلَيْكُمْ مَا حَلَّمْتُ ﴾ أي ما أمرتم به من الطاعة ، ولعل التعبير بالتحميل أولا للاشعار بنقل الوحي في نفسه ، وثانيا للاشعار بنقل الأمر عليهم ، وقيل: لعل التعبير بذلك في جانبهم للاشعار بثقله وكون مؤنه باقية في عهدتهم بعد كونه قيل: وحيث توليتهم عن ذلك فقد بقيتم تحت ذلك الحمل الثقيل ، والتعبير به في جانبه عليه الصلاة والسلام للشماسة كلة والفاء واقعة في جواب الشرط وما بعدها قائم مقام الجواب أو جواب على حد ما في قوله تعالى : (وما بكم من

نعمة من الله) كأنه قيل فإن تتولوا فاعلموا أنما عليه الخ. هذا واختار بعضهم دخول الجملة الشرطية في حين القول. قال الطيبي: الظاهر أنه تعالى أمر رسوله ﷺ بأن يقول لهم: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا يخاف مضرته فكان أصل الكلام قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليك ماحلت وعليهم ماحلوا بمعنى فما يضرونك شيئا وإنما يضرون أنفسهم على الماضي والغيبية في (تولوا) فصرف الكلام إلى المضارع، والخطاب في تتولوا بحذف إحدى التامين بمعنى فاضرته، وإنما ضررتم أنفسكم لتكون المواجهة بالخطاب أبلغ في توبيخهم، وجعل ذلك جاريا مجرى الالتفات وجعله غيره التفاتا حقيقيا من حيث أنهم جعلوا أولا غيبا حيث أمر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بخطابهم بقل لهم ثم خوطبوا بأن تتولوا استقلالاً من الله تعالى لا من رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم، ولا يخفى أن حل الآية على الخطاب الاستقلالي الغير الداخلى تحت القول أدخل في التبيكيت *

وفي الأحكام أنه استدل بهذه الآية على أن الأمر للوجوب لأنه تعالى أمر بالطاعة ثم هدد بقوله تعالى (فان تولوا) الخ والتهديد على المخالفة دليل الوجوب. وتعقب بأنه لا نسلم أن ذلك للتهديد بل للاخبار وإن سلمنا أنه للتهديد فهو دليل على الوجوب فيما هدد على تركه ومخالفته من الأوامر وليس فيه ما يدل على أن كل أمر مهدد بمخالفته بدليل أمر التدب فإن المندوب مأمور به وليس مهتدا على مخالفته وإذا انقسم الأمر إلى مهدد عليه وغير مهدد عليه وجب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه دون غيره وبه يخرج الجواب عن كل صيغة أمر هدد على مخالفتها وحذر منها ووصف مخالفتها بكونه عاصيا وبه يدفع أكثر ما ذكره القائلون بالوجوب في معرض الاستدلال على دعواهم فتدبر *

(وَإِنْ تُطِيعُوهُ) فيما أمركم به عليه الصلاة والسلام من الطاعة ﴿تَهْتَدُوا﴾ إلى الحق الذي هو المقصد الأصلي الموصل إلى كل خير المنجى عن كل شر، ولعل في تقديم الشق الأول وتأخير هذا إشارة إلى أن الترهيب أولى بهم وأنهم ملابسون لما يقتضيه، وفي الإرشاد تأخير بيان حكم الطاعة عن بيان حكم التولى لما في تقديم الترهيب من تأكيد الترغيب وتقريبه بما هو من باب من الوعد الكريم، وقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٥٤﴾ اعتراض تذييلي مقرر لما قبله من أن غائلة التولى وفائدة الطاعة مقصورتان على المخاطبين، وأما للجنس المنتظم له ﷺ انتظاما أوليا أو للهدى أى ما على جنس الرسول كائنا من كان أو ما على رسولنا محمد ﷺ إلا التبليغ الموضح لكل ما يحتاج إلى الإيضاح أو الواضح في نفسه على أن المبين من أبان المتعدى بمعنى بأن اللازم، وقد علمتم أنه عليه الصلاة والسلام قد فعله بما لا مزيد عليه وإنما بقى ما عليكم، وقوله تعالى ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ﴾ خطاب لرسول الله ﷺ ومن آمن معه ففي الآية تنويع الخطاب حيث خاطب سبحانه المقسمين على تقدير التولى ثم صرفه تعالى عنهم إلى المؤمنين الثابتين وهو كالا اعتراض بناء على ماسياتى إن شاء الله تعالى من كون (وأقيموا الصلاة) عطفاً على قوله سبحانه: (أطيعوا الله) وفائدته أنه لما أفاد الكلام السابق أنه ينبغي أن يأمرهم بالطاعة كفاحاً ولا يخاف مضرته أكد بأنه عليه الصلاة والسلام هو الغالب ومن معه فأتى للخوف مجال، وإن شئت فاجعله استئنافاً جى به لنا تأكيد

ما يفيد الكلام من نفي المضرة على أبلغ وجه من غير اعتبار كونه اعتراضاً فان في العطف المذكور ما يستسمعه إن شاء الله تعالى، ومن يائية، ووسط الجار والمجرور بين جملة (آمنوا) والجملة المعطوفة عليها الداخلة معها في حيز الصلة أعنى قوله تعالى ﴿وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ مع التأخير في قوله تعالى : (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجراً عظيماً) قيل للدلالة على أن الأصل في ثبوت الاستخلاف الايمان ، ولهذا كان الأصح عدم الانعزال بالفسق الطارئ ودل عليه صحاح الأحاديث ومدخاية الصلاح في ابتداء البيعة وأما في المغفرة والأجر العظيم فكلاهما أصل فكان المناسب التأخير . وقد يقال : إن ذلك لتعجيل مسرة مخاطبين حيث أن الآية سبقت لذلك ، وقيل : الخطاب للمقسمين والكلام تتميم لقوله تعالى : (وإن تطيعوه تهتدوا) ببيان ما لهم في العاجل من الاستخلاف وما يترتب عليه وفي الآجل ما لا يقادر قدره على ما أدمج في قوله سبحانه : (اعلمكم ترهون) والجار للتبويض وأمر التوسيط على حاله، ولم يرتضه بعض الأجلة لأن (آمنوا) إن كان ماضياً على حقيقته لم يستقم إذ لم يكن فيهم من كان آمن حال الخطاب وإن جعل بمعنى المضارع على المؤلف من أخبار الله تعالى فمع نبوه عن هذا المقام لم يكن دليلاً على صحة أمر الخلفاء ولم يطابق الواقع أيضاً لأن هؤلاء الاجلاء لم يكن من بعض من آمن من أولئك المخاطبين ولا كان في المقسمين من نال الخلافة انتهى، وفيه شيء . ولعله لا يضر بالغرض وارتضى أبو السعود تعلق الكلام بذلك وادعى أنه استئناف مقرر لما في قوله تعالى : (وإن تطيعوه تهتدوا) (الخ من الوعد الكريم معرب عنه بطريق التصريح ومبين لتفاصيل ما جمل فيه من فنون السعادات الدينية والدنيوية التي هي من آثار الاهتداء ومتضمن لما هو المراد بالطاعة التي ينط بها الاهتداء وأن المراد بالذين آمنوا كل من انصف بالايان بعد الكفر على الإطلاق من أي طائفة كان وفي أي وقت كان لا من آمن من طائفة المنافقين فقط ولا من آمن بعد نزول الآية الكريمة فحسب ضرورة عموم الوعد الكريم وأن الخطاب ليس للرسول عليه الصلاة والسلام ومن معه من المؤمنين المخلصين أو من يعيهم وغيرهم من الأمة ولا للمنافقين خاصة بل هو لعامة الكفرة وأن من للتبويض ، وقال في نكتة التوسيط : إنه لاظهار إصالة الايمان وعراقته في استتباع الآثار والاحكام والايذان بكونه أول ما يطلب منهم وأهم ما يجب عليهم ، وأما التأخير في آية سورة الفتح فلان من هناك يائية والضمير للذين معه عليه الصلاة والسلام من خلاص المؤمنين ولا ريب في أنهم جامعون بين الايمان والأعمال الصالحة مثابرون عليها فلا بد من ورود بيانهم بعد ذكر نعمتهم الجليلة بكالها انتهى .

وأنت تعلم أن كون الخطاب لعامة الكفرة خلاف الظاهر، وحمل الفعل الماضي على ما يعم الماضي والمستقبل كذلك وفيما ذكره أيضاً بعد عن سبب النزول، فقد أخرج ابن المنذر . والطبراني في الأوسط والحاكم وصححه . وابن مردويه . والبيهقي في الدلائل . والضياء في المختارة عن أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه قال : لما قدم رسول الله ﷺ المدينة وآتهم الانصار رمتهم العرب عن قوس واحدة فكانوا لا يبيتون إلا في السلاح ولا يصبحون إلا فيه فقالوا ترون أنا نعيش حتى نبيت آمنين مطمئنين لا نخاف إلا الله تعالى فنزلت (وعد الله الذين آمنوا منكم) الآية ولا يتأتى معه الاستدلال بالآية على صحة أمر الخلفاء أصلاً، ولعله لا يقول به ويستغنى عنه بما هو أوضح دلالة، وعن ابن عباس . ومجاهد عامة في أمة محمد ﷺ واطلعا الأمة وهي تطلق على أمة الاجابة وعلى أمة الدعوة لكن

الاغاب في الاستعمال الاطلاق الأول فلا تغفل، وإذا كانت من بيانية فالمعنى وعد الله الذين آمنوا الذين هم أتم ﴿لَيْسَتْخَلْفَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ أى ليجعلهم خلفاء متصرفين فيها تصرف الملوك في عيالهم أو خلفاء من الذين كانوا يخافونهم من الكفرة بأن ينصرهم عليهم ويورثهم أرضهم، والمراد بالأرض على ما قيل جزيرة العرب، وقيل مأواه عليه الصلاة والسلام من مشارق الأرض ومغاربها في الصحيح «زويت لى الأرض فاربت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمى ما زوى لى منها» واللام واقعة في جواب القسم المحذوف ومفعول وعد الثاني محذوف دل عليه الجواب أى وعد الله الذين آمنوا استخلافهم وأقسم ليستخلفنهم، ويجوز أن ينزل وعده تعالى لتحقيق انجازه لا محالة منزلة القسم واليه ذهب الزجاج ويكون (ليستخلفنهم) منزل منزلة المفعول فلا حذف.

وما فى قوله تعالى ﴿كَأَاسْتَخْلَفَ﴾ مصدرية والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لمصدر محذوف أى ليستخلفنهم استخلافاً كأننا كاستخلافه ﴿الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ وهم بنوا اسرائيل استخلفهم الله عز وجل فى الشام بعد إهلاك الجبارة وكذا فى مصر على ما قيل من أنها صارت تحت تصرفهم بعد هلاك فرعون وإن لم يعودوا إليها أو هم ومن قبلهم من الأمم المؤمنة الذين أسكنهم الله تعالى فى الأرض بعد إهلاك أعدائهم من الكفرة الظالمين •

وقرى (كاستخلف) بالبناء للمفعول فيكون التقدير ليستخلفنهم فى الأرض فيستخلفون فيها استخلافاً أى مستخلفية كائنة كمستخلفية الذين من قبلهم ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ﴾ عطف على (ليستخلفنهم) والكلام فيه كالكلام فيه، وتأخير عنه مع كونه أجل الرغائب الموعودة وأعظمها لما أنه كالآثر للاستخلاف المذكوره وقيل: لما أن النفوس إلى الحظوظ العاجلة أميل فتصدير المواعيد بها فى الاستمالة أدخل، والتمكين فى الأصل جعل الشئ فى مكان ثم استعمل فى لازمه وهو التثبيت والمعنى ليجعلن دينهم ثابتاً مقررأ بأن يعلى سبحانه شأنه ويقوى بتأييده تعالى أركانه ويعظم أهله فى نفوس أعدائهم الذين يستغرقون النهار والليل فى التدبير لاطفاء أنواره ويستنهضون الرجل والحيل للتوصل إلى إعفاء آثاره فيكونون بحيث يباسون من التجمع لتفريقهم عنه ليذهب من البين ولا تسكاد تحذهم أنفسهم بالحيلولة بينهم وبينه ليعود أثراً بعد عين • وقيل: المعنى ليجعله مقررأ ثابتاً بحيث يستمرون على العمل بأحكامه ويرجعون إليه فى كل ما يأتون وما يذرون، وأصل التمكن جعل الشئ مكاناً لآخر والتعبير عن ذلك به للدلالة على كمال ثبات الدين ورصانة أحكامه وسلامته عن التغيير والتبديل لا بثنائه على تشبيهه بالأرض فى الثبات والقرار مع ما فيه من مراعاة المناسبة بينه وبين الاستخلاف فى الأرض انتهى، وفيه بحث، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح للسرعة إلى بيان كون الموعود من منافعهم مع التشويق إلى المؤخر ولأن فى توسيطه بينه وبين وصفه أعنى قوله تعالى: ﴿الَّذِى ارْتَضَى لَهُمْ﴾ وتأخير عنه الوصف من الاخلال بجزالة النظم الكريم ما لا يخفى، وفى إضافة الدين وهو دين الاسلام اليهم ثم وصفه بارتضائه لهم من مزيد الترغيب فيه والتثبيت عليه ما فيه ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ﴾ بالتشديد، وقرأ ابن كثير. وأبو بكر. والحسن. وابن محيصن بالتخفيف من الابدال، وأخرج ذلك عبد ابن حميد عن عاصم وهو عطف على (ليستخلفنهم أو ليمكنن) ﴿مَنْ بَعْدَ خَوْفِهِمْ﴾ بمقتضى البشرية فى الدنيا

من أعدائهم في الدين ﴿أَمَّنَا﴾ لا يقادر قدره ، وقيل : الخوف في الدنيا من عذاب الآخرة والامن في الآخرة ورجح بأن الكلام عليه أبعدهم احتمال التأكيد بوجه من الوجوه بخلافه على الاول .

وأنت تعلم أن الاول أوفق بالمقام والأخبار الواردة في سبب النزول تقتضيه وأمر احتمال التأكد سهل •

﴿يَعْبُدُونَنِي﴾ يجوز أن تكون الجملة في موضع نصب على الحال إمامن (الذين) الاول لتقييد الوعد بالثبات على التوحيد لأن ما في حيز الصلة من الايمان وعمل الصالحات بصيغة الماضي لما دل على أصل الاتصاف به جزم بما ذكره البصيفة المضارع الدال على الاستمرار التجددى وإما من الضمير العائد عليه في (ليستخلفنهم) أو في (ليبدلنهم) ، وجوز أن تكون مستأنفة إما لمجرد الثناء على أولئك المؤمنين على معنى هم يعبدوننى وإما لبيان علة الاستخلاف وما انتظم معه في سلك الوعد ، وقوله تعالى : ﴿لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ حال من الواو في (يعبدوننى) أو من (الذين) أو بدل من الحال أو استئناف . ونصب (شيئا) على أنه مفعول به أى شيئاً مما يشرك به أو مفعول مطلق أى شيئاً من الاشراك . ومعنى العبادة وعدم الاشراك ظاهر •

وأخرج عبد بن حميد عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في قوله سبحانه : (يعبدوننى لا يشركون بى شيئاً) لا يخافون أحداً غيرى ، وأخرج هو وجماعة عن مجاهد نحوه . ولعلهما أرادا بذلك تفسير (لا يشركون بى شيئاً) وكأنهما عدا خوف غير الله تعالى نوعاً من الاشراك ، واختير على هذا حاله الجملة من الواو كأنه قيل : يعبدوننى غير خائفين أحداً غيرى ، وجوز أن يكونا قد أرادا بيان المراد بمجموع (يعبدوننى لا يشركون) الخ وكأنهما ادعيا أن عدم خوف أحد غيره سبحانه من لوازم العبادة والتوحيد وأن جملة (يعبدوننى) الخ استئناف لبيان ما يصلون اليه فى الأمن كأنه قيل : يأمنون إلى حيث لا يخافون أحداً غير الله تعالى ولا يخفى ما فى التعبير بضمير المتكلم وحده فى (يعبدوننى . ولا يشركون بى) دون ضمير الغائب ودون ضمير العظمة من اللطافة •

﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ أى ومن ارتد من المؤمنين ﴿بَعْدَ ذَلِكَ﴾ أى بعد حصول الموعد به ﴿فَأُولَئِكَ﴾ المرتدون البعداء عن الحق ﴿هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ أى السكاملون فى الفسق والخروج عن حدود الكفر والطغيان إذ لا عذر لهم حينئذ ولا كجناح بعوضة ، وقيل : كفر من الكفران لامن الكفر مقابل الايمان وروى ذلك عن أبى العالية ويكلمهم فى الفسق لعظم النعمة التى كفروها ، وقيل : ذلك إشارة إلى الوعد السابق نفسه ، وفى إرشاد العقل السليم أن المعنى ومن اتصف بالكفر بأن ثبت واستمر عليه ولم يتأثر بما مر من الترغيب والترهيب بعد ذلك الوعد الكريم بما فصل من المطالب العالية المستوجبة لغاية الاهتمام بتحصيلها فأولئك هم السكاملون فى الفسق ، وكون المراد بكفر ما ذكره انصب بالمقام من كرون المراد به ارتد أو كفر النعمة انتهى . والاولى عندى ما تقدم فانه الظاهر ، وفى الكلام عليه تعظيم لقدر الموعد به من حيث أنه لا يبقى بعد حصوله عذر لمن يرتد ، وقوة مناسبتة للمقام لا تخفى . وهو ظاهر قول حذيفة رضى الله تعالى عنه فقد أخرج ابن مردويه عن أبى الشعثاء قال : كنت جالساً مع حذيفة . وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم فقال حذيفة : ذهب النفاق إنما كان النفاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنا هم الكفر بعد الايمان فضحك ابن مسعود ثم قال : هم تقول ؟ قال : بهذه الآية (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات) إلى آخر

الآية وكان ضحك ابن مسعود كان استغراباً لذلك وسكوته بعد الاستدلال ظاهر في ارتضائه لمفهومه معدن سر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الآية. و(من) تحتل أن تكون موصولة وتحتل أن تكون شرطية وجملة (من كفر) الخ قيل معطوفة على جملة (وعد الله) الخ أو على جملة محذوفة كأنه قيل: من آمن فهم الفائزون ومن كفر الخ ، وقيل: إن هذه الجملة وكذا جملة (يعبدونني) استئناف بياني أما ذلك في الأولى فالسؤال ناشئ من قوله تعالى: (وعد الله) الخ فكأنه قيل: فما ينبغي للمؤمنين بعد هذا الوعد الكريم أو بعد حصوله ؟ فقيل: يعبدونني لا يشركون في شيئاً. وأما في الثانية فالسؤال ناشئ من الجواب المذكور فكأنه قيل: فإن لم يفعلوا فماذا ؟ فقيل: ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجزاؤهم معلوم وهو كما ترى *

هذا واستدل كثير بهذه الآية على صحة خلافة الخلفاء الأربعة رضى الله تعالى عنهم لأن الله تعالى وعد فيها من في حضرة الرسالة من المؤمنين بالاستخلاف وتمكين الدين والأمن العظيم من الأعداء ولا بد من وقوع ما وعد به ضرورة امتناع الخلف في وعده تعالى ولم يقع ذلك المجموع إلا في عهدهم فكان كل منهم خليفة حقاً باستخلاف الله تعالى إياه حسبما وعد جل وعلا ولا يلزم عموم الاستخلاف لجميع الحاضرين المخاطبين بل وقوعه فيهم كبنو فلان قتلوا فلاناً فلا ينافي ذلك عموم الخطاب للجميع ، وكون من بيانية ، وكذا لا ينافيه ما وقع في خلافة عثمان . وعلى رضى الله تعالى عنهما من الفتن لأن المراد من الأمن الأمن من أعداء الدين وهم الكفار كما تقدم *

وأقامها بعض أهل السنة دليلاً على الشيعة في اعتقادهم عدم صحة خلافة الخلفاء الثلاثة ، ولم يستدل بها على صحة خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه لأنها مسلمة عند الشيعة والأدلة كثيرة عند الطائفتين على من ينكرها من النواصب عليهم من الله تعالى ما يستحقون فقال: إن الله تعالى وعد فيها جميعاً من المؤمنين الصالحين الحاضرين وقت نزولها بما وعد من الاستخلاف ومأمعه ووعد سبجانه الحق ولم يقع ذلك إلا في عهد الثلاثة ، والأمير المهدي لم يكن موجوداً حين النزول قطعاً بالاجماع فلا يمكن حمل الآية على وعده بذلك ، والأمير كرم الله تعالى وجهه وإن كان موجوداً إذ ذاك لكن لم يرج الدين المرضي كما هو حقه في زمانه رضى الله تعالى عنه بزعم الشيعة بل صار أسوأ حالاً بزعمهم بما كان في عهد الكفار كما صرح بذلك المرتضى في تنزيه الأنبياء والأئمة عليهم السلام بل كل كتب الشيعة تصرح بأن الأمير وشيعته كانوا يخفون دينهم ويظهرون دين المخالفين تقية ولم يكن الأمن الكامل حاصلًا أصلاً في زمانه رضى الله تعالى عنه فقد كان أهل الشام ومصر والمغرب ينكرون أصل امامته ولا يقبلون أحكامه وهم كفرة بزعم الشيعة وأغلب عسكر الأمير يخافونهم ويحذرون غاية الحذر منهم ، ومع هذا الأمير فرد فلا يمكن إرادته من الذين آمنوا ليكون هو رضى الله تعالى عنه مصداق الآية كما يزعمون فإن حمل لفظ الجمع على واحد خلاف أصولهم إذ أقل الجمع عند ثلاثه أفراد ، وأما الأئمة الآخرون الذين ولدوا بعد فلا احتمال لارادتهم من الآية إذ ليسوا بموجودين حال نزولها ولم يحصل لهم التسلط في الأرض ولم يقع رواج دينهم المرتضى لهم وما كانوا آمنين بل كانوا خائفين من أعداء الدين متقين منهم كما أجمع عليه الشيعة فإزم أن الخلفاء الثلاثة هم مصداق الآية فتكون خلافتهم حقة وهو المطلوب *

وزعم الطبرسي أن الخطاب للنبي وأهل بيته عليهم السلام فهم الموعودون بالاستخلاف ومأمعه ويكفي في ذلك تحقق الموعود في زمن المهدي رضى الله تعالى عنه ، ولا ينافي ذلك عدم وجوده عند نزول الآية لأن الخطاب الشفاهي لا يخص الموجودين ، وكذا لا ينافي عدم حصوله للكل لأن الكلام نظير بنو فلان قتلوا فلانا ، واستدل على ذلك بما روى العياشي بإسناده عن علي بن الحسين رضى الله تعالى عنهما أنه قرأ الآية فقال : هم والله شيعةنا أهل البيت يفعل ذلك بهم على يد رجل منا وهو مهدي هذه الأمة وهو الذي قال رسول الله ﷺ فيه « لولم يبق من الدنيا إلا يوم واحد أطول الله تعالى ذلك اليوم حتى يلى رجل من عترتي اسمه اسمي بملا الأرض عدلا وقسطا كما ملئت ظلما وجورا » *

وزعم أنه روى مثل ذلك عن أبي جعفر . وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنهما . وهذا على ما فيه مما ياباه السياق والأخبار الصحيحة الواردة في سبب النزول . وأخبار الشيعة لا يخفى حالها لاسيما على من وقف على التحفة الاثني عشرية . نعم ورد من طريقنا ما يستأنس به لهم في هذا المقام لكنه لا يعول عليه أيضا مثل أخبارهم وهو ما أخرجه عبد بن حميد عن عطية أنه عليه الصلاة والسلام قرأ الآية فقال : أهل البيت ههنا وأشار بيده إلى القبلة . وزعم بعضهم نحو ما سمعت عن الطبرسي إلا أنه قال نهى في حق جميع أهل البيت على كرم الله تعالى وجهه وسائر الأئمة الاثني عشر وتحقيق ذلك فيهم زمن الرجعة حين يقوم القائم رضى الله تعالى عنه . وزعم أنها أحد أدلة الرجعة ، وهذا قد زاد في الطنبور نغمة . وقال الملا عبد الله المشهدي في كتابه إظهار الحق لا بطل الاستدلال بها على صحة خلافة الخلفاء الثلاثة : يحتمل أن يكون الاستخلاف بالمعنى اللغوي وهو الاتيان بواحد خلف آخر أى بعده كما في قوله تعالى في حق بنى اسرائيل (عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض) فقصارى ما ثبت أنهم خلفاء بالمعنى اللغوي وليس النزاع فيه بل هو في المعنى الاصطلاحي وهو معنى مستحدث بعد رحلة النبي ﷺ اه *

وأجيب بأنه لو تم هذا لا يتم لهم الاستدلال على خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه بالمعنى المصطلح بحديث « أنت منى بمنزلة هرون من موسى » المعتضد بما حكاه سبحانه عن موسى عليه السلام من قوله لهرون (اخلفني في قومي) وبما يروونه من قوله ﷺ : « يا علي أنت خليفتي من بعدي » وكذا لا يتم لهم الاستدلال على إمامة الأمير كرم الله تعالى وجهه بما تضمن لفظ الامام لأنه لم يستعمل في الكتاب المجيد بالمعنى المصطلح أصلا وإنما استعمل بمعنى النبي والمرشد والهادي والمقتدى به في أمر خير اكان أو شرا ومتى ادعى فهم المعنى المصطلح من ذلك بطريق اللزوم فليدع فهم المعنى المصطلح من الخليفة كذلك وربما يدعى أن فهمه منه أقوى لأنه مقرون حيث وقع في الكتاب العزيز بلفظ في الأرض الدال على التصرف العام الذي هو شأن الخليفة بذلك المعنى على أن معنى الاستدلال على خلافة الثلاثة بهذه الآية ليس مجرد لفظ الاستخلاف حتى يتم غرض المناقش فيه بل ذلك مع ملاحظة إسناده إلى الله تعالى ، وإذا أسند الاستخلاف اللغوي إلى الله عز وجل فقد صار استخلافا شرعيا ، وقد يستفتى في هذه المسئلة من علماء الشيعة فيقال : إن اتيان بنى اسرائيل بمكان آل فرعون والعمالة وجعلهم متصرفين في أرض مصر والشام هل كان حقا أولا ولا أظنهم يقولون إلا أنه حق وحينئذ يلزمهم أن يقولوا به في الآية لعدم الفرق وبذلك يتم الغرض هذا حاصل ما قيل في هذا المقام .

والذي أميل إليه أن الآية ظاهرة في نزاهة الخلفاء الثلاثة رضى الله تعالى عنهم عما رماهم الشيعة به من الظلم والجور والتصرف في الأرض بغير الحق لظهور تمكين الدين والأمن التام من أعدائه في زمانهم ولا يكاد يحسن الامتنان بتصرف باطل عقابه العذاب الشديد . وكذا لا يكاد يحسن الامتنان بما تضمنته الآية على أهل عصرهم مع كونهم الرؤساء الذين يدهم الحل والعقد لو كانوا وحاشاهم كما يزعم الشيعة فيهم ، وهى ثبت بذلك نزاهتهم عما يقولون اكتفينا به وهذا لا يتوقف إلا على اتصافهم بالإيمان والعمل الصالح حال نزول الآية وإنكار الشيعة له إنكار للضروريات ، وكون المراد بالآية عليا كرم الله تعالى وجهه أو المهدي رضى الله تعالى عنه أو أهل البيت مطلقا بما لا يقوله منصف *

وفي كلام الأمير كرم الله تعالى وجهه ما يقتضى بسوقه خلاف ما عليه الشيعة ففى نهج البلاغة أن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه لما استشار الأمير كرم الله تعالى وجهه لا نطالقه لقتال أهل فارس حين تجمعوا للحرب قال له : إن هذا الأمر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولا بقلته وهو دين الله تعالى الذى أظهره وجنده الذى أعزه وأيده حتى بلغ ما باغ وطلع حيث طلع ونحن على موعود من الله تعالى حيث قال عز اسمه (وعد الله الذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلهم من بعد خوفهم أمنا) والله تعالى منجز وعده وناصر جنده ومكان القيم فى الاسلام مكان النظام من الخرز فان انقطع النظام تفرق ورب متفرق لم يجتمع والعرب اليوم وإن كانوا قليلا فهم كثيرون بالاسلام عزيزون بالاجتماع فيكن قطبا واستدر الرضى بالعرب وأصلهم دونك نار الحرب فانك إن شخصت من هذه الأرض تنقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها حتى يكون ماتدع وراك من العورات أم اليك مما بين يديك وكان قد آن للاعاجم أن ينظروا اليك غدا يقولون هذا أصل العرب فاذا قطعتموه استرحتم فيكون ذلك أشد ليحكمهم عليكم وطمعهم فيك فأما ما ذكرت من عددهم فاما لم نقاتل فيما مضى بالكثرة وإنما كنا نقاتل بالنصر والمعونة اه فتأمل ذاك والله تعالى يتولى هداك *

(وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاطِيعُوا الرِّسُولَ) جوز أن يكون عطفا على (أطيعوا الله) داخلا معه فى حيز القول والفاصل ليس بأجنبي من كل وجه فانه وعد على المأمور به وبعضه من تتمته . وفى الكشف ليس ببعيد أن يقع بين المعطوف والمعطوف عليه فاصل وإن طال لأن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه والفاصل يؤكّد المغايرة ويرشحها لأن المجاورة مظنة الاتصال والاتحاد فيكون تكرير الأمر باطاعة الرسول عليه الصلاة والسلام للتأكيد ، وأكّد دون الأمر بطاعة الله تعالى لما أن فى النفوس لاسيما نفوس العرب من صعوبة الانقياد للبشر ما ليس فيها من صعوبة الانقياد لله تعالى ولتعليق الرحمة بها أو بالمندرجة هى فيه وهى الجمل الواقعة فى حيز القول بقوله تعالى (لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ ٥٦) كما علق الاهتداء بالطاعة فى قوله تعالى (وإن تطيعوه تهتدوا) والانصاف إن هذا العطف بعيد بل قال بعضهم : إنه مما لا يليق بحزالة النظم الكريم *

وجوز أن يكون عطفا على (يعبدوننى) وفيه تخصيص بعد التعميم، وكان الظاهر أن يقال يعبدوننى لا يشركون بى شيئا وقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الرسول لعلمهم برحموني ، لكن عدل عن ذلك إلى ما ذكر التفاتا إلى الخطاب لمزيد الاعتناء وحسنه هنا الخطاب فى (منكم) . وتنبأ بأنه مما لا وجه له لأنه بعد تسليم الالتفات وجواز عطف الانشاء على الاخبار لا يناسب ذلك ، وكون الجملة السابقة حالا أو

استثنافاً. يائياً ، والذي اختاره كونه عطفاً على مقدر ينسحب عليه الكلام ويستدعيه النظام فانه سبحانه لما ذكر (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) فهم النهى عن الكفر فكأنه قيل : فلا تكفروا وأقيموا الصلاة الخ .

وجوز أن يكون انفهام المقدر من مجموع ما تقدم من قوله تعالى (قل أطيعوا الله) الخ ، حيث أنه يوجب الأمر بالإيمان والعمل الصالح فكأنه قيل فامنوا واغملوا الصالحات وأقيموا الخ ، وجوز في (أطيعوا) أن يكون أمراً باطاعته ﷺ بجميع الأحكام الشرعية المنتظمة للآداب المرضية وأن يكون أمراً بالاطاعة فيما عدا الأمرين السابقين فيكون ذكره لتكميلهما كأنه قيل : وأطيعوا الرسول في سائر ما يأمركم به ، وقوله تعالى (لعلكم) الخ متعلق بالأوامر الثلاثة ، وجعل على الأول متعلقاً بالآخر ، وقوله تعالى (لَاتَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا) الخ بيان لما لالكفرة في الدنيا والآخرة بعد بيان تناهيهم في الفسق وفوز أضدادهم بالرحمة المطلقة المستتبعة لسعادة الدارين ، وفي ذلك أيضاً رفع استبعاد تحقق الوعد السابق مع كثرة عدد الكفرة وعددهم والخطاب لكل من يتأتى منه الحساب نظير ما في قوله تعالى (ولوترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم) .

وجوز أن يكون للرسول ﷺ على سبيل التعريض بمن صدر منه ذلك كقوله : إياك أعني فاسمى بإجاره . أو الإشارة إلى أن الحساب المذكور باغ في القبح والمحذورة إلى حيث ينهي من يتمتع صدوره عنه فكيف بمن يمكن ذلك منه كما قيل في قوله تعالى (فلا تكونن من المشركين) فقول أبي حيان : إن جعل الخطاب للرسول ﷺ ليس بجيد لأن مثل هذا الحساب لا يتصور وقوعه منه عليه الصلاة والسلام ليس بجيد لما فيه من الغفلة عما ذكر ؛ ومحل الموصول نصب على أنه مفعول أول للحسابان وقوله تعالى (معجزين) ثانيهما وقوله تعالى (في الأرض) ظرف للمعجزين لكن لا لافادة كون الاعجاز المقصود بالنفي فيها لافي غيرها فان ذلك غنى عن البيان بل لافادة شمول عدم الاعجاز لجميع أجزائها أي لا تحسبنهم معجزين الله تعالى عن ادراكهم واهلاكهم في قطر من أقطار الأرض بما رحبت وإن هربوا منها كل مهرب . وقرأ حمزة . وابن عامر (يحسبن) بالياء آخر الحروف على أن الفاعل كل أحد كأنه قيل لا يحسبن حامس الكافرين معجزين له عز وجل في الأرض أو ضميره ﷺ لتقدم ذكره عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى (وأطيعوا الرسول) واليه ذهب أبو علي . وزعم أبي حيان أنه ليس بجيد لما تقدم ليس بجيد لما تقدم أو ضمير الكافر أي لا يحسبن الكافر الذين كفروا معجزين ، ونقل ذلك عن علي بن سليمان أو الموصول والمفعول الأول محذوف كأنه قيل : لا يحسبن الذين كفروا أنفسهم معجزين في الأرض ، وذكر أن الأصل على هذا لا يحسبنهم الذين كفروا معجزين ثم حذف الضمير الذي هو المفعول الأول وكان الذي سوغ ذلك أن الفاعل والمفعولين لما كانت كالشيء الواحد اقتنع بذكر اثنين عن ذكر الثالث ، وتعقبه في البحر بأن هذا الضمير ليس من الضمائر التي يفسرها ما بعدها فلا يجوز كون الأصل (لا يحسبنهم الذين) الخ كما لا يجوز ظنه زيد قائماً ، وقال الكوفيون (معجزين) المفعول الأول (في الأرض) المفعول الثاني ، والمعنى لا يحسبن الذين كفروا أحداً يعجز الله تعالى في الأرض حتى يطمعوا في مثل ذلك ، قال الزمخشري : وهذا معنى قوى جيد ، وتعقب بأنه معزل عن المطابقة لمقتضى المقام ضرورة أن مصب الفائدة هو المفعول الثاني ولا فائدة في بيان كون المعجزين في الأرض . ورد بأنه وإن كان

مصعب الفائدة جعل مفروغا منه وإنما المطلوب بيان المحل أى لا يعجزوه سبحانه فى الأرض والانصاف أن ما ذكر خلاف الظاهر ، والظاهر إنما هو تعلق (فى الأرض) بمعجزين وأيا ما كان فالقراءة المذكورة صحيحة وإن اختلفت مراتب تخريجاتها قوة وضعفا ، ومن ذلك يعلم ما فى قول النحاس ما علمت أحدا من أهل العربية بصريا ولا كوفيا إلا وهو يخطئ. قراءة حمزة ، فمنهم من يقول : هى لحن لأنه لم يأت إلا بمفعول واحد ليحسب ، ومنهم من قال هذا أبو حاتم انتهى من قلة الوقوف ومن زيد الهذيان والجسارة على الطعن فى متواتر من القرآن ، ولعمري لو كانت القراءة بالرأى لكان اللائق بمن خفى عليه وجه قراءة حمزة أن لا يتكلم بمثل ذلك الكلام ويتهم نفسه ويحجم عن الطعن فى ذلك الامام ، وقوله تعالى ﴿ وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ ﴾ عطف على جملة النهى بتأويلها بجملة خبرية لأن المقصود بالنهى عن الحساب تحقيق نفي الحساب كأنه قيل الذين كفروا بمعجزين ومأواهم النار وجوز أن يكون عطفا على مقدر لأن الأول وعيد الدنيا كأنه قيل فهم مقهورون فى الدنيا بالاستتصال ومخزون فى الآخرة بعذاب النار ؛ وعن صاحب النظم تقديره بل هم مقدور عليهم ومحاسبون ومأواهم النار قال فى الكشف : وجعله حالا على معنى لا ينبغي الحساب لمن مأواه النار كأنه قيل أنى للكافر هذا الحساب وقد أعد له النار ، والعدول إلى (ومأواهم النار) للمبالغة فى التحقق وأن ذلك معلوم لهم لا ريب وجه حسن خال عن كلف الكلفة ألم به بعض الأئمة انتهى ، ولا يخفى أن فى ظاهره ميلا إلى بعض تخريجات قراءة (يحسبن) بياء الغيبة * وتعقب فى البحر تأويل جملة النهى لتصحيح العطف عليها بقوله : الصحيح أنه يجوز عطف الجمل على اختلافها بعضا على بعض وإن لم تتحد فى النوعية وهو مذهب سيويوه ، والمأوى اسم مكان ، وجوز فيه المصدرية والأول أظهر ، وقوله تعالى ﴿ وَلَبِئْسَ الْمَصِيرُ ٥٧ ﴾ جواب لقسم مقدر والمخصوص بالذم محذوف أى وبالله (لبئس المصير) هى أى النار ، والجملة اعتراض تذييل مقرر لما قبله ، وفى إيراد النار بعنوان كونها مأوى ومصيرا لهم اثر نفي قوتهم بالحرب فى الأرض كل مهرب من الجزالة ما لا غاية وراه فله تعالى در شأن التنزيل *

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ الخ رجوع عند الاكثرين إلى بيان تمة الاحكام السابقة بعد تمهيد ما يوجب الامتثال بالأوامر والنواهي الواردة فيها وفى الاحكام اللاحقة من التمثيلات والترغيب والترهيب والوعيد والوعيد ، وفى التحقيق ويحتمل أن يقال : انه مما يطاع الله تعالى ورسوله ﷺ فيه ، وتخصيصه بالذكر لأن دخوله فى الطاعة باعتبار أنه من الآداب أبعد من غيره ، والخطاب اما للرجال خاصة والنساء داخلات فى الحكم بدلالة النص أو للفريقين تغليبا ، واعتراض الأول بان الآية نزلت بسبب النساء ، فقد روى أن أسماء بنت أبى مرثد (١) دخل عليها غلام كبير لها فى وقت كرهت دخوله فأتت رسول الله ﷺ فقالت : إن خدمننا وغلماننا يدخلون علينا فى حال نكرها فنزلت ، وقد ذكر فى الاتقان أن دخول سبب النزول فى الحكم قطعى * وأجيب بانه ما المانع من أن يعلم الحكم فى السبب بطريق الدلالة والقياس الجلى ويكون ذلك فى حكم الدخول ، ونقل عن السبكي أنه ظنى فيجوز إخراجهم ، وتام الكلام فى ذلك فى كتب الأصول ، ثم ما ذكر فى سبب النزول ليس مجمعا عليه ، فقد روى أن رسول الله ﷺ بعث وقت الظهيرة إلى عمر رضى الله تعالى

(١) وقيل أبى مرشد بالشين المعجمة واختاره جمع اه منه

عنه غلاما من الانصار يقال له مدليج وكان رضى الله تعالى عنه نائما فدخل الباب ودخل فاستيقظ وجلس فانكشف منه شيء فقال عمر رضى الله تعالى عنه: لوددت أن الله تعالى نهي آباءنا وأبنائنا وخدمنا عن الدخول علينا في هذه الساعة إلا باذن فانطلق معه إلى رسول الله ﷺ فوجد هذه الآية قد نزلت فخر ساجدا، وهذا أحد موافقات رأيه الصائب رضى الله تعالى عنه للوحى، وأخرج ابن أبي حاتم عن السدى أنه قال: كان أناس من أصحاب رسول الله ﷺ يعجبهم أن يواقعوا نساءهم في هذه الساعات فيعقدسلوا ثم يخرجون إلى الصلاة فامرهم الله تعالى أن يأمرؤا المملوكين والغلمان أن لا يدخلوا عليهم في تلك الساعات إلا باذن بقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا) ويعلم منه أن الأمر في قوله سبحانه (لَيْسَ تَأْذَنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ) وإن كان في الظاهر للمملوكين والصبيان لكنه في الحقيقة للمخاطبين فكأنهم أمروا أن يأمرؤا المذكورين بالاستئذان وهذا ينحل ما قيل: كيف يأمر الله عز وجل من لم يبلغ الحلم بالاستئذان وهو تكليف ولا تكليف قبل البلوغ، وحاصله أن الله تعالى لم يأمره حقيقة وإنما أمر سبحانه الكبير أن يأمره بذلك كما أمره أن يأمره بالصلاة، فقد روى عنه ﷺ أنه قال: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين» وأمره بما ذكر ونحوه من باب التأديب والتعليم ولا اشكال فيه، وقيل: الأمر للبالغين من المذكورين على الحقيقة ولغيرهم على وجه التأديب، وقيل: هو للجميع على الحقيقة والتكليف يعتمد التمييز ولا يتوقف على البلوغ فالمراد بالذين لم يبلغوا الحلم المميزون من الصغار وهو كما ترى. واختلف في هذا الأمر فذهب بعض إلى أنه للوجوب، وذهب الجمهور إلى أنه للذنب وعلى القولين هو محكم على الصحيح وسيأتى تمام الكلام في ذلك، والجمهور على عموم (الذين مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) في العبيد والاماء الكبار والصغار، وعن ابن عمر ومجاهد أنه خاص بالمذكور كما هو ظاهر الصيغة وروى ذلك عن أبي جعفر. وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنهما، وقال السلى: إنه خاص بالاناث وهو قول غريب لا يعول عليه، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما تخصيصه بالصغار وهو خلاف الظاهر جدا، والمراد بالذين لم يبلغوا الحلم الصبيان ذكورا وإناثا على ما يقتضيه ما مر في سابقه عن الجمهور وخص بالمراهقين منهم، و(منكم) لتخصيصهم بالاحرار ويشعر به المقابلة أيضا. وفي البحر هو عام في الاطفال عبيدا كانوا أو أحرارا، وكفى عن القصور عن درجة البلوغ بما ذكر لأن الاحتلام أقوى دلالته، وقد اتفق الفقهاء على أنه إذا احتلم الصبي فقد بلغ، واختلفوا فيما إذا بلغ خمس عشرة سنة ولم يحتلم فقال أبو حنيفة في المشهور: لا يكون بالغاً حتى يتم له ثمانى عشرة سنة وكذا الجارية إذا لم تحتلم أو لم تحض أو لم تحبل لا تكون بالغة عنده حتى يتم لها سبع عشرة سنة، ودليله قوله تعالى: (ولا تقربوا) ملك للقيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده) وأشد الصبي كما روى عن ابن عباس وتبعه القتيبي ثمانى عشرة سنة وهو أقل ما قيل فيه فينبى الحكم عليه للتيقن به غير أن الاناث نشؤهن وإدراكهن أسرع فتقص في حقهن سنة لاشتغالها على الفصول الأربعة التي يوافق واحد منها المزاج لا محالة، وقال صاحباه. والشافعى. وأحمد: إذا بلغ الغلام والجارية خمس عشرة سنة فقد بلغا وهو رواية عن الامام رضى الله تعالى عنه أيضا وعليه الفتوى. ولهم أن العادة الفاشية أن لا يتأخر البلوغ فيها عن هذه المدة وقيدت العادة بالفاشية لأنه قد يبلغ الغلام في اثنتى عشرة سنة وقد تبلغ الجارية في تسع سنين، واستدل بعضهم على ما تقدم بما روى ابن عمر رضى الله تعالى

عنهما أنه عرض على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يوم أحد وله أربع عشرة سنة فلم يحجزه وعرض عليه عليه الصلاة والسلام يوم الخندق وله خمس عشرة سنة فأجازه ، واعترض أبو بكر الرازي على ذلك بأن أحدا كان في سنة ثلاث والخندق في سنة خمس فكيف يصح ما ذكر في الخبر ، وأيضا لا دلالة فيه على المدعى لأن الاجازة في القتال لا تتعلق لها بالبلوغ فقد لا يؤذن البالغ لضعفه ويؤذن غير البالغ لقوته وقدرته على حمل السلاح * ولعل عدم إجازته عليه الصلاة والسلام ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أولا وإنما كان لضعفه ويشعر بذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ماسأله عن الاحتمال والسن . ومما تفرد به الشافعي رضى الله تعالى عنه على ما قيل جعل الانبات دليلا على البلوغ واحتج له بما روى عطية القرظي أن النبي ﷺ أمر بقتل من أنبت من قريظة واستحياء من لم ينبت قال : فنظروا إلى فلم أكن قد أنبت فاستبقاني ﷺ ؛ وتعقبه أبو بكر الرازي بأن هذا الخبر لا يجوز إثبات الشرع بمثله فان عطية هذا مجهول لا يعرف إلا من هذا الخبر ، وأيضا هو مختلف الالفاظ ففي بعض رواية أن النبي ﷺ أمر بقتل من جرت عليه المواسي ، وأيضا يجوز أن يكون الأمر بقتل من أنبت ليس لأنه بالغ بل لأنه قوى فان الانبات يدل على القوة البدنية ، وانتصر للشافعي بأن الاحتمال مردود بما روى عن عثمان رضى الله تعالى عنه أنه سئل عن غلام فقال : هل اخضر إزاره فانه يدل على أن ذلك كان كالأمر المتفق عليه فيما بين الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، ثم المشهور عن الشافعي عليه الرحمة جعل ذلك دليلا على البلوغ في حق أطفال الكفار ، وتكلف الشافعية في الانتصار له ورد التشنيع عليه بما لا يخفى ما فيه على من راجعه . ومن الغريب ما روى عن قوم من الساف أنهم اعتبروا في البلوغ أن يبلغ الانسان في طوله خمسة أشبار ، وروى عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال : إذا بلغ الغلام خمسة أشبار فقد وقعت عليه الحدود يقتص له ويقتص منه . وعن ابن سيرين عن أنس قال : أتى أبو بكر رضى الله تعالى عنه بغلام قد سرق فأمر به فشبر فنته قص أملة فخطي عنه ، وبهذا المذهب اخذ الفرزدق في قوله يمدح يزيد بن المهلب :

ما زال مذ عقدت يداه إزاره وسما فادرك خمسة الأشبار

يدني كتائب من كتائب تلتقى بالطعن يوم تجاول وغوار

وأكثر الفقهاء لا يقولون به لأن الانسان قد يكون دون البلوغ ويكون طويلا وفوق البلوغ ويكون قصيرا فلا عبرة بذلك . ولعل الأخبار السابقة لا تصح . وما نقل عن الفرزدق لا يتعين إرادة البلوغ فيه ، ومن الناس من قال : إنه أراد بخمسة الأشبار القبر كما قال الآخر :

عجبا لأربع أذرع في خمسة في جوفه جبل أشم كبير

هذا وقرأ الحسن . وأبو عمرو في رواية (الحلم) بسكون اللام وهي لغة تميم ، وذكر الراغب أن الحلم بالضم والحلم السكون كلاهما مصدر حلم في نومه بكذا بالفتح إذا رآه في المنام يحلم بالضم ولم يخص ذلك بالغة دون أخرى ، وعن بعضهم عد حلما بالفتح . صدرا لذلك أيضا ، وفي الصحاح الحلم بالضم ما يراه النائم تقول منه : حلم بالفتح واحتمل وتقول حلمت بكذا وحلمته أيضا فيتعدى بالباء وبنفسه قال :

فلمتها وبنور فيدة دونها لا يبعدن خيالها المحلوم

والحلم بكسر الحاء الاناة تقول منه : حلم الرجل بالضم إذا صار حلما ، وفي القاموس الحلم بالضم وبضممتين الرؤيا جمعه أحلام ثم قال : وحلم به وعنه رأى له رؤيا أورآه في النوم والحلم بالضم والاحتمال الجامع في النوم

والاسم الحلم كمنق والحلم بالكسر الاناة والعقل وجمعه أحلام وحلوم اه ، والظاهر أن مانحن فيه بمعنى الجماع في النوم وهو الاحتلام المعروف ووجه الكناية السابقة عليه ظاهر .
وقال الراغب : الحلم زمان البلوغ وسمى الحلم لكونه جديرا صاحبه بالحلم أى الاناة وضبط النفس عن هيجان الغضب وفي النفس منه شئ (ثَلَاثَ مَرَّاتٍ) أى ثلاث أوقات في اليوم والليلة ، والتعبير عنها بالمرات للايذان بأن مدار طلب الاستئذان مقارنة تلك الاوقات لمروور المستأذنين بالمخاطبين لأنفسها فنصب (ثلاث مرات) على الظرفية للاستئذان وهو الذى ذهب اليه الجمهور ويدل على ما ذكره تعالى : (مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ) الخ فان الظاهر أنه في محل النصب أو الجر كما قيل انه بدل من (ثلاث) أو من (مرات) بدل مفصل من مجمل . وجوز أن يكون في محل الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى أحدهما من قبل الخ وهو أيضا يدل على ما ذكرنا ، واختار في البحر أن المعنى ثلاث استئذانات كما هو الظاهر فانك إذا قلت : ضربت ثلاث مرات لا يفهم منه إلا ثلاث ضربات ، ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام الاستئذان ثلاث ، وعليه يكون (ثلاث مرات) مفعولا مطلقا للاستئذان و (من قبل) الخ ظرف له ، وشرع الاستئذان من قبل صلاة الفجر لظهور أنه وقت القيام عن المضاجع وطرح ثياب النوم ولبس ثياب اليقظة (١) وكل ذلك مظنة انكشاف العورة . وأيضا كثيرا ما يجنب الشخص ليلا فيغتسل في ذلك الوقت ويستحي من الاطلاع عليه في تلك الحالة ولو مستور العورة (وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ) أى وحين تخلعون ثيابكم التي تلبسونها في النهار وتحطونها عنكم (مِنَ الظَّهْرِ) بيان للحين ، والظهير كما قال الراغب وقت الظهر ، وفي القاموس هي حد اتصاف النهار أو إنما ذلك في القبط .

وجوز أن تكون (من) أجنبية والكلام على حذف مضاف أى وحين تضعون ثيابكم من أجل حر الظهيرة ، وفسر بعضهم الظهيرة بشدة الحر عند اتصاف النهار فلا حاجة إلى الحذف ، و (حين) عطف على (من قبل) وهو ظاهر على تقدير كونه في محل نصب ، وأما على التقديرين الآخرين فيلتزم القول ببناء حين على الفتح وإن أضيف إلى مضارع كما قيل في قوله تعالى (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) على قراءة فتح ميم يوم ، والتصريح بمدار الأمر أعنى وضع الثياب في هذا الحين دون ما قبل وما بعد لما أن التجرد عن الثياب فيه لأجل القيلولة لقلة زمانها كما ينبىء عنه إيراد الحين مضافا إلى فعل حادث متقضى ووقوعها في النهار الذى هو مشته لكثرة الورد والصدور ومظنة لظهور الأحوال وبروز الأمور ليس من التحقق والاطراد بمنزلة ما في الوقتين المذكورين فان تحقق المدار فيهما أمر معروف لا يحتاج إلى التصريح به .

(وَمَنْ بَعْدَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ) ضرورة أنه وقت التجرد عن لباس اليقظة والاتعاف بثياب النوم وكثيرا ما يتعاطى فيه مقدمات الجماع وإن كان الأفضل تأخيرها لمن لا يغتسل على الفور إلى آخر الليل ، ويعلم مما ذكر في حيز بيان حكمة مشروعية الاستئذان في الوقت الأول والوقت الأخير أن المراد بالقبليّة والبعدية المذكورتين ليس مطلقهما المتحقق في الوقت الممتد المتخلل بين صلاة الفجر وصلاة العشاء بل المراد بهما طرفا ذلك الوقت الممتد المتصلان اتصالا عاديا بالصلاتين المذكورتين وعدم التعرض للامر بالاستئذان في الباقي

من الوقت الممتد إما لانفهامه بعد الأمر بالاستئذان في الاوقات المذكورة من باب الاولى ، واما لندرة الوارد فيه جدا كما قيل ، وقيل إن ذاك لجريان العادة على أن من ورد فيه لا يرد حتى يعلم أهل البيت لما في الورد ودخول البيت فيه من دون اعلام أهله من التهمة ما لا يخفى *

وقوله تعالى ﴿ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ﴾ خبر مبتدأ محذوف ، وقوله سبحانه ﴿لَكُمْ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة له أى من ثلاث عورات كاتمة لكم ، والعورة الحلال ومنه أعور الفارس وأعور المسكان إذا اختل حاله والأعور المختل العين ، وعورة الانسان سوائه وأصلها كما قال الراغب : من العار وذلك لما يلحق في ظهورها من العار أى المذمة ، وضميرهن المحذوف للاوقات الثلاثة ، والكلام على حذف مضاف أى هي ثلاث أوقات يختل فيها التستر عادة ، وقدر أبو البقاء المضاف قبل (ثلاث) فقال : أى هي أوقات ثلاث عورات أولا حذف فيه ، وإطلاق العورات على الاوقات المذكورة المشتملة عليها للبالغة كأنها نفس العورات ، والجملة استئناف مسوق لبيان علة طلب الاستئذان في تلك الاوقات *

وقرأ أبو بكر . وحمة . والكسافي (ثلاث) بالنصب على أنه بدل من (ثلاث مرات) وجوز أبو البقاء كونه بدلا من الاوقات المذكورة ، وكونه منصوبا باضمار أعنى . وقرأ الأعمش (عورات) بفتح الواو وهى لغة هذيل بن مدركة . وبنى تميم ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ﴾ أى على الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ﴿جَنَاحٌ﴾ أى فى الدخول بغير استئذان ﴿بَعْدَهُنَّ﴾ أى بعد كل واحدة من تلك العورات الثلاث وهى الاوقات المتخللة بين كل اثنين منهن ، وإيرادها بعنوان البعديّة مع أن كل وقت من تلك الاوقات قبل كل عورة من العورات كما انها بعد أخرى منهن لتوفية حق التكليف والترخيص الذى هو عبارة عن رفعه إذ الرخصة إنما تتصور فى فعل يقع بعد زمان وقوع الفعل المكلف كذا فى إرشاد العقل السليم ، وظاهره أنه لا حرج فى الدخول بغير استئذان فى الوقت المتخلل بين ما بعد صلاة العشاء وما قبل صلاة الفجر بالمعنى السابق للبعديّة والقبليّة ، ومقتضى ما قدما ثبوت الحرج فى ذلك فيكون كالمستثنى مما ذكره

وكان الظاهر أن يقال : ليس عليهم جناح بعدهن وعدم التعرض لنتى أن يكون على المخاطبين جناح لأن المأمورين ظاهرا فيما تقدم بالاستئذان فى العورات الثلاث هم المالك والمراهقون الأحرار لا غير ، وإن اعتبر المأمورون فى الحقيقة فيما مر كان الظاهر ههنا أن يقال : ليس عليكم جناح بعدهن مقتصر على ، ولعل اختيار ما فى النظم الجليل لرعاية المبالغة فى الإذن بترك الاستئذان فيما عدا تلك الثلاث حيث نفى الجناح عن المأمورين به فيها ظاهرا وحقيقة *

والظاهر أن المراد بالجناح الاثم الشرعى ، واستشكل بانه يفهم من الآية ثبوت ذلك للمخاطبين إذا دخل المالك والذين لم يبلغوا الحلم منهم عليهم من غير استئذان فى تلك العورات مع أنه لا تزر وازرة وزر أخرى وثبوته للمالك والصغار كذلك مع أن الصغار غير مكلفين فلا يتصور فى حقهم الاثم الشرعى . وأجيب بأن ثبوت ذلك لمن ذكر بواسطة المفهوم ولا عبرة به عندنا ، وعلى القول باعتباره يمكن أن يكون ثبوته للمخاطبين حينئذ لتركهم تعليمهم والتمكين من الدخول عليهم ويبقى اشكال ثبوته للصغار ولا مدفع له إلا بالتزام القول بان التكليف يعتمد التمييز ولا يتوقف على البلوغ وهو خلاف ما عليه جمهور الأئمة

ويرد على القول بان ثبوت ذلك لمن ذكر بواسطة المفهوم بحث لا يخفى. والتزم في الجواب كون المراد بالجنح الاثم العرفي الذي مرجعه ترك الاولى والاخلق من حيث المروءة والادب وجواز ثبوت ذلك للكلف وغير المكلف بما لا كلام فيه فكان المعنى ليس عليكم أيها المؤمنون جنح في دخولهم عليكم بعدهن اترككم تعليمهم وتمكينكم إياهم منه المفضى إلى الوقوف على ما تأبى المروءة والغيرة الوقوف عليه ولا عليهم جنح في ذلك لا خلاصهم بالادب المفضى إلى الوقوف على ما تذكره ذوق الطباع السليمة الوقوف عليه وينفعون منه. ولا يأتى ذلك تقدم الأمر السابق ولا ما في الارشاد من بيان نكتة إيراد العورات الثلاث بعنوان البعدية بما سمعت فتدبر فانه دقيق •

وذهب بعضهم إلى أن قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلطوا على أهلها) منسوخ بهذه الآية حيث دلت على جواز الدخول بدون استئذان بعد الاوقات الثلاث ودل ذلك على خلافه . ومن ذهب اليه قال : إنها في الصبيان ومما يليك المدخول عليه وآية الاستئذان في الاحرار البالغين ومما يليك الغير في حكمهم فلا منافاة لما تزم النسخ . ثم اعلم أن نفى الجنح بعدهن على من ذكر ليس على عمومه فانه متى تحقق أو ظن كون أهل البيت على حال يكرهون اطلاع المماليك والمراهقين من الاحرار عليها كان كشف عورة أحدهم ومعاشرته لزوجه أو أمته إلى غير ذلك لا ينبغي الدخول عليهم بدون استئذان سواء كان ذلك في إحدى العورات الثلاث أو في غيرها والأمر بالاستئذان فيها ونفى الجنح بعدها بناء على العادة الغالبة من كون أهل البيت في الاوقات الثلاث المذكورة على حال يقتضى الاستئذان وكونهم على حال لا يقتضيه في غيرها •

هذا وفي الآية توجيه آخر ذكره أبو حيان وظاهر صنيعة اختياره وعليه اقتصر أبو البقاء وهو أن التقدير ليس عليكم ولا عليهم جنح بعد استئذانهم فيمن فعذف الفاعل وحرف الجر فيق بعد استئذانهم ثم حذف المصدر فصار بعدهن، وعليه ثقل مؤنة الكلام في الآية إلا أنه خلاف الظاهر جدا . والجمهور على ما سمعت أولا في معناها ، والظاهر أن الجملة على القراءتين السابقتين في ثلاث مستأنفة مسوقة لتقرير ما قبلها ، وفي الكشف أنها إذا رفع (ثلاث) كانت في محل رفع على الوصف . والمعنى هن ثلاث مخصوصة بالاستئذان وإذا نصب لم يكن لها محل وكانت كلاما مقرررا للاستئذان في تلك الاحوال خاصة ، وقال في ذلك صاحب التقريب : إن رفع الحرج وراء الاوقات الثلاثة مقصود في نفسه فاذا وصف به (ثلاث عورات) نصبا وهو بدل من ثلاث مرات كان التقدير ليستأذنكم هؤلاء في ثلاث عورات مخصوصة بالاستئذان . ويدفعه وجوه مستفادة من علم المعاني : أحدها اشتراط تقدم علم السامع بالوصف وهو منتف إذ لم يعلم الا من هذا . والثاني جعل الحكم المقصود وصفا للظرف فيصير غير مقصود . والثالث أن الأمر بالاستئذان في المرات الثلاث حاصل وصفت بأن لا حرج وراءها ولم توصف فيضيع الوصف . وأما إذا وصف المرفوع فيزول الدوافع لانه ابتداء تعليم أى هن ثلاث مخصوصة بالاستئذان وصفة للخبر المقصود ولم يتقيد أمر الاستئذان به فليتأمل فانه دقيق جليل انتهى ، وتعقب بان الوجهين الآخرين ساقطان لا طائل تحتهما والاو هو الوجه . فان قيل : هو مشترك الالتزام قيل : قد تقدم في قوله تعالى (ليستأذنكم) ما يرشد إلى العلم بذلك وليست الجملة الاخيرة من أجزائه كما هي كذلك على فرض جعلها صفة للبدل ولا يحتاج مع هذا إلى حديث أن رفع الحرج وراء الاوقات الثلاثة مقصود في نفسه بل قيل هو في نفسه ليس بشئ فقد قال الطيبي : إن المقصود الاولى الاستئذان في الاوقات مخصوصة ورفع الحرج في غيرها

تابع له لقول المحدث رضى الله تعالى عنه لوددت أن الله عز وجل نهى آباءنا وخدمنا عن الدخول علينا في هذه الساعة إلا باذن ثم انطلق إلى النبي ﷺ وقد نزلت الآية . وفي الكشف أنه جئ به أى بالكلام الدال على رفع الحرج أعنى (ليس عليكم) النخ على رفع (ثلاث) مؤكدا للسالف على طريق الطرد والعكس وكذلك إذا نصب وجعل استثناء وأما إذا جعل وصفا فيقوت هذا المعنى وهذا أيضا من الدوافع انتهى فتأمل ولا تغفل .

وقوله تعالى ﴿طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ﴾ خبر مبتدا محذوف أى هم طوافون والجملة استئناف ببيان العذر المرخص فى ترك الاستئذان وهو المخالطة الضرورية وكثرة المداخلة . وفيه دليل على تعليل الاحكام الشرعية وكذا فى الفرق بين الاوقات الثلاث وغيرها بانها عورات . وقوله عز وجل ﴿بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ جوز أن يكون مبتدا وخبرا ومتعلق الجار كون خاص حذف لدلالة ما قبله عليه أى بعضكم طائف على بعض ، وجوز أن يكون معمولا لفعل محذوف أى يطوف بعضكم على بعض ، وقال ابن عطية (بعضكم) بدل من (طوافون) ، وتعقبه فى البحر بأنه إن أراد أنه بدل من (طوافون) نفسه فلا يجوز لانه يصير التقدير هم بعضكم على بعض وهو معنى لا يصح وإن أراد أنه بدل من الضمير فيه فلا يصح أيضا إن قدر الضمير ضمير غيبة لتقديرهم لانه يصير التقدير هم يطوف بعضكم على بعض وإن جعل التقدير أنتم يطوف عليكم بعضكم على بعض فيدفعه أن (عليكم) يدل على أنهم هم المطوف عليهم وأنتم طوافون يدل على أنهم طائفون فيتعارضان ، وقيل : يقدر أنتم طوافون ويراد بأنتم المخاطبون والغيب من الممالك والصبيان وهو كما ترى ، وجوز أبو البقاء كون الجملة بدلا من التى قبلها وكونها مبينة مؤكدة ، ولا يخفى عليك ما تضمنته من جبر قلوب الممالك بجعلهم بعضهم المخاطبين وبذلك يقوى أمر العلية . وقرأ ابن أبي عبة (طوافين) بالنصب على الحال من ضمير عليهم ﴿كَذَلِكَ﴾ إشارة إلى مصدر الفعل الذى بعد على مامر تفصيله فى تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وفى غيره أيضا أى مثل ذلك التبيين ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ﴾ الدالة على ما فيه نفعكم وصلاحكم أى ينزلها مبينة واضحة الدلالة لانه سبحانه يبينها بعد أن لم تكن كذلك ، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح لما مر غير مرة ، وقيل : يبين علل الاحكام . وتعقب بأنه ليس بواضح مع أنه مؤد إلى تخصيص الآيات بما ذكرهنا •

﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ﴾ مبالغ فى العلم بجميع المعلومات فيعلم أحوالكم ﴿حَكِيمٌ ٥٨﴾ فى جميع أفاعيله فيشرع لكم ما فيه صلاحكم معاشا ومعادا •

﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ﴾ لما بين سبحانه أننا حكم الاطفال من أنهم لا يحتاجون إلى الاستئذان فى غير الاوقات الثلاثة عقب جل وعلا ببيان حالهم إذا بلغوا دفعا لما عسى أن يتوهم أنهم وإن كانوا اجانب ليسوا كسائر الاجانب بسبب اعتيادهم الدخول فاللام فى (الاطفال) للبعد إشارة إلى الذين لم يبلغوا الحلم المجمولين قسما للممالك أى إذا بلغ الاطفال الاحرار الاجانب ﴿فَلَيْسَ تَأْذُنُكُمْ﴾ إذا أرادوا الدخول عليكم ﴿كَأَمْ تَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ أى الذين ذكروا من قبلهم فى قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأسوا وتسلبوا على أهلها) وجوز أن تكون القبلية باعتبار الوصف لا باعتبار الذكر فى النظم الجليل بقريته ذكر البلوغ وحكم الطفولية أى الذين بلغوا من قبلهم . وأخرج هذا ابن أبي حاتم عن مقاتل وزعم بعضهم أنه أظهر •

وتعقب بأن المراد بالتشبيه بيان كيفية استئذان هؤلاء ، وزيادة إيضاحه ولا يتسنى ذلك إلا بتشبيهه باستئذان اليهودين عند السامع ، ولا ريب في أن بلوغهم قبل بلوغ هؤلاء بما لا يخطر ببال أحد وإن كان الأمر كذلك في الواقع وإنما المعبود المعروف ذكرهم قبل ذكرهم ، فالمنى فليستأذنوا استئذاناً كأننا مثل استئذان المذكورين قبلهم بأن يستأذنوا في جميع الاوقات ويرجعوا إن قيل لهم ارجعوا حسبما فصل فيما سلف ، وكون المراد بالاطفال الاحرار الاجانب قد ذهب اليه غير واحد ، وقال بعض الاجلة : المراد بهم ما يعم الاحرار والمماليك فيجب الاستئذان على من بلغ من الفريقين وأوجب هذا استئذان العبد البالغ على سيده لهذه الآية ، وقال في البحر (منكم) أى من أولادكم وأقربائكم .

وأخرج ابن أبي حاتم نحو هذا التفسير عن سعيد بن جبيرة . وأخرج عن سعيد بن المسيب أنه قال : يستأذن الرجل على أمه فأنما نزلت (وإذا بلغ الاطفال منكم الحلم) في ذلك . وأخرج سعيد بن منصور . والبخاري في الادب . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وابن مردويه عن عطاء أنه سأل ابن عباس رضى الله تعالى عنهما استأذن على أختي ؟ قال : نعم قلت : إنما في حجري وأنا أنفق عليها وإنها معي في البيت أأستأذن عليها ؟ قال : نعم إن الله تعالى يقول (ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم) الآية فلم يأمر هؤلاء بالاستئذان إلا في العورات الثلاث وقال تعالى (وإذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستأذنوا) استأذن الذين من قبلهم) فالأذن واجب على خلق الله تعالى أجمعين ، وروى عنه رضى الله تعالى عنه أنه قال : آية لا يؤمن بها أكثر الناس آية الاذن وإني لأمر جارتى يعنى زوجته أن تستأذن على ، وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه عليكم أن تستأذنوا على آبائكم وأمهاتكم وأخواتكم ، ونقل عن بعضهم أن وجوب الاستئذان المستفاد من الأمر الدال عليه في الآية منسوخ وأنكر ذلك سعيد بن جبيرة روى عنه يقولون : هي منسوخة لا والله ما هي منسوخة ولكن الناس تهاونوا بها ، وعن الشعبي ليست منسوخة فقليل له : إن الناس لا يعملون بها فقال : الله تعالى المستعان ، وقيل : ذلك مخصوص بعدم الرضا وعدم باب يفاق كما كان في العصر الأول (كذلك يبين الله لكم آياته والله عليم حكيم ٥٩) الكلام فيه كالذى سبق ، والتكرير للتأكيد والمبالغة في طلب الاستئذان ، وإضافة الآيات إلى ضمير الجلالة لتشريفها وهو بما يقوى امر التأكيد والمبالغة (وألقوا عدا من النساء) أى العجائز وهو جمع قاعد كحائض وطامث فلا يؤنث لاختصاصه ولذا جمع على فواعل لأن التاء فيه كالمذكورة أو هو شاذ ، قال ابن السكيت : امرأة قاعد قدمت عن الحيض ، وقال ابن قتيبة : سميت العجائز قواعد لأنهن يكثرن القعود لكبر سنهن ، وقال ابن ربيعة : لقعودهن عن الاستمتاع حيث أيسن ولم يبق لهن طمع في الأزواج فقلوه تعالى : (إلا أنى لا يرجون نكاحاً) أى لا يطمعن فيه لكبرهن صفة كاشفة (فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن)

أى الثياب الظاهرة التى لا يفضى وضعها لكشف العورة كالجلباب والرداء والقناع الذى فوق الخمار .

وأخرج ابن المنذر عن ميمون بن مهران أنه قال : فى مصحف أبى بن كعب . ومصحف ابن مسعود (فليس عليهن جناح أن يضعن جلابيبهن) وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن مسعود . وابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنهما كانا يقرأن كذلك ، ولعله لذلك اقتصر بعض فى تفسير الثياب على الجلباب ، والجملة خير (القواعد) والفاء إما لأن اللام فى القواعد موصولة بمعنى اللاتى وإما لأنها موصوفة بالموصول . وقوله

تعالى: ﴿غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ حال، وأصل التبرج التكلف في إظهار ما يخفى من قلوبهم: سفينة بارح لا غطاء عليها، والبرج سعة العين بحيث يرى يياضها محيطا بسوادها كله لا يغيب منه شئ، وقيل: أصله الظهور من البرج أى القصر ثم خص بان تكشف المرأة للرجال بأبداء زينتها وإظهار محاسنها، وليست الزينة مأخوذة في مفهومه حتى يقال: إن ذكر الزينة من باب التجريد، والظاهر أن الباء للتعدية، وقيل زائدة في المفعول لأنهم يفسرون التبرج بمتود، ففي القاموس تبرجت أظهرت زينتها للرجال وفيه نظر، والمراد بالزينة الزينة الخفية لسبق العلم باختصاص الحكم بها ولما في لفظ التبرج من الاشعار، والتكثير لافادة الشياخ وأن زينة ما وإن دقت داخله في الحكم أى غير مظهرات زينة بما أمر باخفائه في قوله تعالى (ولا يبدین زینتھن) *

﴿وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ﴾ بترك الوضع والتستر كالشواب ﴿خَيْرٌ لَّهنَّ﴾ من الوضع لبعده من التهمة فلكل ساقطة لاقطة، وذكر ابن المنير للآية معنى استعصنه الطيب فقال: يظهر لى والله تعالى أعلم أن قوله تعالى: (غير متبرجات بزينة) من باب على لا حب لا يهتدى بمناره * أى لا منار فيه فيهدى به وكذلك المراد والقواعد من النساء لا زينة لهن فيتبرجن بها لأن الكلام فيمن هن بهذه المثابة، وكأن الغرض من ذلك أن هؤلاء استعفاهن عن وضع الثياب خير لهن فما ظنك بدوات الزينة من الشواب، وأبلغ ما فى ذلك أنه جعل عدم وضع الثياب فى حق القواعد من الاستعفاف إذانا بأن وضع الثياب لا مدخل له فى العفة هذا فى القواعد فكيف بالكواعب ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ﴾ مبالغ فى سمع جميع ما يسمع فيسمع بما يحرى بينهن وبين الرجال من المقالة ﴿عَلِيمٌ ٦٠﴾ فيعلم سبحانه مقاصدهن. وفيه من الترهيب ما لا يخفى *

﴿لَيْسَ عَلَى الْآعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ فى كتاب الزهراوى عن

ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن هؤلاء الطوائف كانوا يتخرجون من مؤاكلة الاصحاء حذارا من استقذارهم إياهم وخوفا من تأذيتهم بأفهامهم وأوضاعهم فنزلت. وقيل: كانوا يدخلون على الرجل لطلب الطعام فاذا لم يكن عنده ما يطعمهم ذهب بهم إلى بيوت آبائهم وأمهاتهم أو إلى بعض من سبأهم الله تعالى فى الآية الكريمة فكانوا يتخرجون من ذلك ويقولون: ذهب بنا إلى بيت غيرهم ولعل أهلهم كارهون لذلك. وكذا كانوا يتخرجون من الأكل من أموال الذين كانوا إذا خرجوا إلى الغزو وخلفوا هؤلاء الضعفاء فى بيوتهم ودفعوا إليهم مفاتيحها وأذنوا لهم أن يأكلوا مما فيها مخافة أن لا يكون اذنهم عن طيب نفس منهم.

وكان غير هؤلاء أيضا يتخرجون من الأكل فى بيوت غيرهم، فمن عكرمة كانت الأنصار فى أنفسها قوازة فكانت لا تأكل من البيوت الذى ذكر الله تعالى، وقال السدى: كان الرجل يدخل بيت أبيه أو بيت أخيه أو أخته فتتحفه المرأة بشئ من الطعام فيتخرج لأجل أنه ليس ثم رب البيت، والخرج لغة كما قال الزجاج الضيق من الحرجة وهو الشجر الملتف بعضه ببعض لضيق المسالك فيه، وقال الراغب: هو فى الأصل مجتمع الشئ ثم أطلق على الضيق وعلى الائم، والمعنى على الرواية الأولى ليس على هؤلاء حرج فى أكلهم مع الاصحاء، ويقدر على سائر الروايات ما يناسب ذلك مما لا يخفى، و (على) على معناها فى جميع

ذلك ، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه لما نزل (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) تخرج المسلمون عن مؤاكلة الأعمى لأنه لا يبصر موضع الطعام الطيب والأعرج لأنه لا يستطيع المراحة على الطعام والمريض لأنه لا يستطيع استيفاء الطعام فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وقيل : كانت العرب ومن بالمدينة قبل البعث تجتنب الأكل مع أهل هذه الأعذار لمكان جولان يد الأعمى وانسباط جلسة الأعرج وعدم خلو المريض من رائحة تؤذى أو جرح ينض أو أنف يذن فنزلت . ومن ذهب إلى هذا جعل (على) بمعنى في أى ليس في مؤاكلة الأعمى حرج وهكذا وإلا لكان حق التركيب ليس عليكم أن تأكلوا مع الأعمى حرج وكذا يقال فيما بعد وفيه بعد لا يخفى ، وقيل : لاجابة إلى أن يقدر محذوف بعد قوله تعالى (حرج) حسبما أشير إليه إذ المعنى ليس على الطوائف المعدودة (وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ) حرج (أَنْ تَأْكُلُوا) أنتم وهم معكم (مِنْ يُونُسَ) الخ ، وإلى كون المعنى كذلك ذهب مولانا شيخ الاسلام ثم قال : وتعميم الخطاب للطوائف المذكورة أيضا يأباه ما قبله وما بعده فإن الخطاب فيهما لغير أولئك الطوائف حتما ولعل ما تقدم أولى ، وأما تعميم الخطاب فلا أقول به أصلا ، وعن ابن زيد . والحسن . وذهب إليه الجبائي وقال أبو حيان : هو القول الظاهر أن الحرج المنفى عن أهل العذر هو الحرج في القعود عن الجهاد وغيره بما رخص لهم فيه والحرج المنفى عن عدم الحرج في الأكل من البيوت المذكورة ، قال صاحب الكشف : والاسلام عليه صحيح لالتقاء الطائفتين في أن كلا منفى عنه الحرج ، ومثاله أن يستفتى مسافر عن الافطار في رمضان وحاج مفرد عن تقديم الحلق على النحر فتقول : ليس على المسافر حرج أن يفطر ولا عليك يا حاج أن تقدم الحلق على النحر وهو تحقيق لأمر العطف وذلك أنه لما كان فيه غرابة لبعده الجامع بادي النظر أزاله بأن الغرض لما كان بيان الحكم كفاء الحوادث والحدادثمان وإن تباينت كل التباين إذا تقارنتا في الوقوع والاحتياج إلى البيان قرب الجامع بينهما ولا كذلك إذا كان الكلام في غير معرض الافتاء والبيان ، وليس هذا القول منه بناء على أن الاكتفاء في تصور ما كاف في الجامعة كما ظن ، وبهذا يظهر الجواب عما اعترض به على هذه الرواية من أن الكلام عليها لا يلائم ما قبله ولا ما بعده لأن ملاهته لما بعده قد عرفت وجها ، وأما ملاهته لما قبله فغير لازمة إذ لم يطف عليه ، وربما يقال في وجه ذكر نفى الحرج عن أهل العذر بترك الجهاد وما يشبهه بما رخص لهم فيه أثناء بيان الاستئذان ونحوه : إن نفى الحرج عنهم بذلك مستلزم عدم وجوب الاستئذان منه ﷺ لترك ذلك فلهم القعود عن الجهاد ونحوه من غير استئذان ولا اذن كما أن للمالك والصبيان الدخول في البيوت في غير العورات الثلاث من غير استئذان ولا اذن من أهل البيت ، ومثل هذا يكفى وجها في توسيط جملة أثناء جل ظاهرة التناسب ، ويرد عليه شئ عسى أن يدفع بالتأمل ، وإنما لم يذ كر الحرج في قوله تعالى (ولا على أنفسكم) بأن يقال : ولا على أنفسكم حرجا كتفاء بذكره فيما مر والأوخر محل الحذف ، ولم يكتف بحرج واحد بأن يقال : ليس على الأعمى والأعرج والمريض وأنفسكم حرج أن تأكلوا دفعالتوهم خلاف المراد ، وقيل حذف الحرج آخر الإشارة إلى مغايرته للذكور ولا تنقدح في دلالة عليه لاسيما إذا قلنا : إن الدال غير منحصر فيه وهو كما ترى ، ومعنى (على أنفسكم) كما في الكشف عليكم وعلى من في مثل حالكم من المؤمنين ، وفيه كما في الكشف إشارة إلى فائدة اقحام النفس وأن الحاصل

ليس على الضعفاء المطعمين ولا على الزاهدين إلى بيوت القربات ومن في مثل حالهم وهم الأصقاء حرج .
وقيل : إن فائدة اقحامها الإشارة إلى أن الأكل المذكور مع أنه لا حرج فيه لا يخل بقدر من له شأن وهو وجه
حسن دقيق لا يلزمه استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ظاهراً ، وكان منشأ كثرة اقحام النفس في ذوى
الشأن ، ومن ذلك قوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) ولم يقل سبحانه كتب ربكم عليه الرحمة ، وقوله
عز وجل في الحديث القدسي « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي » دون أن يقول جل وعلا : إني حرمت
الظلم على إلى غير ذلك مما يعرفه المنتبغ المنصف ، وما قيل من أن فائدة الاقحام الإشارة إلى أن التجنب عن
الأكل المذكور لا يخلو عن رعاية حظ النفس مع خفائه لا يلائم إلا بعض الروايات السابقة في سبب
النزول ، ونحو ما قيل من أنها اقحمت للإشارة إلى أن نفى الحرج عن المخاطبين في الأكل من البيوت المذكورة
لذواتهم بخلاف نفى الحرج عن أهل الأعدار في الأكل منها فإنه لا يكونهم مع المخاطبين وذواتهم بهم إليها ،
والتعرض لنفى الحرج عنهم في أكلهم من بيوتهم مع ظهور انتفاء ذلك لأظهار التسوية بينه وبين قرآنه
كما في قوله تعالى (يكلم الناس في المهد وكهلاً) لكن ذلك فيما نحن فيه من أول الأمر ، ولم يتعرض لبيوت
أولادهم لظهور أنها كبيوتهم ، وذكر جمع أنها داخلة في بيوت المخاطبين ، فقد روى أبو داود . وابن ماجه
« أنت ومالك لأبيك » وفي حديث رواه الشيخان . وغيرهما « إن أطيب ما يأكل المرء من كسبه وإن ولده
من كسبه » وقال بعضهم : المراد ببيوت المخاطبين بيوت أولادهم وأضافها إليهم لمزيد اختصاصها بهم كما
يشهد به الشرع والعرف ، وقيل . المعنى أن تأكلوا من بيوتكم من مال أولادكم وأزواجكم الذين هم في
بيوتكم ومن جملة عيالكم وهو كما ترى (أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم) وقرأ حمزة بكسر الهمزة
والميم ، والكسائي . وطلحة بكسر الهمزة وفتح الميم (أو بيوت أخوانكم أو بيوت أخواتكم أو بيوت
أعمامكم أو بيوت عماتكم أو بيوت أخوالكم أو بيوت خالاتكم أو ما ملكتم مفاتيحه) أي أو بما تحت
أيديكم وتصرفكم من بستان أو ماشية وكالة أو حفظا وهو الذي يقتضيه كلام ابن عباس . فقد روى عنه
غير واحد أنه قال : ذاك وكيل الرجل وقيمه في ضيعته وماشيته فلا بأس عليه أن يأكل من ثمر حائطه
ويشرب من لبن ماشيته ولا يحمل ولا يدخر . وقال السدي : هو الرجل يولى طعام غيره ويقوم عليه
فلا بأس أن يأكل منه *

وقال ابن جرير : هو الزمن يسلم إليه مفتاح البيت ويؤذن له بالتصرف فيه ، وقيل : ولي اليتيم الذي
له التصرف بماله فإنه يباح له الأكل منه بالمعروف . وملك المفتاح على جميع ذلك كناية عن كون الشيء
تحت يد الشخص وتصرفه . والعطف على ما أشرنا إليه على ما بعد (من) وعن قتادة أن المراد بما ملكتم
مفاتيحه العبيد فالمدطف على ما بعد (بيوت) والتقدير أو بيوت الذين ملكتم مفاتيحهم . وكان ملك المفتاح
لما شاع كناية لم ينظر فيه إلى أن المتصرف بما يتوصل إليه بالمفتاح أولاً ومثله كثير ، وهو ترشيح لجرى
العبيد مجرى الجهاد من الأموال المشعر به استعمال ما فيهم ، ولا يخفى عليك بعد هذا القول وأنه يندرج
بيوت العبيد في قوله تعالى (بيوتكم) لأن العبد لا ملك له ، وإرادة المعتوقين منهم بقرينة (ملكتم) بلفظ الماضي
بما لا ينبغي أن يلتفت إليه . وقرأ ابن جبير (ملكتم) بضم الميم وكسر اللام مشددة (ومفاتيحه) بياء بعد

الثاء جمع مفتاح . وقرأ قتادة . وهرون عن أبي عمرو (مفتاحه) بالافراد وهو آلة الفتح وكذا المفتاح كما في القاموس ، وقال الراغب : المفتاح والمفتاح ما يفتح به وجمعه مفاتيح ومفاتيح . وفي بعض الكتب أن جمع مفتاح مفاتيح وجمع مفاتيح مفاتيح (أو صديقتكم) أى أو بيوت صديقتكم وهو من يصدق في مودتك وتصدق في مودته يقع على الواحد والجمع ، والمراد به هنا الجمع ، وقيل : المفرد ، وسر التعبير به دون أصدقائكم الإشارة الى قلة الأصدقاء حتى قيل :

صاد الصديق وكاف الكيمياء معا لا يوجدان فدع عن نفسك الطمعا

ونقل عن هشام بن عبد الملك أنه قال : نلت ما نلت حتى الخلافة وأعوزنى صديق لأحتشم منه ، وقيل : إنه إشارة إلى أن شأن الصداقة رفع الاثنية . ورفع الحرج فى الأكل من بيت الصديق لأنه أَرْضَى بالتبسط وأسر به من كثير من ذوى القرابة ؛ روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الصديق أكبر من الوالدين إن الجهنمين لما استغاثوا لم يستغيثوا بالآباء والأمهات فقالوا : (فما لنا من شافعين ولا صديق حميم) ه وعن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه من عظم حرمة الصديق أن جعله الله تعالى من الأنس والثقة والانبساط ورفع الحشمة بمنزلة النفس والآب والآخر ، وقيل لأفلاطون : من أحب اليك أخوك أم صديقك ؟ فقال : لأحب أخى إلا إذا كان صديقى ، وقد كان السلف ينبسطون بأكل أصدقائهم من بيوتهم ولو كانوا غيباء . يحكى عن الحسن أنه دخل داره وإذا حلقة من أصدقائه وقد استلوا سلالا من تحت سريره فيها الخبيص وأطايب الاطعمة وهم مكبون عليها يأكلون فتهللت أسارير وجهه سرورا وضحك وقال : هكذا وجدناهم هكذا وجدناهم يريد كبراء الصحابة ومن لقيهم من البدرين ، وكان الرجل منهم يدخل دار صديقه وهو غائب فيسأل جاريته كيسه فيأخذ ماشاء فإذا حضر مولاه فآخبرته أعتقها سرورا بذلك ، وهذا شيء قد كان • إذا الناس ناس والزمان زمان * وأما اليوم فقد طوى فيما أعلم بساطه واضمحل الأمر لله تعالى فسطاطه وعفت آثاره وأفلت أقداره وصار الصديق اسما للعدو الذى يخفى عداوته وينتظر لك حرب الزمان وغارته فآه ثم آه ولا حول ولا قوة إلا بالله ه

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوا له ما من صداقته بد

ثم إن نفي الحرج فى الأكل المذكور مشروط بما إذا علم الأكل رضا صاحب المال باذن صريح أو قرينة ، ولا يرد أنه إذا وجد الرضا جاز الأكل من مال الأجنبي والعدو أيضا فلا يكون للتخصيص وجه لأن تخصيص هؤلاء لاعتقاد التبسط بينهم فلا مفهوم له ، وقال أبو مسلم : هذا فى الأقارب الكفرة أباح سبحانه فى هذه الآية ما حظره فى قوله سبحانه : (لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله) وليس بشيء ، وقيل : كان ذلك فى صدر الاسلام ثم نسخ بقوله ﷺ : « لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه » وقوله عليه الصلاة والسلام من حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنهما « لا يحلبن أحد ماشية أحد إلا باذنه » ، وقوله تعالى : (لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا) الآية ، وقوله عز وجل : (لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه) فانهم إذا منعوا من منزله ﷺ إلا بالشرط المذكور وهو عليه الصلاة والسلام أكرم الناس وأقلهم حجابا بغيره صلى الله تعالى عليه وسلم يعلم بالطريق الأولى •

وأنت تعلم أنه لا حاجة إلى القول بالنسخ بناء على ما قلنا أولاً ، واحتج بالآية بعض أئمة الحنفية على أنه لا قطع بسرقه مال المحارم مطلقاً لافرق في ذلك بين الوالدين والمولودين وبين غيرهم لأنها دلت على إباحة دخول دارهم بغير إذنه فلا يكون ما لهم محرراً ومجرد احتمال إرادة الظاهر وعدم النسخ كاف في الشبهة المدرجة للحد ، وبحث فيه بأن دره الحدود بالشبهات ليس على إطلاقه عندهم كما يعلم من أصولهم ، وأورد عليه أيضاً أنه يستلزم أن لا تقطع يد من سرق من الصديق ، وأجيب عن هذا بأن الصديق متى قصد سرقه مال صديقه انقلب عدواً ، وتعبق بأن الشرع ناظر إلى الظاهر لا إلى السرائر ، وقرئ (صديقكم) بكسر الصاد اتباعاً لحركة الدال حكى ذلك حميد الخزاز (**لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً**) أى مجتمعين وهو نصب على الحال من فاعل (تأكلوا) وهو في الأصل بمعنى كل ولا يفيد الاجتماع خلافاً للفراء ، ودل عليه هنا لمقابلته بقوله تعالى : (**أَوْ أَشْتَاتَا**) فإنه عطف عليه داخل في حكمه وهو جمع شت على أنه صفة كالحق يقال : أمر شت أى متفرق أو على أنه في الأصل مصدر وصف به مبالغة . والآية على ما ذهب أكثر المفسرين كلام مستأنف مسوق لبيان حكم آخر من جنس ما بين قبله ، وقد نزلت على ما روى عن ابن عباس . والضحاك . وقتادة في بنى ليث بن عمرو بن كنانة تخرجوا أن يأكلوا طعامهم منفردين وكان الرجل منهم لا يأكل ويمكث يومه حتى يجد ضيفاً يأكل معه فإن لم يجد من يؤاكله لم يأكل شيئاً وربما قعد الرجل منهم والطعام بين يديه لا يتناوله من الصباح إلى الرواح وربما كانت معه الإبل الحفل فلا يشرب من ألبانها حتى يجد من يشاربه فإذا أمسى ولم يجد أحداً أكل ، قيل : وهذا التخرج سنة موروثة من الخليل عليه الصلاة والسلام ، وقد قال حاتم :

إذا ما صنعت الزاد فالتقى له أكيلا فاني لست آكله وحدي

وفي الحديث « شر الناس من أكل وحده وضرب عبده ومنع رفته » وهذا الذم لا عتياده بخلا بالقرى ونفى الجناح عن وقوعه أحيانا بيانا لأنه لا إثم فيه ولا يذم به شرعاً كما ذمت به الجاهلية فلا حاجة إلى القول بأن الوعيد في الحديث لمن اجتمعت فيه الخصال الثلاث دون الانفراد بالآكل وحده فإنه يقتضى أن كلامها على الانفراد غير منهي عنه وليس كذلك ، والقول بأنهم أهل لسان لا يخفى عليهم مثله ولكن لمجيء الواو بمعنى أو تركوا كل واحد منها احتياطاً لا وجه له لأن هؤلاء المتخرجين لم يتمسكوا بالحديث ، وكون الواو بمعنى أو توهم لا عبرة به ، ولا شك أن اجتماع الأيدي على الطعام سنة فتركه بغير داع مذممة انتهى .

وعن عكرمة . وأبي صالح أنها نزلت في قوم من الأنصار كانوا إذا نزل بهم ضيف لا يأكلون إلا معه فوخص لهم أن يأكلوا كيف شاؤوا ، وقيل : كان الغنى يدخل على الفقير من ذوى قرابته وصدائقه فيدعوه إلى طعامه فيقول : إني لا تخرج أن آكل معك وأنا غنى وأنت فقير وروى ذلك عن ابن عباس ، وقال الكلبي : كانوا إذا اجتمعوا لياكلوا طعاماً عزلوا للاعمى ونحوه طعاماً على حدة فبين الله تعالى أن ذلك ليس بواجب * وقيل : كانوا يأكلون فرادى خوفاً أن يزيد أحدهم على الآخر في الأكل أو أن يحصل من الاجتماع ما يفر أو يؤذى فنزلت لنفى وجوب ذلك ، وأياما كان فالعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، وقيل : الآية من تمة ما قبلها على معنى أنها وقعت جراباً لسؤال نشأ منه كأن سائلاً يقول : هل نفي الحرج في الأكل من بيوت

من ذكر خاص فيما إذا كان الأكل مع أهل تلك البيوت أم لا؟ فاجيب بقوله تعالى : (ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً) أى مجتمعين مع أهل تلك البيوت في الأكل أو أشتاتاً أى متفرقين بان يأكل كل منكم وحده ليس معه صاحب البيت وما للطف نفى الحرج فيما اتسعت دائرته ونفى الجناح فيما ورد فيه بين أمرين والنسكات لا يجب اطرادها كذا قيل قدبره .

(فَأَذا دَخَلْتُمْ) شروع في بيان الأدب الذى ينبغى رعايته عند مباشرة ما رخص فيه بعد بيان الرخصة فيه (يَبُوتاً) أى من البيوت المذكورة كما يؤذن به الفاء . (فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ) أى على أهلها كما أخرج ذلك ابن المنذر . وابن أبى حاتم . والبيهقى في شعب الإيمان عن ابن عباس . وقريب منه ما أخرجه عبد الرزاق . وجماعة عن الحسن أن المعنى فليسلم بعضهم على بعض نظير قوله تعالى : (فاقتلوا أنفسكم) والتعبير عن أهل تلك البيوت بالأنفس لتزليهم منزلتها لشدة الاتصال ، وفى الاتصاف في التعبير عنهم بذلك تنبيه على السر الذى اقتضى إباحة الأكل من تلك البيوت المعدودة وأن ذلك إنما كان لأنها بالنسبة إلى الداخل كبيت نفسه للقرابة ونحوها ، وقيل : المراد السلام على أهلها على أبلغ وجه لأن المسلم إذا ردت تحيته عليه فكانه سلم على نفسه كما أن القاتل لاستحقاقه القتل بفعله كأنه قاتل نفسه . وأخرج عبد الرزاق . وابن جرير . والحاكم وصححه . وغيرهم عن ابن عباس أنه قال فى الآية : هو المسجد إذا دخلته فقل السلام علينا وعلى عباد الله تعالى الصالحين فحمل البيوت فيها على المساجد والسلام على الأنفس على ظاهره ، وقيل : المراد بيوت المخاطبين وأهلهم ، وذكر أن الرجل إذا دخل على أهله من له أن يقول : السلام عليكم تحية من عند الله مباركة طيبة فإن لم يجد أحداً فليقل السلام علينا من ربنا وروى هذا عن عطاء ، وقيل السلام على الأنفس على ظاهره والمراد ببيوت الكفار وذکر أن داخلها وكذا داخل البيوت الحالية يقول ما سمعت آتفاً عن ابن عباس ، وقيل يقول على الكفار يقول : السلام على من اتبع الهدى ، ولا يخفى المناسب للمقام والسلام بمعنى السلامة من الآفات ، وقيل : اسم من أسمائه عز وجل وقد مر الكلام فى ذلك على أتم وجه فتذكره .

(تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) أى ثابتة بأمره تعالى مشروعة من لدنه عز وجل فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لتحية ، وجوز أن يتعلق تحية فانها طلب الحياة وهى من عنده عز وجل ، وأصل معناها أن تقول حيالك الله تعالى أى أعطاك سبحانه الحياة ثم عمم لكل دعاء ، واتصافها على المصدرية لسلّموا على طريق فعدت جلوساً فكانه قيل فسلّموا تسليماً أو فحيوا تحية (مُبَارَكَةٌ) بورك فيها بالاجر كما روى عن مقاتل ، قال الضحاك : فى السلام عشر حسنات ومع الرحمة عشرون ومع البركات ثلاثون (طَيِّبَةٌ) تطيب بها نفس المستمع ، والظاهر أنه يزيد المسلم ما ذكر فى سلامه ، وعن بعض السلف زيادته كما مر آتفاً ، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : ما أخذت التشهد الا من كتاب الله تعالى سمعت الله تعالى يقول (فإذا دخلتم بيوتاً فسلّموا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة) فالتشهد فى الصلاة التحيات المباركات الطيبات لله * .

(كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ) تكرر لمزيد التأكيد ، وفى ذلك تفخيم فخيم للاحكام المختمة به (لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) مافى تضاعفها من الشرائع والاحكام وتعملون بموجبها وتحوزون بذلك سعادة الدارين ،

وفى تعليل هذا التبيين بهذه الغاية القصوى بعد تذييل الأولين بما يوجههما من الجزالة ما لا يخفى ، وذكر بعض الاجلة أنه سبحانه بدأ السورة بقوله تعالى (وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ) وختمها بقوله عز وجل (كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ) ثم جعل تبارك وتعالى ختام الختم قوله سبحانه ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ الخ دلالة على أن ملاك ذلك كله والمنافع بتلك الآيات جمع من سلم نفسه لصاحب الشريعة صلوات الله تعالى وسلامه عليه كملت بين يدي الغاسل لا يحجم ولا يقدم دون اشارته ﷺ ولهذه الدقيقة اورد هذه الآية شهاب الحق والدين أبو حفص عمر السهروردي قدس سره في باب سير المرید مع الشيخ ونبه بذلك أن كل ما يرسمه من أمور الدين فهو أمر جامع *

وقال شيخ الاسلام: إن هذا استئناف جى به في أواخر الاحكام السابقة تقريراً لها وتأكيدها لوجوب مراعاتها وتكميلها ببيان بعض آخر من جنسها، وإنما ذكر الايمان بالله تعالى ورسوله ﷺ صلة للموصول الواقع خبراً للمبتدأ مع تضمنه له قطعاً تقريراً لما قبله وتهيداً لما بعده وإيداناً بأنه حقيق بأن يحمل قريباً للايمان المذكور منتظماً في سلمه فقوله تعالى ﴿ وَأَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ ﴾ الخ معطوف على (آمَنُوا) داخل معه في حيز الصلة وبذلك يصح الحمل ، والحصر باعتبار الكمال أى إنما الكاملون في الايمان الذين آمنوا بالله تعالى ورسوله ﷺ عن صميم قلوبهم واطاعوا في جميع الاحكام التي من جملتها ما فصل من قبل من الاحكام المتعلقة بعامة أحوالهم المطردة في الوقوع وأحوالهم الواقعة بحسب الاتفاق كما إذا كانوا معه عليه الصلاة والسلام على أمرهم يجب اجتماعهم في شأنه كالجمعة والاعياد والحروب وغيرها من الامور الداعية إلى الاجتماع لغرض من الاغراض ، وعن ابن زيد أن الامر الجامع الجهاد ، وقال الضحاك : وابن سلام : هو كل صلاة فيها خطبة كالجمعة والعيدين والاستسقاء ، وعن ابن جبير هو الجهاد وصلاة الجمعة والعيدين ، ولا يخفى أن الأولى العموم وإن كانت الآية نازلة في حفر الخندق ولعل ما ذكر من باب التمثيل ، ووصف الامر بالجمع مع أنه سبب له للمبالغة، والظاهر أن ذلك من المجاز العقلي، وجوز أن يكون هناك استعارة مكنية .

وقرأ البيهقي (على أمر جميع) وهو بمعنى جامع أو مجموع له على الحذف والايصال ﴿ لَمْ يَذْهَبُوا ﴾ عنه ﷺ ﴿ حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ ﴾ عليه الصلاة والسلام في الذهاب فياذن لهم به فيذهبون فالغاية هي الاذن الحاصل بعد الاستئذان والاقتصار على الاستئذان لأنه الذي يتم من قبلهم وهو المعتبر في كمال الايمان لا الاذن ولا الذهاب المترتب عليه واعتباره في ذلك لما أنه كالمصداق لصحته والمميز للدخول عن المناق فان ديدنه التسلل للفرار، ولتعظيم ما في الذهاب بغير إذنه عليه الصلاة والسلام من الجناية ولتفنيته على ذلك عقب سبحانه بقوله عز وجل ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ فقد جعل فيه المستأذنين هم المؤمنون عكس الاول دلالة على انهم ما متعاكسان سواء بسواء ومنه يلزم انه كالمصداق لصحة الايمانين وكذلك من اسم الإشارة لدلالته على أن استئصال الايمانين لذلك ﴿ فَأَازِلْتَهُنَّ ﴾ بيان لما هو وظيفته صلى الله عليه وسلم في هذا الباب اثريان ماهو وظيفته المؤمنين ، والماه لترتيب ما بعدها على ما قبلها أى بعد ما تحقق أن الكاملين في الايمان هم المستأذنون فاذا استأذنوك ﴿ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ ﴾ أى لبعض أمرهم المهمل وخطبهم المهمل

﴿ فَأَذِّنَ لِمَن شِئْتَ مِنْهُمْ ﴾ تفويض للامر إلى رأيه ﷺ ، واستدل به على أن بعض الاحكام مفوضة إلى رأيه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهذه مسألة التفويض المختلف في جوازها بين الأصوليين وهي أن يفوض الحكم إلى المجتهد فيقال له : احكم بما شئت فانه صواب فاجاز ذلك قوم لكن اختلفوا فقال موسى بن عمران : بجواز ذلك مطلقا للنبي وغيره من العلماء ، وقال أبو علي الجبائي : بجواز ذلك للنبي خاصة في أحد قولي ، وقد نقل عن الامام الشافعي عليه الرحمة في الرسالة ما يدل على التردد بين الجواز والمنع ومنع من ذلك الباقر . والمجوزون اختلفوا في الوقوع ، قال الآمدي : والمختار الجواز دون الوقوع ، وقد أطال الكلام في هذا المقام فليراجع . والذي أميل إليه جواز أن يفوض الحكم إلى المجتهد إذا علم أنه يحكم ترويا لا تشهيا ويكون التفويض حينئذ كالامر بالاجتهاد ، والاليق بشأن الله تعالى وشأن رسوله ﷺ أن ينزل ما هنا على ذلك وتكون المشيئة مقيدة بالعلم بالمصلحة . وذكر بعض الفضلاء أنه لا خلاف في جواز أن يقال : احكم بما شئت ترويا بل الخلاف في جواز أن يقال : احكم بما شئت تشهيا كيفما اتفق ، وأنت تعلم أنه بعد التقييد لا يكون ما نحن فيه من محل النزاع ، ومن الغريب ما قيل : إن المراد من شئت منهم عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ولا يخفى ما فيه ﴿ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ ﴾ فان الاستئذان وإن كان لعذر قوي لا يخلو عن شائبة تقديم أمر الدنيا على أمر الآخرة . وتقديم (لهم) للبادرة إلى أن الاستغفار للمستأذنين لا للآذن * ﴿ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ ﴾ . مبالغ في مغفرة فرطات العباد ﴿ رَحِيمٌ ٦٢ ﴾ مبالغ في افاضة شايب الرحمة عليهم ، والجملة تعليل للمغفرة الموعودة في ضمن الاستغفار لهم ، وقد بالغ جل شأنه في الاحتفال برسوله صلوات الله تعالى وسلامه عليه فجعل سبحانه الاستئذان للذهاب عنه ذنبا محتاجا للاستغفار فضلا عن الذهاب بدون اذن ورتب الاذن على الاستئذان لبعض شأنهم لا على الاستئذان . مطلقا ولا على الاستئذان لآي أمر مهما كان أو غير مهم ومع ذلك علق الاذن بالمشيئة ، وإذا اعتبرت وجوه المبالغة في قوله تعالى (إنما المؤمنون) إلى هنا وجدتها تزيد على العشرة . وفي أحكام القرآن للجلال السيوطي أن في الآية دليلا على وجوب استئذانه صلى الله تعالى عليه وسلم قبل الانصراف عنه عليه الصلاة والسلام في كل أمر يجتمعون عليه ، قال الحسن : وغير الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الأئمة مثله في ذلك لما فيه من أدب الدين وأدب النفس ، وقال ابن الفرس : لا خلاف في الغزو أنه يستأذن امامه إذا كان له عذر يدعو إلى الانصراف واختلف في صلاة الجمعة إذا كان له عذر كالرعاف وغيره فقل يلزمه الاستئذان سواء كان امامه الامير أم غيره أخذا من الآية وروى ذلك عن مكحول . والزهري ﴿ لَا تَجْعَلُوا دَعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدَعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا ﴾ استئناف مقرر لمضمون ما قبله ، والالتفات لابرار مزيد الاعتناء بشأنه أي لا تقيسوا دعاءه عليه الصلاة والسلام اياكم على دعاء بعضكم بعضا في حال من الأحوال وأمر من الأمور التي من جملتها المساهلة فيه والرجوع عن مجلسه عليه الصلاة والسلام بغير استئذان فان ذلك من المحرمات ، وإلى نحو هذا ذهب أبو مسلم واختاره المبرد . والفقهاء ، وقيل : المعنى لا تحسبوا دعاءه صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم كدعاء بعضكم

على بعض فتعرضوا لسخطه ودعائه عليكم عليه الصلاة والسلام بمخالفة أمره والرجوع عن مجلسه بغير استئذان ونحو ذلك ، وهو مأخوذ مما جاء في بعض الروايات عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وروى عن الشعبي . وتعقبه ابن عطية بأن لفظ الآية يدفع هذا المعنى ، وكأنه أراد أن الظاهر عليه على بعض ، وقيل : إنه يأباه (بينكم) وهو في حيز المنع ، وقيل : المعنى لا تجعلوا دعاءه عليه الصلاة والسلام ربه عز وجل كدعاء صغيركم كبيركم وفقيركم غنيكم يسأله حاجته فر بما أجابه وربما رده فإن دعاءه صلى الله تعالى عليه وسلم مستجاب لا مرد له عند الله عز وجل فتعرضوا لدعائه لكم بامثال أمره واستئذانه عند الانصراف عنه إذا كنتم معه على أمر جامع وتحققوا قبول استغفاره لكم ولا تعرضوا لدعائه عليكم بضد ذلك * .

ولا يخفى وجه تقرير الجملة لما قبلها على هذين القولين ؛ لكن بحث في دعوى أن جميع دعائه عليه الصلاة والسلام مستجاب بانه قد صح أنه صلى الله تعالى عليه وسلم سأل الله تعالى في أمته أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فنعاه ، وهو ظاهر في أنه قد يرد بعض دعائه عليه الصلاة والسلام . وتعقب بانه كيف يرد وقد قال الله تعالى : (ادعوني استجب لكم) وفي الحديث « إن الله تعالى لا يرد دعاء المؤمن وإن تأخر » وقد قال الامام السهيلي في الروض : الاستجابة أقسام إما تعجيل ما سأل أو أن يدخر له خير مما طلب أو يصرف عنه من البلاء بقدر ما سأل من الخير ، وقد أعطى صلى الله تعالى عليه وسلم عوضاً من أن لا يذيق بعضهم بأس بعض الشفاعة وقال « أمي هذه أمة مرحومة ليس عليها في الآخرة عذاب عذابها في الدنيا الزلزال والفتن » كما في أبي داود فإذا كانت الفتنة سبباً لصرف عذاب الآخرة عن الأمة فلا يقال : ما أجاب دعاءه ﷺ لأن عدم استجابته أن لا يعطى ما سأل أولاً يعوض عنه ما هو خير منه ، والمراد بالمنع في الحديث منع ذلك بخصوصه لعدم استجابة الدعاء بذلك بالمعنى المذكور ، وتمام الكلام في هذا المقام يطلب من محله * . وقيل : المعنى لا تجعلوا نداه عليه الصلاة والسلام وتسميته كنداء بعضكم بعضاً باسمه ورفع الصوت به والنداء وراء الحجرات ولكن بلقبه المعظم مثل يانبي الله ويارسول الله مع التوقير والتواضع وخفض الصوت * . أخرج ابن أبي حاتم . وابن مردويه . وأبو نعيم في الدلائل عن ابن عباس قال : كانوا يقولون : يا محمد يا أبا القاسم فنهأهم الله تعالى عن ذلك بقوله سبحانه (لا تجعلوا) الآية اعظاماً لنبيه ﷺ فقالوا : يانبي الله يارسول الله ، وروى نحو هذا عن قتادة . والحسن . وسعيد بن جبير . ومجاهد ، وفي أحكام القرآن للسيوطي أن في هذا النهي تحريم ندائه ﷺ باسمه * .

والظاهر استمرار ذلك بعد وفاته إلى الآن . وذكر الطبرسي أن من جملة المنهى عنه النداء بيا ابن عبد الله فانه مما ينادى به العرب بعضهم بعضاً . وتعقب هذا القول بأن الآية عليه لا تلائم السياق واللاحق . وقال بعضهم : وجه الارتباط بما قبلها عليه الارشاد إلى أن الاستئذان يذبح أن يكون بقولهم : يارسول الله انا نستأذنك ونحوه ، وكذا خطاب من معه في أمر جامع إياه ﷺ ينبغي أن يكون بنحو يارسول الله لا بنحو يا محمد ، ويكفي هذا القدر من الارتباط بما قبل ولا حاجة إلى بيان المناسبة بأن في كل منهما ما ينافي التعظيم اللائق بشأنه العظيم ﷺ ، نعم الأظهر في معنى الآية ما ذكرناه أولاً لا لا يخفى . وقرأ الحسن . ويعقوب في رواية (نبيكم) بنون مفتوحة وباء مكسورة وباء آخر الحروف مشددة بدل (بينكم) الظرف في قراءة الجمهور ، وخرج على أنه بدل من (الرسول) ولم يجعل نعمته له لانه مضاف إلى الضمير والمضاف اليه في رتبة العلم

وهو أعرف من المعرف بال ويشترط في النعت أن يكون دون المنعوت أو مساويا له في التعريف، وقال أبو حيان: ينبغي أن يجوز النعت لأن (الرسول) قد صار علما بالغلبة كالبيت للسكبة فقد تساوى في التعريف.

(قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْلُلُونَ مِنْكُمْ) وعيد لمن هو بضد أولئك المؤمنين الذين لم يذهبوا حتى يستأذنه عليه الصلاة والسلام، والتسلل الخروج من البين على التدريج والخفية، وقد للتحقيق، وجوز أن تكون لتقليل المتسللين في جنب معلوماته تعالى وأن تكون للتكثير إما حقيقة أو استعارة ضدية، وقال أبو حيان: إن قول بعض النحاة بإفادة قد التكثير إذا دخلت على المضارع غير صحيح وإنما التكثير مفهوم من سياق الكلام كما في قول زهير:

أخى ثقة لا يهلك الخرماله ولكن قد يهلك المال نائله

فان سياق الكلام المدح يفهم منه ذلك أي قد يعلم الله الذين يخرجون من الجماعة قليلا قليلا على خفية (لوإذا) أي ملاوذة بأن يستتر بعضهم ببعض حتى يخرج. وأخرج أبو داود في مراسيله عن مقاتل قال: كان لا يخرج أحد لرعا أو لإحداث حتى يستأذن النبي ﷺ يشير إليه بأصبعه التي تلي الإبهام فيأذن له النبي ﷺ يشير إليه بيده وكان من المنافقين من تثقل عليه الخطبة والجلوس في المسجد فكان إذا استأذن رجل من المسلمين قام المنافق إلى جنبه يستتر به حتى يخرج فأنزل الله تعالى (قد يعلم) الآية، وقيل يلوذه إرادة أنه من أتباعه.

ونصب (لوإذا) على المصدرية أو الحالية بتأويل ملاوذين وهو مصدر لاوذا لعدم قلب واوه ياء تبعاً لفعله ولو كان مصدر لاوذا لكان كقياماً.

وقرأ يزيد بن قطيب (لوإذا) بفتح اللام فاحتمل أن يكون مصدر لاوذا ولم تقلب واوه ياء لأنه لا كسرة قبلها فهو كطواف مصدر طاف، واحتمل أن يكون مصدر لاوذا وفتحة اللام لأجل فتحة الواو، والفاء في قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ لترتيب الحذر أو الأمر به على ما قبلها من علمه تعالى بأحوالهم فإنه ما يوجب الحذر البتة، والمخالفة كما قال الراغب: أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو فعله والأكثر استعمالها بدون عن فيقال خالف زيد عمرا وإذا استعملت بعن فذاك على تضمين معنى الاعراض.

وقيل الخروج أي يخالفون معرضين أو خارجين عن أمره. وقال ابن الحاجب: عدى يخالفون بعن لما في المخالفة من معنى التباعد والحيد كأنه قيل الذين يحيدون عن أمره بالمخالفة وهو أبلغ من أن يقال: يخالفون أمره. وقيل على تضمين معنى الصد، وقيل إذا عدى بعن يراد به الصد دون تضمين ويتعدى إلى مفعول بنفسه يقال: خالف زيدا عن الأمر أي صده عنه والمفعول عليه هنا محذوف أي يخالفون المؤمنين أي يصددونهم عن أمره وحذف المفعول لأن المراد تبيين حال المخالف وتعظيم أمر المخالف عنه فذكر الأهم وترك ما لا اهتمام به وقد يتعدى إلى فيقال خالف إليه إذا قبل نحوه.

وقال ابن عطية: (عن) هنا بمعنى بعد، والمعنى يقع خلافهم بعد أمره كما تقول: كان المطر عن ربح وأطعمته عن جوع.

وقال أبو عبيدة: والأخفش: هي زائدة أي يخالفون (أمره) وضمير أمره لله عز وجل فان الأمر له سبحانه في الحقيقة أو للرسول ﷺ فانه المقصود بالذكر، والأمر له قيل للطلب أو الشأن أو ما يعمهما، ولا يخفى أن في تجويز كل على كل من الاحتمالين في الضمير نظرا فلا تغفل. وقرئ (يخالفون) بالتشديد أي يخلفون أنفسهم عن أمره

﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ أى بلاء ومحنة فى الدنيا كما روى عن مجاهد. وعن ابن عباس تفسير الفتنه بالقتل. وعن جمفر الصادق رضى الله تعالى عنه تفسيرها بتسايط سلطان جائر، وعن السدى. ومقاتل تفسيرها بالكفر والاول أولى هـ
 ﴿أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ أى فى الآخرة. وقبل فى الدنيا، والمراد بالعذاب الاليم القتل وبالفتنة مادونه وليس بشئ. وكلمة أو لمنع الخلو دون الجمع. وإعادة الفعل صريحا للاعتناء بالتهديد والتحذير. وشاع الاستدلال بالآية على أن الامر للوجوب فانه تعالى أوجب فيها على مخالف الامر الحذر عن العذاب وذلك تهديد على مخالفة الامر وهو داليل كون الامر للوجوب إذ لا تهديد على ترك غير الواجب، وأيضا بناء حكم الحذر عن العذاب إلى المخالف يقتضى أن يكون حذره عنه من حيث المخالفة، وذلك إنما يكون إذا أفضى إلى العذاب كما فى قولك فليحذر الشاتم للامير أن يضربه ولا افشاء فى ترك غير الواجب *

وهذا الامر أعنى (فليحذر) بخصوصه مستعمل فى الإيجاب إذ لا معنى لنذب الحذر عن العقاب أو إباحته، وأيضا اشعار الآية بوجوب الحذر غير خاف بقرينة ورودها فى معرض الوعيد بتوقع اصابة العذاب على أنه لو حمل الامر المذكور على أنه للنذب يحصل المطلوب وذلك لأن التحذير عمالم يعلم أولم يظن تحققه ولا تحقق ما يفضى إلى وقوعه فى الجملة سفة غير جائز بمعنى أنه مخالف للحكمة ولهذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الغير المائل، وأياما كان يندفع ما يقال: لانسلم أن قوله تعالى (فليحذر) للوجوب لأنه عين محل النزاع إذ يكفى فى المطلوب على ما قررنا استعماله فى النذب أيضا، والقول بأن معنى مخالفة الامر عدم اعتقاد حقيقته أو حمله على غير ما هو عليه بأن يكون للوجوب أو النذب مثلا فيحمل على غيره بعيد جدا، والظاهر المتبادر إلى الفهم أنه ترك الامتثال والالتيان بالمأمور به فلا يترك إلى ذلك إلا بدليل. واعترض بأنه بعد هذا القيل والقال لا يدل على أن جميع الأوامر حقيقة فى الوجوب لإطلاق الأمر هـ

وأجيب بأن (أمره) مصدر مضاف، وهو يفيد العموم حيث فقدت قرينة العهد على أن الإطلاق كاف فى المطلوب، وهو كون الامر المطلق للوجوب خاصة إذ لو كان حقيقة لغيره أيضا لم يترتب التهديد على مخالفة مطلق الامر. وقال بعض الأجلة: لا قائل بالفصل فى صيغ الامر بأن بعضها للوجوب وبعضها لغيره. وزعم بعضهم أن الاستدلال لا يتم إذا أريد بالامر الطالب، ولو فسر بالشأن وكان الضمير للرسول عليه الصلاة والسلام لزم من القول بدلاتها على الوجوب أن يكون كل ما يفعله ﷺ واجبا علينا ولا قائل به. والزم مخشى فسر بالدين والطاعة *

وقال صاحب الكشف: إن الاستدلال بالآية على أن الامر للوجوب مشهور سواء فسر بما ذكر لأن الطاعة امتثال الامر القولى أو فسر على الحقيقة، وأما إذا جعل إشارة إلى ماسبق من الامر الجامع ومعنى (يخالفون عن أمره) ينصرفون عنه فلا وليس بالوجه وإن آثره جمع لفوات المبالغة والتناول الأولى والعدول عن الحقيقة فى لفظ الامر ثم المخالفة من غير ضرورة انتهى، وهذا الذى آثره جمع ذكره الطبرى عن البغوى ثم قال هذا هو التفسير الذى عليه التعويل ويساعد عليه النظم والتأويل لأن الامر حينئذ بمعنى الشأن وواحد الأمور، ويانه إن ما قبله حديث فى الامر الجامع وهو الامر الذى يجمع عليه الناس ومدح من لزم مجلس رسول الله ﷺ ولم يذهب عنه وذم من فارقه بغير الاذن وأمر بالاستغفار فى حق من فارق بالاذن لأن

قوله تعالى : (فأذن لمن شئت منهم) يؤذن أن القوم ثلاث فرق المأذون في الذهاب بعد الاستئذان والمتخلف عنه ثم المتخلف إما أن يدوم في مجلسه عليه الصلاة والسلام ولم يذهب وهم المؤمنون المخلصون أو يتسلل لو اذا وهم المنافقون وقوله تعالى : (فليحذر) الخ مترتب على القسم الثالث على سبيل الوعيد والفعل المضارع يفيد معنى الدأب والعادة وقد أقيم المظهر موضع المضممر علة لاستحقاقهم فتنة الدارين انتهى ، وقد كشف عن بعض ما فيه صاحب الكشف نعم قيل عليه : إن فوات المبالغة والتناول لا يقاوم العهد ولا عدول عن الحقيقة لأن الأمر حقيقة في الحادثة وكذا المخالفة فيما ذكر ولو سلم فهو مشترك الالتزام فان الأمر ليس حقيقة في الأمر العام وقوله : بلا ضرورة ممنوع فان إضافة العهد صارفة . وتعقب بأن هذا مكابرة ومنع مجرد لا يسمع فان الإبلغة لا شبهة فيها فان تهديد من لم يمثل أمره عليه الصلاة والسلام أشد من تركه بلا إذن وكون الأمر حقيقة في الطلب هو الأصح في الأصول والمخالفة المقارنة للأمر لا شبهة في أن حقيقتها عدم الامتثال واشتراك الالتزام ليس بتمام لأن أمره اذا عم يشمل الأمر الجامع بمعنى الطلب أيضا وعهد الإضافة ليس بمتعين حتى يعد صارفا كذا قيل وفيه بحث فتأمل ، وقد يقال بناء على كون الأمر المذكور إشارة إلى الأمر الجامع : إنه جرى بأو في قوله (أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) لما أن الأمر الجامع إما أن يكون أمرا دنيويا كالتشاور في الأمور الحربية فلا انصراف عنه مظنة إصابة المحنة الدنيوية بالنصرفين وإما أن يكون أمرا دينيا كإقامة الجمعة التي فيها تعظيم شعائر الإسلام فلا انصراف عنه مظنة إصابة العذاب الآخروي *

وبالجملة لاستدلال بالآية على اعتبار العهد وأما إذا لم يعتبر فقد استدلل بها ، وقد سمعت شيثا من الكلام في ذلك وتمامه جرحا وتعديلا وغير ذلك في كتب الأصول ﴿ **الْأَيُّ لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ عَنِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** ﴾ من الموجودات بأسرها خلقا وملكوا وتصرفا إيجادا وإعداما بدما وإعادة لا لاحد غيره شركة أو استقلالا ﴿ **قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ** ﴾ أيها المكلفون من الأحوال والأوضاع التي من جملتها الموافقة والمخالفة والإخلاص والنفاق ودخول المنافقين مع أن الخطاب فيما قبل للمؤمنين بطريق التغليب ، وقوله تعالى ﴿ **وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ** ﴾ خاص بالمنافقين وهو مفعول به عطف على (ما أنتم) أي يعلم يوم يرجع المنافقون للأمر إليه عز وجل للجزاء والعقاب * وتعليق عليه بيوم رجوعهم لا يرجعهم لزيادة تحقيق علمه سبحانه بذلك وغاية تقريره لما أن العلم بوقت وقوع الشيء مستلزم للعلم بوقوع الشيء على أبلغ وجه وآكده ، وفيه إشعار بأن علمه جل وعلا بنفس رجوعهم من الظهور بحيث لا يحتاج إلى البيان قطعا . ويجوز أن يكون الخطاب السابق خاصا بهم أيضا فيتحقق التفاتان التفات من الغيبة إلى الخطاب في (أنتم) والتفات من الخطاب إلى الغيبة في (يرجعون) والعطف على حاله . وجوز أن يكون على مقدر أي ما أنتم عليه الآن ويوم الخ فان الجملة الاسمية تدل على الحال في ضمن الدوام والثبوت . وقيل : يجوز أن يكون (يوم) ظرفا لمحدوف يعطف على ما قبله أي وسيحاسبهم يوم أو نحو ذلك ولا أرى اختصاصه بالوجه الثاني في الخطاب *

وفي البحر بعد ذكر الوجهين فيه والظاهر عطف (يوم) على (ما أنتم عليه) وقال ابن عطية : يجوز أن يكون التقدير والعلم يظهر لكم أو نحو هذا يوم فيكون (يوم) نصبا على الظرفية بمحدوف وقد للتحقيق وفيها احتمالان المتقدمان آنفا ، وقد مر غير مرة ما يراد بمثل هذه الجملة من الوعيد أو الوعد . ولا يخفى المناسب لكل من

الاحتمالات في (أنتم ويرجعون) وقرأ ابن يعمر . وابن أبي اسحق . وأبو عمرو (يرجعون) مبنيًا للمفعول ﴿فَيَنْبِئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا﴾ أي بعملهم أو بالذي عملوه من الأعمال السيئة التي من جملتها مخالفة الأمر-فيرتب سبحانه عليه ما يليق به من التوبيخ والجزاء أو فينبئهم بما عملوا خيراً أو شراً فيرتب سبحانه على ذلك ما يليق به إن خيراً فخير وإن شراً فشر ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٦٤﴾ لا يخفى عليه شيء من الأشياء . والجملة تدبيل مقرر لما قبله، وإظهار الاسم الجليل في مقام الاضمار لتأكيد استقلال الجملة والاشعار بعلّة الحكم، وتقدير الظرف لرعاية رؤس الآي . وقيل وفيه بحث: إنه للحصر على معنى والله عليم بكل شيء لا ببعض الأشياء كما يزعمه بعض جهلة الفلاسفة ومن حذا حذوهم حفظنا الله تعالى والمسلمين مما هم عليه من الضلالات وجعل لنا نورا نهتدى به إذا ادلمهم ليل الجهالات هذا *

﴿ومن باب الإشارة في الآيات﴾ ما قيل في قوله تعالى (ألم تر أن الله يزجي سحاباً) إلى آخره أنه إشارة إلى جمع العناصر الأربعة وتركيب الإنسان منها ثم خروج مطر الاحساس من عينيه وأذنيه مثلاً وينزل من سماء العقل الفياض برد حقائق العلوم فيصيب به من يشاء فتظهر آثاره عليه ويصرفه عن يشاء حسبما تقتضيه الحكمة الإلهية (يكاد سننا برقه) نور تجليه (يذهب الابصار) بأن يعطلها عن الابصار وينمى أصحابها عنها لما أن الإدراك بنوره فوق الإدراك بنور الابصار (يقاب الله الليل والنهار) إشارة إلى ليل المحر ونهار الصحو أو ليل القبض ونهار البسط أو ليل الجلال ونهار الجمال أو نحو ذلك . وقيل: يزجي سحاب المعاصي إلى أن يترام فتري مطر التوبة يخرج من خلاله كما خرج من سحاب (وعصى آدم) مطر (ثم اجتباه) ربه وينزل من سماء القلوب من جبال القسوة فيها من برد القهر يقلب الله ليل المعصية لمن يشاء إلى نهار الطاعة وبالعكس (والله خلق كل دابة من ماء) تقدم الكلام في الماء (فمنهم من يمشى على بطنه) يعتمد في سيره على الباطن وهم أهل الجذبة المغمورون في بحار المحبة (ومنهم من يمشى على رجلين) يعتمد في سيره الشريعة والطريقة لكن فيما يتعلق به خاصة منهما وهم صنف من الكاملين سكنوا زوايا الخمول ولم يخاطبوا الناس ولم يشتغلوا بالارشاد (ومنهم من يمشى على أربع) يعتمد في سيره الشريعة والطريقة فيما يتعلق به وبغيره منهما وهم صنف آخر من الكاملين برزوا للناس وخاطبواهم واشتغلوا بالارشاد وعملوا في أنفسهم بما تقتضيه الشريعة والطريقة وعاملوا الناس والمريدين بذلك أيضاً (بخاق الله ما يشاء) فلا يبعد أن يكون في خلقه من يمشى على أكثر من الكاملين الذين أوقفهم الله تعالى على أسرار الملك والملايكوت وما حده لكل أمة من الأمم ونوع من أنواع المخلوقات فعاملوا بعد أن عملوا في أنفسهم ما يليق بهم كل أمة وكل نوع بما حده (كل قد علم صلاته وتسبيحه) *

وفي قوله تعالى (ويقولون آمنا بالله وبالرسل) الآيات إشارة إلى أحوال المذكرين في القلب على المشايخ وأحوال المصدقين بهم قلباً وقالياً وفي قوله سبحانه (وإن تطيعوه تهتدوا) إشارة إلى أن طاعة الرسول سبب لحصول المكاشفات ونحوها، قال أبو عثمان: من أمر السنة على نفسه قولاً وفعلًا نطق بالحكمة ومن أمر الهوى على نفسه نطق بالبدعة لأن الله تعالى يقول (وإن تطيعوه تهتدوا) وفي قوله تعالى (إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه) إشارة إلى أنه لا يذعن للمريد الاستبداد بشيء قال عبد الله الرازي: قال قوم من أصحاب أبي عثمان لأبي عثمان أوصنا فقال: عليكم بالاجتماع على الدين وإياكم

ومخالفة الاكابر والدخول في شيء من الطاعات الا باذنهم ومشورتهم وواسوا المحتاجين بما أمكنكم فاذا فعلتم أرجو ان لا يضيع الله تعالى لكم سعيا (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا) فيه من تعظيم أمر الرسول ﷺ ما فيه ، وذكر أن الشيخ في جماعته كالنبي في أمته فينبغي أن يحترم في مخاطبته ويميز على غيره (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) قال أبو سعيد الخراز: الفتنة اسباغ النعم مع الاستدراج، وقال الجنيد قدس سره: قسوة القلب عن معرفة المعروف والمنكر، وقال بعضهم: طبع على القلوب والعذاب الايم هو عذاب البعد والحجاب عن الحضرة نعوذ بالله تعالى من ذلك ونسأله سبحانه التوفيق إلى أقوم المسالك فلا رب غيره ولا يرجي الا خيره.

﴿سورة الفرقان ٢٥﴾

أطلق الجمهور القول بمكيته، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وقتادة هي مكية الا ثلاث آيات نزلت بالمدينة وهي (والذين لا يدعون مع الله الها آخر) إلى قوله سبحانه (وكان الله غفورا رحيمًا) ، وقال الضحاك: هي مدنية الا أولها إلى قوله تعالى (ولا نشورا) فهو مكي، وعدد آياتها سبع وسبعون آية بلا خلاف كما ذكره الطبرسي والداني في كتاب العدد، ولما ذكر جل وعلا في آخر السورة السابقة وجوب متابعة المؤمنين للرسول ﷺ ومدح المتابعين وحذر المخالفين افتتح سبحانه هذه السورة بما يدل على تعاليه جل شأنه عما سواه في ذاته وصفاته وأفعاله وعلى كثرة خيره تعالى ودوامه وأنه أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا اطمأنا في خيره وتحذيرا من عقابه جل شأنه وفي هذه السورة أيضا من تأكيد ما في السابقة من مدح الرسول ﷺ ما فيها فقال تبارك وتعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ أي تعالى جل شأنه في ذاته وصفاته وأفعاله على أتم وجه وأبلغه كما يشعر به اسناد صيغة التفاعل اليه تعالى وهذا الفعل لا يسند في الاغلب إلى غيره تعالى ومثله - تعالى - ولا يتصرف فلا يحى منه مضارع ولا أمر ولا ولا في الاغلب أيضا والافقد قرأ أبى كما سيأتى إن شاء الله تعالى تباركت الارض ومن حولها وجاء كما في الكشف تباركت النخلة أى تعالت ، وحكى الاصمعى أن اعرابيا صعد رابية فقال لأصحابه: تباركت عليكم ، وقال الشاعر :

إلى الجذع جذع النخلة المتبارك هـ وقال الخليل: معنى تبارك تجدد ، وقال الضحاك: تعظم وهو قريب من قريب ، وعن الحسن والنخعي أن المعنى تزايد خيره وعطاؤه وتكاثر وهو إحدى روايتين عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، ثانيتهما أن المعنى لم يزل، ولا يزال وتحقيق ذلك أن تبارك من البركة وهي في الاصل مأخوذة من برك البعير وهو صدره ومنه برك البعير إذا ألقى بركه على الارض واعتبر فيه معنى اللزوم فقبل براكه الحرب وبركاؤها للمكان الذى يلزمه الابطال وسمى بحبس الماء بركة كسدره ثم أطلقت على ثبوت الخير الالهى في الشيء ثبوت الماء في البركة ، وقيل: لما فيه ذلك الخير مبارك ولما كان الخير الالهى يصدر من حيث لا يحس وعلى وجه لا يحصى ولا يحصر قيل لكل ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة هو مبارك وفيه بركة: فمن اعتبر معنى اللزوم كابن عباس بناء على الرواية الثانية عنه قال: المعنى لم يزل ولا يزال أو نحو ذلك ، ومن اعتبر معنى التزايد انقسم إلى طائفتين فطائفة جعلوه باعتبار كمال الذات في نفسها ونقصان ما سواها ففسروا ذلك