القسم الثاني

القسم التطبيقي وفيه ستة فصول:

- **الفصل الأول: الأحكام الفقهية المستنبطة من القصص القرآني الوارد في سورة البقرة.**
- **الفصل الثاني: الأحكام الفقهية المستنبطة من القصص القرآني الوارد في سورة آل عمران.**
- **الفصل الثالث: الأحكام الفقهية المستنبطة من القصص الوارد في سورة النساء.**
- **الفصل الرابع: الأحكام الفقهية المستنبطة من القصص الوارد في سورة المائدة.**
- **الفصل الخامس: الأحكام الفقهية المستنبطة من القصص القرآني الوارد في سورة الأنعام.**
- **الفصل السادس:الأحكام الفقهية المستنبطة من القصص القرآني الوارد في سورة الأعراف.**

الفصل الأول

الأحكام الفقهية المستنبطة من القصص القرآني الوارد في سورة البقرة، وفيه سبعة مباحث:

- **المبحث الأول: قصة آدم عليه السلام.**
- **المبحث الثاني: قصة إنجاء بني إسرائيل من آل فرعون واستسقاء موسى عليه السلام.**
- **المبحث الثالث: قصة بني إسرائيل وذبح البقرة.**
- **المبحث الرابع: أخذ الميثاق والنهي عن سفك الدماء**
- **المبحث الخامس: ما ورد من قصة سليمان وتعلم بني إسرائيل السحر.**
- **المبحث السادس: قصة إبراهيم عليه السلام وبناء البيت.**
- **المبحث السابع: قصة طالوت والجنود.**

المبحث الأول: قصة آدم عليه السلام وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[البقرة:٣٤].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

ذكر اللهُ ﷻ في قصة آدم عليه السلام أنّه سيجعل في الأرض خليفة حيث قال سبحانه:﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة:٣٠]، ثم بعد ذلك ذكر إكرامه لآدم عليه السلام بما آتاه من علمه وفضله، ثم أمرَ اللهُ ﷻ ملائكته بالسجود له، فقال سبحانه: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ﴾ الآية، واستثنى إبليسَ من الامتثال للأمر من السجود بقوله تعالى:﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (١).

(١) تفسير الطبري ١/٥٣٥.

المسألة الثانية: استنباط استحباب القيام للعالم ونحوه[1].

استنبط السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ من قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ﴾[البقرة:٣٤] استحبابَ القيامِ للعالِم[2].

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: "ويؤخذ من هذا استحباب القيام للعالم. وقال الطِّيبِيّ[3] رَحِمَهُ اللَّهُ: أفادت هذه الآية أنّ علم اللغة فوق التحلي بالعبادة فكيف علم الشريعة[4]".

---

(١) اختلف أهل العلم –رحمهم الله – في مسألة قيام الرجل للرجل على أقوال: الأول: المنع من القيام للغير إلا إذا خشي الضرر من عدم القيام وهذا مذهب الحنفية. انظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٢٥/٦، البناية شرح الهداية ١٩٩/١٢. القول الثاني: التفصيل. فالقيام للغير له أربع حالات: الحالة الأولى يكون القيام فيه محظورًا، وهو: القيام إكبارًا وتعظيمًا لمن يحب أن يقام إليه تكبرًا وتجبّرًا على القائمين إليه، والحالة الثانية: يكون القيام فيه مكروهًا، وهو: يقوم إكبارا وتعظيما وإجلالا لمن لا يحب أن يقام إليه ولا يتكبر على القائمين إليه، ولكن يكره للتشبه بفعل الجبابرة ولما يخشى أن يدخله من تغير نفس المقوم إليه، والحالة الثالثة: ما كان القيام فيه جائزًا، وهو: القيام إكبارا لمن لا يريد ذلك ولا يشبه حاله حال الجبابرة ويؤمن أن لا تتغير نفس المقوم إليه لذلك، وهذه صفةٌ معدومةٌ إلا فيمن كان بالنبوة معصوما، والحالة الرابعة: ما كان حكم القيام فيه حسنا وهو: أن يقوم الرجلُ إلى القادم عليه من سفر فرحا بقدومه ليسلم عليه، أو ليهنئه، أو ليعزيه بمصابه وما أشبه ذلك. وهذا مذهب المالكية. انظر: الذخيرة ٢٩٩/١٣، البيان والتحصيل ٣٥٩/٤.

القول الثالث: يستحبُّ القيام لمن فيه فضيلة ظاهرة من علم، أو صلاح، أو ولادة، أو ولاية، ويكون على جهة البر والإكرام لا للرياء والإعظام، وهذا قول الشافعية والحنابلة انظر: تحفة المحتاج ٢٢٩/٩، أسنى المطالب ١٨٦/٤، روضة الطالبين ٢٣٦/١٠، وقد جمع الإمام نووي الأحاديث والآثار التي ترخص في القيام بكتاب عنوانه: (الترخيص في الإكرام بالقيام)،وانظر: مطالب أولي النهي ٩٤٣/١، كشاف القناع ١٥٦/٢، مجموع الفتاوى ٣٧٥/١-٣٧٦.

(٢) الإكليل ص ٢٨. وقد بحثت في كتب التفسير التي اعتنت في ذكر الأحكام المستنبطة من القرآن فلم أجد فيما بحثت من ذَكَرَ هذا الاستنباط غير السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ.

(٣)هو: الحسين بن محمد بن عبد الله، شرف الدين الطِّيبِيّ، من علماء الحديث والتفسير والبيان. له عدّة مؤلفات منها: التبيان في البيان، وشرح أيضًا الكشاف في كتاب سمّاه: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب. توفي سنة ٧٤٣هـ. انظر: بغية الوعاة ٥٢٢/١ الأعلام للزركلي ٢٥٦/٢.

(٤) الإكليل ص ٢٨. ومما يجدر التنبيه إليه: أنّ الكلام الذي نقله السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ عن شرف الدين الطِّيبِيّ ليس كلامَه، وإنّما هو من كلام محمود بن أبي الحسن بن الحسين النيسابوري، المتوفى سنة ٥٥٠ هـ، وقد ذكر هذا الكلام في كتابه إيجاز البيان عن معاني القرآن ٨٢/١.

المسألة الثالثة: وجه دلالة الآية على الحكم المستنبط.

أشار السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ إلى وجه دلالة الآية على الحكم المستَنبط من خلال نقلَيْن عن أهل العلم.

الأول: نقلُه عن الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره (مفاتيح الغيب) حيث قال: "هذه الآية دالّة على فضل العلم، فإنه سبحانه ما أظهر كمال حكمته في خلقه آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ إلا بأن أظهر علمه، فلو كان في الإمكان وجود شيء أشرف من العلم: لكان من الواجب إظهار فضله بذلك الشيء[1]".

الثاني: نقلُه عن شرف الدين الطِّيبيّ رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ هذه الآية أفادت أنّ علم اللغة فوق التحلي بالعبادة فكيف علم الشريعة والحكمة؟[2]".

فمن خلال هذين النقلين يتبيّن أنّ السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ قد استَنْبَط هذا الحكم من دلالة سياق الآيات، حيث إنّ النظر في الآيات السابقة من موضع الشاهد يبيّن أنّ العلمَ هو الأمرُ الذي فُضِّل به آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ على الملائكة. قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَـٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾[البقرة: ٣١-٣٢].

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: " هذا مقامٌ ذَكَرَ اللهُ تعالى فيه شرف آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ على الملائكة بما اختصه به من علم أسماء كلِّ شيء دونهم، وهذا كان بعد سجودهم له، وإنّما قُدِّم هذا الفصل على ذاك، لمناسبة ما بين هذا المقام وعدم علمهم بحكمة خلق الخليفة، حين سألوا عن ذلك، فأخبرهم الله تعالى بأنه يعلم ما لا يعلمون، ولهذا ذكر تعالى هذا المقام عقيب هذا ليبيِّنَ لهم شرف آدم بما فضل به عليهم في العلم، فقال تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [3]".

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب ٣٩٩/٢، وانظر إلى الإكليل ص ٢٨.

(٢) الإكليل ص ٢٨، وانظر إلى إيجاز البيان عن معاني القرآن لمحمود بن أبي الحسن النيسابوري ٨٢/١.

(٣) تفسير ابن كثير ٢٢٢/١.

أما تخصيص السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ العالِمَ بالقيام له، فلعلّ الباعث عليه هو قياسه القيام على السجود بجامع أنّ كلّا منهما وسيلة لإكرام من له فضل، فالسجود كان نوعًا من أنواع التحية لمن يستحق ضربًا من التعظيم والإكرام في الأمم السابقة، ونُسِخَ السجود لغير الله بكلِّ صوره في شريعتنا بأحاديث عدة، منها ما جاء عن النبي ﷺ أنّه دخل حائطا من حوائط الأنصار، فإذا فيه جملان يضربان ويَرْعُدان[1]، فاقترب رسول الله ﷺ منهما، فوضعا جِرَانَهما[2] بالأرض، فقال من معه:" نسجد لك؟ فقال النبي ﷺ: ما ينبغى لأحدٍ أن يسجد لأحدٍ، ولو كان أحد ينبغى له أن يسجد لأحدٍ لأمرتُ المرأةَ أن تسجد لزوجها لما عظَّمَ اللهُ عليها من حقه[3]".

قال الجصاص رَحِمَهُ اللَّهُ: "قد كان باقيا-أي السجود- إلى زمان يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ، فكان فيما بينهم لمن يستحق ضربا من التعظيم ويراد إكرامه وتبجيله بمنزلة المصافحة والمعانقة فيما بيننا، وبمنزلة تقبيل اليد[4]".

المسألة الرابعة: رأي الباحث.

إنّ استنباط حكم استحباب القيام للعالم من قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ ﴾[البقرة:٣٤] غير ظاهر، فإنّ قصة أمر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ملائكتَه بالسجود لآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ وتفضيله له بالعلم، يدل على فضل العلم وأهله، ويدل على إكرام العلماء وتقديرهم، كما ذهب إلى ذلك ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قال: "وينتزع من هذه الآية أنّ العالِمَ جديرٌ بالإكرام بالعيش الهني[5]" فهذا الحكم أولى من تخصيص القيام، فلذلك لا يظهر لي -والله أعلم- أنّ الآية تدل على هذا الحكم.

---

(١) الرِّعْدة: النافضُ يكون من الفزع وغيره. انظر لسان العرب ١٧٩/٣.

(٢) جِران البعير: مقدّم عنقه من مَذبَحه إلى منحره. انظر: الصحاح ٢٠٩١/٥.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ١٩/٤١، وابن ماجة ٣٠٥/٣، والترمذي وحسّنه ٤٥٣/٢، وابن حبان ٤٧٠/٩، والحاكم وصححه ١٩٠/٤، ، وحسّنه الألباني في الإرواء ٥٤/٧.

(٤) أحكام القرآن ٣٨/١.

(٥) التحرير والتنوير ٤٢٨/١.

المطلب الثاني

قوله ﷻ: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[البقرة:٣٥].

وفيه أربعة مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

بعد أن ذكر الله ﷻ خلق آدم عليه السلام وتفضيله بتعليمه الأسماءَ كلَّها، وإكرامَ اللهِ ﷻ له بأمر الملائكة بالسجود له، فسجدوا إلا أبليس-لعنه الله-، أخبرنا سبحانه بعد ذلك أنّه قد أمر آدم وزوجه -عليهما السلام- بسكنى الجنة والتمتع بما فيها، وأباح لهما أن يأكلا منها ما شاءا رغدًا أي: هنيئًا واسعًا طيبًا، ونهاهما عن أن يأكلا من شجرة معينة، وأعلمهما أنّ القربَ منها ظلمٌ لأنفسهما[1].

و الواو في قوله ﷻ: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ ﴾[البقرة:٣٥] عطف على ﴿قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ ﴾[البقرة:٣٤] أي: بعد أن انقضى ذلك قلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة، وهذه تكرمة أكرم الله بها آدم بعد أن أكرمه بكرامة الإجلال من تلقاء الملائكة[2].

ثم جاء بعد هذه الآية قوله ﷻ: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[البقرة:٣٦].

فبيّن اللهُ ﷻ أنّ إبليس-لعنه الله- قد أزلّ[3] آدمَ عليه السلام وكان سببًا في إخراجه وزوجه من الجنة[4].

---

(١) تفسير ابن كثير ١/٢٣٣.

(٢) التحرير والتنوير ١/٤٢٨.

(٣) زل الرجلُ في دينه: إذا هفا فيه وأخطأ فأتى ما ليس له إتيانه فيه، وأزله غيرُه: إذا سبَّبَ له ما يَزِلّ من أجله في دينه أو دنياه. انظر تفسير الطبري ١/٥٦٠.

(٤) انظر: تفسير الطبري ١/٥٦٠، تفسير السعدي ص ٤٩.

المسألة الثانية: استنباط أنّ من أسكن رجلا مسكنًا له، فإنّه لا يملكه بالسُّكنى ونحوها.

استنبط بعض أهل العلم من قوله ﷻ: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة:٣٥] أنّ قول الرجل لغيره: أسكنتك داري، لا تصيِّرُ الدارُ ملكًا له[(١)].

قال القرطبي رحمه الله: "قوله تعالى: ﴿ٱسْكُنْ﴾ تنبيه على الخروج؛ لأنّ السُّكنى لا تكون ملكًا، ولهذا قال بعض العارفين: السُّكنى تكون إلى مدةٍ ثم تنقطع، فدخولهما في الجنة كان دخولَ سُكنى لا دخول إقامة. قلتُ: وإذا كان هذا فيكون فيه دلالةٌ على ما يقوله الجمهور من العلماء: إنّ من أسكن رجلا مسكنًا له فإنّه لا يملكه بالسكنى، وأنّ له أن يخرجه إذا انقضت مدة الإسكان[(٢)]".

وقال الرازي رحمه الله: "وقال بعضهم: لو قال رجل لغيره: أسكنتك داري لا تصير الدار ملكا له، فههنا لم يقل الله تعالى: وهبت لك الجنة بل قال: أسكنتك الجنة وإنّما لم يقل ذلك؛ لأنّه خلقه لخلافة الأرض فكان إسكان الجنة كالتقدمة على ذلك[(٣)]".

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلَّ قولُه ﷻ: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة:٣٥] على أنّ قول الرجل لغيره: اسكن داري لا يدل على التمليك عن طريق الإشارة؛ لأنّ الآية الكريمة لم تسق لبيان أحكام السُكنى وإنما سيقت لبيان كفر وعناد إبليس-لعنه الله- وكيف أنّه أخرج آدم عليه السلام وزوجَه من الجنّة، ولكن لَمّا أمر اللهُ ﷻ آدم عليه السلام بسُكنى الجنة بقوله تعالى: ﴿ٱسْكُنْ﴾ ثم أخرجه منها بقوله ﷻ: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ

(١) انظر: تفسير الرازي ٢/٣، وفتح القدير للشوكاني ٨٠/١.

(٢) تفسير القرطبي ٤٤٥/١.

(٣) تفسير الرازي ٢/٣.

﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[البقرة:٣٨]، دلّ على أنّ لفظ اسكن لا يقتضي التمليك[١].

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

إنّ استنباط إسكان الرجل مسكنَه لغيره لا يقتضي التمليك بالسكنى وأنّ له أن يخرجه إذا انقضت مدة الإسكان وجيه، وقد دلّت عليه الآية بدلالة الإشارة، فلو كان الإسكان يقتضي التمليك: لما أُخرج آدم عليه السلام من الجنة.

إلا أنّه ممكن أن يقال أنّ معنى الإسكان عرفيٌ، والواجبُ الأخذ بالمعنى العرفي إذا لم تثبت في اللفظ حقيقة شرعية[٢].

(١) تفسير الرازي ٢/٣، فتح القدير للشوكاني ٨٠/١.

(٢) فتح القدير للشوكان ٨٠/١.

المطلب الثالث

قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[البقرة:٣٥].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة:٣٥] في سياق الآيات التي تبيّن قصة خلق آدم عليه السلام وإكرام الله ﷻ له، فبعد أن أمر الله ﷻ الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، فسجدوا إلا إبليس، أباح اللهُ ﷻ لآدم عليه السلام الجنةَ، يسكن منها حيث يشاء، ويأكل منها ما شاء رغدا، فقال ﷻ: ﴿يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾[البقرة:٣٥] ثم نهى اللهُ ﷻ آدم وزوجَه -عليهما السلام- أن يأكلا من نوعٍ من أنواع شجر الجنة -الله أعلم بها- وإنّما نهاهما عنها امتحانا وابتلاء، فكان قوله ﷻ:﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾[البقرة:٣٥] اختبار من الله تعالى وامتحان لآدم(١).

ثم بيّن سبحانه وتعالى بعد هذه الآية أنّ الشيطان قد أزلّ آدم وزوجه عليهما السلام وأوقعهما فيما نهاهما الله عنه فقال سبحانه: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾[البقرة:٣٦].

---

(١) تفسير ابن كثير ١/٢٣٣-٢٣٤، تفسير السعدي ص ٤٩.

المسألة الثانية: استنباط أنّ من قال لزوجتيه، أو أمتيه: إن دخلتما عليَّ الدار فأنتما طالقتان أو حرتان، لا يقع الطلاق بدخول إحداهما.

قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: "جاء في كتاب التفسير أنّ إبليس حاول إقناع آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ على أكلها[1] فلم يقدر عليه، وحاول حواء، فخدعها فأكلت فلم يصبها مكروه، فجاءت آدم فقالت له: إنّ الذي تكره من الأكل قد أتيته فما نالني مكروه.

فلمّا عاين ذلك آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ اغترَّ فأكل، فحلت بهما العقوبة، وذلك لقول الله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾[البقرة:٣٥] فجمعهما في النهي، فلذلك لم تنزل بهما العقوبةُ حتى وجد المنهي عنه منهما جميعا.

ولذلك فقد استدل بعض العلماء بهذا على أنّ من قال لزوجتيه أو أمتيه: إن دخلتما علي الدار فأنتما طالقتان أو حرتان، فإنّ الطلاق والعتق لا يقع بدخول إحداهما[2]".

وتابع القرطبيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ ابنَ العربي في استدلاله هذا وذكره ضمن الأحكام المستنبطة من هذه القصّة[3].

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

الذي يظهر من خلال كلام ابن العربي والقرطبي -رحمهما الله- أنّهما قد استدلا على هذا الحكم بما روي أنّ زوجة آدم عليها السلام قد خدعها إبليس ابتداءً فأكلت من الشجرة فلم يصبها مكروه، ثم أتت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ فقالت: إنّ الذي تكره من الأكل قد أتيته فما نالني مكروه، فاغتر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ فأكل، فحلت بهما العقوبة[4].

---

(١) أخرج الإمام الطبري -رحمه الله- عدة أحاديث في كيفية استزلال الشيطان لآدم وزوجته عليهما السلام ٥٦١/١ وما بعدها، ولكنها من روايات أهل الكتاب كما أشار إلى ذلك بعض المهتمين بصحيح القصص القرآني كالدكتور صلاح الخالدي، فلينظر إلى كتابه القصص القرآني ١٣١/١.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ٢٨/١.

(٣) أحكام القرآن للقرطبي ٤٥٧/١.

(٤) انظر إلى المصادر السابقة.

لذلك قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ في بداية هذه المسألة: "إنّ أوّل من أكل من الشجرة حوّاءُ بإغواء إبليس إياها... ثم قال عند قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾[البقرة:٣٥]: فجمعهما في النهي، فلذلك لم تنزل بها العقوبة حتى وجد المنهي عنه منهما جميعا[١]".

وقال الخَراشي[٢] رَحِمَهُ اللَّهُ بعد أن ذكر قول ابن القاسم[٣] بأنّ من قال لأمتيه أو لزوجتيه: إن دخلتما هذه الدار فأنتما حرتان، أو طالقتان، فدخلتها واحدة منهما فلا شيء عليه: "واحتج بعض الأشياخ لقول ابن القاسم بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ﴿ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا﴾ [الأعراف:٢٢] ولم تبد سوأةُ حواء حين أكلت قبل أن يأكل آدم[٤]".

المسألة الرابعة: رأي الباحث.

إنّ استنباط الحكم من قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾[البقرة:٣٥] مبني على أنّ زوجة آدم عليهما السلام هي أوّل من أكل من الشجرة ثم لم يصبها شيء حتى أكل آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، والاستدلال بمثل هذه القصة يحتاج إلى ثبوتها في شرعنا[٥].

---

(١) أحكام القرآن للقرطبي ١/٤٥٧.

(٢) هو: محمد بن عبد الله الخَراشي المالكي أبو عبد الله، أول من تولى مشيخة الأزهر. نسبته إلى قرية يقال لها أبو خراش من البحيرة، بمصر، كان فقيها فاضلا ورعا، من كتبه الشرح الكبير على متن خليل. توفي سنة: ١١٠١هـ. انظر: سلك الدرر ٤/٦٣، الأعلام للزركلي ٦/٢٤٠.

(٣) هو: عبد الرحمن بن القاسم بن خالد المصري، أبو عبد الله، الحافظ، من رواة الإمام مالك، وأثبت الناس به، وأعلمهم بأقواله، صحبه عشرين سنة، روى عنه الموطأ بأصح الأسانيد، وهو صاحب المدونة، وأخرج له البخاري والنسائي وروى عنه كثيرون، وكان ثقة صالحا، زاهدا ورعا فقيها. توفي بمصر سنة ١٩١ هـ. الديباج المذهب ١/٤٦٥، وفيات الأعيان ٣/١٢٩.

(٤) الخَرَاشي على مختصر خليل ٨/١٢٠.

(٥) ولم أقف على حديثٍ صحيح إلا ما أخرج الإمام البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ في صحيحه ٤/١٣٣ عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنّ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال:"لولا بنو إسرائيل لم يخنَز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها"، وبنحوه أخرجه الإمام مسلم ٢/١٠٩٢، لذلك قال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ : "وكانت حواء أكلت من الشجرة قبل آدم، وهى التي حدته على أكلها والله أعلم.وعليه يحمل الحديث الذي رواه البخاري: حدثنا بشر بن محمد، حدثنا عبد الله، أنبأنا معمر، عن همام بن منبه، عن أبي هريرة عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نحوه: " لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها " انظر:

أما لو قيل: إنّ الحكم المستنبط مبنيٌّ على ظاهر الآية، فهذا أولى؛ لأنّ ظاهرها يدلّ على أنّ العقوبة لم تحلّ حتى أكلا منها جميعًا، ومن ذلك قوله ﷻ في سياق الآيات نفسها: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾[البقرة:٣٦] فبيّن الله تبارك وتعالى أنّ الشيطان استطاع أن يزلّهما كليهما، ويؤيّد ذلك أيضًا قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الأعراف:٢٢] وقوله ﷻ: ﴿ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ﴾[طه:١٢١]فقد رتّب الله ﷻ العقوبة بعد أن أكل كلٌّ من آدم وزوجه –عليهما السلام– من الشجرة.

قصص القرآن لابن كثير ٢١/١، ولكن يمكن الجزم بأنّ حواء قد أكلت أولًا؛ لأنّ الحديث لم يتعرّض لقصة الأكل من الشجرة ابتداءًا، ولم يبيّن أيضًا كيفية الأكل من الشجرة، فيحتمل أنّها أكلت أولًا ويحتمل أنّهما أكلا معًا في الوقت نفسه.

المبحث الثاني

قصة إنجاء بني إسرائيل من آل فرعون واستسقاء موسى عليه السلام وفيه تسعة مطالب:

المطلب الأول

قوله ﷻ: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾[البقرة: ٤٠].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ﴾[البقرة: ٤٠]، افتتاحًا لذكرِ نِعَمِه على بني إسرائيل، والخطاب في قوله ﷻ: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾[البقرة: ٤٠] لجماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب عليه السلام في أيام نبيّنا محمد ﷺ.

المسألة الثانية: استنباط دخول أولاد الأولاد في الوقف[1] على الأولاد[2].

استنبط جمعٌ من أهل العلم من قوله ﷻ: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [البقرة:٤٠] أنّ ولدَ الولدِ يدخل في مسمى الولد، وبالتالي فلو وقف شخصٌ وقفًا على أولاده فإنّ ولد الولد يدخل في هذا الوقف[3].

---

(١) الوقف في اللغة: الحبس وله معانٍ أخرى في اللغة كالمنع، والاطلاع، والسكون. انظر: لسان العرب ٣٥٩/٩، تاج العروس ٤٦٧/٢٤. أما في الاصطلاح فقد تنوعت وتعددت تعاريف الفقهاء للوقف، وذلك لاختلافهم في الوقف هل هو تبرع بالعين أو بالمنفعة، وهل هو إسقاط حق، ثم بعد ذلك هل هو لازم أو غير لازم.
فعُرِّفَ الوقفُ عند الحنفية: "بأنّه حبس المملوك عن التمليك من الغير" انظر المبسوط للسرخسي ٢٧/١٢، وأما المالكية فهو: "جعل منفعة مملوك ولو بأجرة أو غلته لمستحق بصيغةٍ مدّةَ ما يراه المحبِس" انظر: حاشية الصاوي على الشرح الصغير للدردير ٩٧/٤، وأما الشافعية فهو: حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح" انظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج ٢٣٥/٦، وعرّفه ابنُ قدامة من الحنابلة بأنه: تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة" انظر المغني ٣/٦.

(٢) صورة المسألة: إذا وقف رجل وقفًا على أولاده فهل يدخل أولاد الأولاد في هذا الوقف أم لا؟ فذهب الحنفية إلى أنّ الأصل عدم دخول ولد الولد في الوقف على الولد إلا إذا وجد دليل على دخوله، كما لو وقف دارًا على ولده ولم يكن للواقف ولدٌ لصلبه وله ولدُ ولدٍ، فإنّ ولد الولد يدخل في الوقف؛ وذلك لصيانة تصرف الواقف عن الإلغاء. انظر: تحفة الفقهاء ٢١٤/٣، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري ٣٣٥/١.
وأما المالكية فذهبوا إلى أنّ اسم الولد يقع على ولد الصلب وعلى كل من يرجع نسبته إليه من ولد الولد وإن سفلوا، فإن حبس الرجلُ حبسًا على ولد رجل دخل فيه ولدُه وولدُ ولدِه ما سفلوا. قال مالك: لو حبس رجلٌ على ولده لانتقل إلى أبنائهم. انظر: البيان والتحصيل ٣٨٣/١٣، المقدمات الممهدات ٤٣٢/٢.
وأما الشافعية والحنابلة فعندهم في المسألة قولان: الأول: أنّ أولاد الأولاد يدخلون في الوقف على الأولاد بدليل قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾، وقوله تعالى" ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ﴾. والقول الثاني: عند الشافعية أنّ أولاد الأولاد لا يدخلون في الوقف على الأولاد وهو الأصحُّ في المذهب ذكره النووي، وهي رواية أخرى عند الحنابلة اختارها القاضي أبو يعلى وأصحابه؛ لأنّه لا يقع عليه اسم الولد حقيقة، إذ يصح أن يقال في ولد ولدِ الشخصِ: ليس ولدَه. انظر: المهذب للشيرازي ٤١٦/٢، مغني المحتاج ٥٤٢/٣. وانظر: الكافي لابن قدامة ٢٩٦/٢و٢٦/٣، المبدع في شرح المقنع ١٧٤/٥.

(٣) انظر: المهذب للشيرازي ٤١٦/٢، الكافي لابن قدامة ٢٩٦/٢، المبدع في شرح المقنع ١٧٤/٥.

قال السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ عند قوله ﷻ: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾[البقرة:٤٠]: "يُسْتَدَلُّ به على دخول أولاد الأولاد في الوقف على الأولاد[١]"[٢].

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

استدل القائلون بأنّ ولدَ الولدِ يدخل في (الوقف على الولد) بقوله ﷻ: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ الآية، حيث إنّ الخطابَ موجه إلى جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب في أيام نبينا محمد ﷺ، ومع ذلك فقد أطلق الله ﷻ عليهم اسم الأبناء[٣]، فدلّ ذلك بالتضمن على أنّ لفظ الولد يشمل ولد الولد، وبالالتزام على دخول ولد الولد في الوقف على الولد.

المسألة الرابعة: رأي الباحث.

يظهر لي –والله تعالى أعلم– أنّ لفظ (الولد) يتضمن معنى ولد الولد بدلالة الآية كما سبق بيانه، أمّا دلالة الآية على دخول أولاد الأولاد في الوقف على الأولاد، فإنّ الآية الكريمة لا تدل عليه وإنّما هو فرعٌ عن إثبات صحة إطلاق اسم الولد على ولد الولد، والأحكام المتفرعة عليه متعددة غير ما ذكره علماء التفسير من صحة دخول ولد الولد في الوقف، كوجوب نفقة ولد الولد على الجد فيما لو كان الأبُ معسرًا، وهو ما ذهب إليه بعضُ أهل العلم، حيث إنّهم أوجبوا نفقة ولد الولد على الجد في حال إعسار الأب، مستدلين بهذه الآية؛ لأنّ اسم الولد يشمل ولد الولد[٤].

---

(١) الإكليل ٢٨، وانظر إلى كتاب فتح البيان في مقاصد القرآن ١/١٤٠.

(٢) إنّ قوله ﷻ: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ قد تكرر في القرآن الكريم في عدة مواطن منها: ما ورد في سورة البقرة الآية:٤٠ والآية:٤٧، والآية:١٢٢، وكذلك في قصة عيسى عليه السلام عند قوله ﷻ: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ لَمّا دعا بني إسرائيل لعبادة الله وحده، فقال ﷻ: ﴿وَقَالَ ٱلۡمَسِيحُ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمۡ﴾ المائدة:٧٢. فالاستدلال هو نفسه في هذه المواضع.

(٣) البيان في مذهب الإمام الشافعي ٩/٢٣٩، الكافي ٣/٢٦، فتح البيان ١/١٤٠.

(٤) المهذب لأبي إسحاق الشيرازي ٣/١٥٩، البيان في مذهب الإمام الشافعي ١١/٢٤٥.

المطلب الثاني

قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[البقرة:٤١].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ: ﴿وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾ [البقرة:٤١] شروعًا في دعوة بني إسرائيل إلى الإسلام وهدي القرآن بعد أن قدم بين يديه ما يهيء نفوسهم إلى قبوله، وهو قوله ﷻ ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾[البقرة:٤٠].

فبعد أن ذكّرهم سبحانه وتعالى بنعمه، شرع في دعوتهم إلى الإسلام وبما يتوجب عليهم إزاء تلك النعم؛ لأنّ كثرة النعم تبيِّن عظم وقبح المعصية، وتوجب الحياء عن إظهار المخالفة.

وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا﴾ [البقرة:٤١] عطف على النهي الذي قبله وهذا النهي موجه إلى قدوة بني إسرائيل وهم علماؤهم(١).

وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا﴾[البقرة:٤١] بمعنى: لا تبيعوا؛ لأنّ مشتري آيات الله بالثمن القليل بائعٌ لآياته، فكلُّ واحد من الثمن والمثمن مبيعٌ لصاحبه وصاحبه به مشتري(٢).ويعني بالقليل هاهنا أعراض الدنيا كائنا ما كان، وجعلها قليلا في جنب ما أعدَّ الله ﷻ للمتقين في القيامة، وعلى ذلك قوله: ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾ [النساء:٧٧].

---

(١) مفاتيح الغيب ٤٧٧/٣، التحرير والتنوير ٤٥٨/١ و٤٦٣.

(٢) تفسير الطبري ٦٠٤/١، المفردات في غريب القرآن ص٦٨١.

المسألة الثانية: الأحكام المستنبطة من الآية الواردة في القصة.

أولًا: استنباط تحريم أخذ الرِّشوة[1].

ذهب جمعٌ من أهل العلم منهم الإمام الحسن البصري رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أنّ قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[البقرة:٤١] يدل على تحريم الرِّشوة[2].

ثانيًا: استنباط تحريم أخذ الأجرة على تعليم القرآن والعلم[3].

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ عند قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[البقرة:٤١]: "وهذه الآية وإن كانت خاصة ببني إسرائيل، فهي تتناول من فعل فعلهم، فمن أخذ رشوة على تغيير حق أو إبطاله، أو امتنع من تعليم ما وجب عليه، أو أداء ما عَلِمه-وقد تعيَّن عليه- حتى يأخذ عليه أجرًا، فقد دخل في مقتضى الآية[4]".

---

(١) الرِّشوة: وهي من المثلثات المتفقة المعاني، فيصح فيها الفتح والضم والكسر وهو المشهور، وأصل الرِّشوة من الرِّشاء الذي يتوصل به إلى الماء، وهو ما يعطيه الشخص الحاكم أو غيره ليحكم له، أو يحمله على ما يريد. انظر: تاج العروس ١٥٣/٣٨، النهاية في غريب الحديث ٢٢٦/٢.

(٢) النكت والعيون للماوردي ١١٢/١، تفسير البيضاوي ١٢٨/٢، مدارك التنزيل للنسفي ٤٤٩/١، غرائب القرآن للنيسابوري ٢٧٣/١.

(٣) اختلف العلماء في جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، والفقه، والفرائض، ونحوها من العلوم الشرعية على ثلاثة أقوال:

الأول: يجوز أخذ الأجرة للحاجة والضرورة، وبهذا قال متأخرو الحنفية، وهو الذي عليه الفتوى، وهو قول عند الحنابلة اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ. انظر: الهداية للمرغيناني٢٣٨/٣، مجموع الفتاوى ٣١٥/٢٤.

الثاني: يجوز مطلقًا أخذ الأجرة على تعليم القرآن وهذا قول المالكية، والشافعية، وهي رواية عن الإمام أحمد. انظر: المدونة ١٦٠/١، البيان والتحصيل ٤٥٤/٨، المجموع للنووي ١٥/١٥، روضة الطالبين ١٨٧/٥، مجموع الفتاوى ٣١٥/٢٤.

الثالث: لا يجوز مطلقًا أخذ الأجرة على تعليم القرآن الكريم. وهذا مذهب متقدمي الحنفية، وهي رواية عن الإمام أحمد هي المذهب وعليها جماهير أصحابه. انظر: المبسوط للسرخسي ٣٧/١٦، بدائع الصنائع ١٩١/٤، ومن الحنابلة: المبدع في شرح المقنع ٤٣٠/٤، الفروع لابن مفلح١٥٢/٧.

(٤) أحكام القرآن للقرطبي ١١/٢.

وقال الألوسي رَحِمَهُ اللَّهُ: "وقد استدل بعض أهل العلم بالآية على منع جواز أخذ الأجرة على تعليم كتاب الله تعالى والعلم[1]".

ثالثًا: استنباط تحريم أخذ الأجرة على العبادات.

فرّع الإمام القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ على هذه الآية مسألة: أخذ الأجرة على الإمامة بالصلاة، ثم بيّن أنّ هذه المسألة مرتبطة بالمسألة السابقة وهي حكم تعليم القرآن الكريم بأجرة[2].

ووجه ارتباط هذه المسألة بمسألة أخذ الأجرة على تعليم القرآن أنّ كلا منهما عبادة وطاعة يتقرب بها إلى الله عَزَّوَجَلَّ، وإذا فعل العبدُ العملَ بالأجرة، لم يبق عبادةً لله؛ لأنّه يصير مستحقًا للعوض. والعمل إذا عُمِل للعوض لم يبق عبادة كالصناعات[3].

لذلك فقد جمع كثير من العلماء مسألةَ تعليم القرآن بأجرة مع مسألة أخذ الأجرة على الإمامة مع الصلاة[4].

من ذلك ما جاء عن السرخسي رَحِمَهُ اللَّهُ أنّه قال: "فالمذهب عندنا أنّ كلَّ طاعة يختص بها المسلم فالاستئجار عليها باطل...وقد بيّنا الكلام فيه في كتاب المناسك في الاستئجار على الحج[5]".

---

(١) روح المعاني ٢٤٧/١.

(٢) انظر: أحكام القرآن للقرطبي ١٥/٢، وانظر إلى التمهيد لابن عبد البر ١١٥/٢١، فبعد أن ذكر ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ مسألة حكم أخذ الأجرة على تعليم القرآن ذكر بعدها اختلاف الفقهاء في اختلاف الفقهاء في حكم المصلي بأجرة، ثم قال: "وهذه المسألة معلقة من التي قبلها وأصلهما واحد".

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠٦/٣٠-٢٠٧.

(٤) انظر: بدائع الصنائع ١٩١/٤، الهداية للمرغيناني ٢٣٨/٣، الفروع ١٥٢/٧.

(٥) المبسوط ٣٧/١٦.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الأحكام المستنبطة من الآية الواردة في القصة.

أولًا: وجه استدلالهم على استنباط تحريم أخذ الرِّشوة.

دلّ قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ على تحريم الرِّشوة؛ لأنّ لفظ الثمن الوارد في الآية الكريمة يطلق على الرِّشوة، فيكون النهي هنا متضمنًا النهي لها.

قال ابن عاشور رحمه الله:"الثمنُ: هو المال الذي يأخذونه من النّاس جزاءً على إفتائهم بما يلائم هواهم مخالفًا لشرعهم أو على الحكم بذلك، فالثمن يطلق على الرِّشوة؛ لأنّها ثمن يدفع عوضا عن جور الحاكم وتحريف المفتي[1]".

فبناءً عليه تكون الآية قد دلّت على الحكم بمنطوقها الصريح؛ لأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فالآية وإن كانت قد نزلت في بني إسرائيل، فهي تتناول من فعل فعلهم، فمن أخذ رِّشوة على تغيير حق أو إبطاله، فقد دخل في مقتضى الآية[2].

قال ابن عطية رحمه الله: "إنّ قوله ﷻ ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[البقرة:٤١]: نهيٌ عن جميع المكاسب الخبيثة بالعلم والتحيّل للدنيا بالدين. وهذا المعنى بعينه يتناول علماء هذه الأمة وحكامها[3]".

ثانيًا: وجه استدلالهم على تحريم أخذ الأجرة على تعليم القرآن والعلم.

مأخذ القائلين بتحريم أخذ الأجرة على القرآن من الآية الكريمة مبنيٌّ على مسألة شرع من قبلنا؛ لأنّ سياق الآيات يبيّن أنّ المقصودين بالخطاب في الآية الكريمة هم بنو إسرائيل، لذلك

---

(١) التحرير والتنوير ١٢٣/٢.

(٢) أحكام القرآن للقرطبي ١١/٢.

(٣) المحرر الوجيز ١٩٦/٢.

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: "وهذه الآية وإن كانت خاصة ببني إسرائيل، فهي تتناول من فعل فعلهم[1]"، وقال في جوابه عن الاستدلال بهذه الآية على تحريم أخذ الأجرة على تعليم القرآن والعلم مطلقًا: "وأما الجواب عن الآية: فالمراد بها بنو إسرائيل، وشرعُ من قبلنا هل هو شرع لنا؟[2]".

وأخرج الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ بسنده إلى أبي العالية[3] أنّه قال في تفسير قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة:٤١]: "لا تأخذوا عليه أجرًا. قال: وهو مكتوب عندهم في الكتاب الأول: يا ابن آدم، علّم مجانًا كما علمت مجانًا[4]".

ومعناه: كما لم تغرم ثمنًا فلا تأخذ ثمنًا، والمجان الذي لا يأخذ لعلمه ثمنًا[5].

ثالثًا: وجه استدلالهم على تحريم أخذ الأجرة على العبادات.

استدلّ القائلون بتحريم أخذ الأجرة على العبادة بالنهي الوارد في قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[البقرة:٤١] حيث إنّه نهيٌ عن جَعْل العبادات عوضًا للأثمان؛ لأنّ مقتضى آيات الله ﷻ هو ما شرعه الله من العبادات. ولَمّا كان شرع من قبلنا شرعًا لنا: صار النهي هنا ثابتًا في حقِّنا وإن كان الخطاب موجها لبني إسرائيل.

---

(١) تفسير القرطبي ١١/٢.

(٢) تفسير القرطبي ١٣/٢.

(٣) هو: رفيع بن مهران الرياحي البصري، الإمام، المقرئ، الحافظ، المفسر، أبو العالية الرياحي، البصري، أحد الأعلام. كان مولى لامرأة من بني رياح بن يربوع، ثم من بني تميم. أدرك زمان النبي ﷺ وهو شاب، وأسلم في خلافة أبي بكر الصديق، ودخل عليه.سمع من: عمر، وعلي، وأبي، وأبي ذر، وابن مسعود، وعائشة، وأبي موسى، وأبي أيوب، وابن عباس، وزيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وحفظ القرآن، وقرأه على: أبي بن كعب، وتصدر لإفادة العلم، وبعد صيته. سير أعلام النبلاء ٢٠٧/٤، تهذيب التهذيب ٢٨٤/٣.

(٤) تفسير الطبري ٦٠٣/١-٦٠٤، وأخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره ٩٧/١، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٦٥٨/١، والخطيب البغدادي في الكفاية ص ١٥٣. وحسّن سنده الشيخ أبو إسحاق الحويني. انظر تفسير ابن كثير بتحقيق د.حكمت بن بشير بن ياسين ٣٦٨/١.

(٥) جامع بيان العلم وفضله ٦٥٨/١.

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذه الاستنباطات.

أولًا: رأي الباحث في استنباط تحريم أخذ الرِّشوة.

يظهر لي –والله أعلم– أنّ دلالة قوله ﷻ ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[البقرة:٤١] على تحريم الرِّشوة صحيح، ويؤيّد هذا الاستدلال أنّ الآية التي بعدها وهي قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:٤٢] فيها إشارة إلى أنّ الثمن الذي كانوا يأخذونه كان مقابل التلبيس على النّاس وكتم الحق عنهم فيما جاء في التوارة عن نبينا محمد ﷺ. وقد دخل العلماء في الآية؛ لأنّ هذا الفعل لا يمكن أن يُقْدِمَ عليه إلا العلماء؛ لأنّ لهم السيادة والطاعة من قبل العوام.

ثانيًا: رأي الباحث في استنباط تحريم أخذ الأجرة على تعليم القرآن والعلم.

الذي يظهر–والله أعلم– أنّ المسألة ليست مبنيّة على مسألة شرع من قبلنا كما ذكر القرطبي رحمه الله؛ لأنّ سياق الآيات من قوله ﷻ: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ﴿٤٠﴾ وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ ﴿٤١﴾﴾ يدلّ على أنّ الخطاب موجه إلى اليهود الذين كانوا في زمن النبي ﷺ. قال الطبري رحمه الله:"وأولى الأقوال عندي بالصواب في ذلك، قول من قال: إن هذه الآيات نزلت في كفار أحبار اليهود الذين كانوا بين ظَهْرانَيْ مُهاجَرِ رسول الله ﷺ، وما قرُب منها من بقايا بني إسرائيل، ومن كان على شركه من أهل النفاق[1]"، ومما يدل أيضًا على أنّ الخطاب كان موجّهًا لبني إسرائيل الذين كانوا في زمن النبي ﷺ قوله ﷻ في الآية نفسها: ﴿وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ﴾ أي: ما أُنزل على محمد ﷺ من القرآن[2].

(١) تفسير الطبري ١/٤٣٦-٤٣٧.

(٢) تفسير الطبري ١/٥٩٩.

وقد مرّ في أنواع شرع من قبلنا أنّ الخلاف واقعٌ في القسم الذي ثبت أنّه من شرعهم بنقل شريعتنا، ولم يرد دليل في شرعنا على شرعيته لنا، ولا على عدم شرعيته لنا[1]، وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا﴾ ليس من هذا القسم، فهو نهيٌ موجه إلى اليهود الذي كانوا بين المسلمين بعد بعثة نبينا محمد ﷺ.

وبالتالي فإنّ معنى قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا﴾ هو: " لا تبيعوا ما أتيتُكم من العلم بكتابي وآياته بثمن خسيس وعرض من الدنيا قليل[2]"، فيدخل في هذه الآية كلُّ من آتاه الله علمًا واعتاض عن البيان والإيضاح ونشر العلم النافع في الناس بالكتمان واللَّبْس لأجل عرضٍ من الدنيا، ومن أخذ أجرًا على تعليم القرآن غير داخل في هذا المعنى؛ لأنّ المقصود من الآية هو من أخذ الثمن لأجل كتم الحق باللّبس والكتمان. قال الألوسي رحمه الله بعد أن ذكر استدلال بعض أهل العلم بهذه الآية على تحريم اتخاذ الأجر على تعليم القرآن والعلم: "ولا دليل في الآية على ما ادعاه هذا الذاهب كما لا يخفى والمسألة مبيَّنَة في الفروع[3]".

ولعلّ هذا ما حمل بعضُ أهل العلم أن يقولوا بأنّ المراد بقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا﴾: مَنْ تَعيَّن عليه التعليمُ فأبى إلا أن يأخذ أجرًا[4]؛ لأنّ حاله هنا تشبه حال اليهود الذين كتموا أمر بعثة نبيّنا محمد ﷺ الموجودة عندهم في التوراة لأجل الدنيا وشهواتها.

ثالثًا: رأي الباحث في استنباط تحريم أخذ الأجرة على العبادات.

الذي يظهر لي –والله أعلم– ترجيح ما سبق بيانه في مسألة أخذ الأجرة على تعليم القرآن، فإنّ قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[البقرة:٤١] وإن كان يشمل تحريم أخذ الأجرة على العبادات، فيما لو اعتبرنا أنّ الآيات في الآية الكريمة المقصود بها: آيات القرآن

---

(١) انظر ص ١٦٤.

(٢) تفسير الطبري ١/٦٠٤.

(٣) روح المعاني ١/٢٤٧.

(٤) انظر تفسير القرطبي ٢/١٣، وتفسير ابن كثير ١/٢٤٤.

الكريم، ومقتضى آياته ﷻ هو شرعه، وبالتالي فلا يجوز أن يجعل شرعه عوضًا للأثمان. إلا أنّ سياق الآيات الكريمة بيّن أنّ المقصود بقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[البقرة:٤١] هو كلُّ من آتاه الله ﷻ علمًا وكتمه لأجل عرضٍ من الدنيا كما سبق بيانه في المسألة السابقة.

لذلك قال الطبري في تفسير قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[البقرة:٤١] أي:" لا تبيعوا ما أتيتكم من العلم بكتابي وآياته بثمن خسيس وعرض من الدنيا قليل، وبيعهم إياه تركهم إبانة ما في كتابهم من أمر محمد ﷺ للناس، وأنه مكتوب فيه أنه النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل بثمن قليل[1]".

المطلب الثالث:قوله ﷻ: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣] في سياق خطابه لليهود الذين كانوا في زمن النبي ﷺ، فبعد أن ذكّرهم سبحانه بنعمه على آبائهم الأقدمين بقوله ﷻ: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ [البقرة:٤٠] شرع سبحانه وتعالى بذكر ما يتوجب عليهم إزاء تلك النعم فقال: ﴿وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ ﴿٤١﴾ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[البقرة:٤١-٤٣].

(١) تفسير الطبري ١/٦٠٤.

المسألة الثانية: الأحكام الفقهية المستنبطة من الآية الواردة في القصة.

أولًا: استنباط وجوب شهود الجماعة[1].

استنبط جمع من أهل العلم من قوله ﷻ: ﴿وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[البقرة:٤٣] وجوبَ شهود صلاة الجماعة.

قال القرطبي رحمه الله عند تفسير قوله ﷻ: ﴿مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣]: "مع تقتضي المعية والجمعيّة، ولهذا قال جماعة من أهل التأويل بالقرآن: إنّ الأمرَ بالصلاة أولًا-أي: عند قوله تعالى﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣] في الآية نفسها-لم يقتض بشهود الجماعة، فأمرهم بقوله: ﴿مَعَ﴾ شهودَ الجماعة[2]".

---

(١) اختلف أهل العلم رحمهم الله في حكم صلاة الجماعة على أقوال:

القول الاول: أنّها سنّة مؤكدة، وهو قول المالكية وقول عند الحنفية اختاره الكرخي وغيره، وهو وجه عند الشافعية. انظر: الذخيرة للقرافي ٢٦٥/٢،مختصر خليل ص٤٠، التاج والإكليل لمختصر خليل ٣٩٥/٢، بدائع الصنائع ١٥٥/١، الاختيار لتعليل المختار ٥٧/١، البناية شرح الهداية ٣٢٤/٢، المجموع شرح المهذب ١٨٣/٤، البيان في مذهب الإمام الشافعي ٣٦١/٢.

القول الثاني: أنها واجبة على الأعيان وليست شرطًا لصحة الصلاة، وهو مذهب الحنابلة، ونسبه الكاساني من الحنفية إلى عامة مشايخ المذهب، ووجه عند الشافعية. انظر: البناية شرح الهداية ٣٢٤/٢، البحر الرائق ٣٦٥/١، الدر المختار ٤٥٧/١، المجموع شرح المهذب ١٨٣/٤-١٨٤، روضة الطالبين ٣٣٩/١، المحرر في فقه الامام أحمد ٩١/١، الكافي ٢٨٧/١، المغني ١٣٠/٢.

القول الثالث: أنها فرض على الكفاية، وهو مذهب الشافعية اختاره ابن سريج، وأبو إسحاق الشيرازي، وجمهور الشافعية، وصححه أكثر المصنفين من الشافعية. ذكره النووي في المجموع ١٨٤/٤-١٨٥، وانظر: الحاوي الكبير ٢٩٧/٢، روضة الطالبين ٣٣٩/١.

القول الرابع: أنّها واجبة على الأعيان وشرط في صحة الصلاة، وهو قول ابن حزم، ورواية عن الإمام أحمد ذكرها القاضي أبو يعلى. انظر: المحلى لابن حزم ١٠٤/٣، الإنصاف للمرداوي ٢١٠/٢، كتاب الصلاة لابن القيم ص ١٢٧-١٢٨.

(٢) أحكام القرآن للقرطبي ٣٠/٢.

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: "استدل كثير من العلماء بهذه الآية على وجوب الجماعة[1]".

وتعتبر هذه الآية من أهمّ الأدلة التي يستند إليها الفقهاء القائلون بوجوب صلاة الجماعة[2].

ثانيًا: استنباط ثبوت فرضية الركوع[3].

ذهب جمع من أهل العلم إلى أنّ قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[البقرة:٤٣] يدل على أنّ الركوع ركنٌ من أركان الصلاة[4].

قال الجصاص رَحِمَهُ اللَّهُ: "وأما قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣]: "فإنّه يفيد إثبات فرض الركوع في الصلاة[5]".

وقال السعدي رَحِمَهُ اللَّهُ: "قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣] أي: صلوا مع المصلين، ففيه الأمرُ بالجماعة للصلاة ووجوبُها، وفيه أنّ الركوع ركن من أركان الصلاة[6]".

---

(١) تفسير ابن كثير ٢٤٦/١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٢٧/٢٣، بدائع الصنائع ١٥٥/١، البناية شرح الهداية ٣٢٨/٢، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري ٥٩/١، المبدع في شرح المقنع ٤٨/٢.

(٣) الركوع: هو الانحناء، فتارة يستعمل في الهيئة المخصوصة في الصلاة كما هي، وتارة في التواضع والتذلل إما في العبادة، وإما في غيرها نحو قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾. انظر: المفردات في غريب القرآن ص ٣٦٤، وقد اتفق العلماء على أنّ الركوع ركنٌ من أركان الصلاة. انظر مراتب الإجماع لابن حزم ص٢٦.

(٤) انظر: الإكليل للسيوطي ص٢٨، كشف الأسرار للبزدوي ٨١/١.

(٥) أحكام القرآن للجصاص ٣٨/١-٣٩.

(٦) تفسير السعدي ص ٥١.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الأحكام المستنبطة من الآية الواردة في القصة:

أولًا: وجه استدلالهم على استنباط وجوب شهود الجماعة.

يتبيّن وجه دلالة الآية على وجوب شهود الجماعة عند القائلين به من أمرين:

الأول: أنّ المقصود بالركوع في الآية الكريمة هو الصلاة، وهو من باب إطلاق اسمِ الجزء على الكل[1].

قال الزمخشري رَحِمَهُ اللَّهُ: "ويجوز أن يراد بالركوع الصلاة، كما يُعَبَّر عنها بالسجود، وأن يكون أمرًا بأن يصلى مع المصلين، يعنى في الجماعة، كأنّه قيل: وأقيموا الصلاة وصلوها مع المصلين، لا منفردين[2]".

الثاني: أنّ لفظ ﴿مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣] تقتضي المعية والجمعية، وهذا يدل على أنّ الأمر بالصلاة مع المصلين المراد به صلاة الجماعة[3]، والأمر للوجوب، فدلّ على وجوب صلاة الجماعة.

قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: "ووجه الاستدلال بالآية أنّه سبحانه أمرهم بالركوع وهو الصلاة، وعبر عنها بالركوع؛ لأنّه من أركانها، والصلاة يُعَبَّر عنها بأركانها وواجباتها كما سماها الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى سجودا، وقرآنا، وتسبيحا، فلا بدّ لقوله: ﴿مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣] من فائدةٍ أخرى وليست إلا فعلها مع جماعة المصلين، والمعية تفيد ذلك.

إذا ثبت هذا الأمر المقيَّد بصفةٍ، أو حالٍ، فلا يكون المأمورُ ممتثلًا إلا بالإتيان به على تلك الصفة والحال[4]".

---

(١) انظر البرهان في علوم القرآن ٢/٢٦٦، الاتقان في علوم القرآن ٤/١٥١١.

(٢) الكشاف ١/٢٦٠.

(٣) أحكام القرآن للقرطبي ٢/٣٠.

(٤) كتاب الصلاة لابن القيم ص ١١٣.

ثانيًا: وجه استدلالهم على استنباط ثبوت فرضية الركوع.

دلت الآية الكريمة على كون الركوع ركنًا من أركان الصلاة؛ لأنّ الله ﷻ عبَّر عن الصلاة بالركوع، فدل ذلك على أنّه من فروضها.

قال الجصاص رحمه الله في تفسير قوله ﷻ: ﴿وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣]: "ينتظم وجهين من الفائدة:أحدهما: إيجاب الركوع؛ لأنّه لم يُعَبَّر عنها بالركوع إلا وهو من فرضها.

والثاني: الأمر بالصلاة مع المصلين(١)".

وقال السعدي رحمه الله: "قوله ﷻ: ﴿وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[البقرة:٤٣]: أي: صلوا مع المصلين، ففيه الأمر بالجماعة للصلاة ووجوبها، وفيه أنّ الركوع ركنٌ من أركان الصلاة؛ لأنه عبّر عن الصلاة بالركوع، والتعبير عن العبادة بجزئها يدل على فرضيته فيها(٢)".

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذه الاستنباطات.

أولًا: رأي الباحث في استنباط وجوب شهود الجماعة.

يظهر لي-والله تعالى أعلم- صحة دلالة قوله ﷻ: ﴿وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[البقرة:٤٣] على وجوب صلاة الجماعة؛ فقد أمر الله ﷻ بالركوع مع الراكعين، وذلك يكون في حال المشاركة في الركوع لاقتضاء المعية لذلك، فكان أمرًا بإقامة الصلاة مع الجماعة(٣).

وبهذا التفسير يزول التكرار في الآية الكريمة، فقوله ﷻ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣] أمرٌ بإقامتها، وقوله :ﷻ ﴿وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣] أمرٌ بفعل الصلاة في الجماعة(٤).

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ٣٩/١.

(٢) تفسير السعدي ص ٥١.

(٣) بدائع الصنائع ١٥٥/١، كتاب الصلاة لابن القيم ص ١١٣

(٤) مفاتيح الغيب للرازي ٤٨٧/٣.

وبما أنّ سياق الآيات يبيّن أنّ الخطاب موجهٌ لليهود، فيكون دلالة قوله ﷻ: ﴿وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣] على وجوب الجماعة على اليهود الموجودين في زمن النبي ﷺ ثابتًا عليهم بالمنطوق الصريح. ويكون ثابتًا علينا بطريق المفهوم الأولوي؛ لأنّ اللهَ ﷻ أوجب عليهم صلاة الجماعة متابعةً لنا فيكون ذلك علينا أوجب[1].

ثانيًا: رأي الباحث في استنباط ثبوت فرضية الركوع.

الذي يظهر لي -والله تعالى أعلم- صحة الاستدلال؛ لأنّ الشارع إذا كنّى عن عبادة ببعض ما فيها دلّ على فرضيّته فيه، وقد ذكر هذه القاعدة جمع من العلماء[2].

قال المرداوي رحمه الله: "لو كنَّى الشارعُ عن عبادةٍ ببعض ما فيها، نحو: ﴿وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ﴾ [الإسراء:٧٨]، و﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ﴾ [الفتح:٢٧] دلّ على فرضه...فدلَّ قوله ﷻ: ﴿وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ﴾ [الإسراء:٧٨] على فرضيّة القراءة في الصلاة، ودلّ قوله ﷻ: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ﴾ [الفتح:٢٧] على فرضيّة الحلق في الحج؛ لأنّ العربَ لا تكنّي إلا بالأخصّ بالشيء[3]".

وإذا ثبت ذلك، فتكون فرضيّةُ الركوع بهذه الآية ثابتةً علينا بطريق مفهوم الموافقة الأولوي كما سبق في المسألة الماضية؛ لأنّ الخطاب موجه إلى اليهود في زمن النبي ﷺ كما يدلّ عليه السياق، فلمَّا أوجب الركوعَ عليهم متابعةً لنا فيكون ذلك علينا أوجب[4].

---

(١) كشف الأسرار ٨١/١.

(٢)العدة للقاضي أبي يعلى ٤١٨/٢، المسودة لآل تيمية ص ٦٠، التحبير ٩٤٥/٢.

(٣) التحبير ٩٤٥/٢.

(٤) كشف الأسرار ٨١/١.

المطلب الرابع

قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ﴾ [البقرة:٤٩].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

قال الإمام الطبري رحمه الله: " قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم﴾ [البقرة:٤٩] عطفٌ على قوله: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِيَ﴾ [البقرة:٤٧] فكأنّه قال: اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم، واذكروا إنعامنا عليكم إذ نَجَّيناكم من آل فرعون بإنجائنا لكم منهم[١]".

فالخطاب في هذه الآية الكريمة لمن لم يدرك فرعون ولا المنجين منه؛ لأنّ المخاطبين بذلك كانوا أبناء من نجاهم الله ﷻ من فرعون وقومه[٢].

---

(١) تفسير الطبري ١/٦٤١.

(٢) تفسير الطبري ١/٦٤٢.

المسألة الثانية: استنباط أنّ الْمُبَاشِر[1] مأخوذٌ بفعله[2].

استنبط بعضُ أهل العلم من قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ﴾ [البقرة:٤٩] أنّ الْمُباشر مآخذٌ بفعله.

قال الطبري رحمه الله عند تفسيره لهذه الآية: "فتبيّن بذلك أنّ كلَّ مُبَاشِرٍ قتلَ نفسٍ، أو تعذيبَ حيٍّ بنفسه، وإن كان عن أمر غيرِه، ففاعلُه الْمُتَوَلِّي ذلك هو المستحقُّ إضافة ذلك إليه[3]"[4].

وقال القرطبي رحمه الله: "نَسَبَ اللهُ ﷻ الفعلَ إلى آل فرعون وهم إنّما كانوا يفعلون بأمره وسلطانه-أي فرعون- لتوليهم ذلك بأنفسهم، ولِيُعْلَم أنّ المباشر مأخوذٌ بفعله[5]".

---

(١) المقصود بالمباشِر هو الذي يتولَّى الفعلَ بنفسه، ويطلق المباشر عند الفقهاء في مقابلة المتسبب، مثاله: إذا حفر شخص بئرا، ودفع آخرُ إنسانًا فتردَّى فيها فهَلَكَ، فالأوَّلُ وهو الحافر يعتبر الْمُتَسبِّب في هلاكه، والثاني: وهو الدافع مُبَاشِرٌ له. انظر: تاج العروس ١٩١/١٠، شرح مختصر الروضة ٤٢٦/١-٤٢٧.

(٢) لا خلاف بكون القتل بغير حق محرَّمًا وأنّه من كبائر الذنوب، ولا يجوز الإقدامُ عليه بحال من الأحوال، فلا يباح ولا يُرَخَّص به فيما لو أُكرِه إنسانٌ على قتل آخر.

فإن أقدم المكرَه على قتل من أُكْرِه على قتله فهو آثم شرعًا من حيث الحكم الأخروي، أما من حيث الحكم القضائي فقد اختلف العلماء فيمن يجب عليه القصاص حال الإكراه على أقوال:

القول الأول: القصاص على المكرِه الْمُتَسبِّب وعلى المستكرَه الْمُبَاشِر، ولا يختص القصاص بواحد منهما بل عليهما جميعًا. وهو قول الجمهور من المالكية، والأظهر عند الشافعية والحنابلة. انظر: شرح مختصر خليل للخرشي ٩/٨، مغني المحتاج ٢٢١/٥، روضة الطالبين ١٢٨/٩، المغني ٢٦٦/٨، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ٤٥٣/٩.

القول الثاني: القصاص على الْمُكرِه دون المستكرَه، وهو المعتمد عند الحنفية.

القول الثالث: ما ذهب إليه زفر ' وهو أنّ القصاص يجب على الْمُباشِر دون الْمُكْرِه؛ لأنّ المباشرة تقطع حكم السبب، كالحافر مع الدافع.

القول الرابع: وهو قول أبي يوسف ' حيث ذهب إلى أنّ القصاص لا يجب على المستكرِه ولا على الْمُكرِه. انظر: تحفة الفقهاء للسمرقندي ٢٧٤/٣، البناية شرح الهداية ٦٠/١١.

(٣) تفسير الطبري ٦٤٥/١.

(٤) تفسير ابن عطية ١٣٨/١-١٣٩.

(٥) أحكام القرآن للقرطبي ٨٦/٢.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

استدلّ القائلون على أنّ الْمُباشِرَ مأخوذٌ بفعله، بإضافة الله ﷻ ما كان من فِعل آل فرعونَ ببني إسرائيل- من سَوْمهم إياهم سوء العذاب، وذبحهم أبناءهم، واستحيائهم نساءهم- إليهم دون فرعون، وإن كان فعلُهم ذلك كان بقوّةِ فرعون وأمرِه، وما ذلك إلا لِمُبَاشرتهم تلك الأعمال بأنفسهم[1].

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

الذي يظهر لي -والله تعالى أعلم- صحّة الاستنباط وهو من باب دلالة الإشارة، فالآية الكريم لم تُسَقْ لبيان حكم فعل الْمُباشِر، وإنما سيقت لبيان نِعَم الله ﷻ على بني إسرائيل، ولكن لَمّا نُسِبَ الفعلُ إلى آل فرعون وهم كانوا مأمورين بأمر فرعون وسلطانه، دلّ ذلك عن طريق الإشارة على أنّ المباشِر مؤاخذٌ في فعله وإن كان بقهر السلطان.

(١) تفسير الطبري ١/٦٤٥، وانظر أحكام القرآن للقرطبي ٢/٨٦.

المطلب الخامس:

قوله ﷻ: ﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ﴾[البقرة:٥٧].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

لا يزال سياق الآيات الكريمة في تفصيل النعم التي أنعمها الله ﷻ على بني إسرائيل، فبعد أن ذكّرهم الله ﷻ بما دفعه عنهم من النقم، شرع يذكرهم أيضًا بما أسبغ عليهم من النعم، فقال ﷻ: ﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ ۖ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ۖ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[البقرة:٥٧].

المسألة الثانية: استنباط أنّ الضيف لا يملك ما قدّم له[(١)].

استَنْبَطَ بعضُ أهل العلم من قوله ﷻ: ﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ﴾ [البقرة:٥٧] أنّ الضيفَ لا يملك ما قُدِّمَ له.

قال السيوطي رحمه الله: "قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ﴾ [البقرة:٥٧] استُدِلَّ به على أنّ الضيف لا يملك ما قدم له، وأنّه لن يتصرَّف فيه إلا بإذن[(٢)]".

---

(١) اختلف العلماء رحمهم الله فيمن قدَّمَ طعامًا إلى الغير وأباح له الأكل، فهل يملك الضيفُ هذا الطعام أم لا يملكه؟ فقيل: إنّه إباحةٌ محضة لا يحصل به الملكُ بحال، وهو المشهور عند الحنابلة والمالكية، وقول عند الشافعية. انظر: مواهب الجليل ٥/٤، روضة الطالبين ٣٣٨/٧، قواعد ابن رجب ٢٨٩/٢، الإنصاف للمرداوي ٣٤٠/٨، الإقناع ٢٣٠/٣.

القول الثاني :أنّ الضيف يملك ما قُدِّم إليه، وهو الصحيح عند الشافعية ورواية عند الحنابلة. واختُلِفَ في طريقة تملكه فقيل: يملكه بالأخذ، أو بحصوله في الفم، أو بالبَلْع. انظر: الوسيط في المذهب ٢٧٩/٥ الأشباه والنظائر للسبكي ٣٦٣/١، الأشباه والنظائر للسيوطي ٣١٧/١، الإنصاف للمرداوي ٣٤٠/٨.

(٢) الإكليل ص ٢٩. وذكر هذا الاستدلال أيضًا محمد صديق خان في كتابه: فتح البيان في مقاصد القرآن ١٧٥/١.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

لعلّ استدلالهم بالآية الكريمة على أنّ الضيف لا يملك ما قدّم له مبنيٌّ-والله أعلم- على ما روي في الأخبار أنّ بني إسرائيل نُهوا أن يدّخروا لحم السلوى، فلو كانوا يملكون ما قُدِّمَ لهم: لجاز لهم ادّخارُه، ولكن لم يجز لهم الادّخار، فدلّ على أنّ الضيف لا يملك ما قدّم له[1].

قال محمد صديق خان رَحِمَهُ اللَّهُ: ﴿كُلُواْ﴾ [البقرة:٥٧] أي: وقلنا لهم كلوا ﴿مِن طَيِّبَٰتِ﴾ [البقرة:٥٧] أي حلالات أو مستلذات ﴿مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة:٥٧] ولا تدَّخِروا لغدٍ، استُدل به على أنّ الضيف لا يملك ما قُدِّم له وأنّه لا يتصرف إلا بإذن[2]".

المسألة الرابعة: رأي الباحث:

استنباط عدم امتلاك الضيف لما قُدِّم له من القصّة مبنيٌّ على ثبوت ما روي أنّ بني إسرائيل نُهوا عن ادّخار المنّ والسّلوى، وقد اعتمد المفسرون الذين ذكروا هذه القصة على ما أخرجه الطبري عن ابن جريج رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال عمّا حصل من بني إسرائيل: "إن أخذ الرجلُ من المنّ والسلوى فوق طعام يوم فسد، إلا أنّهم كانوا يأخذون في يوم الجمعة طعام يوم السبت فلا يصبح فاسدًا[3]". وذهب بعضهم إلى أنّ قول النبي ﷺ: «لولا بنو إسرائيل لم يخنِز اللحم[4]» فيه إشارةٌ إلى هذه القصّة.

---

(١) ذكر جمعٌ من المفسرين قصة ادخار بني إسرائيل للمنّ والسّلوى، ومن ذلك ما أخرجه الإمام الطبري عن ابن جريج أنه قال:"إن أخذ الرجلُ من المن والسلوى فوق طعام يوم فسد، إلا أنّهم كانوا يأخذون في يوم الجمعة طعام يوم السبت فلا يصبح فاسدًا". تفسير الطبري ٧١٠/١. وانظر: المحرر الوجيز ١٤٩/١، تفسير القرطبي ١١٨/٢، تفسير ابن كثير ٢٧٢/١.

(٢) فتح البيان ١٧٥/١.

(٣) تفسير الطبري ٧١٠/١.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ١٣٢/٤، باب (خلق آدم صلوات الله عليه)، حديث رقم:(٣٣٣٠)، ومسلم في صحيحه ١٠٩٢/٢ بلفظ: «لولا بنو إسرائيل، لم يخبث الطعام، ولم يخنِز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر».

قال الإمام النووي[1] رَحِمَهُ اللَّهُ في شرحه لهذا الحديث: "خنز بكسر النون وفتحها، ومصدره الخنز والخنوز وهو إذا تغير وأنتن. قال العلماء معناه: أنّ بني إسرائيل لَمَّا أنزلَ اللهُ ﷻ عليهم المنَّ والسلوى نُهوا عن ادّخارهما، فادّخروا ففسد وأنتن واستمر من ذلك الوقت والله أعلم[2]".

إلا أنّه يمكن أن يقال: إنّ قوله ﷺ: "لولا بنو إسرائيل لم يخنِز اللحم" لا يدلّ صراحة على أنّ بني إسرائيل نُهوا عن ادّخار اللحم؛ لأنّ الحديث يدل على أنّ بني إسرائيل هم السبب بأن صار اللحم يفسد وينتن بعد فترة من الزمن، فالحديث يتطرّق إليه عدة احتمالات، فيحتمل أن يكون سبب فساد اللحم ادّخارَهم للمنّ والسلوى كما رُوِيَ في الأخبار، ويحتمل أيضًا أن يكون بسبب استبدالهم الطعام الجيد بالطعام الرديء كما جاء في القرآن الكريم من قول موسى عليه السلام لبني إسرائيل: ﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾[البقرة:٦١]، ويحتمل أيضًا غير ذلك من أفعال بني إسرائيل الكثيرة في مقابلتهم نعم الله عليهم بالكفر والظلم.

لذلك يظهر لي –والله تعالى أعلم– أنّ الآية لا تدل على أنّ الضيف لا يملك ما قُدِّم له؛ لأنّ ما روي من ادّخار بني إسرائيل للحوم يتوقف معرفته عن طريق وحي، وأن يكون ثابتًا في مصادرنا كما مرّ في الضوابط المتعلقة بشرع من قبلنا[3].

وممّا يضعف الاستدلال بهذه الآية على عدم امتلاك الضيف لما قدم له: أنّ هذا القول يفتقر لإضمار لفظ: (ولا تدّخروا) عقب قوله ﷻ: ﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ حتى

(١) هو: يحيى بن شرف بن مري النووي، شيخ الإسلام، أبو زكريا، أستاذ المتأخرين، له مصنفات نفيسة. منها: رياض الصالحين، وشرح صحيح مسلم، والأذكار، وغيرها. توفي سنة ٦٧٦هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٩٥/٨، شذرات الذهب ٣٥٤/٥.

(٢) شرح النووي على مسلم ٥٩/١٠.

(٣) انظر ص ٢١٣.

يستقيم الاستدلال به كما أشار إلى ذلك محمد صديق خان رَحِمَهُ اللَّهُ في النقل السابق، وهذا خلاف الأصل، فالأصل عدم الإضمار كما مر في الضوابط المتعلقة بالسياق[1].

(١) انظر: ص ٢٢٢.

المطلب السادس

قوله ﷻ: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡۚ وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [البقرة:٥٨].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

لا يزال سياق الآيات متصلا في تذكير بني إسرائيل الموجودين في زمن النبي ﷺ بما أنعم الله على آبائهم.

فقوله ﷻ: ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا ٱدۡخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةَ فَكُلُواْ مِنۡهَا حَيۡثُ شِئۡتُمۡ رَغَدٗا وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡۚ وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [البقرة:٥٨] معطوف على النِّعَم المتقدمة؛ لأنّه تعالى كما بيّن نعمه عليهم بأن ظلل عليهم الغمام، وأنزل عليهم المنّ والسلوى وهو من النعم العاجلة، أتبعه بنعمه عليهم في باب الدين حيث أمرهم بما يمحو ذنوبهم، وبيّن لهم الطريق المخلص مما استوجبوه من العقوبة[(١)].

المسألة الثانية: استنباط تحريم تبديل الأقوال المنصوص عليها في الشرع.

ذهب جمع من العلماء الراسخين إلى أنّ قوله ﷻ: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡ وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٥٨ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوۡلًا غَيۡرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمۡ فَأَنزَلۡنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجۡزٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ﴾ [البقرة:٥٨-٥٩] يدلّ على تحريم تغيير الأقوال المنصوص عليها، سواء كان ذلك في كتاب الله ﷻ، أو في كلام النبي ﷺ[(٢)][(٣)].

---

(١) تفسير الرازي ٥٢٢/٣.

(٢) أحكام القرآن للكيا الهراسي ٩/١، أحكام القرآن ٣٤/١-٣٥، أحكام القرآن للقرطبي ١٢٦/٢، البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ٣٦٤/١، فتح الباري ٣٠٤/٨.

(٣) لا خلاف بين أهل العلم أنّه لا يجوز للجاهل بمعنى الكلام ومواقع الخطاب والْمُحْتَمِل منه وغير الْمُحْتَمِل أن يُحدِّث بالمعنى. واختلفوا في حكم رواية الحديث بالمعنى لمن كان عالِمًا بلغات العرب ووجوه خطابها، بصيرًا بالمعاني، والفقه، وبما يحيل

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلت الآية الكريمة على الحكم المستنبط عند القائلين به من عدة وجوه:

الأول: الأمر الوارد في قوله ﷻ: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ يدلّ على أنّ الله ﷻ قد أوجب على بني إسرائيل أن يقولوا لفظًا معيّنًا وهو:﴿حِطَّةٌ﴾ أي: احطط عنا ذنوبنا كما ذكر ذلك جمع من المفسرين.

ولم يمتثل بنو إسرائيل بأمر الله لهم، فلم يدخلوا سجدًا، ولم يقولوا ما أُمروا به، فبدّلوا قولا غير الذي قيل لهم. وقد جاء عن النبي ﷺ أنّه قال: " قيل لبني إسرائيل: ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡ﴾[البقرة:٥٨] فدخلوا يزحفون على أستاههم[(١)]، فبدّلُوا وقالوا: حبَّة في شعرة[(٢)]".

الثاني: أنّ الله ﷻ وصف المبدّلين بالظلم، ووصفُهُم بالظُّلم يدلّ على قبح فعلهم، ومجاوزتهم لحدود الله.

الثالث: ترتيب العذاب على فعلهم هذا يدلّ على ارتكابهم لمحرّم. قال ﷻ: ﴿فَأَنزَلۡنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجۡزٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ﴾ [البقرة:٥٩] فالرِّجز في الآية الكريمة

المعنى وما لا يحيله. فذهب جمهور المحدثين والأصوليين والفقهاء والأئمة الأربعة إلى جواز رواية الحديث النبوي بمعناه، لمن كان بالصفات المذكورة سابقًا، وأضاف بعضهم شروطا أخرى. فإذا توفرت جاز له نقل اللفظ، وإلا كان أداء اللفظ له لازمًا، والعدول عن هيئة ما يسمعه عليه محظورًا، وذهب كثير من السلف وأهل الحديث إلى القول بعدم جواز رواية الحديث بالمعنى، بل يجب تأدية اللفظ بعينه من غير تقديم ولا تأخير ولا زيادة ولا حذف. انظر: الكفاية للخطيب البغدادي ص ١٩٨، المحدث الفاصل للرامهرمزي ص ٥٣٠، العدة للقاضي أبي يعلى ٩٦٨/٣، قواطع الأدلة ٣٢٦/٢وما بعده، المستصفى ٣١٦/١، إحكام الفصول للباجي ص ٣١٤، تقويم الأدلة ٢٥٩/٢.

(١) (أستاههم) جمع أست وهو مقعدة الإنسان. انظر: عمدة القاري ٣٠٠/١٥.

(٢) أخرجه البخاري ١٩/٦، كتاب التفسير، باب قوله تعالى ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا ٱدۡخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾الآية، ومسلم ٢٣١٢/٤.

هو العذاب، وقد جاء عن النبي ﷺ أنّه قال: «الطاعون رجز أو عذاب أرسل على بني إسرائيل أو على من كان قبلكم[1]».

وبالتالي فإنّ هذه القصّة تدلّ على تحريم تبديل الأقوال المنصوص عليها في الشرع، وأنّ مرتكبها يستحق الذم والعذاب، ولا يقتصر ذلك على بني إسرائيل بل يشمل كل من فعل فعلهم[2].

المسألة الرابعة: رأي الباحث.

يظهر لي –والله تعالى أعلم– صحّة هذا الاستنباط، فالآية الكريمة الواردة في هذه القصة قد دلت على تحريم تبديل أقوال الشرع المنصوص عليها بدلالة الإيماء؛ لأنّ ترتيب الحكم على الوصف –وهو تبديلهم لما أمروا به– بفاء التعقيب في كلام الله، دلّ على أنّ هذا الوصف هو علة الحكم.

ولكن يبقى مسألة متعلقة بها، وهي هل السبب في استحقاق بني إسرائيل العقوبة هو تغييرهم كلًّا من اللفظ والمعنى كما ثبت في الحديث الصحيح[3]؟ فلو أنّهم قالوا ما يدل على استغفارهم وتوبتهم غير كلمة حِطّة، كما لو قالوا: اللهم اغفر لنا أو ما شابهه، فهل يعتبرون مخالفين في هذه الحالة؟

ذهب بعض أهل العلم إلى القول بأنّ الآية تشمل كلّ تغيير، سواء اتفق المعنى أم اختلف.

وذهب آخرون إلى أنّ الآية تشمل فقط من غيَّر اللفظ والمعنى، أما من غيَّر اللفظ وأتى بالمعنى فالآية لا تشمله.

---

(١) صحيح مسلم ١٧٣٧/٤.

(٢) انظر تفسير الطبري ٧٢٣/١ وما بعدها، تفسير ابن كثير ٢٧٧/١.

(٣) وهو قول النبي ﷺ قيل لبني إسرائيل: ﴿ادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ﴾ فدخلوا يزحفون على أستاههم، فبدلوا، وقالوا: حبة في شعرة".

وذهب آخرون إلى أنّه لا يصح إطلاق الحكم بدون تفصيل، بل لا بد من التفصيل ولعلّ هذا هو الأقرب إلى الصحّة-والله أعلم-؛ لأنّ الأقوال المنصوص عليها في الشرع لا يخلوا أن يقع التعبد بلفظها، أو يقع التعبد بمعناها، فإن كان التعبد وقع بلفظها فلا يجوز تبديلها، وإن وقع التعبد بمعناها جاز تبديلها بما يؤدِّي ذلك المعنى ولا يجوز تبديلها بما يخرج عنه[1].

وأما الآية فهي تدل على التبديل الكلّي الذي يشمل اللفظ والمعنى.

قال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: "لا دليل فيها لذلك-أي عدم جواز رواية الحديث بالمعنى-البتة؛ لأنهم إنما بدلوا قولا منافيًا للقول الذي قيل لهم في المعنى، والتبديل إذا كان منافيا في المعنى ممنوع بإجماع المسلمين، وليس مما فيه الخلاف، إنّما الخلاف في تبديل الألفاظ مع بقاء المعنى، وهم بدلوا اللّفظ بلفظٍ لا يؤدّي معناه، أُمِرُوا بأن يقولوا (حطّة)، فقالوا: (حبّة في شعرة)، أو (حنطة في شعيرة)، فالقول الذي بدلوا به ليس معناه يؤدي معنى القول الذي أمروا به، فكأنّهم رفضوه بتاتا وعصوا الله وجاؤوا بما لم يؤمروا به لا لفظا ولا معنى[2]".

(١) وقد ذهب إلى هذا القول جمع من العلماء. انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٣٥/١، أحكام القرآن للجصاص ٤٠/١، الكشاف للزمخشري ٢٧٣/١، مفاتيح الغيب للرازي ٥٢٤/٣، فتح الباري لابن حجر ٣٠٤/٨.

(٢) العذب النّمير ١١٧/١.

المطلب السابع

قوله ﷻ: ﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوۡلًا غَيۡرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمۡ ﴾ [البقرة:٥٩] الآية.

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

لا يزال سياق الآيات متصلا في تذكير الله ﷻ بني إسرائيل الموجودين في زمن النبي ﷺ بما أنعم على آبائهم. قال ﷻ: ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا ٱدۡخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةَ فَكُلُواْ مِنۡهَا حَيۡثُ شِئۡتُمۡ رَغَدٗا وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡۚ وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ [البقرة:٥٨] فقوله ﷻ: ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا ٱدۡخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾ [البقرة:٥٨] معطوف على النعم المتقدمة، ثم بيّن سبحانه في هذه الآية أنّهم لم يمتثلوا وبدلوا غير ما قيل لهم. قال ﷻ: ﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوۡلًا غَيۡرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمۡ فَأَنزَلۡنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجۡزٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ﴾[البقرة:٥٩].

المسألة الثانية: استنباط عدم جواز تغيير الأذكار لأنّها توقيفية.

ذهب بعض أهل العلم إلى أنّ قصّة دخول بني إسرائيل القرية وتبديلهم ما أمرهم الله أن يقولوه، فيه دلالةٌ على أنّ الأذكار توقيفية وأنّه لا يجوز تغييرها.

قال أبو حيّان الأندلسي رحمه الله: "احتج بعض النّاس بقوله تعالى:﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ﴾ [البقرة:٥٩] وترتيب العذاب على هذا التبديل على أنّ ما ورد به التوقيف من الأقوال لا يجوز تغييره ولا تبديله بلفظ آخر[1]".

---

(١) البحر المحيط ١/٣٦٤.

وقال الرازي رحمه الله: "واعلم أنّ من النّاس من يحتج بقوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾[البقرة:٥٩] على أن ما ورد به التوقيف من الأذكار أنّه غير جائز تغييرها، ولا تبديلها بغيرها[١]".

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

وجه الاستدلال على الحكم في هذه المسألة هو نفسه الوارد في المطلب السابق، وهو ترتيب العذاب على تبديلهم ما أمرهم اللهُ ﷻ بقوله، ووصفهم بالظلم لفعلهم هذا[٢].

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

تتعلق هذه المسألة بالتي قبلها، وتعتبر فرعٌ عنها، وقد سبق بيان أنّ الألفاظ المنصوص عليها بالشرع لها حالتان:

الأولى: أن يكون متعبَّدًا بلفظه كـ (الله أكبر) في الصلاة، وما جرى مجرى ذلك من العبادات القوليّة، فمثل هذا لا يجوز تبديله، ومن بدَّله يلحقه من الوعيد ما لحقهم.

الثاني: أن لا يكون متعبّدًا بلفظه فلا مانع من أن يُبَدَّل بلفظ يؤدي معناه إذا لم يكن هناك تفاوت في المعنى[٣].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/٥٢٦.

(٢) انظر ص ٢٦٣.

(٣) العذب النّمير للشنقيطي ١/١١٦.

المطلب الثامن

قوله ﷻ: ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ﴾[البقرة: ٦٠] لآية.

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ: ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ﴾ [البقرة: ٦٠] تفصيلًا للنِّعم التي أجملها الله ﷻ بقوله: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾[البقرة:٤٧]. ففي هذه الآية الكريمة يُذَكِّرُهم اللهُ ﷻ بإجابته لموسى عليه السلام بعد أن طلب السُّقيا لقومه، حيث إنّ سقيا الله ﷻ لبني إسرائيل من إنعاماته عليهم، فبفقدان الماء يهلك العبد. قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء:٣٠] كما أنّ إخراج الماء من الحَجَر من المعجزات التي تدل على قدرة الله ﷻ وصدق موسى عليه السلام[1].

(١) انظر: تفسير الطبري ٢٧٢/١، مفاتيح الغيب للرازي ٥٢٨/٣.

المسألة الثانية: استنباط مشروعية الاستسقاء[1] عند عدم المطر[2].

ذهب جمع من أهل العلم إلى أنّ قوله ﷻ: ﴿وَإِذِ ٱسۡتَسۡقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ فَقُلۡنَا ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَ﴾[البقرة:٦٠] يدلّ على مشروعيّة الاستسقاء عند عدم المطر[3].

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

وجه دلالة القصة على الحكم هو إقرار الله ﷻ لفعل موسى عليه السلام، فالله ﷻ قد قصَّ استسقاء موسى عليه السلام لقومه ولم يتعقّب شيئًا منها، فدلّ على موافقتها لشرعنا؛ لأنّه لو كان فيها شيء غير موافق لشرعنا لبُيِّن ذلك[4].

---

(١) الاستسقاء في اللغة: هو استفعال من طلب السُّقيا، وفي الشرع: طلب سقيا العباد من الله تعالى عند حاجتهم إليها. انظر: لسان العرب ٣٩٣/١٤، النهاية في غريب الحديث والأثر ٣٨١/٢، المفردت في غريب القرآن ص ٤١٦.

(٢) لا خلاف بين العلماء في مشروعية الاستسقاء، قال ابن عبد البر في التمهيد ١٧٢/١٧:"أجمع العلماء على أنّ الخروج إلى الاستسقاء، والبروز، والاجتماع إلى الله ﷻ خارج المصر بالدعاء، والضراعة إليه تبارك اسمه في نزول الغيث عند احتباس ماء السماء وتمادي القحط سنة مسنونة، سنّها رسول الله ﷺ لا خلاف بين علماء المسلمين في ذلك". ولكن وقع الخلاف بينهم هل تسن له صلاة أم لا؟ فقال أبو حنيفة: لا تسن له صلاة، بل يستسقى بالدعاء بلا صلاة. وقال سائر العلماء من السلف والخلف أنّه تسن لها الصلاة. واستدل أبو حنيفة رحمه الله بالأحاديث التي جاء فيها استسقاء النبي ﷺ بدون ذكر الصلاة، كما جاء في البخاري ٢٦/٢، باب(الاستسقاء وخروج النبي ﷺ): خرج النبي ﷺ يستسقي وحوَّل رداءه. وأما الجمهور فقد استدلوا بما ورد في الصحيحين من صلاته ﷺ ركعتين، ومن ذلك: "خرج النبي ﷺ يستسقي، فتوجه إلى القبلة يدعو وحوَّل رداءه، ثم صلى ركعتين جهر فيهما بالقراءة". أخرجه البخاري ٣١/٢، باب الجهر بالقراءة في الاستسقاء. وانظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال ٥/٣، شرح مسلم للنووي ١٨٧/٦، عمدة القاري ٢٥/٧.

(٣) ذكر هذا الاستدلال جمع من أهل العلم. انظر: البيان في مذهب الامام الشافعي ٦٧٤/٢، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ١٩١/١، مغني المحتاج ٦٠٣/١، الفواكه الدواني ٢٨٠/١.

(٤) انظر مبحث الضوابط المتعلقة بشرع من قبلنا ص ٢١٧، حيث سبق بيان أنّ كلّ ما ذكره الله ﷻ من الأحداث في القصص القرآني مقرًّا عليه غير منكر له دل على رضاه به وأنّه موافق لحكمنا.

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي -والله أعلم- صحّة الاستنباط؛ لأنّ موسى عليه السلام استسقى لقومه ولم يتعقَّب ربُّنا سبحانه وتعالى هذا الفعلَ بشيء، فدلّ على رضاه به. والاستسقاء سنّة من سنن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وقد فعلها نبيّنا محمد سبحانه وتعالى كما جاء في صحيح البخاري أنّ النبيّ ﷺ خرج يستسقي وحوّل رداءه[1].

المطلب التاسع

قوله سبحانه وتعالى: ﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾[البقرة:٦١].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

بعد أن ذكر الله سبحانه وتعالى في الآيات السابقة تنزيلَه المنّ والسّلوى على بني إسرائيل، وإخراج الماء على يد موسى عليه السلام بضربه الحجرَ بعصاه، ذكّرهم سبحانه بما بدر منهم إزاء هذه النعم. فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ۖ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ ۚ ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ﴾[البقرة:٦١][2]. قال ابن كثير

---

(١) صحيح البخاري ٢/٢٦، باب (الاستسقاء وخروج النبي ﷺ).

(٢) البقل: هو كل ما يُنبِتُ الربيع، وكل نبات اخضرت به الأرض، وهو ما لا ينبت أصله وفرعه في الشتاء. انظر: المفردات في غريب القرآن ص ١٣٨، تاج العروس ٢٨/٩٩.، أمّا القثاء: فهو الخِيار. الصحاح ١/٦٤.
وأما الفوم فقد اختلف فيه أهل التفسير، فقيل: إنّه الحنطة والخبز، وقيل: إنّه الثوم. انظر: المفردات في غريب القرآن ص ٦٥٠، تفسير الطبري ٢/١٤-١٨، الصحاح ٥/٢٠٠٤.

رَحِمَهُ اللَّهُ: "يقول تعالى: واذكروا نعمتي عليكم في إنزالي عليكم المنّ والسّلوى، طعاما طيبًا نافعًا هنيئًا سهلًا، واذكروا ضجركم مما رزقتُكم، وسؤالَكم موسى استبدال ذلك بالأطعمة الدنية من البقول ونحوها مما سألتم[1]".

المسألة الثانية: استنباط كراهية الكُرَّاث[2] والبصل[3].

ذكر القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ عند هذه الآية اختلاف العلماء في حكم أكل الكُرَّاث والثوم وما له رائحة كريهة من سائر البقول، ولعلّ القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ يرى أنّ هذه الآية فيها دلالة على كراهية أكل الكراث والبصل[4].

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

---

(١) تفسير ابن كثير ١/٢٨٠.

(٢) الكُرَّاث لغة بفتح الكاف وضمِّها هو: البقلٌ المعروف ذو رائحة خبيثة. انظر: الصحاح ١/٢٩٠، تاج العروس ٥/٣٣٢.

(٣) حكى النووي رَحِمَهُ اللَّهُ إجماع من يعتد به من العلماء أنّ هذه البقول حلال. انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٥/٤٨.
واختلفوا في كون أكل البصل والثوم وما له رائحة كريهة من الأعذار التي تبيح التخلف عن الجماعة، فذهب أكثر العلماء إلى اعتبارها من الأعذار التي تبيح التخلف عن الجماعة إذا تعذّر زوالُ رائحته، لحديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ أنّه قال: "من أكل من هذه البقلة، الثوم – وقال مرة: من أكل البصل والثوم والكُرَّاث فلا يقربن مسجدنا، فإنّ الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم". أخرجه مسلم ١/٣٩٥. وهذا الحكم فيمن أراد الذهاب إلى المسجد، واختلفوا أيضًا فيمن لم يرد الذهاب للمسجد فهل يُكره أكله للبقول التي لها رائحة كريهة؟ فذهب جمع من أهل العلم إلى أنّه يكره أكل هذه البقول سواء أراد الذهاب إلى المسجد أو لا. قال ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ: " ويكره أكل البصل، والثوم والكراث، والفجل، وكل ذي رائحة كريهة، من أجل رائحته، سواء أراد دخول المسجد أو لم يرد". المغني ٩/٤٢٩، وقال الدسوقي رَحِمَهُ اللَّهُ :"وأمّا أكلُه خارج المسجد في غير الجمعة فمكروه إن لم يرد الذهاب للمسجد، وإن أراد الذهاب إلى المسجد فالمعتَمَد أنّه حرام".حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/٣٩٠، وذهب آخرون إلى أنّ الحكم مختصٌ فيمن أراد الذهاب إلى المسجد، ورجّح هذا القول ابنُ حجر والنووي وغيرهما. انظر: فتح الباري لابن حجر٢/٣٤٣، شرح مسلم للنووي ٥/٤٨، حاشيتا القليوبي وعميرة ١/٢٦١، ومن أرادة الاستزادة أكثر فليراجع الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٤/٢٢٥.

(٤) تفسير القرطبي ٢/١٤٨.

وجه دلالة الآية على كراهية الكُرَّاث وما له رائحة الكريحة هو دلالة السّياق، حيث إنّ قول موسى عليه السلام لبني إسرائيل: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾ [البقرة:٦١] قد خرج مخرج الذّم، فطعام بنى إسرائيل كما مرّ في الآيات السّابقة كان المنّ والسّلوى، وكان يتفجر لهم من الحجر اثنا عشر عينا من الماء. فطلبوا الاستبدال بما هو دون ذلك بكثير. فذُمُّوا على ذلك(١).

قال الطبري رحمه الله: "ومعنى قوله: ﴿أَدْنَىٰ﴾ أخَسُّ وأوضعُ وأصغرُ قدْرًا وخَطَرًا، وأصله من قولهم: هذا رجل دني بيِّنُ الدناءة(٢)".

فقول موسى عليه السلام لبني إسرائيل بأنّهم يستبدلون الأدنى بما هو خيرٌ منه يدلُّ على دناءة الْمُستبدَل بالمنّ والسّلوى.

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

الذي يظهر لي -والله تعالى أعلم- أنّ الآية لا تدلّ على كراهيّة البقول التي لها رائحة كريهة ولا غيرها مما ورد في الآية الكريمة كالعدس والقِثَّاء، وإنّما غاية ما في الآية أنّ المنّ والسّلوى وما رزقهم الله سبحانه وتعالى من هذه النّعم أفضل مما أرادوا استبدالهما به.

قال ابن القيم رحمه الله: "وتنازع الناس أيهما أفضل-أي الخبز واللحم-؟ والصواب أنّ الحاجة إلى الخبز أكثر وأعم، واللحم أجل وأفضل، وهو أشبه بجوهر البدن من كل ما عداه، وهو طعام أهل الجنة، وقد قال تعالى لمن طلب البقل، والقثاء، والفوم، والعدس، والبصل: ﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾ [البقرة:٦١]، وكثير من السلف على أنّ الفوم الحنطة، وعلى هذا فالآية نص على أنّ اللحم خيرٌ من الحنطة(٣)".

---

(١) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان ٣٠٩/٢.

(٢) تفسير الطبري ١٩/٢.

(٣) زاد المعاد ٢٩٥/٤-٢٩٦.

وكلامه رَحِمَهُ اللَّهُ مبنيٌّ على القول بأنّ الفوم هو الحنطة وقيل هو الثوم، ولكنّ المقصود من ذكرِ كلامه: أنّ الآية الكريمة تدلّ على أنّ المنّ السّلوى خيرٌ وأفضل ممّا أراد بنو إسرائيل استبدالهما به، ولا دلالة في الآية على كراهية الكُرَّاث وغيره[1] والله أعلم.

(١) تبقى مسألة كراهة أكل الكرّاث وما له رائحة كريهة مختلف فيها، ولكن لا يصح الاستدلال بالآية الواردة للقصّة. وهناك بعض المسائل المتعلقة بأكل البقول التي لها رائحة كريهة يمكن الرجوع إلى الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٢٥/٣٤ وإلى المصادر السابقة في المسألة الثانية.

المبحث الثالث

قصة بني إسرائيل وذبح البقرة وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾[البقرة:٦٧]

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة:٦٧] في سياق قصة بقرة بني إسرائيل، حيث إنّ الله ﷻ يذّكر بني إسرائيل في نقض أوائلهم الميثاق الذي أخذه عليهم بالطاعة لأنبيائه، فقال لهم: واذكروا أيضا من نقضكم ميثاقي إذ قال موسى لقومه لَمَّا اختلفوا في القتيل الذي قُتِل فيهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [البقرة:٦٧].

وقد جاء في قصة البقرة رواياتٌ إسرائيلية كثيرة، ذكر المهتمون في القصص القرآني أنّه لم يرد أحاديث صحيحة تضيف أحداثًا جديدة على ما ذُكِرَ في القرآن الكريم، فالآيات تبيّن أنّه كان هناك قتيل قد اختلف بنو إسرائيل فيه فلم يعرفوا قاتلَه، فأخبروا موسى عليه السلام بالأمر، فأخبرهم أمرَ الله ﷻ بأن يذبحوا بقرة، وأن يضربوه ببعض أجزائها، حتى يخبرهم بمن قتله[(١)(٢)].

---

(١) القصص القرآني للدكتور صلاح الخالدي ٣/٢٤٤.

(٢) انظر: تفسير الطبري ٢/٧٥ وما بعدها. فقد ذكر كثير من الروايات التي جاءت في قصة بقرة بني إسرائيل، وقال بعد ذكره عدّة روايات:"فذكر جميعُهم-أي الرواة- أنّ السبب الذي من أجله قال لهم موسى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ نحو السبب الذي ذكَره عبيدة وأبو العالية والسُّديُّ، غير أنّ بعضهم ذكر أنّ الذي قتل القتيل الذي اختُصم في أمره إلى موسى كان أخا المقتول، وذكر بعضُهم أنه كان ابنَ أخيه. وقال بعضُهم: بل كانوا جماعةً ورثةً اسْتَبْطَءوا حياته. إلا أنّهم جميعًا مُجْمِعون على أنّ موسى إنّما أمَرهم بذبح البقرة من أجل القَتيل إذ احتكموا إليه". ٢/٨١.

المسألة الثانية: استنباط أنّ السُّنَّة في البقرة الذبح[1][2].

ذهب كثير من أهل العلم إلى أنّ قوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ [البقرة:٦٧] يدلّ على أنّ السنّة في البقرة الذبح.

قال الإمام مالك رحمه الله: "والذبح فيها-أي البقر- أحب إلي؛ لأن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾[3]".

وقال الإمام الشافعي رحمه الله: "وكلُّ ما كان مأكولًا من طائرٍ، أو دابةٍ، فأن يذبح أحبّ إليّ، وذلك سنته ودلالة الكتاب فيه، والبقر داخلة في ذلك لقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾[4]".

---

(١) الذبح لغة: الشق وعند الفقهاء: هو فري الأوداج ومحلُّه ما بين اللّبة واللحيين. انظر: بدائع الصنائع ٤١/٥. الصحاح ٣٦٢/١، المفردات في غريب القرآن ص ٣٢٦، الكليات ص ٤٥٨.

(٢) قال ابن رشد الحفيد رحمه الله: "اتفقوا على أنّ الذكاة في بهيمة الأنعام نحر وذبح، وأنّ من سنّة الغنم والطير الذبح، وأنّ من سنة الإبل النحر، وأنّ البقر يجوز فيها الذبح والنحر... وإنما اتفقوا على جواز ذبح البقر لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾".انظر: بداية المجتهد ٢٠٧/٢-٢٠٨. وقد جاء عن النبي ﷺ أحاديثَ تدلُّ على أنّه ذبح البقر ونحره. قال ابن بطال في شرحه لصحيح البخاري ٤٢١/٥: "فأما البقر فالأئمة مجمعون على جواز النحر والذبح فيها. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾، وَرَوَتْ عمرة عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: (دخل علينا يوم النحر بلحم، فقيل: نحر رسول الله عن أزواجه البقرة)" انتهى. ووجد خلافٌ في أيّهما أفضل للبقر هل النحر أو الذبح؟ فذهب أكثر العلماء على أنّ الذبح أفضل واستدلّوا بالآية الكريمة السابقة وبفعله ﷺ، ورُوِيَ عن مجاهد وعطاء والحسن بن صالح أنّ النحر أفضل. انظر صحيح البخاري ٩٣/٧، صحيح ابن حبان ٣١٩/٩، بدائع الصنائع ٤١/٥، منح الجليل ٤٣١/٢، البيان في مذهب الإمام الشافعي ٥٣٠/٤، الكافي ٥٥٠/١، المبدع ٢٥٦/٣، فتح الباري ٥٥١/٣، عمدة القاري ٤٧/١٠.

(٣) المدونة ٥٤٣/١.

(٤) الأم ٢٦٢/٢.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلَّ قوله ﷻ حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ على أنّ المسنون في البقرة هو الذبح بطريق الإشارة؛ لأنّ الله ﷻ أمر بني إسرائيل بذبح البقرة ولم يقل انحروا بقرة، فدلّ ذلك على اختصاص البقر بالذبح.

قال ابن حجر[1] رحمه الله: "ذكر الله ذبح البقرة وفي هذا إشارة منه إلى اختصاص البقر بالذبح[2]".

المسألة الرابعة: رأي الباحث.

يظهر –والله أعلم– صحة الاستنباط؛ لأنّ الله ﷻ قد أمر بذبح البقرة وليس بنحرها، ثم بنو إسرائيل قد امتثلوا بذلك. لذلك قال ﷻ: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفۡعَلُونَ﴾[البقرة:٧١]، فيدلّ هذا على أنّ الذبح في البقر هو الأفضل[3].

---

(١) هو: أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حَجَر، من أئمة العلم والتاريخ، وله تصانيف كثيرة جليلة، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، الإصابة في تمييز أسماء الصحابة، تهذيب التهذيب، توفي سنة: ٨٥٢. انظر: الضوء اللامع ٣٦/٢، البدر الطالع ٨٧/١.

(٢) فتح الباري لابن حجر ٦٤١/٩، وبمثله قال بدر الدين العيني في عمدة القاري ١٢٢/٢١.

(٣) فتح الباري لابن حجر ٦٤١/٩.

المطلب الثاني

قوله ﷻ حكاية عن بني إسرائيل: ﴿قَالُوا۟ ٱلْـَٰٔنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ ۚ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾[البقرة: ٧١].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ حكاية عن بني إسرائيل: ﴿قَالُوا۟ ٱلْـَٰٔنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ ۚ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾[البقرة:٧١] في سياق قصة البقرة، فبعد وقوع حادثة القتل في بني إسرائيل، واختلافهم في معرفة القاتل، أبلغهم موسى عليه السلام أمرَ الله، وقال لهم: إن الله يأمرُكم أن تذبحوا بقرة، فصار بنو إسرائيل بعد ذلك يتلكؤون في تنفيذ أمر الله.

قال الإمام الطبري رحمه الله: "بعد أن علموا-أي بنو إسرائيل- واستقر عندهم أنّ الذي أمرهم به موسى عليه السلام من ذلك عن أمر الله من ذبح بقرة جدٌّ وحقٌّ، قالوا: ﴿ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ﴾[البقرة:٦٨] فسألوا موسى عليه السلام أن يسأل ربَّه لهم ما كان الله قد كفاهم بقوله لهم: اذبحوا بقرة؛ لأنّه جل ثناؤه إنما أمرهم بذبح بقرة من البقر أي بقرة شاءوا ذبحها من غير أن يحصر لهم ذلك على نوع منها دون نوع أو صنف دون صنف[1]".

عليه السلام عن صفات تلك البقرة فقال: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾[البقرة:٦٨] أي: لا مسنّة هرِمَة، والعوان: النصف بين البكر والهرمة.

وسألوه عن لونها فقال: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ ٱلنَّـٰظِرِينَ﴾[البقرة:٦٩] أي: لونها أصفر صاف. وسألوه عن وظيفتها وعملها عند أهلها فأخبرهم: ﴿لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَا﴾[البقرة:٧١] أي: لم

(١) تفسير الطبري ٢/٨٢.

يذلّها العمل، فليست بذلول تثير الأرض ولا تعمل في الحرث، مسلمة من العيوب، لا شية فيها: أي لا لون فيها يخالف لون جلدها[1].

ثم تبيّن لهم بعد ذلك أوصاف البقرة، فقالوا: ﴿آلْـَٰٔنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ﴾ [البقرة:٧١] أي: الآن بيّنتَ لنا الحقَّ فتبيّنّاه، وعرفنا أية بقرة عيَّنت[2].

المسألة الثانية: استنباط جواز السلم[3] في الحيوان[4].

استدل جمع من أهل العلم بقصة البقرة التي أُمر بنو إسرائيل بذبحها على إمكانيّة حصر الحيوان بالصفة، وبالتالي فيجوز السلم فيه[5].

---

(١) تفسير الطبري ٧٥/٢ وما بعدها، وانظر إلى تفسير أبي العالية في صحيح البخاري ٣٦٢/٦.

(٢) تفسير الطبري ١١١/٢.

(٣) السَّلَم في اللغة: هو السَّلَف، وهو أن تعطي ذهبا وفضة في سلعة معلومة إلى أمد معلوم، فكأنك قد أسلمت الثمن إلى صاحب السلعة وسلمته إليه. انظر: لسان العرب ٢٩٥/١٢، الكليات ص ٥٠٧، وقال الماوردي رحمه الله: السلم لغة أهل الحجاز، والسلف لغة أهل العراق. وفي الاصطلاح الفقهي فقد اختلف تعريفه بين المذاهب تبعًا لاختلافهم في بعض شروطه، فالحنفية والحنابلة الذين اشترطوا في صحته قبض رأس المال في مجلس العقد وتأجيل المسلم فيه عرَّفوه بأنّه" "شراء آجل بعاجل". انظر: حاشية ابن عابدين ٢٠٩/٥، وقيل: هو أن يسلم عينا حاضرة في عوض موصوف في الذمة إلى أجل. انظر: المبدع ١٧١/٤، أما الشافعية فأجازوا السَّلَم الحال واشترطوا قبض رأس المال في المجلس، فعرَّفوه بأنّه: "عقد على موصوف في الذمة ببدل يعطى عاجلا". انظر: فتح العزيز ٢٠٧/٩، أما المالكية فقد منعوا السلم الحال وأجازوا تأخير رأس مال المسلم فيه يومين وثلاثة، فعرفوه بأنّه: "بيع يتقدم فيه رأس المال ويتأخر فيه الثمن لأجل". والمراد بتقديم رأس المال: تقديمه حقيقة في المجلس أو حكما بأن يتأخر ثلاثة أيام. انظر: الشرح الكبير ١٩٥/٣.

(٤) أجمع أهل العلم على جواز السلم في كل ما يكال أو يوزن، لما ثبت من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أنّه قال: قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون بالتمر السنتين والثلاث، فقال: «من أسلف في شيء، ففي كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم» صحيح البخاري ٨٥/٣. واتفق العلماء على امتناع السلم فيما لا يثبت في الذمة وهي الدور والعقار. أما غير ذلك من العروض والحيوان فاختلفوا فيها، فمنع ذلك داود وطائفةٌ من أهل الظاهر، استدلالًا بظاهر حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وذهب جمهور أهل العلم على جوازه في العروض التي تنضبط بالصفة والعدد. واختلفوا من ذلك فيم ينضبط مما لا ينضبط بالصفة. ومن ذلك الحيوان والرقيق. فمذهب الجمهور أنّ السلم فيهما جائز؛ لأنّ الحيوان مما يمكن ضبط صفته. انظر: بداية المجتهد ٢١٧/٣، المغني ٢٠٩/٤، تحفة المحتاج ٢٢/٥، البيان والتحصيل ١١٠/٧، أما مذهب الحنفية فهو عدم الجواز؛ لأنّ الحيوان لا ينضبط بالصفة، إذ يبقى بعد بيان جنسها ونوعها وصفتها وقدرها جهالة فاحشة مفضية إلى المنازعة.انظر: المبسوط ١٣٢/١٢،بدائع الصنائع ٢٠٩/٥.

(٥) انظر: الإكليل للسيوطي ص ٣٠.

قال ابن العربي رحمه الله: "في هذه الآية دليل على حصر الحيوان في المعيّن بالصفة خلافا لأبي حنيفة حيث يقول: لا يحصر الحيوان بصفة ولا يتعين بحلية[1]".

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلَّ قول بني إسرائيل لنبيّهم موسى عليه السلام: ﴿آلْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾ [البقرة:٧١] على أنّ الحيوان مضبوط الصفة؛ لأنّ بني إسرائيل استوصفوا البقرة، فوصفها اللهُ تعالى لهم، وأدركوها بتلك الصفة فقالوا: ﴿آلْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾ [البقرة:٧١] أي: الآن بيّنت لنا، وعرفنا أيّة بقرة عيَّنت.

قال الماوردي رحمه الله معلّلًا جواز السلم في الحيوان: "لأنّ الحيوان مضبوط الصفة شرعا وعرفا أما الشرع فقوله تعالى:﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾[البقرة:٦٧] إلى قوله تعالى: ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴾[البقرة:٧٠] الآية، إلى قوله تعالى: ﴿آلْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾[البقرة:٧١] . قال قتادة معناه الآن ثبت الحق[2]".

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي ١/٤١.

(٢) الحاوي الكبير للماوردي ٥/٤٠٠، وتفسير قتادة أخرجه الطبري في تفسيره ٢/١١١، حيث قال قتادة رحمه الله: ﴿آلْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾: أي الآن بيّنت لنا.

المسألة الرابعة: رأي الباحث.

يظهر لي -والله أعلم- صحَة الاستدلال بالآية على جواز السَّلم في الحيوان بطريق الإشارة ؛ لأنّ الحكم ثابتٌ باللفظ غير مقصود، فالقصة تحكي عن طلب بني إسرائيل صفة البقرة وقد وصفها الله لهم بوصفٍ جامعٍ مانع، وأدركوها بتلك الصفة.

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: "في هذه الآية أدلُّ دليل على حصر الحيوان بصفاته، إذا ضُبط بالصفة وحُصِر بها، جاز السَّلمُ فيه[1]".

ودلت الآية على إمكانية ضبط صفة الحيوان غير البقر بدلالة مفهوم الموافقة؛ لاتّفاق البقر مع سائر الحيوان في المعنى.

(١) أحكام القرآن للقرطبي ٢/١٩٠.

المطلب الثالث

قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[البقرة:٧٣].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

لا يزال سياق الآيات في قصة البقرة، فبعد أن أمر الله ﷻ بني إسرائيل بذبح البقرة، وعرفوا البقرة المراد ذبحها بعينها، أمرهم الله ﷻ بضربها ببعض أجزاء الميت، فحيي الميّت وذكر قاتله. وقوله ﷻ: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ فيه محذوف تقديره:"فقلنا اضربوه ببعضها، فضربوه ببعضها فحيي"، إلا أنّه حذف ذلك لدلالة سياق الآية وهو قوله ﷻ: ﴿كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ﴾[1].

(١) مفاتيح الغيب ٣/٥٥٣.

المسألة الثانية: استنباط جواز القسامة[1] بقول المقتول[2].

استدلّ المالكية بقصّة البقرة التي ضرب القتيل ببعضها فأحياه الله وأخبر بمن قتله على أنّ قول القتيل: "دمي عند فلان" أو "فلان قتلني"، لَوْثٌ يوجب القسامة[3].

قال الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: "وما ذكر الله سبحانه من شأن البقرة التي ضرب القتيل بلحمها فحيي فأخبر بمن قتله دليلٌ أنّه يقسم مع قول الميت[4]".

---

(١) القَسامة في اللغة: مأخوذة من القَسم وهو اليمين، وفي عرف الشرع تستعمل في اليمين بالله ﷻ بسبب مخصوص، وعدد مخصوص، وعلى شخص مخصوص، وهو المدعى عليه على وجه مخصوص. انظر: بدائع الصنائع ٢٨٦/٧.أما في اصطلاح الفقهاء فقد عرّفها الحنفية: "أن يقول خمسون من أهل المحلة إذا وجد قتيل فيها: بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلًا". انظر: بدائع الصنائع ٢٨٦/٧، وعرّفها المالكية بأنّها: "حلف خمسين يمينا أو جزأها على إثبات الدم". انظر: مواهب الجليل ٢٦٩/٦، وعرفّها الشافعية بأنها: "اسم للأيمان التي تقسم على أولياء الدم". انظر: مغني المحتاج ٣٧٨/٥، أما الحنابلة فقد عرّفوها بأنّها: "الأيمان المكررة في دعوى القتل". انظر: المغني ٤٨٧/٨.

(٢) حرصت الشريعة الإسلامية أشدَّ الحرص على حفظ الدماء وصيانتها وعدم إهدارها، ولَمّا كان القتلُ يكثر بينما تقل الشهادة عليه؛ لأنّ القاتل يتحرّى بالقتل مواضع الخلوات، جَعَلَتْ الشريعة القسامة حفظًا للدماء. وجمهور الفقهاء على القول بمشروعية القسامة وأنّه يثبت بها القصاص أو الدية إذا لم تقترن الدعوى ببيّنة أو إقرار ووجد اللَّوْث، فإن وُجد اللَّوث وهو:(أمرٌ ينشأ عنه غلبة الظّن بصدق المدعي) وادّعى أولياء القتيل على معيّن أنّه قتله، فمذهب الجمهور أن يحلف خمسون من أولياء القتيل أنّ فلانًا هو القاتل، ويستحقون القصاص في العمد والدية في الخطأ، أما الحنفية فالمذهب أنّ القسامة لا توجّه إلا على إلى المدعى عليهم، فيختار أولياء القتيل خمسين من أهل المحلة فيحلفون أنّهم ما قتلوه ولا يعرفون له قاتلا، فيسقط القصاص وتستحق الدية، فاللَّوْث يعتبر شرطًا للقسامة عند جمهور العلماء القائلين بالقسامة، واختلفوا في اعتبار بعض صور اللَّوْث بكونها بموجبة للقسامة أم لا، مثل: قول القتيل عند الاحتضار: "فلانٌ قتلني"، أو "دمي عند فلان"، فذهب المالكية إلى اعتباره من اللّوْث الموجب للقسامة، فيحلف الأولياء في العمد ويستحقون القصاص، وفي الخطأ يستحقون الدية. وذهب جمهور الفقهاء إلى أنّه لا يعتبر قول المحتضر: "قتلني فلان"، ولا يكون ذلك لوثًا. انظر: البناية شرح الهداية ٣٢٨/١٣،، المقدمات الممهدات ٣٠٦/٣، بداية المجتهد ٢١٠/٤-٢١٤، الحاوي الكبير٨/١٣، الكافي ٤٧/٤، المغني ٥٠١/١٨، أضواء البيان ١٣٥/٣.

(٣) المقدمات الممهدات ٣٠٦/٣-٣٠٧، البحر المحيط ٤٢٢/١، تفسير ابن عرفة ٣٣٣/١، أحكام القرآن لابن العربي ٣٩/١، التحرير والتنوير ٥٦١/١.

(٤) النوادر والزيادات ١٣٦/١٤.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

استدلال المالكية على أنّ قول المقتول فلان قتلني أو دمي عند فلانٌ لَوْثٌ يوجب القسامة، مبنيٌّ على القول بحجّية شرع من قبلنا، وأنّه لازمٌ لنا إذا ثبت في مصادرنا. فالقصّة بيّنت أنّ إحياء ذلك المقتول لم يُقْصَد منه إلا سماع قوله، فدلّ ذلك على أنّ قول المقتول كان معتبرًا في أمر الدِّماء.

قال ابن رشد الجد رَحِمَهُ اللَّهُ: "فلما خصَّه الله-أي القتيل- بالإحياء من بين سائر الأموات، دلّ ذلك على أنّ الشرع كان عندهم أنّ من قُتِل فأُدرِك حيًّا فأخبَرَ بقاتله صُدِّق قوله، فلمّا فات بالموت ولم تدرك حياته، أحياه اللهُ لنبيه عَلَيْهِ السَّلَامُ ليستدرك بإحيائه ما كان فاته من الحكم، فهذا كان سبب تخصيصه بالإحياء[1]".

وقال ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: "وقد جرت عادة فقهائنا أن يحتجوا بهذه الآية على مشروعية اعتبار قول المقتول: دمي عند فلان موجبا للقسامة، ويجعلون الاحتجاج بها لذلك متفرعا على الاحتجاج بشرع من قبلنا[2]".

المسألة الرابعة: رأي الباحث.

يظهر لي -والله تعالى- أعلم صحة الاستنباط؛ لأنّ قصّة إحياء المقتول إنّما كان لقطع النزاع الحاصل بين بني إسرائيل ومعرفة القاتل الحقيقي، فقد أمَرَ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بذبح البقرة وضربه ببعضها عقيب حادثةِ القتل وتنازعِ بني إسرائيل في القاتل. وبالتالي فإنّ سياق القرآن يقتضي أنّ القتيل إذا ضرب ببعض البقرة وحيي أخبرهم بقاتله انقطع بذلك النزاع المذكور في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى:

---

(١) المقدمات الممهدات ٣٠٧/٣.

(٢) التحرير والتنوير ٥٦١/١.

﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾[البقرة:٧٢] ودلّ ذلك على أنّ قول المقتول إذا أُدرِك وبه رَمَقٌ وأخبر عن قاتله، فقوله معتبرٌ موجبٌ للقسامة.

واعترض الجمهور على القصة بأنّه لا يصح القياس عليها؛ لأنّ هذا قتيل قد أحياه الله معجزة لنبي، حينما أخبرهم أنّ الله سيحييه وأنه سيخبرهم بالقاتل، وهذا الإخبار مستند إلى دليل قطعي، فليس كإخبار قتيل آخر.

وأجاب ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا فقال: إنّ المعجزة إنّما هي في إحياء القتيل، أما كلام القتيل، فهو كسائر كلام الناس، يجوز في حقِّه أن يكون حقًّا وأن يكون كذبًا، خاصة وأنّ الإنسان إذا كان في آخر عهده من الدنيا زال غرَضُه من الكذب، وصار منتقلًا إلى دار الآخرة، وصارت الدواعي إلى الكذب بعيدةً جدًّا في حقِّه، فالذي يغلب على الظنّ أنه لا يخبر إلا بواقع[1].

(١) أحكام القرآن ١/٤٠.

المبحث الرابع

أخذ الميثاق والنهي عن سفك الدماء وفيه مطلبان:

المطلب الأول

قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَارِكُمْ﴾[البقرة:٨٤].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَارِكُمْ﴾[البقرة:٨٤] في سياق تذكير اليهود الذين كانوا في عهد رسول الله ﷺ بالنعم والمواثيق-أي العهود- التي أخذها الله ﷻ على أبائهم الأولين، وألزم جميع من بعدهم من ذريتهم مثل الذي ألزم به من كان على عهد موسى عليه السلام، ثم أنّب سبحانه الذين خاطبهم بهذه الآيات على نقضهم ونقض أسلافهم تلك العهود، وتكذيبهم ما وَكَّدوا على أنفسهم به بالوفاء به[1].

(١) تفسير الطبري ٢/٢٠٤، البحر المحيط لأبي حيان ١/٤٦٥، مفاتيح الغيب للرازي ٣/٥٩٠.

المسألة الثانية: استنباط تحريم سفك الدم[1][2].

دلّت هذه الآية الكريم الواردة في ذكر المواثيق التي أخذها الله ﷻ على بني إسرائيل على تحريم قتل النفس المعصومة.

قال الإمام القرطبي رحمه الله في تفسيره لهذه الآية: "وإنّما كان الأمرُ أنّ الله ﷻ قد أخذ على بني إسرائيل في التوراة ميثاقًا ألّا يقتل بعضهم بعضًا، ولا ينفيه ولا يسترِقّه، ولا يدَعَه يُسْتَرَق، إلى غير ذلك من الطاعات، قلت-أي القرطبي-: وهذا كلُّه محرَّمٌ علينا، وقد وقع ذلك كله بالفتن فينا، فإنا لله وإنا إليه راجعون[3]".

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

ثبت من خلال هذه القصة تحريم قتل النفس المعصومة بغير حق في عهد موسى عليه السلام؛ لأنّ الله ﷻ قد أخذ على بني إسرائيل ميثاقا ألّا يقتل بعضهم بعضًا، وذلك بقوله ﷻ: ﴿لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ﴾[البقرة:٨٥] وهذا إخبارٌ بمعنى النهي: أي لا تقتلوا بعضكم بعضًا. ثم بيّن سبحانه وتعالى في الآيات اللاحقة أنّ بني إسرائيل قد نقضوا هذا العهد، وقتَلَ بعضُهم بعضًا، فاستحقّوا على فعلهم هذا العذاب. قال سبحانه: ﴿فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ

---

(١) سفك الدم: صبّه وإراقته والمراد به القتل. انظر تفسير الطبري ٢/٢٠١.

(٢) قال ابن قدامة رحمه الله: "أجمع المسلمون على تحريم القتل بغير حق، والأصل فيه الكتاب والسنة والإجماع؛ أما الكتاب فقول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣] وقال تعالى:﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَئًا﴾[النساء: ٩٢] . وقال: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا﴾[النساء: ٩٣] . الآية.

وأما السنة، فروى عبد الله بن مسعود أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث؛ الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة». أخرجه البخاري ٩/٥، ومسلم ٣/١٣٠٢".انظر: المغني ٨/٢٥٩.

(٣) أحكام القرآن ٢/٢٣٦.

مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[البقرة:٨٥].

فتبيّن بذلك أنّ الآية دلت على الحكم من عدة وجوه:

الأول: الإخبار بمعنى النّهي الدال على تحريم سفك الدم، وهو قوله ﷻ: ﴿لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ﴾[البقرة:٨٥].

الثاني: أخذ الميثاق عليهم، وأخذ الميثاق يدل على وجوب الالتزام بالحكم[١].

الثالث: ترتيب العذاب على نقضهم الميثاق يدل على أنّهم قد فعلوا محرّمًا.

المسألة الرابعة: رأي الباحث.

يظهر -والله أعلم- أنّ دلالة الآية على تحريم القتل بغير حق ثابتٌ على بني إسرائيل بالمنطوق الصريح، إلا أنّ ثبوته في شرعنا ليس من جهة شرع من قبلنا؛ لأنّ الأدلة في الشريعة الإسلامية التي تحرّم قتل النفس المعصومة بغير حقٍّ متضافرة، وقد أجمع أهل العلم على تحريم قتل النفس التي حرّم الله بغير حق[٢].

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/٥٩٠.

(٢) تحريم القتل بغير حقٍّ وسيلةٌ لتحقيق مقصد من المقاصد الضرورية الخمس وهو حفظ النفس من جهة العدم، وقد قيل: إنّ المقاصد الضرورية الخمس وهي: (حفظ الدين، والنفس، والنسب، والعقل، والمال) مراعاةٌ في كل الشرائع والملل. انظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ١/٥، الموافقات للشاطبي ٢/٢٠٢، التقرير والتحبير ٣/١٤٤.

المطلب الثاني

قوله ﷻ: ﴿وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ﴾[البقرة:٨٥].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ:﴿وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ﴾[البقرة:٨٥] في سياق ذكر المواثيق التي أخذها الله ﷻ عليهم، فكان من ضمن المواثيق التي أخذت عليهم أن يفدي بعضهم بعضا من الأسر، بالإضافة إلى تحريم قتل وإخراج بعضهم البعض، فخالفوا منها عهدين وأخذوا بالثالث فقتل بعضهم بعضا وأخرجه من دياره ثم فادوا أسراهم(١).

المسألة الثانية: استنباط وجوب الفداء(٢)(٣).

ذهب بعض أهل العلم إلى أنّ هذه الآية فيها دلالة على وجوب فداء أسرى المسلمين(٤).

قال الإمام القرطبي رحمه الله: "قال علماؤنا: فداء الأسارى واجب وإن لم يبق درهم واحد.

---

(١) بدائع الفوائد ١٥٦١/٤.

(٢) الفِداء في اللغة هو فِكاك الأسير، يقال: فَدَاه يَفْدِيه فِدَاءً وفَدًى، إذا أعطى فداءه وأنقذه، ولا يخرج المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي. انظر: الصحاح ٢٤٥٣/٦، مقاييس اللغة ٤٨٣/٤، النهاية في غريب الحديث ٤٢١/٣.

(٣) إذا وقع مسلم أسيرًا في أيدي غير المسلمين، لزم المسلمين تخليصُه وفكُّ أسره منهم. قال القرطبي رحمه الله: "وجرى بذلك عمل المسلمين وانعقد به الإجماع". وذهب جمهور العلماء إلى أنّه يجب فداءُ المسلم من بيت المال، فإن تعذّر فداؤه من بيت المال، فمن مال المسلمين على قدر وسعهم. انظر: الأوسط لابن منذر٢٤٧/٦، القرطبي ٢٤٢/٢، المغني ٢٨٤/٩، التاج والإكليل لمختصر خليل ٦٠٥/٤. وذهب الشافعية إلى أنّه يجب بذل المال لفداء أسرى يعذبونهم، أو لإحاطتهم بنا، وخيف استئصالهم، فيبذل من بيت المال إن وجد فيه، وإلا فمن مياسير المسلمين، ومحل هذا إذا لم يكن للمأسور مال، وإلا قدم على بيت المال. انظر نهاية المحتاج ١٠٨/٨، أسنى المطالب ٢٢٥/٤.

(٤) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال ٢١٠/٥، أحكام القرطبي ٢٤٢/٢، أحكام الجصاص ٤٨/١.

قال ابن خويز منداد[1]: تضمنت الآية وجوب فك الأسرى[2]".

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلّ سياق الآية على أنّ فداء الأسرى مما أوجب اللهُ على بني إسرائيل وأخذَ عليهم العهد بذلك. فقوله ﷻ: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة:٨٥] يبيّن أنّ البعض الذي آمنوا به هو: فداء الأسارى منهم، والبعض الذي كفروا به هو: إخراجهم من ديارهم وقتلهم ومظاهرة العدو عليهم[3].

قال الجصاص رحمه الله: "وقوله ﷻ: ﴿وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة:٨٥] دالٌّ على أنّ فداء أسراهم كان واجبًا عليهم، وكان إخراج فريق منهم من ديارهم محرمًا عليهم، فإذا أسر بعضَهم عدوُّهم كان عليهم أن يفادوهم، فكانوا في إخراجهم كافرين ببعض الكتاب لفعلهم ما حظره الله عليهم، وفي مفاداتهم مؤمنين ببعض الكتاب بقيامهم بما أوجبه الله عليهم، وهذا الحكم من وجوب مفاداة الأسارى ثابت علينا[4]".

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر –والله أعلم– أنّ القول في هذه المسألة بمثل المسألة السابقة[5]، فدلالة إيجاب فداء الأسرى ظاهر أنّه كان من شرع موسى عليه السلام، ولو لم يأت في شرعنا ما يأمر به: لكان ثبت علينا من جهة شرع من قبلنا، ولكن جاء في شرعنا ما يأمر بفك أسرى المسلمين ومن ذلك ما أخرجه الإمام البخاري رحمه الله في صحيحه عن النبي ﷺ أنّه قال:"أطعموا الجائع، وعودوا المريض، وفكوا العاني". والعاني هو الأسير[6].

---

(١) هو: محمد بن أحمد بن عبد الله، له كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه، وكتاب في أحكام القرآن. توفي نحو ٣٩٠ هـ. انظر الديباج المذهب ٢٢٩/٢.

(٢) أحكام القرآن ٢٤٢/٢.

(٣) أضواء البيان ٩٥/١.

(٤) أحكام القرآن ٤٨/١.

(٥) انظر: ص ٢٨٧.

(٦) صحيح البخاري ٦٨/٤، باب: فكاك الأسير، وانظر شرح ابن بطال ٢١٠/٥.

المبحث الخامس

ماورد من قصة سليمان وتعلم بني إسرائيل السحر

قوله ﷻ: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ﴾[البقرة:١٠٢].

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: سياق الآية.

يذكرُ الله ﷻ في هذه الآيات ما بدر من اليهود من نبذهم لكتاب الله، واتبعاهم ما تتلوا الشياطين وتختلق من السحر على ملك سليمان –أي في عهد سليمان عليه السلام–، حيث أخرجت الشياطين للناس السِّحر، وزعموا أنّ سليمان عليه السلام كان يستعمله وبه حصل له الملك العظيم، فبرأه الله ﷻ مما نسبوه إليه[1]. قال ﷻ: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ﴾[البقرة:١٠٢].

(١) تفسير الطبري ٢/٣٢٢-٣٢٣، تفسير السعدي ص ٦١.

المطلب الثاني: استنباط قتل الساحر[1][2].

ذهب جمع من الفقهاء والمفسرين إلى أنّ هذه الآية فيها دلالة على قتل الساحر[3].

قال السيوطي رحمه الله: "قوله: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾ [البقرة:١٠٢] الآية. استُدِلَّ بها على أنّ السحر كفرٌ حيث قال:﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ﴾[البقرة:١٠٢] وقال: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾[البقرة:١٠٢] قال بكر بن العلاء[4] وفي الآية أنّ الساحر يُقتَل[5]".

---

(١) السحر في اللغة هو: كلُّ ما لَطُفَ مأخَذُهُ ودَقَّ، أما في الاصطلاح فقد تبيانت التعريفات نظرًا لكثرة أنواعه، لذلك قال الشنقيطي في (أضواء البيان ٤١/٤): "أنّه لا يمكن حده بالاصطلاح بحد جامع مانع؛ لكثرة الأنواع المختلفة الداخلة تحته، ولا يتحقق قدر مشترك بينها يكون جامعا لها مانعا لغيرها. ومن هنا اختلفت عبارات العلماء في حده اختلافا متباينا". ومن ذلك تعريف الأصفهاني حيث عرّف السحر بأنّه: "الخداع والتخييلات التي لا حقيقة لها"، وعرّفه أيضًا بأنّه: "استجلاب معاونة الشيطان بضرب من التقرب إليه". انظر المفردات ص٤٠٠، وعرّفه ابن فارس بأنّه: "إخراج الباطل في صورة الحق". انظر: مقاييس اللغة ١٣٨/٣. وقيل أيضًا: السحر هو: "مزاولة النفوس الخبيثة لأفعال وأحوال يترتب عليها أمور خارقة للعادة لا يتعذر معارضته". انظر: الكليات ص ٥١٠.

(٢) أجمع العلماء على تحريم تعلّم السحر وتعليمه، واختلفوا في قتل الساحر، فذهبت الحنفية إلى أنّ الساحر يكفر إذا اعتقد أنّ الشياطين يفعلون له ما يشاء، وإن اعتقد أنّه تخييل لم يكفر، ولكن يقتل في كلا الحالتين لسعيه بالفساد. انظر: فتح القدير ٩٩/٦، حاشية ابن عابدين ٤٤/١. وأما المالكية: فقد ذهب الإمام مالك رحمه الله وأصحابه إلى أنّ الساحر كافر فيُقتل ولا يستتاب. الذخيرة ٣٣/١٢. وذهبت الشافعية إلى أنّه لا يقتل حتى يُطلَب منه وصف السحر، فإن وجدنا فيه ما هو كفر كالتقرُّب للكواكب، أو يعتقد أنّها تفعل ما يلتمس منها فهو كفر، وإن لم نجد فيه كفرًا فإن اعتقد إباحته فهو كفر؛ لأنه كذَّبَ اللهَ تعالى في خبره فيُستتاب، فإن تاب وإلا قتل؛ لأنه مرتد. انظر: الأم ٢٩٣/١، الأم المهذب ٢٦١/٣، البيان ٦٧/١٢.أما الحنابلة فالمذهب أنّ الساحر يقتل، واختلفوا في قبول توبته على روايتين. انظر: الكافي ٦٥/٤، المغني ٣١/٩.

(٣) انظر: الأم للشافعي ٢٩٣/١، الحاوي الكبير٨٩/١٣، البيان والتحصيل ٤٤٣/١٦، الكافي في فقه الإمام أحمد ٦٤/٤، الذخيرة للقرافي ٣٢/١٢، ومن كتب التفسير انظر: أحكام القرآن للجصاص ٦١/١، المحرر الوجيز ١٨٥/١، أحكام القرآن لابن العربي ٤٨/١، أحكام القرآن للقرطبي ٢٧٨/٢.

(٤) هو: بكر بن محمد بن العلاء القشيري، يكنّى بأبي الفضل، وأمّه من ولد عمران بن حُصَين صاحب رسول الله ﷺ وولي القضاء بالعراق، وهو من كبار فقهاء المالكية، أصله من البصرة، ثم خرج إلى مصر، وبها توفي سنة ٣٤٤هـ، من مؤلفاته: كتاب في أحكام القرآن، وكتاب الرد على المزني، وكتاب في أصول الفقه. انظر: ترتيب المدارك ٢٧٠/٥، الديباج المذهب ٣١٣/١.

(٥) الإكليل ص ٣٠.

المطلب الثالث: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

وجه دلالة الآية على قتل الساحر هو إطلاق الله ﷻ الكفرَ على الساحر، وذلك من مفهوم قوله ﷻ: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾[البقرة:١٠٢]. فمفهوم الآية أنّ سليمان عليه السلام وحاشاه أن يعلِّم السحر لو فعل لكفر ولكنّه لم يفعل فبرّأه الله من الكفر. ودلّت الآية أيضًا على أنّ السّاحر كافرٌ بقول الْمَلَكَيْن الوارد ذكرهما في القصة: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾[البقرة:١٠٢] أي: لا تكفر بذلك[(١)].

فإذا ثبت كفرُ الساحر دلّ ذلك على قتله بالإشارة، إذ المقرر أنّ من بدّل دينه فاقتلوه[(٢)].

قال الشنقيطي رحمه الله: "وأما قتل الساحر فلا يبعد دخوله في قتل الكافر المذكور في قوله ﷺ: «التارك لدينه المفارق للجماعة»[(٣)] لدلالة القرآن على كفر الساحر في قوله ﷻ: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة:١٠٢]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة:١٠٢]، وقوله ﷻ: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾ [البقرة:١٠٢]"[(٤)].

---

(١) انظر: المغني ٣٠/٩، أحكام القرآن للقرطبي ٤٨/١.

(٢) قال النبي ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» أخرجه البخاري ١٥/٩، باب (حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم).

(٣) أخرجه البخاري ٥/٩، باب قول الله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ الآية [المائدة:٤٥]، حديث رقم (٦٨٧٨) وأخرجه مسلم ١٣٠٢/٣، حديث رقم(١٦٧٦). ولفظ الحديث لمسلم: قال رسول الله ﷺ: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيّب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة".

(٤) أضواء البيان ٥٩٤/٣.

المطلب الرابع: رأي الباحث.

يظهر لي -والله أعلم- صحَّة الاستنباط، ويثبت القتل للساحر بدلالة الإشارة من الآية[1]، وأما السحر الذي يكفر به الساحر ويستحق القتل ردةً، فهو ما كان بمعنى السحر المذكور في الآية، حيث إنّ التفريق بين الزوج وزوجه لا يكون إلا باستجلاب معاونة الشيطان بضرب من التقرب إليه، وكذلك يثبت الحكم في كل ما كان فيه كفرٌ بالله. وقد ذكر الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ أنواعًا كثيرة منها يمكن الرجوع إليها[2].

(١) لم يصح عن النبي ﷺ أحاديث في قتل الساحر قال الإمام النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: "وأما الأحاديث فلم يصح عن النبي ﷺ فيها شيء يقتضي القتل" المجموع ٢٤٦/١٩، وأخرج الترمذي رَحِمَهُ اللَّهُ في سننه عن جندب رضي الله عنه أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «حد الساحر ضربة بالسيف». وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: هذا حديث لا نعرفه مرفوعا إلا من هذا الوجه وإسماعيل بن مسلم المكي يضعف في الحديث من قبل حفظه" سنن الترمذي ١٢٧/٣.

(٢) مفاتيح الغيب ٦١٩/٣.

المبحث السادس

قصة إبراهيم عليه السلام وبناء البيت، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة:١٢٥].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾[البقرة:١٢٥] في سياق قصّة بناء إبراهيم عليه السلام للكعبة المشرفة. وقد ابتُدِئت القصّةُ بقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة:١٢٤] ثم ذكر سبحانه بعدها شرف البيت وما جعله موصوفا به شرعا وقدرًا من كونه مثابةً للنّاس أي: جعله محلا تشتاق إليه الأرواح وتحنُّ إليه، وجعله أيضًا أمنًا[1].

(١) ابن كثير ١/٤١٣.

المسألة الثانية: استنباط عدم إقامة الحد[1] في الحرم[2][3].

قال الإمام القرطبي رحمه الله عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾[البقرة:١٢٥]: "استدلَّ به أبو حنيفة وجماعة من فقهاء الأمصار على ترك إقامة الحدّ في الحرم على الْمُحصَن والسارق إذا لجأ إليه، وعَضَدوا ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران:٩٧] كأنّه قال: آمِنوا من دخل البيت[4]".

وقال السيوطي رحمه الله: "قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة:١٢٥] يحتج به في كون الحرم مأمنًا[5]".

---

(١) الحدّ في اللغة: المنع، ومنه سُمِّيَ كلٌّ من البواب والسجان حدادا، لمنع الأوَّل من الدخول والثاني من الخروج. انظر: مقاييس اللغة ٣/٢، تاج العروس ٦/٨.

وفي الاصطلاح: اسم لعقوبة مقدرة تجب حقا لله تعالى، وبناءً على هذا التعريف لا يسمى التعزير حدًّا. انظر: المبسوط ٣٦/٩، وعُرِّف أيضًا: بأنّه اسم للعقوبة المقامة على مستوجبها. انظر: نهاية المطلب ١٧٧/١٧، وقيل أيضًا: عقوبة مقدرة وجبت حقا لله تعالى كما في الزنا، أو لآدمي كما في القذف. مغني المحتاج ٤٦٠/٥.

(٢) الحَرَم لغة: مأخوذٌ من حرُمَ الشيء حُرْمًا وحرامًا وحرِم حَرَمًا وحراما أي امتنع فعله. ومنه الحرام بمعنى الممنوع. والحرمة ما لا يحل انتهاكه. والحرمة أيضًا المهابة، وهي اسم بمعنى الاحترام، والجمع حرمات. والمراد به هنا في الاصطلاح هو مكة وما حولها.

(٣) لا خلاف بين أهل العلم أنّ من انتهك حُرمة الحرم، بجناية فيه توجب حدًّا أو قِصاصًا، فإنّه يقام عليه حدّها. وقد نقل الإجماع غير واحد من أهل العلم كالطبري في تفسيره ٦٠٦/٥، وابن قدامة في المغني ١٠٣/٩، وابن عابدين في حاشيته ٥٤٧/٦. واختلفوا في إقامة الحد على من جنى جنايةً خارج الحرم ثم التجأ إليه. فذهب قومٌ منهم الإمامان مالك والشافعي إلى أنّه يستوفى منه في الحرم كما يستوفى منه في الحل. انظر: البيان والتحصيل ٤٧٤/١٥، التاج والإكليل لمختصر خليل ٣٢٦/٨، الوسيط ٣٠٧/٦، مغني المحتاج ٢٧٩/٥، شرح النووي على مذسلم ١١٥/٨. وذهب ابن عباس، وابن عمر، وابن الزبير رضي الله عنهم ، وعطاء، والحسن، وأبو حنيفة، وأحمد-رحمهم الله- إلى أنّ من أتى حدًا ثم لجأ إلى الحرم فإنّه لا يستوفى منه حتى يخرج من الحرم فيستوفى منه. انظر: حاشية ابن عابدين ٥٤٧/٦، المغني ١٠٠/٩، العدة ص ٥٩١.

(٤) أحكام القرآن ٣٧٣/٣.

(٥) الإكليل ص ٣٢.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

جاء في القرآن الكريم في سياق القصص أكثر من آية تضمنّت وصف البيت بالأمن كقوله ﷻ: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة:١٢٥] وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران:٩٦-٩٧]. والمقصود بالبيت في الآيتين السابقتين: هو الحَرَم.

قال الجصاص رحمه الله:"قوله ﷻ: ﴿وَأَمْنًا﴾ فإنّه وصَفَ البيتَ بالأمن، والمراد جميع الحرم كما قال الله ﷻ: ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾ [المائدة:٩٥] والمراد الحرم لا الكعبة نفسها؛ لأنّه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد.

وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ [العنكبوت:٧٦]، وقال حاكيًا عن إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ [البقرة:١٢٦] فدلّ ذلك على أنّ وصفه البيت بالأمن اقتضى جميع الحرم؛ ولأنّ حرمة الحرم لَمّا كانت متعلقة بالبيت جاز أن يُعَبَّر عنه باسم البيت لوقوع الأمن به، وحظر القتال والقتل فيه[1]".

وأمّا وجه استدلالهم على عدم إقامة الحدِّ على من اقترف حدًّا خارج الحَرَم ثم التجأ إليه: أنّ قوله ﷻ في الآيات السابقة: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة:١٢٥] وقوله: ﴿وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران:٩٧] خبرٌ أريد به الأمر، أي: أمّنوه ولا تتعرَّضوا له بسوء؛ لأنّه لو أريد به الخبر لأفضى إلى وقوع الخبر خلاف المخبر[2].

---

(١) إحكام القرآن ١/٨٩-٩٠.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ١/٨٩-٩٠، المغني ٩/١٠١، الشرح الكبير ١٠/١٤٧، أضواء البيان للشنقيطي ٦/١٤٦.

ووجه إفضائه إلى وقوع الخبر خلاف المخبَر، أنّ الله نصّ في القرآن الكريم بقتال من قاتلنا في المسجد الحرام فقال ﷻ: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ﴾ [البقرة:١٩١] وكذلك الواقع حيث إنّ الحرم قد شهد قتالا أكثر من مرة على مدى التاريخ.

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

اعتُرض على الاستنباط السابق بأنّ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة:١٢٥] وكذلك قوله: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران:٩٧] خبر يحتمل أكثر من معنى غير الأمر[(١)]:

فيحتمل أن يكون المقصود بالأمن هو الأمن من عذاب الله لمن دخله معظمًا له، وأجاب عن هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فقال: "ومن ظنَّ أنّ من دخل الحرم كان آمنًا من عذاب الآخرة مع ترك الفرائض من الصلاة وغيرها، ومع ارتكاب المحارم فقد خالف إجماع المسلمين، فقد دخل البيت من الكفار والمنافقين والفاسقين من هو من أهل النار بإجماع المسلمين[(٢)]".

وقيل يحتمل أن يكون المقصود بالأمن أيضًا: هو الأمن من التشفي والانتقام، كما كانت العرب تفعله فيمن أناب إليه من تركها لحق يكون لها عليه.

وأجيب عنه بأنّه لم يأت في الإسلام ما يخالف ذلك[(٣)]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "إنّ الله جعل الحرم بلدًا آمنا قدرا وشرعًا، فكانوا في الجاهلية يسفك بعضهم دماء بعض خارج الحرم، فإذا دخلوا الحرم أو لقي الرجل قاتل أبيه لم يهجروا حرمته، ففي الإسلام كذلك وأشدّ[(٤)]".

---

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١/٥٧-٥٨.

(٢) مجموع الفتاوى ١٨/٣٤٤.

(٣) المحلى ١١/١٤٥.

(٤) مجموع الفتاوى ١٤/٢٠٢.

لذلك يظهر -والله أعلم- صحّة الاستنباط وأنّ الآتين السابقتين خبرٌ بمعنى الأمر بتأمين من التجأ إليه، فلا يقام فيه الحدُّ في النّفس، وإنّما يُلْجَأ إلى إخراج القاتل منه كما ذكر أهل العلم بعدم مجالسته، ولا مبايعته، ولا كلامه. ويخرج من الآية من اقترف حدًّا داخل الحرم بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾[البقرة:١٩١][(١)].

المطلب الثاني

قوله ﷻ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[البقرة:١٢٥].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة:١٢٥] في سياق ذكر قصة إبراهيم عليه السلام، فبعد أن ذكر اللهُ ﷻ أنّه ابتلى إبراهيم بكلمات بقوله ﷻ: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ [البقرة:١٢٤] قال له جزاءًا: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾. ثم ذكر سبحانه شرف البيت بقوله: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ ثم قال سبحانه: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة:١٢٥].

وقرأ كلٌّ من نافع[(٢)] وابن عامر[(٣)] -رحمهما الله- قولَه تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ﴾ بفتح الخاء بصيغة الماضي[(١)]، عطفًا على ﴿جَعَلْنَا﴾، فيكون إخبارًا عن ولد إبراهيم أنّهم اتخذوا من مقامه مصلى. وبالتالي فإنّه يكون عطفًا على﴿جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ﴾ واتَخَذُوه مصلًّى[(٢)].

---

(١) انظر: المغني ١٠٢/٩.

(٢) هو: نافع بن عبد الرحمن ابن أبي نعيم الليثي، مولاهم أبو رويم المقرئ المدني. قرأ على طائفة من تابعي أهل المدينة وأقرأ الناس دهرا طويلا، فقرأ عليه من القدماء الإمام مالك وقال عنه:نافع إمام الناس في القراءة. توفي سنة: ١٦٩هـ. انظر: معرفة القراء للذهبي ص ٦٤.

(٣) هو: عبد الله بن عامر بن يزيد اليحصبي الإمام الكبير، مقرئ الشام، وأحد الأعلام، أبو عمران اليحصبي، الدمشقي. أخذ القراءة عرضا عن أبي الدرداء، وعن المغيرة بن أبي شهاب صاحب عثمان، وقيل عرض على عثمان نفسه،

وأمّا على قراءة الجمهور بكسر الخاء، فيكون أمرًا من الله ﷻ لأمة محمد ﷺ أن يتخذوا من مقام إبراهيم عليه السلام مصلّى، فيكون كلامًا معترضًا، كأنّه قال: "وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتَّخِذوا أنتم من مقام إبراهيم مصلى".

وبالرغم من أنّ الأصل اتصال الكلام بالذي قبله والذي بعده كما مر معنا في الضوابط المتعلقة بالسياق[٣]، إلا أنّه هنا جاء دليلٌ يَقْوى على جعل {واتخِذوا} جملةً معترضة، وهو حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث قال: "وافقت ربي في ثلاث: فقلت يا رسول الله، لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى، فنزلت: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[البقرة:١٢٥] .

وقد أحسن الطاهر ابن عاشور رحمه الله في الجمع بين القراءتين حيث قال: إنّ صيغة الخبر لا تحتمل غير حكاية ما كان في زمن إبراهيم عليه السلام، وأمّا صيغة الأمر فتحتمل أن يكون المراد بها المعنى السابق، وتحتمل أيضًا أن يراد بها تشريع الصلاة للمسلمين عند حجر المقام بعد أن لم يكن مشروعًا لهم، وبذلك يصحُّ الجمع بين القراءتين[٤].

وقيل توفي سنة ١٢٠هـ. انظر: معرفة القراء ص ٤٧.

(١) انظر: تفسير الطبري ٢/٥٢٤، الإقناع في القراءات السبع ص ٣٠٠.

(٢) مفاتيح الغيب للرازي ٤/٤٣.

(٣) انظر ص ٢٢٤.

(٤) انظر: التحرير والتنوير ١/٧١١.

المسألة الثانية: استنباط وجوب ركعتي الطواف[1].

ذهب بعض أهل العلم إلى أنّ قوله ﷻ: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة:١٢٥] يدل على لزوم ركعتي الطواف[2].

قال الجصاص رحمه الله: "قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ يدلُّ على لزوم ركعتي الطواف[3]".

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

استدل القائلون بوجوب ركعتي الطواف بصيغة الأمر الواردة في قوله ﷻ: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾، والأمرُ المجرد عن القرائن للوجوب كما هو متقرَّر عند جمهور علماء الأصول[4].

وأيّدوا ذلك بامتثال النبي ﷺ لهذا الأمر، حيث جاء عنه ﷺ أنّه صلى ركعتين بعد طوافه[5]، وتلا قولَه تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾، فنبَّه ﷺ أنّ صلاته كانت امتثالاً لأمر الله تعالى[6].

والمقصود بلفظ (المصلَّى) الوارد في الآية الكريمة هو الصلاة الشرعية ذات الركوع والسجود؛ لأنّ لفظ الصلاة إذا أطلق لا يعقل منه إلا الصلاة المفعولة بركوع وسجود[1].

---

(١) أجمع العلماء على مشروعية صلاة ركعتين بعد الطواف، ولكنهم اختلفوا في حكمها، فذهبت الحنفية إلى أنّ ركعتي الطواف واجبتان، وهو قول عند الشافعية والمالكية، وذهب الحنابلة والشافعية وقول عند المالكية إلى القول بسنيّتها، وذهب بعض أهل العلم إلى إرجاع حكم ركعتي الطواف إلى الطواف، فإن كان واجبًا كانتا واجبتين. انظر: المبسوط ١٢/٤، بدائع الصنائع ١٤٨/٢، مواهب الجليل ١١١/٣، الحاوي الكبير ١٥٣/٤، المجموع للنووي ٥٠/٨-٥١، المغني ٣٤٧/٣ المبدع ٢٠٤/٣.

(٢) انظر: أحكام القرآن للكيا الهراسي ١٧/١، أحكام القرآن لابن العربي ٦٠/١، أحكام القرآن للقرطبي ٣٦٥/٢.

(٣) أحكام القرآن ٩١/١.

(٤) انظر: العدة ٢٢٤/١، روضة الناظر ٦٩٤/٢.

(٥) انظر: صحيح مسلم ٨٨٦/٢ من حديث جابر رضي الله عنه.

(٦) انظر: الحاوي الكبير ١٥٣/٤، البناية شرح الهداية ٢٠١/٤.

وأما سبب تعيين ركعتي الطواف دون غيرها من الصلوات؛ لأنّ غير صلاة الطواف لا تجب عند المقام بالإجماع فتعينت ركعتي الطواف[٢].

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي -والله تعالى أعلم- أنّ دلالة الآية الكريمة على لزوم ركعتي الطواف صحيح؛ لأنّ قوله ﷻ: ﴿وَٱتَّخِذُواْ﴾ أمرٌ والأمر المجرّد عن القرائن للوجوب، إلا أنّه قد جاء قرينة صارفة من الوجوب إلى الندب، وهي الأحاديث الثابتة الصحيحة أنّ عدد الصلوات المفروضة على هذه الأمة هي خمس صلوات في اليوم والليلة. ومن ذلك ما أخرجه البخاري ومسلم عن طلحة بن عبيد الله أنّه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس، نسمع دوي صوته، ولا نفقه ما يقول حتى دنا من رسول الله ﷺ ، فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «خمس صلوات في اليوم والليلة» فقال: هل علي غيرهن؟ قال: «لا، إلا أن تطوع»[٣].

---

(١) مفاتيح الغيب ٤٤/٤

(٢) المجموع ٥٠/٨.

(٣) البخاري ١٨/١، باب: الزكاة من الإسلام، حديث رقم: (٤٦)، ومسلم ٤٠/١، حديث رقم(٨).

المطلب الثالث

قوله ﷻ: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾[البقرة:١٢٥].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

لا يزال سياق الآيات متصلا بما قبله من ذكر قصة بناء إبراهيم عليه السلام للكعبة. فبعد أن ذكر الله ﷻ تكليفه لإبراهيم عليه السلام بالإمامة بقوله: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[البقرة:١٢٤]، ذكر سبحانه التكليف الثاني لإبراهيم وابنه إسماعيل -عليهما السلام- بتطهير البيت[1].

وقوله سبحانه: ﴿وَعَهِدْنَآ﴾ أي: أمرنا إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام[2].

---

(١) مفاتيح الغيب ٤/٤١.

(٢) تفسير الطبري ٢/٥٣١.

المسألة الثانية: الأحكام الفقهية المستنبطة من الآية الواردة في القصة.

أولًا: استنباط مشروعية صلاة الفرض والنَّفل داخل البيت [1]:

استدل جمعٌ من العلماء بقوله ﷻ: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [البقرة:١٢٥] على جواز صلاة الفرض والنَّفل في البيت أي الكعبة[2].

قال الإمام القرطبي رحمه الله: استدّل الشافعيُّ وأبو حنيفة، والثوريُّ وجماعةٌ من السَّلف بهذه الآية على جواز صلاة الفرض والنّفل داخل البيت[3]".

ثانيًا: استنباط أنّ الطواف قبل الصلاة[4].

استدلّ ابنُ عبّاس -رضي الله عنهما- بقوله ﷻ: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾[البقرة:١٢٥] على أنّ الطواف يكون قبل ركعتي الطواف[5][6].

---

(١) لاخلاف بين أهل العلم في صحّة النافلة في الكعبة. انظر: أحكام القرآن للقرطبي ٣٨١/٢. وإنّما اختلفوا في الفرض، فذهب الحنفية والشافعية إلى صحّة الصلاة في الكعبة مطلقًا فرضًا ونفلاً. انظر: الهداية في شرح بداية المبتدي ٩٣/١، حاشية ابن عابدين ٢٥٣/٢-٢٥٤، وانظر: الأم للشافعي ١١٩/١، الحاوي الكبير ٢٠٦/٢، المجموع للنووي ١٩٤/٣، وفرق المالكية والحنابلة على الأصح بين الفرض والنّفل، فلا تصح صلاة الفرض فيها ولا في الحجر ويصح النفل، انظر: الذخيرة للقرافي ١١٤/٢، التاج والإكليل ٢٠٠/٢، وانظر: الفروع ١١٢/٢، شرح منتهى الإرادات ١٦٦/١.

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٩٤/١، أحكام القرآن للكيا الهراسي ١٧/١، مفاتيح الغيب للرازي ٤٧/٤،الإكليل للسيوطي ص ٣٢.

(٣) أحكام القرآن ٣٧٩/٢.

(٤) لا يوجد خلاف بين أهل العلم بكون الطواف مقدمًا على الصلاة، وقد نقل الجصاص رحمه الله الاتفاق على تقديمه. انظر: أحكام القرآن للجصاص ٩٣/١.

(٥) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٩٣/١-٩٤، الإكليل للسيوطي ص ٣٢.

(٦) الأثر هو أنّ رجلا جاء إلى ابن عباس رضي الله عنهما، فقال: يا أبا عباس، أبدأ بالصفا قبل المروة، أو أبدأ بالمروة قبل الصفا، أو أصلي قبل أن أطوف، أو أطوف قبل أن أصلي، أو أذبح قبل أن أحلق، أو أحلق قبل أن أذبح؟ فقال ابن عباس: "خذ ذلك من قبل القرآن، فإنه أجدر أن يحفظ، قال الله تبارك وتعالى:﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨] فالصفا قبل المروة، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ﴾ [البقرة: ١٩٦]=

ثالثًا: استنباط أنّ الطواف للغرباء[1] أفضل والصلاة للمقيم أفضل[2].

ذهب بعض أهل العلم إلى أنّ قوله ﷻ: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [البقرة:١٢٥] يدلّ على أنّ الطواف للغرباء أفضل من الصلاة للمقيمين في مكة[3].

قال الكيا الهراسي رحمه الله:"قوله ﷻ: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾[البقرة:١٢٥] يدلّ من وجهٍ على أنّ الطواف للغرباء أفضل، والصلاةَ للمقيمين والعاكفين بها أفضل[4]".

وقال القرطبي رحمه الله: "واختلفوا أيضًا: أيّهما أفضل: الصلاة عند البيت أو الطّواف به؟ فقال مالك: الطّواف لأهل الأمصار أفضل، والصلاة لأهل مكّة أفضل[5]".

=فقال: بالذبح قبل الحلق، وقال تبارك وتعالى: ﴿طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ ﴾ [البقرة:١٢٥]فالطواف قبل الصلاة". أخرجه ابن أبي شيبة في مصنّفه ٣٣٢/٣، والحاكم في المستدرك ٢٩٧/٢، والبيهقي في السنن الكبرى ١٣٨/١. وقال الحاكم: حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه.

(١) المقصود بالغرباء من ليسوا بمكة. انظر مواهب الجليل ٥٣٨/٢.

(٢) ذهب جمهور العلماء إلى أنّ الطواف للغرباء أفضل من الصلاة، ولأهل مكة الصلاة أفضل منه. وبه قال سعيد بن جبير، وابن عبّاس، وعطاء، ومجاهد. قال العلماء: لأنّ الغرباء يفوتهم الطواف إذا رجعوا إلى بلادهم ولا تفوتهم الصلاة، وأهل مكة لا يفوتهم الأمران وعند اجتماعهما فالصلاة أفضل. انظر: الجوهرة النيرة على مختصر القدوري ١٥٥/١ وانظر: مصنّف ابن ابي شيبة ٣٧١/٣-٣٧٢. بدائع الصنائع ١٥٠/٢، البناية شرح الهداية ٢١٠/٤-٢١١، الذخيرة للقرافي ١٧٥/٣، المغني ٤٧٧/٣، مواهب الجليل ٥٣٨/٢.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب للرازي ٤٧/٤، الإكليل للسيوطي ص ٣٢.

(٤) أحكام القرآن للكيا الهراسي ١٧/١.

(٥) أحكام القرآن للقرطبي ٣٨١/٢.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الأحكام الفقهية المستنبطة من الآية الواردة في القصة:

أولًا: وجه استدلالهم على استنباط مشروعية صلاة الفرض والنّفل داخل البيت.

استدل القائلون بمشروعية صلاة الفرض والنّفل داخل البيت بأمر الله ﷻ لإبراهيم وإسماعيل- عليهما السلام- بتطهير البيت؛ لأنّه لا معنى لتطهير المكان لأجل الصلاة وهي لا تجوز في ذلك المكان.

قال الكيا الهراسي رحمه الله: "وأمره بتطهير نفس البيت يدل على الصلاة التي شرعت الطهارة فيها في نفس البيت[1]".

ثانيًا: وجه استدلالهم على استنباط تقديم الطواف على الصلاة.

ذكر الجصاص رحمه الله وجه دلالة الآية على أنّ الطواف قبل الصلاة حيث قال:" فإن قيل: ليس في تقديم الطواف على الصلاة في اللفظ دلالة على الترتيب لأنّ الواو لا توجبه، قيل له: قد اقتضى اللفظ فعل الطواف والصلاة جميعًا، وإذا ثبت طواف مع صلاة فالطواف لا محالة مقدم عليها من وجهين، أحدهما: فعل النبي ﷺ، والثاني: اتفاق أهل العلم على تقديمه[2]".

فالذي يظهر أنّ دلالة الآية على أنّ الطواف مقدّمٌ على الصلاة هو تقديم الطواف في الذكر على الركع السجود، وإن كان حرف الواو لا يوجب الترتيب إلا أنّه جاء أدلّة تفيد أنّه للترتيب، وهو فعل النبي ﷺ، واتفّاق أهل العلم على تقديمه.

---

(١) أحكام القرآن للكيا الهراسي ١/١٧.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ١/٩٤.

ثالثًا: وجه استدلالهم على تفضيل الطواف للغرباء والصلاة للمقيم.

استنباط تفضيل الطواف للغرباء والصلاة للمقيم مبنيٌّ على تفسير لفظ (الطائفين) الوارد في الآية الكريمة بالغرباء[(١)]، فلمّا خصّهم الله ﷻ بالطواف دلّ على أنّ فعل الطواف للغرباء أفضل من فعل الصلاة[(٢)].

قال الرازي رحمه الله: "إذا فسرنا الطائفين بالغرباء فحينئذ تدل الآية على أنّ الطواف للغرباء أفضل من الصلاة؛ لأنّه تعالى لَمَّا خصهم بالطواف دلّ على أنّ لهم به مزيد اختصاص[(٣)]".

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذه الاستنباطات:

أولًا: رأي الباحث في استنباط مشروعية صلاة الفرض والنفل داخل البيت.

الذي يظهر لي –والله تعالى أعلم– صحَّة الاستنباط، فتطهير البيت نفسه للرُّكَّع السجود دليلٌ على جواز الصلاة فيه، ويشمل ذلك الفرض والنّفل معًا.

وقد اعتُرِض على هذا الاستنباط بأنّ قوله سبحانه في الآية نفسها: ﴿لِلطَّآئِفِينَ﴾، يدلّ على أنّ الصلاة خارج الكعبة.

وأجيب عنه بأنّ الطواف بالبيت إنما هو بأن يطوف حواليه خارجًا منه، ولا يسمَّى طائفًا بالبيت من طاف في جوفه. فظاهر قوله سبحانه ﴿لِلطَّآئِفِينَ﴾ يدلّ على أنّه يكون خارج البيت، ولو كان المراد من الآية التوجه إليه لما كان لذكر تطهير البيت للركع والسجود وجه[(٤)].

---

(١) قال الإمام الطبري رحمه الله: "اختلف أهلُ التأويل في معنى الطائفين في هذا الموضع، فقال بعضهم: هم الغرباء الذين ينتابون البيت الحرام من غربة". انظر: تفسير الطبري ٢/٥٣٤.

(٢) أحكام القرآن ١/٩٤.

(٣) مفاتيح الغيب ٤/٤٧.

(٤) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١/٩٤.

قال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: "ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود إلى البيت، سواء كان ذلك في البيت أو خارجا عنه، وإنما أوجبنا وقوع الطواف خارج البيت؛ لأنّ الطواف بالبيت هو أن يطوف بالبيت، ولا يسمى طائفا بالبيت من طاف في جوفه، والله تعالى إنما أمر بالطواف به لا بالطواف فيه لقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾[الحج:٢٩]، وأيضًا لو كان المراد التوجه إليه للصلاة، لما كان للأمر بتطهير البيت للركع السجود وجه، إذ كان حاضرو البيت والغائبون عنه سواء في الأمر بالتوجه إليه[١]".

ثانيًا: رأي الباحث في استنباط تقديم الطواف على الصلاة.

يظهر لي –والله تعالى أعلم– صحّة هذا الاستدلال، فإنّ الله ﷻ قد قدّم الطواف على الصلاة بالذِّكر، وهذا التقديم يدلُّ على أنّها آكد في هذا الموضع، ولا سيما أنّ هذا الاستدلال هو قول إمام المفسرين عبد الله بن عبّاس –رضي الله عنهما– الذي دعا له رسول الله ﷺ بقوله: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل[٢]»، وعلى هذا فيكون مسألة تقديم الصلاة على الطواف ثابتة بدلالة الإشارة، إذ الحكم ثابتٌ بالنظم غير مقصود.

وممّا يؤيّد استنباط ابن عبّاس رضي الله عنهما فعلُ النبي ﷺ في السعي بين الصفا والمروة، حيث إنّه لما دنا من الصفا قرأ: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾[البقرة:١٥٨] وقال: «أبدأ بما بدأ الله به»[٣] وفي رواية: فابدؤوا بما بدأ الله به[١]، فبدأ النبي ﷺ بما بدأ اللهُ بذكره وهو الصفا.

---

(١) مفاتيح الغيب ٤٧/٤.

(٢) لفظ: "اللهم فقهه في الدين" أخرجه البخاري ٤١/١، باب:(وضع الماء عند الخلاء)، ومسلم ١٩٢٧/٤ وأما زيادة "وعلّمه التأويل"، فقد أخرجه أحمد ٢٢٥/٤، والحاكم في المستدرك ٦١٥/٣ وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٣) أخرج الحديث مسلم ٨٨٨/٢.

ثالثًا: رأي الباحث في استنباط تفضيل الطواف للغرباء والصلاة للمقيم.

تقدم في المسألة الثالثة بيان وجه دلالة الآية على الحكم وأنّه مبنيٌّ على تفسير الطائفين بالغرباء، إلا أنّ القول بأنّهم الغرباء تخصيصٌ للّفظ العام وخروجٌ به عن ظاهره، وهذا يحتاج إلى دليل[٢]، لذلك فإنّ القول الآخر في تفسير قوله تعالى: ﴿لِلطَّآئِفِينَ﴾ بأنّهم: هم الذين يَطوفون بالبيت، سواء كانوا غريبين عنه أو من أهله، وهذا قول عطاء رَحِمَهُ اللَّهُ هو الأرجح.

قال الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ: "وأولى التأويلين بالآية ما قاله عطاءٌ؛ لأنّ الطائف هو الذي يَطوفُ بالشيء دونَ غيره، والطّارئُ من غربة لا يستحقُّ اسمَ طائفٍ بالبيت إن لم يَطُفْ به[٣]". لذلك فلا يظهر لي -والله أعلم- صحة الاستنباط.

---

(١) أخرجه النّسائي في السنن الصغرى ٥/٢٣٦.

(٢) وقد مر في الضوابط المتعلق بالسياق قاعدة: لا يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلا بدليل. انظر: ص ٢٨٩.

(٣) انظر تفسير الطبري ٢/٥٣٤.

المطلب الرابع

قوله ﷻ: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ﴾[البقرة:١٣٣].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ﴾ [البقرة:١٣٣] في سياق قصة إبراهيم عليه السلام، فبعد أن حكى اللهُ ﷻ مبالغة إبراهيم عليه السلام وحرصه في وصية بَنِيهِ في الدين والإسلام بقوله ﷻ: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة:١٣٢]، ذكر عقيبه أنّ يعقوب عليه السلام قد وصّى بنيه بمثل ذلك تأكيدًا للحُجَّة على اليهود والنصارى، ومبالغةً في البيان. قال سبحانه: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة:١٣٣].

المسألة الثانية: استنباط أنّ الجد يحجب الأخوة في الميراث[1].

استدل بعض أهل العلم بهذه الآية الكريمة على أنّ الجدَّ يُنَزَّل منزلة الأب في الميراث، وبالتالي فإنّه يحجب الأخوة مطلقًا عند عدم وجود الأب[2].

قال السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ: "قوله ﷻ: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ﴾ [البقرة:١٣٣] الآية. استدلّ به ابنُ عباس رضي الله عنه على أنّ الجدّ بمنزلة الأب وعلى توريثه دون الأخوة[3]".

ومما أُثِر عن ابن عباس –رضي الله عنهما– أنّه كان يقول: "الجدُّ أبٌ" ويتلو قوله ﷻ: ﴿قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ﴾ [البقرة:١٣٣][4]".

المسألة الثالثة: وجه الدلالة:

دلالة الآية الكريمة على أنّ الجد بمنزلة الأبّ ظاهرة، حيث إنّ الله ﷻ قد أطلق اسم الأب على إبراهيم عليه السلام وهو جدّ يعقوب عليه السلام، فاقتضى ذلك أن لا يختلف حكم الجد وحكم الأب في الميراث إذا لم يكن أبا[5].

---

(١) قال ابن رشد رَحِمَهُ اللَّهُ: "أجمع العلماء على أنّ الأب يحجب الجدّ وأنّه يقوم مقام الأب عند عدم الأب مع البنين، وأنّه عاصب مع ذوي الفرائض". انتهى. ولا خلاف بين أهل العلم في كون الجدّ يحجب بني الإخوة وولد الأم ذكراهم وأنثاهم. واختلفوا في الجد مع الإخوة والأخوات للأبوين أو للأب. فذهب جمعٌ من الصحابة منهم أبو بكر الصديق وعائشة وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم إلى أنّ الجد يسقط جميع الإخوة والأخوات من جميع الجهات، كما يسقطهم الأب، وهو قول أبي حنيفة. انظر: المبسوط للسرخسي ١٧٩/٢٩-١٨٠، حاشية ابن عابدين ٧٨١/٦.وذهب جماعة آخرون من الصحابة منهم: علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت، وابن مسعود رضي الله عنهم إلى توريث الإخوة مع الجد، إلا أنّهم اختلفوا في كيفية ذلك على أقوال. وهذا قول المالكية والشافعية والحنابلة ومحمد بن الحسن وأبي يوسف من الحنفية. انظر: من كتب المالكية: بداية المجتهد ١٣١/٤، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي ٤٦٣/٤، منح الجليل شرح مختصر خليل ٦١٣/٩، ومن الشافعية: الأم للشافعي٨٥/٤، المجموع شرح المهذب ١١٦/١٦، ومن الحنابلة: المغني لابن قدامة ٣٠٦/٦، كشاف القناع عن متن الإقناع ٤٠٨/٤.

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١٠٠/١، اللباب في علوم الكتاب ٥١٠/٢.

(٣) الإكليل ص ٣٣.

(٤) تفسير ابن أبي حاتم ٢٤٠/١.

(٥) انظر: أحكام الجصاص ١٠٠/١، اللباب في علوم الكتاب ٥٠٩/٢.

المسألة الرابعة: رأي الباحث.

يظهر لي والله أعلم صحّة الاستنباط وذلك لوجهين:

الأول: أنّ الله ﷻ قد سمّى الجدّ أبا.

والثاني: احتجاج ابن عبّاس وأبي بكر ﭫ بذلك وإطلاقهما اسم الجد على الأب، وهما من أهل اللسان لا يخفى عليهما حكم الأسماء من طريق اللغة[1].

قال السعدي ﭬ: "وأما (ميراث الجد) مع الإخوة الأشقاء أو لأب، وهل يرثون معه أم لا؟ فقد دلّ كتاب الله على قول أبي بكر الصديق ﭬ، وأنّ الجد يحجب الإخوة أشقاء أو لأب أو لأم، كما يحجبهم الأب.

وبيان ذلك: أنّ الجدّ أبٌ في غير موضع من القرآن كقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة:١٣٣]. وقال يوسف ﷺ: ﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾[يوسف:٣٨] [2]".

واعتُرِضَ على هذا الاستنباط باعتراضٍ مأخوذٍ من الآية نفسها، حيث سُمّيَ العمُّ وهو إسماعيل ﷺ بالأب. وقد أجاب الجصاص ﭬ عن ذلك فقال: "أما دفع الاحتجاج بعموم لفظ الأب في إثبات الجد أبا من حيث سُمِّيَ العمُّ أبا في الآية مع اتفاق الجميع على أنّه لا يقوم مقام الأب بحال فإنّه مما لا يعتمد؛ لأنّ إطلاق اسم الأب إن كان يتناول الجدّ والعمّ في اللغة والشرع فجائز اعتبار عمومه في سائر ما أطلق فيه، فإن خُصَّ العمُّ بحكمٍ دون الجد، لا يمنع ذلك بقاء حكم العموم في الجد، ويختلفان أيضًا في المعنى من قبل أنّ الأب إنما سمي بهذا الاسم؛ لأنّ الابن منسوب إليه بالولاد وهذا المعنى موجود في الجدّ، وإن كانا يختلفان من جهة أخرى أنّ بينه وبين الجدِّ واسطة وهو الأب ولا واسطة بينه وبين الأب، والعمُّ ليس له

---

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١/١٠١.

(٢) تفسير السعدي ص ١٦٩.

هذه المنزلة إذ لا نسبة بينه وبينه من طريق الولاد..." ثم قال: "إنّ إطلاق اسم الأب للعمّ لم يسم به مطلقًا ولا يعقل منه أيضًا إلا بتقييد، والجدُّ مساوٍ للأب في معنى الولاد، فجائز أن يتناوله اسم الأب وأن يكون حكمُه –أي الجد– عند فقده–أي الأب– حكمَه[1]".

(١) أحكام القرآن للجصاص ١/١٠١-١٠٢، وانظر: اللباب في علوم الكتاب ٢/٥٠٩-٥١٠.

المبحث السابع

قصة طالوت والجنود، وفيه مطلبان:

المطلب الأول

قوله ﷻ على لسان بني إسرائيل: ﴿ٱبۡعَثۡ لَنَا مَلِكٗا نُّقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[البقرة:٢٤٦].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

بعد أن ذكر الله ﷻ فرضَ القتال بقوله: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ﴾ [البقرة:٢٤٤]، أمرنا بالإنفاق فيه لما له من التأثير في كمال المراد بالقتال فقال:﴿مَّن ذَا ٱلَّذِي يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضۡعَافٗا كَثِيرَةٗۚ وَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [البقرة:٢٤٥] ثم أعقب ذلك بذكر قصة بني إسرائيل عندما أُمِروا بالقتال فنكثوا وخالفوا أمر ربّهم، فذمهم اللهُ تعالى عليه، ونسبهم إلى الظلم. فقال سبحانه: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلۡمَلَإِ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰٓ إِذۡ قَالُواْ لِنَبِيّٖ لَّهُمُ ٱبۡعَثۡ لَنَا مَلِكٗا نُّقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:٢٤٦] الآية.

المسألة الثانية: استنباط أنّ البعوث والسرايا[1] لا بدّ لهم من أميرٍ يُوَلَّى عليهم[2].

استدل السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ بهذه القصّة على أنّ البعوث والسرايا لا بدّ لها من أمير يولى عليهم.

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: "قوله تعالى: ﴿ٱبۡعَثۡ لَنَا مَلِكٗا نُّقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:٢٤٦] الآية، فيه أنّ البعوث والسرايا لا بد لهم من أمير[3]".

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلّت القصَّة على لزوم الأمير للبعوث والسرايا من خلال سؤال بني إسرائيل لنبيِّهم أن يرسل لهم ملكًا تنتظم به كلمتُهم، ويجتمع به أمرهم، ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم، وقد أقرّهم الله ﷻ على ذلك، وأرسل لهم طالوت ملكًا، ولم يتعقّب اللهُ ﷻ القصة بشيء؛ لأنّه لو كان فيها شيءٌ غير موافق لشرعنا لبُيِّن ذلك، وقد مرّ في الضوابط المتعلقة بشرع من قبلنا أنّ ما ذكره الله ﷻ من الأحداث في القصص القرآني مقرًّا عليه غيرَ منكرٍ له دلَّ على رضاه ﷻ به، وأنّه موافق لحكمه[4].

---

(١) السرايا جمع سريّة وهي: طائفة من الجيش. سُمُّوا بذلك لأنّهم يكونون خلاصةَ العسكر وخيارَهم، وهو مأخوذ من الشيء السَّرِيِّ النَّفِيس. وقيل سُمُّوا بذلك أيضًا لأنّهم يسرون ليلًا في خفية لئلا ينذر بهم العدو فيحذروا. انظر: الصحاح ٢٣٧٥/٦، النهاية في غريب الحديث ٣٦٣/٢، تاج العروس ٢٦٤/٣٨.

(٢) يحرم خروج السرايا بغير إذن الإمام؛ لأنّه أعرف بالحاجة الداعية إليه وبمصالح المسلمين ، قال ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ في المغني ٢٠٢/٩: "وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك" وقال السرخسي رَحِمَهُ اللَّهُ في شرح السير الكبير ٦٠/١:":ينبغي للإمام إذا بعث سرية قلَّت أو كثرت أن لا يبعثهم حتى يؤمر عليهم بعضهم، وإنما يجب هذا اقتداء برسول الله ﷺ فإنّه داوم على بعث السرايا وأمر عليهم في كل مرة، ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز؛ ولأنهم يحتاجون إلى اجتماع الرأي والكلمة، وإنما يحصل ذلك إذا أمر عليهم بعضهم حتى إذا أمرهم بشيء أطاعوه في ذلك، قال ﷺ:« من أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني»". والحديث أخرجه البخاري ٦١/٩، (باب قوله ﷻ: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾) [النساء:٥٩]، ومسلم ١٤٦٦/٣.

(٣) الإكليل ص٦٠.

(٤) انظر: ٢٦٩.

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي -والله أعلم- صحّة الاستنباط، وعلى هذا كانت سنّة النبي ﷺ في إرساله للبعوث والسرايا، فإنّ نبينا ﷺ داوم على بعث السرايا وأمَّر عليهم في كل مرة، ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز. وسببُ التأمير على السرايا: أنّهم يحتاجون إلى اجتماع الرأي والكلمة، وإنّما يحصل ذلك إذا أمّر عليهم بعضهم حتى إذا أمرهم بشيء أطاعوه في ذلك، فالطاعة في الحرب أنفع من بعض القتال[1].

(١) شرح السير الكبير ١/٦٠.

المطلب الثاني

قوله ﷻ على لسان طالوت: ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ﴾ [البقرة:٢٤٩].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

لا يزال سياق الآية الكريمة في ذكر قصة بني إسرائيل وسؤالهم لنبيٍ لهم أن يبعث لهم ملكًا يقاتلون معه، فبعث الله ﷻ لهم طالوت ملكًا. فلمّا فصل بهم أي: فارق بهم حدَّ بلده وانقطع عنه، شَكَوْا إليه العطش، فأخبرهم أنّ الله ﷻ مبتليهم بنهر، ثم أعلمهم أنّ الابتلاء الذي أخبرهم عن الله به من ذلك النهر، هو أنّ من شرب من مائه فليس هو منه، يعني بذلك أنّه ليس من أهل ولايتِه وطاعتِه، ولا من المؤمنين بالله وبلقائه، إلا من اغترف غرفة بيده[1].

(١) انظر: تفسير الطبري ٤/٤٨٥، مفاتيح الغيب ٦/٥٠٨.

المسألة الثانية: الأحكام الفقهية المستنبطة من الآية الواردة في القصة:

أولًا: استنباط أنّ الماء من الأجناس الربوية[1][2].

استدل جمعٌ من أهل العلم بقوله ﷻ: ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ﴾[البقرة:٢٤٩] على أنّ الماء مطعوم، وبالتالي فإنّه يعتبر من الأجناس الربوية. وهذا عند القائلين بأنّ علة الربا هي الطعم، أو الاقتيات حيث إنّ بعضهم اعتبروه مما يقتات.

قال ابن العربي رحمه الله: "إنّ الماء طعامٌ بقوله تعالى:﴿ وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ﴾ [البقرة:٢٤٩]، وإذا كان طعامًا كان قوتًا لبقائه واقتيات البدن به، فوجب أن يجري فيه الربا، وهو الصحيح

---

(١) المنصوص عليه في الربا ستة أشياء وردت السنة بها وأجمع المسلمون عليها وهي: الذهب، والفضة، والبر، والشعير، والتمر، والملح. واختلف الناس في ثبوت الربا فيما عداها، فنفاة القياس بأسرهم على أنه لا ربا فيما عدا الستة المنصوص عليها فلا يجوز التخطي عنها إلى ما سواها، ووافقهم بعض مثبتي القياس، وذهب جمهور الفقهاء ومثبتوا القياس إلى أنّ الربا يتجاوز المنصوص عليه إلى ما كان في معناه، واتفقوا على أنّ علة الذهب والفضة واحدة، وعلة الأجناس الأربعة الأخرى واحدة ثم اختلفوا في تلك العلة، فذهبت الحنفية إلى أنّ علة الربا هي: القدر والجنس، ويعنون بالقدر الكيل في المكيل والوزن في الموزون. انظر: تبيين الحقائق ١٤٩/٣، البناية شرح الهداية ٢٦٠/٨. وذهب المالكية إلى أنّ علة الربا في النقدين هي غالب الثمنية، وقيل مطلق الثمنية، وأما في الأصناف الأربعة هي: الاقتيات والادّخار. انظر: شرح مختصر خليل للخرشي ٥٦/٥، مواهب الجليل ٣٤٦/٤، وذهب الشافعية إلى أنّ علة الربا هو ما كان مأكول جنس ومنهم من عبر بأنّ علة الربا هي مطعوم جنس وإن لم يوكل أو يوزن، وهذه العبارة أعم وهو قول من أثبت في الماء الربا، وعلة الربا في الذهب والفضة أنها جنس الأثمان غالبا وقيل أيضًا قيم المتلفات غالبا. انظر: الحاوي الكبير ٨٣/٥ و٩١، المجموع ٣٩٥/٩، مغني المحتاج ٣٦٤/٢. أما عند الإمام أحمد رحمه الله فقد اختلفت الروايات في المذهب على ثلاث روايات: أشهرهن: أنّ علته في الذهب والفضة الوزن والجنس، وفي غيرهما الكيل والجنس، والرواية الثانية: العلة في الذهب والفضة: الثمينة غالباً، وفيها عداهما كونه مطعوم جنس، والرواية الثالثة: العلة كونه مطعوم جنس مكيلاً أو موزوناً.انظر: الكافي ٣٢/٢، الإنصاف ١١/٥.

(٢) اختُلف في الماء هل هو طعام أم ليس بطعام، فذهب بعضهم إلى أنّ الماء مطعوم، واستدلّوا بأدلة منها الآية الكريم الواردة في قصة طالوت وجنوده، قال النووي رحمه الله في المجموع ٥٨/١٨: "وفي الماء وجهان: أحدهما: هو طعام لقوله تعالى﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ ﴾، (والثاني) ليس بطعام؛ لأنه لا يسمى طعاما ولا يفهم من إطلاق اسم الطعام ولهذا يعطف عليه فيقال طعام وشراب".انظر: الكافي ٢٠٣/٤، كشاف القناع ٢٦٦/٦.

من المذهب، ولم لا يجري فيه الربا وهو أجلُّ الأقوات، وإنّما هان لعموم وجوده، وإنّما عمَّمَ الله تعالى وجوده بفضله؛ لعظيم الحاجة إليه[1]".

وقال السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ: قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ﴾[البقرة:٢٤٩] استدلّ أصحابنا بقوله ولم يطعمه على أنّ الماء ربوي مطعوم[2]".

ثانيًا: استنباط أنّ من قال: إن شرب عبدي من فرات فهو حر، فلا يعتُق إلا أن يكرَع[3] فيه[4].

ذهب بعض أهل العلم إلى أنّ ما ورد في قصة ابتلاء الله لجنود طالوت بالشرب من النهر، ونهيه لهم عن الشرب منه باستثناء من اغترف غرفة بيده، فيه دلالةٌ على أنّ الحِنث فيما لو حلف إنسان أن لا يشرب من النهر لا يكون إلا إذا كَرَعَ منه[5].

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي ٣٠٩/١.

(٢) الإكليل ص ٦٠. وانظر من كتب الشافعية الذين استدلوا بهذه الآية على أنّ الماء ربوي: الحاوي الكبير ٨٢/٥، فتح العزيز ١٦٤/٨ حيث قال صاحبه: "وفى كون الماء ربويا إذا فرعنا على صحة بيعه وثبوت الملك فيه وجهان: أصحهما أنه ربوي قال الشيخ أبو حامد ومن لا يجعله ربويا يقول العلة في الربويات أنّها مأكولة، ومن يجعله ربويا يقول العلة أنها مطعومة، والثانى أعم؛ لأنّ المأكولية لا تطلق في الماء والمطعومية تطلق قال الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ﴾".

(٣) الكَرع: أن يشرب الشخص بفيه من النهر، وكرع في الماء يَكْرَعُ كُروعاً، إذا تناوله بفيه من موضعه من غير أن يشرب بكفّيه ولا بإناء. انظر: الصحاح ١٢٧٥/٣، النهاية في غريب الحديث والأثر ١٦٤/٤، تاج العروس ١١٦/٢٢.

(٤) اختلف أهل العلم-رحمهم الله- في كيفية الحِنْث من الشرب من النهر فيما لو حلف الإنسان على الشرب منه، فذهب جمهور العلماء منهم أبو يوسف ومحمد بن الحسن من الحنفية إلى أنّ الإنسان لو حلف أن لا يشرب من النهر، فإنّه يحنث إذا شرب منه مطلقًا، سواء أكان ذلك بالكرع أو بإناء. وذهب أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أنّ الحنث لا يحصل حتى يشرب من النهر كرعًا؛ لأن الشرب من الشيء هو أن يكون ابتداء شربه متصلا بذلك الشيء، وهذا لا يحصل إلا بأن يشرب من النهر. انظر: بدائع الصنائع ٦٦/٣، الهداية في شرح البداية ٣٢٧/٢، الحاوي الكبير ٣٨٢/١٥، المغني لابن قدامة ٥٩١/٢.

(٥) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١٦٧/٢، أحكام القرآن لابن العربي ٣٠٩/١، أحكام القرآن للكيا الهراسي ٢٢٢/١.

قال السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ: "قوله تعالى: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنْهُ﴾الآية، استدلَّ به الرازي على أنّ الشرب من النهر الكرعُ فيه بالفم دون الاغتراف، فلو حلف لا يشرب من النهر حَنِثَ بالكرع دون الشرب بإناء؛ لأنّه حظر الشرب إلا لمن اغترف فدل على أنّ الاغتراف منه ليس بشرب[1]"[2].

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الأحكام المستنبطة من الآية الواردة في القصة:

أولًا: وجه استدلالهم على أنّ الماء من الأجناس الربوية.

استدلّ القائلون على كون الماء من الأجناس الربوية بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى حكايةً عن طالوت: ﴿وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ﴾ حيث إنّ الضمير في قوله: ﴿يَطْعَمْهُ﴾ يعود إلى الماء، فسمَّى الماءَ مطعومًا، وإذا ثبت ذلك فيكون الماءُ من الأجناس الربويّة عند القائلين بأنّ علة الربا هي الطعم[3].

ثانيًا: وجه استدلالهم على أنّ من علّق العتق على الشرب من النهر فإنّه لا يعتُق إلا إذا كرع منه.

استدلّ القائلون بقصة طالوت وجنوده على أنّ من علّق العتق على الشرب من النهر فإنّه لا يقع إلا إذا كرَعَ منه؛ لأنّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قد كان حظر عليهم الشرب من النهر واستثنى من الشرب الاغتراف، فحظر الشرب باقٍ على ما كان عليه، فدل ذلك على أنّ الاغتراف ليس بشرب منه، ودلّ على أنّ الشُّرب من النهر إنما هو الكرع فيه ووضع الشَّفَة عليه[4].

---

(١) الإكليل ص ٦٠.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب للرازي ٥١٠/٦.

(٣) انظر: الحاوي الكبير ٨٢/٥، وارجع إلى الحاشية رقم (٢) من ص ٣٨٢ حيث ذكرت المذاهب الفقهية في علة الربا.

(٤) انظر: أحكام القرآن للجصاص، أحكام القرآن للقرطبي ٢٤٠/٤، أحكام القرآن للكيا الهراسي ٢٢٢/١.

المسألة الرابعة: رأي الباحث في الأحكام المستنبطة:

أولًا: رأي الباحث في استنباطهم أنّ الماء من الأجناس الربوية.

يظهر لي -والله تعالى- أعلم أنّ الماء مطعومٌ لإطلاق الله ﷻ الطعم على الماء، ولكن مسألة كونه من الأجناس الربوية فهذا يرجع إلى مسألة تحديد علّة الربا.

ثانيًا: رأي الباحث في استنباطهم أنّ من علّق العتق على الشرب من النهر فإنّه لا يعتق إلا إذا كرع منه.

يظهر لي -والله تعالى أعلم- عدم صحّة دلالة القصّة على الحكم المستنبط، وهذا ما ذهب إليه جمع من أهل العلم منهم الكيا الهرَّاسي، وابن العربي وغيرهما -رحمهم الله جميعًا- وذلك من وجهين:

الأول: أنّ في الآية نفسها ما يدلّ على خلاف ما ذهبوا إليه. قال الكيا الهراسي رحمه الله بعد أن ذكر المسألة: "الآية حجة عليهم من وجه آخر، فإنه قال: ﴿فَمَن شَرِبَ مِنْهُ﴾ [البقرة:٢٤٩]، وقال: ﴿إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ﴾ [البقرة:٢٤٩]، فاستثنى المغترِف من الشارب، ولو لم يكن اللَّفظُ الأوَّل دالًا عليه: لما صحَّ الاستثناء منه إلا بتقدير كونه استثناء منقطعا، وظاهر الاستثناء يدلّ على خلافه[1]".

الثاني: أنّ شرب الماء يطلق على كل هيئة وصفة في لسان العرب من غرفٍ باليد، أو كَرْعٍ بالفم، فإذا وجد الشرب المحلوف عليه لغةً وحقيقة حنث فاعله[2].

وعليه فإنّ المقصود من الابتلاء الوارد في الآية بناءً على تفسير بعض العلماء: أنّ ما لَزِمَ جنود طالوت من هذه القصة كان معيارًا لعزائمهم، وإظهارًا لصبرهم في اللقاء، فكان من

(١) أحكام القرآن ١/٢٢٣.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ١/٣٠٩.

كسَرَ شهوتَه عن الماء ولم يستوف الشُّربَ منه إلا غرفةً واحدةً يسكن بها غليله موثوقًا به في الثبات عند اللقاء في الحرب وكسر النفس عن الفرار عن القتال، بعكس من كَرَعَ في النهر واستوفى الشرب منه[1].

(١) أحكام القرآن لابن العربي ١/٣١٠.

الفصل الثاني:

الأحكام المستنبطة من القصص القرآني الوارد في سورة آل عمران، وفيه أربعة مباحث:

- **المبحث الأول**: قصة نذر امرأة عمران.
- **المبحث الثاني**: تبشير زكريا بحيى-عليهما السلام-.
- **المبحث الثالث**: ما ورد من قصة مريم عليها السلام في سورة آل عمران.

المبحث الأول

قصة نذر امرأة عمران وفيه أربعة مطالب

المطلب الأول

قوله تعالى على لسان امرأة عمران: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي﴾ [آل عمران:٣٥].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

ذكر الله ﷻ اصطفاءه لآدم ونوح -عليهما السلام- بقوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٣٣﴾ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران:٣٣و٣٤] ثم أعقب ذلك بذكر قصة امرأة عمران ونذرها لما في بطنها خالصًا لله ﷻ، فاستجاب لها ربُّها ورزقها بمريم-عليها السلام-. قال ﷻ: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي ۖ إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [آل عمران:٣٥].

المسألة الثانية: استنباط جواز تعليق النذر بالحمل[1][2].

استنبط بعضُ أهل العلم من قصة نذر امرأة عمران لما في بطنها جوازَ تعليق النذر بالحمل.

قال الجصاص رَحِمَهُ اللَّهُ عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي﴾: "يدلّ على أنّ النذور تتعلق على الأخطار وعلى أوقات مستقبلة؛ لأنّه معلوم أنّ قولها: نذرت لك ما في بطني محررا أرادت به بعد الولادة وبلوغ الوقت الذي يجوز في مثله أن يخلص لعبادة الله تعالى، ويدلّ أيضًا على جواز النذر بالمجهول؛ لأنّها نذرته وهي لا تدري ذكرًا أم أنثى[3]".

وقال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ عند هذه الآية: "اتفق العلماءُ على أنّ العقود التي ترد عليه وتتعلق به-أي الحمل- على ضربين:

أحدهما: عقد معاوضة.

والثاني: عقد مطلق لا عوضية فيه.

---

(١) النذر في اللغة هو: النحب، وفي الشرع فقد تنوعت تعاريف الفقهاء بناءً على اختلافهم في بعض صوره، فقيل: "هو التزام مسلم كَلَف". انظر: مختصر خليل ص ٨٦، وقيل هو: "أن يوجب الرجل على نفسه فعلًا ما قربة لله وليس بواجب". انظر: التاج والإكليل لمختصر خليل ٤٨٩/٤. وقيل هو: "التزمُ قربة غير واجبة". انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب ٥٧٤/١.

(٢) الأصل في النذر الكتاب، والسنة، والإجماع. أما الكتاب فقول الله تَعَالَى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ﴾ [الإنسان: ٧] . وقال: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ [الحج: ٢٩] . وأما السنّة فروت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنّها قالت: قال رسول الله ﷺ: «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه» البخاري ١٤٢/٨. وأجمع المسلمون على صحة النذر في الجملة، ولزوم الوفاء به، ولكن اختُلف في أصله هل هو مستحبٌ أم لا؟ فذهب بعض أهل العلم إلى القول بكراهة النذر. وهو قول الشافعية والحنابلة. انظر: بداية المجتهد ١٨٤/٢، المغني ٣/١٠، المجموع للنووي ٤٥٠/٨، أسنى المطالب ٥٧٤/١، وذهب بعضهم إلى أنّ المستحب من النذر هو المطلق الذي يوجبه الرجل على نفسه شكرًا لله على ما أنعم عليه فيما مضى أو لغير سبب، وأنّ المكروه من النذر هو ما كان معلقًا على شرط، كقول بعضهم: إن شفى الله مريضي أو قدم غائبي فإني أصوم كذا وكذا. انظر: التاج والإكليل لمختصر خليل ٤٩٣/٤-٤٩٤.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ٢٩١/٢.

فأما الأول-وهو عقد المعاوضة- فإنّه ساقط فيه إجماعًا...وأما الثاني: وهو العقد المطلق المجرّد من العوض كالوصية والهبة والنذر فإنه يرد على الحمل؛ لأنّ الغرر فيه منتف إذ هو تبرعٌ مجرد، فإن اتفق فيها ونعمت، وإن تعذّر لم يستضر أحد[1]".

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

وجه استدلال أهل العلم بهذه القصة على جواز تعليق النذر بالحمل أنّ الله ﷻ ذكر قصة نذر امرأة عمران وأقرّها على ذلك وتقبّله منها، وقد قصَّ الله ﷻ هذه القصّة ولم يتعقّب شيئًا منها فدلّ ذلك على موافقتها لشرعنا، إذ لو لم تكن موافقة لشرعنا لبيّن ذلك[2].

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي والله تعالى أعلم صحّة دلالة القصة على جواز تعليق النذر بالحمل، وقد أقرّ شرعنا الحنيف النذر وحثّ على الوفاء به، وأثنى على الذين يوفون به بقوله ﷻ في سياق ذكر صفات عباده الأبرار: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾ [الإنسان:٧].

(١) أحكام القرآن لابن العربي ٣٥٣/١.

(٢) انظر: ص ٢١٧.

المطلب الثاني

قوله ﷻ على لسان امرأة عمران: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ﴾[آل عمران:٣٦].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

لا تزال الآيات في ذكر قصة نذر امرأة عمران، فبعد أن نذرت ما في بطنها لله ﷻ تبيّن بعد الوضع أنّها أنثى، فقالت: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ﴾[آل عمران:٣٦].

المسألة الثانية: الأحكام الفقهية المستنبطة من الآية الواردة في القصة:

أولًا: استنباط أنّ المطاوِعَة في نهار رمضان لزوجها على الوطء لا تساويه في وجوب الكفارة[١].

قال ابن العربي رحمه الله: "قال بعض الشافعية: الدليلُ على أنّ المطاوِعَة في نهار رمضان لزوجها على الوطء لا تساويه في وجوب الكفارة عليهم قولُه ﷻ: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران:٣٦]" وتابع القرطبي رحمه الله ابن العربي في نسبة هذا الدليل للشافعية[٢].

---

(١) لا خلاف بين أهل العلم في فساد صوم المرأة بالجماع؛ لأنه نوع من المفطرات، فاستوى فيه الرجل والمرأة، وإنّما اختلفوا في وجوب الكفارة عليها، فقول الجمهور: إنّ الكفارة تجب عليها؛ لأنها هتكت صوم رمضان بالجماع فوجبت عليها كالرجل. انظر: تبيين الحقائق ٣٢٧/١، العناية شرح الهداية ٣٣٨/٢. ومن المالكية: المدونة ٢٦٨/١، بداية المجتهد ٦٦/٢، التاج والإكليل لمختصر خليل ٣٦٠/٣. ومن كتب الحنابلة: المغني لابن قدامة ١٣٧/٣، الإنصاف للمرداوي ٣١٤/٣.

والقول الآخر: أنه لا كفارة عليها. وهو الأصحُّ عند الشافعية، ورواية عن الإمام أحمد؛ لأنّ الجماع فعل الزوج، وإنما هي محل الفعل. انظر: الأم ٢٠٩/٢، الحاوي الكبير ٤٢٥/٣، المجموع شرح المهذب ٣٣١/٦، وانظر: المغني ١٣٧/٣.

(٢) انظر: أحكام القرآن للقرطبي ١٠٣/٥. وقد بحثت فيما تيسر لي من كتب الشافعية فلم أجد من استدلّ بعدم=

ثانيًا: استنباط عدم جواز استئجار من تحيض لخدمة المسجد.

قال السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ: "قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ﴾ [آل عمران: ٣٥] إلى قوله: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران:٣٦]، يُسْتَدَلُّ به على أنّه لا يجوز استئجار من تحيض لخدمة المسجد[1]".

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الأحكام المستنبطة من الآية الواردة في القصة:

أولًا: وجه استدلالهم على استنباط عدم مساواة المطاوِعَة لزوجها على الوطء في نهار رمضان في الكفارة.

وجه دلالة الآية على عدم التسوية بين الرجل والمرأة في كفارة نهار رمضان هو قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾، فمنطوق الآية ينفي المساواة بين الذكر والأنثى عمومًا، ويثبت عن طريق الإشارة أنّ المطاوِعَة لزوجها على الوطء في نهار رمضان لا تجب عليها الكفارة؛ لأنّ هذا الحكم ثابتٌ باللفظ غير مقصود من الآية.

ثانيًا: وجه استدلالهم على تحريم استئجار من تحيض لخدمة المسجد.

دلالة الآية على تحريم استئجار من تحيض لخدمة المسجد، مبنيٌ على أنّ سبب نذر امرأة عمران هو أن يكون المولود خادمًا للكنيسة حبيسًا عليها، مفرغًا لعبادة الله ﷻ، وكان ذلك جائزا في شريعتهم، وكان على أولادهم أن يطيعوهم. فلما وضعت مريم قالت: ﴿رَبِّ إِنِّى وَضَعْتُهَآ

=وجوب الكفارة على المطاوِعَة لزوجها في نهار رمضان بهذه الآية الكريمة، وإنّما عمدتهم في ذلك: أنّ النبي ﷺ أمر الواطئ في رمضان أن يعتق رقبة، ولم يأمر المرأة بشيء، مع علمه بوجود ذلك منها؛ ولأنّ الجماع فعله، وإنما هي محل الفعل. انظر: الأم للشافعي ١٠٩/٢، الحاوي الكبير ٤٢٥/٣.

(١) الإكليل ص ٦٨.

أُنثَىٰ﴾ [آل عمران:٣٦] يعني أنّ الأنثى لا تصلح لخدمة الكنيسة لما يصيبها من الحيض والأذى[١].

وعلى هذا التفسير ذهب جمع من أهل العلم منهم[٢]: مجاهد، وعكرمة، وقتادة، وغيرهم- رحمهم الله-. قال قتادة رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران:٣٦]: "كانت المرأة لا تستطيع أن يصنع بها ذلك، يعني أن تُحَرَّرَ للكنيسة فتجعل فيها تقوم عليها وتكنسها فلا تبرحها مما يصيبها من الحيض والأذى، فعند ذلك قالت: ﴿ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران:٣٦][٣]".

وقال ابن العربي رحمه الله:"يحتمل أن تريد به في كونها تحيض ولا تصلح في تلك الأيام للمسجد، ويحتمل أن تريد بها أنّها امرأةٌ فلا تصلح لمخالطة الرجال، وعلى كل تقدير فقد تبرّأت منها[٤]".

المسألة الرابعة: رأي الباحث في الأحكام المستنبطة:

أولًا: رأي الباحث في استنباط عدم مساواة المطاوِعَة لزوجها على الوطء في نهار رمضان في الكفارة.

لا يظهر لي -والله أعلم- دلالة الآية على الحكم المستنبط؛ لأنّ قوله تعالى:﴿ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ [آل عمران:٣٦] ليس على عمومه، بل مخصوص بدلالة السياق، فإنّ امرأة

---

(١) أحكام القرآن للقرطبي ١٠٠/٥.

(٢) انظر: تفسير الطبري ٣٣٣/٥ وما بعدها، الوسيط للواحدي ٤٣١/١، مفاتيح الغيب للرازي ٢٠٤/٨، فتح الباري لابن رجب ٣٥٨/٣-٣٥٩.

(٣) تفسير الطبري ٣٣٧/٥.

(٤) أحكام القرآن لابن العربي ٣٣٥/١.

عمران بعد أن نذرت ولدها لخدمة المسجد ووجدتها أنثى، اعتذرت إلى ربّها لكونها أنثى لا تصلح أن تجلس وتخالط النّاس كالرجل فقالت: ﴿ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ ﴾[1].

ثانيًا: رأي الباحث في استنباط تحريم استئجار من تحيض لخدمة المسجد.

يظهر لي –والله تعالى أعلم– أنّ الآية ليس فيها دلالة على تحريم استئجار من تحيض لخدمة المسجد كما ذهب إلى ذلك السيوطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وذلك من وجهين:

الأوّل: أنّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد قبل نذر امرأة عمران بقوله: ﴿ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ﴾ [آل عمران:٣٧] فلو كان محرّمًا لما تُقبِّل منها.

الثاني: على فرض التسليم بأنّ ذلك كان ممنوعًا في شرعهم إلا أنّ شرعنا جاء بخلافه، حيث جاء في الصحيحين عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنّ امرأة كانت تقُمُّ[2] المسجد[3]، وقد صلى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على قبرها، وهذا فيه دلالة على جواز خدمة المرأة للمسجد، وتعتزله وقت حيضها.

لذلك قال ابن رجب[4] رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وقد ذكر طائفة من المفسرين أنّ هذا كان شرعًا لهم، وأنّ شرعنا غير موافق له[5]".

وقد ذكر الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عدة أوجه في تفضيل الذكر على الأنثى منها: أنّ الذكر يصح أن يستمر على خدمة موضع العبادة، ولا يصح ذلك في الأنثى لمكان الحيض وسائر عوارض

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي ٣٥٦/١.

(٢) أي: تكنسه.

(٣) صحيح البخاري ٩٩/١، باب: الخدم للمسجد، حديث رقم (٤٦٠)، ومسلم ٦٥٩/٢.

(٤)عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السّلامي البغدادي ثم الدمشقيّ، أبو الفرج، زين الدين، حافظ للحديث، من كتبه: شرح جامع الترمذي، وجامع العلوم والحكم، فتح الباري، شرح صحيح البخاري. توفي سنة:٧٩٥هـ. انظر: الدرر الكامنة ١٠٨/٣، الأعلام للزركلي ٢٩٥/٣.

(٥) فتح الباري لابن رجب ٣٥٨/٣.

النسوان، ومنها أيضًا: أنّ الذكر يصلح لقوته وشدته للخدمة دون الأنثى فإنها ضعيفة لا تقوى على الخدمة، وكذلك أنّ الذكر لا يلحقه عيب في الخدمة والاختلاط بالناس وليس كذلك الأنثى، وأنّ الذكر لا يلحقه من التهمة عند الاختلاط ما يلحق الأنثى[1].

المطلب الثالث

قوله ﷻ حكاية عن امرأة عمران: ﴿وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ﴾ [آل عمران:٣٦].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

لا تزال الآيات في ذكر أحداث قصة نذر امرأة عمران لما في بطنها، فبعد وضعها لمولودها ذكر الله ﷻ أنّها قد سمّتها مريم. قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ ۖ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [آل عمران:٣٦].

---

(١) مفاتيح الغيب ٨/٢٠٤.

المسألة الثانية: استنباط مشروعية تسمية الأطفال يوم الولادة[1] وأنها ليست خاصة بالآباء[2].

قال ابن عطية رحمه الله: "وفي قولها: ﴿وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ﴾ [آل عمران:٣٦] سنةُ تسمية الأطفال قرب الولادة[3]".

وقال ابن الفرس[4] رحمه الله: "قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ﴾[آل عمران:٣٦] فيه دليل على جواز تسمية الأطفال عند الولادة[5]".

وقال الجصاص رحمه الله عند هذه القصة: "ويدل أيضًا على أنّ للأم تسمية ولدها وتكون تسميةً صحيحةً وإن لم يسمه الأب[6]".

---

(١) قال ابن حزم رحمه الله: "اتفقوا أنّ التسمية للرجال والنساء فرض، واتفقوا أنّ المولود إذا مضت له سبع ليال فقد استحق التسمية" انظر: مراتب الإجماع ص ١٥٤. وتنوعت آراء العلماء في وقت تسمية المولود، فذهب االمالكية إلى أنّ وقت التسمية هو وقت العقيقة، فلا يوقع عليه الاسم حتى يذبح العقيقة، ويتخير له في الاسم مدة السابع، وإذا ذبح العقيقة أوقع عليه الاسم. انظر: البيان والتحصيل ٣٦٦/١٧، مواهب الجليل ٢٥٦/٣، وذهب الشافعية إلى أنّه يستحب تسمية المولود في اليوم السابع ويجوز قبله وبعده. انظر: المجموع للنووي ٤٣٥/٨، مغني المحتاج ١٤٠/٦. أما الحنابلة فعندهم قولان: الأول: أنه يستحب تسمية المولود في يوم سابعه ويجوز قبله، والثاني: أنّه يسمى المولود يوم ميلاده. انظر: الكافي ٥٤٧/١، الإقناع ٤٠٩/١، كشاف القناع ٢٦/٣.

(٢) لا نزاع بين الناس أنّ قول الأب مقدم على قول الأم فيما لو تنازعا في تسمية المولود، ولكن هل يختص فقط الأب في التسمية دون الأم؟ أم أنّه يمكن للأم أن تسميَ مولودها؟ فذهب قومٌ إلى أنّ التسمية حقٌ للأب دون الأم، وذهب آخرون إلى أنّ للأم أن تسمي ابنها. انظر: الإقناع ٤٠٩/١، تحفة المودود ص ١٣٥، الفواكه الدواني ٢٩٤/١، كشاف القناع ٢٥/٣-٢٦.

(٣) المحرر الوجيز ٤٢٥/١، وانظر أيضًا: تفسير ابن جزي ١٥٠/١، البحر المحيط لأبي الحيان ١١٨/٣.

(٤)عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحيم الخزرجي، أبو عبد الله المعروف بابن الفرس، قاض أندلسي، من علماء غرناطة، له تآليف، منها: كتاب أحكام القرآن. انظر: الديباج المذهب ١٣٣/٢، بغية الوعاة ١١٦/٢، الأعلام للزركلي ١٦٨/٤.

(٥) أحكام القرآن لابن فرس ٨/٢. وانظر: الإكليل ص ٦٨.

(٦) أحكام القرآن للجصاص ٢٩١/٢.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم المستنبط.

استدل القائلون بجواز تسمية المولود بفعل امرأة عمران وإقرار الله ﷻ له، حيث إنّها قد سمّت مولودها إثر الوضع[1]، وقد أثبت الله ﷻ لولدها هذا الاسم، فدلّ ذلك على جواز تسمية الأم يوم الوضع ودلّ أيضًا على عدم اختصاص الأب بالتسمية[2].

المسألة الرابعة: رأي الباحث.

يظهر -والله تعالى أعلم- صحة دلالة الآية على تسمية المولود يوم ولادته، وقد ثبت ذلك في شرعنا أيضًا حيث إنّ النبي ﷺ قد سمّى مولودًا له يوم ولادته. قال ﷺ: «ولد لي الليلة غلام، فسميته باسم أبي إبراهيم»[3][4].

---

(١) أحكام القرآن لابن فرس ٢/٩.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٢/٢٩١.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ٤/١٨٠٧.

(٤) يندب تسمية الولد في اليوم السابع من مولده لما روي عن النبي ﷺ «كل غلام رهينة بعقيقته، تذبح عنه يوم سابعه، سابعه، ويسمى فيه، ويحلق رأسه» رواه الإمام أحمد ٣٣/٣١٤، وأبو داود في سننه ٣/١٠٦، والترمذي ٤/٥٢٠، والنسائي ٧/١٦٦، والحاكم في المستدرك ٤/٢٦٤، وصححه الألباني في إرواء الغليل ٤/٣٨٥.

المطلب الرابع

قوله ﷻ على لسان امرأة عمران: ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾[آل عمران:٣٦].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

لا تزال الآيات في ذكر ما جرى من قصة نذر امرأة عمران، فبعد أن وضعت حملها أعاذت ابنتها مريم وذريتها من الشيطان الرجيم. قال ﷻ: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتۡهَا قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي وَضَعۡتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰۖ وَإِنِّي سَمَّيۡتُهَا مَرۡيَمَ وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾[آل عمران:٣٦].

المسألة الثانية: استنباط وقوع الذرية على الولد خاصة.

ذهب بعض أهل العلم إلى أنّ قصة امرأت عمران فيها دلالة على وقوع لفظ الذرية على الولد خاصة[(١)].

---

(١) الذرية في اللغة: قيل إنّها من الذر بمعنى التفريق؛ لأن الله تعالى ذرهم في الأرض، وقيل إنّها فعولة من الذرء، ذرء الله الخلق يذرؤهم ذرءًا: أي خلقهم، أبدلت همزته ياء ثم قلبت الواو ياء، وأدغمت الياء في الياء. ومعناها لغة: نسل الثقلين، وقيل ولد الرجل، وقيل: من الأضداد، تجيء تارة بمعنى الأبناء وتارة بمعنى الآباء. انظر: الصحاح ٥١/١، النهاية في غريب الحديث والأثر١٥٧/٢، الكليات ص ٤٦٢، تاج العروس ٢٣٣/١، لسان العرب ٣٠٤/٤.

أما في الاصطلاح الشرعي فقد اختُلِف في الذرية فيما لو كانت تتناول أولاد البنات أم لا؟ فذهب الجمهور إلى أنّ الذرية تجمع نسل الإنسان من ذكر وأنثى، فإذا وقف الإنسان وقفا على ذريته دخل فيه أولاد البنات؛ لأن البنات ذريته، وأولادهن ذرية له حقيقة، فيجب أن يدخلوا في الوقف، لتناول اللفظ لهم. وذهب آخرون منهم الخِرقي من الحنابلة إلى أنّ أولاد البنات لا يدخلون في الوقف على الذرية. انظر: الجوهرة النيرة على مختصر القدوري ٣٣٥/١، المقدمات الممهدات ٤٣٧/٢، الذخيرة للقرافي ٣٥٦/٦، التاج والإكليل لمختصر خليل ٦٦٥/٧، الحاوي الكبير ٥٢٨/٧، البيان في مذهب الإمام الشافعي ٨٥/٨، المجموع شرح المهذب ٣٥٢/١٥، المغني ١٦/٦، منتهى الارادات ٤١٩/٢.

قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ عند قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [آل عمران:٣٦]: "وهذا يدلُّ على أنّ الذريّة قد تقع على الولد خاصة[١]".

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلت الآية الكريمة على وقوع لفظ الذرية على الولد؛ لأنّ قول امرأة عمران: ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ﴾ [آل عمران:٣٦] تقصد بها مريم، وقولها: ﴿وَذُرِّيَّتَهَا﴾ تقصد بها عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فكانت المعاذة هي وابنها عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فبهما وقع القبولُ من جملة الذرية. وهذا يدل على أنّ الذرية تقع على الولد خاصة[٢].

وقد جاء عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنّ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد، فيستهل صارخا من مس الشيطان إياه، إلا مريم وابنها[٣]»، ثم قال أبو هريرة: واقرءوا إن شئتم: ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾. وهذا يبيِّن كيفية استجابة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لدعوة امرأة عمران وإعاذة مريم وابنها-عليهما السلام-.

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر -والله تعالى أعلم- عدم صحّة الاستدلال بهذه الآية على أنّ الذرية تقع على الولد خاصة؛ لأنّ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يكن له أولاد حتى يمكن حصر الذرية في الولد فقط.

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي ٣٥٦/١. وتابع القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ ابن العربي في توجيه هذا الاستدلال. انظر: أحكام القرآن للقرطبي ١٠٣/٥.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ٣٥٦/١.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ٣٤/٦، باب: ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ﴾، حديث رقم:(٤٥٤٨)، وأخرجه مسلم ١٨٣٨/٤، حديث رقم: (٢٣٦٦).

المبحث الثاني

تبشير زكريا بيحيى –عليهما السلام– وفيه مطلبان:

المطلب الأول

قوله ﷻ عن يحيى عليه السلام: ﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران:٣٩].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ: ﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران:٣٩] في سياق قصة زكريا عليه السلام، فبعد أن دعا زكريا ربّه أن يهب له ذرية طيّبة بُشِّر بيحي، ووُصِفَ بأنّه سيدٌ وحصورٌ[1] من الصالحين. قال ﷻ: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ ۖ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۖ إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٨﴾ فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران:٣٨-٣٩].

---

(١) الحصور مشتق من (حصر) وهو في اللغة بمعنى: الجمع والحبس والمنع، ورجل حصور: هو الذي لا يأتي النساء، إمّا من العنة، وإمّا من العفة والاجتهاد في إزالة الشهوة، والثاني أظهر في الآية؛ لأنّه بذلك يستحق الرجل المحمدة. انظر: مقاييس اللغة ٧٢/٢، الصحاح ٦٣١/٢، تاج العروس ٣٢/١١.

المسألة الثانية: استنباط أنّ العزوبة أفضل من الزواج[1].

احتج بعض أهل العلم بهذه الآية على أنّ ترك النكاح والتخلي لعبادة الله بالنوافل أفضل من الزواج[2].

قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: "ومن لم تتق نفسه إلى ذلك فأحبّ إلي أن يتخلى لعبادة الله تعالى، وقد ذكر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النور:٦٠] وذكر عبدًا أكرمه فقال: ﴿وَسَيِّدًا وَحَصُورًا﴾ [آل عمران:٣٩]، والحصور الذي لا يأتي النّساء، ولم يندبهن إلى النكاح فدلّ أن المندوب إليه من يحتاج إليه[3]".

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلّت الآية على أنّ العزوبة والانشغال بنوافل العبادات أفضل من الزواج؛ لأنّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قد وصف يحيى بن زكريا-عليهما السلام- بأنّه حصور، وهذا الوصف قد خرج مخرج المدح والثناء.

قال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: "احتج أصحابنا بهذه الآية على أنّ ترك النكاح أفضل؛ وذلك لأنّه تعالى مدحه-أي يحيى عَلَيْهِ السَّلَامُ بترك النكاح، وذلك يدل على أنّ ترك النكاح أفضل في تلك الشريعة، وإذا ثبت أنّ الترك في تلك الشريعة أفضل، وجب أن يكون الأمر كذلك في هذه الشريعة بالنّص والمعقول، أما النّص فقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ

---

(١) اختلف العلماء في المفاضلة بين النكاح والتخلي لعبادة الله عَزَّوَجَلَّ في النوافل، فذهب جمهور العلماء إلى أنّ النكاح أفضل من التخلي لعبادة الله في النوافل، وذهب الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ وغيره إلى أنّ التخلي لعبادة الله تعالى أفضل، إلا أن تتوق نفسه إلى النساء ولا يجد الصبر على التخلي لعبادة الله. انظر: الأم للشافعي ١٥٥/٥، المبسوط للسرخسي ١٩٤/٤، بدائع الصنائع للكاساني ٢٢٨/٢، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٩٥/٢، نهاية المطلب في دراية المذهب ٢٥/١٢، المغني لابن قدامة ٥/٧.

(٢) ذكر هذا الاستدلال ابن العربي في أحكام القرآن ٣٥٦/١، والقرطبي ٧٨/٤، والرازي في تفسيره ٢١٢/٨ وغيرهم .

(٣) الحاوي الكبير ٣٢/٩.

﴿ٱقۡتَدِهۡ﴾[الأنعام:٩٠] وأما المعقول فهو أنّ الأصل في الثابت بقاؤه على ما كان والنسخ على خلاف الأصل[١]".

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي –والله أعلم– أنّ التخلي لله بعبادة النوافل أفضل من النكاح كان ثابتًا في شرع من قبلنا؛ لأنّ الله ﷻ قد أثنى ومدح يحيى بن زكريا–عليهما السلام– بتركه النّكاح، إلا أنّ شرعنا قد جاء بخلافه، فيقدَّم شرعنا عليه. فقد تزوج النبيُّ ﷺ وعدَّد، وأمر بالزواج وحثَّ عليه.

ومن ذلك ما جاء عن سعد بن أبي وقاص ﷺ أنّه قال: «ردَّ رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتل[٢]، ولو أذن له لاختصينا[٣]».

وجاء عن أنس بن مالك ﷺ أنّه قال: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ ، فلما أُخبِروا كأنهم تقالّوها[٤]، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ؟ قد غُفِرَ له ما تقدَّم من ذنبه وما تأخّر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدًا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النّساء فلا أتزوج أبدا، فجاء ﷺ إليهم، فقال: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكنّي أصوم وأفطر، وأصلّي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني[٥]»، والأحاديث التي ترغّب في الزواج كثيرة، يتبيّن من خلالها أنّ شريعتنا قد جاءت بخلاف ما كانت عليه شريعة يحيى بن زكريا–عليهما

---

(١) مفاتيح الغيب ٢١٢/٨.

(٢) التبتل: الانقطاع عن النساء وترك الزواج انقطاعا إلى عبادة الله وأصل البتل القطع.

(٣) أخرجه البخاري ٤/٧، باب: مايكره من التبتل والخصاء، حديث رقم(٥٠٧٣)، ومسلم ١٠٢٠/٢، حديث رقم(١٤٠٢).

(٤) أي عدّوها قليلة.

(٥) أخرجه البخاري ٢/٧، باب:(الترغيب في النكاح)، حديث رقم(٥٠٦٤)، وأخرجه مسلم ١٠٢٠/٢، حديث رقم (١٤٠١) ولفظ مسلم أنّ هؤلاء الثلاثة قد قال بعضهم: لا أتزوج النساء، وقال بعضهم: لا آكل اللحم، وقال بعضهم: لا أنام على فراش، فحمد الله وأثنى عليه. فقال: «ما بال أقوام قالوا كذا وكذا؟ لكني أصلي وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني».

السلام-، وقد تقدّم في الضوابط المتعلقة في شرع من قبلنا أن لا يكون منسوخًا، أما إذا كان منسوخًا فلا يصلح للاحتجاج به[1].

(١) انظر: ص ٢١٤.

المطلب الثاني

قوله ﷻ لزكريا عليه السلام: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱجۡعَل لِّيٓ ءَايَةٗۚ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمۡزٗاۗ وَٱذۡكُر رَّبَّكَ كَثِيرٗا وَسَبِّحۡ بِٱلۡعَشِيِّ وَٱلۡإِبۡكَٰرِ ﴾[آل عمران: ٤١].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية:

بعد أن بشّر الله ﷻ نبيّه زكريا عليه السلام بيحي عليه السلام بقوله: ﴿ فَنَادَتۡهُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٞ يُصَلِّي فِي ٱلۡمِحۡرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحۡيَىٰ مُصَدِّقَۢا بِكَلِمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدٗا وَحَصُورٗا وَنَبِيّٗا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾[آل عمران:٣٩]طلَبَ زكريا عليه السلام آيةً من ربّه، فجعل الله ﷻ آيةَ زكريا ألّا يكلم النّاس إلى رمزًا[1].

(١) قال القرطبي رحمه الله: "الرمز في اللغة: الإيماء بالشفتين، وقد يُستعمل في الإيماء بالحاجبين والعينين واليدين، وأصله الحركة. أحكام القرآن ١٢٣/٥.عن ابن عباس: ﴿إِلَّا رَمۡزٗا﴾ قال: "الرمز: أن أخذ بلسانه، فجعل يكلم الناس بيده"، وقال الضحاك رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّا رَمۡزٗا﴾ قال: "الإشارة". تفسير الطبري ٣٨٩/٥.

المسألة الثانية: استنباط أنّ الإشارة[1] تنزل منزلة الكلام.

استدل بعض أهل العلم بهذه الآية على أنّ الإشارة تنزل منزل الكلام[2].

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: "في هذه الآية دليل على أنّ الإشارة تنزل منزلة الكلام وذلك موجود في كثير من السنة[3]".

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

استدلّ القائلون بأنّ الإشارة تنزّل منزلة الكلام باستثناء الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الرمز من جملة الكلام. قالوا: الرمز في الآية هو الإشارة كما ذهب إلى ذلك الضحاك رَحِمَهُ اللَّهُ، ولَمّا استثنى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الإشارة من الكلام فهم منه أنّ الإشارة نوع من جنس الكلام؛ لأن الأصل في الاستثناء الاتصال[4].

---

(١) سبق تعريف الإشارة باللغة والاصطلاح انظر: ص ١١٤، والمقصود بالإشارة هنا: التلويح بشيء يفهم منه النطق. انظر: الكليات ص ١٢٠.

(٢) ذهب أهل العلم إلى أنّ الإشارة من الأخرس معتبرة وقائمة مقام عبارة الناطق في جميع العقود، كالبيع والإجارة والهبة، والرهن، والنكاح، والرجعة، والظهار. والحلول: كالطلاق، والعتاق، والإبراء، وغيرهما، كالأقارير؛ والدعاوى، واللعان، والقذف والإسلام.الأشباه والنظائر للسيوطي٣١٢. واختلفوا في إشارة الناطق، فمذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة أنّ إشارته لغوٌ إلا في مسائل معدودة اعتبروا فيها الإشارة مثل: إشارة المفتي بالجواب، وأمان الكفار فينعقد بالإشارة تغلبيًا لحقن الدم، ورد السلام بالإشارة خلال الصلاة لا تفسدها، والإشارة بالعدد في الطلاق. انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ٢٩٧، الأشباه والنظائر للسيوطي ٣١٢، كشاف القناع ٤٥٣/٦، فتح الباري لابن حجر ٤٣٨/٩.

وذهب الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أنّ الإشارة المفهمة تقوم مقام النطق. انظر مختصر خليل ص ١١٧، ومواهب الجليل ٢٢٩/٤.

(٣) أحكام القرآن للقرطبي ١٢٣/٥. وانظر: البحر المحيط ١٤١/٣، الإكليل للسيوطي ص ٦٩.

(٤) أضواء البيان ٣٣١/٤.

المسألة الرابعة: رأي الباحث.

الذي يظهر لي -والله تعالى أعلم- صحّة الاستنباط، فالله ﷻ قد استثنى الإشارة من الكلام، وهذا يدل على أنّها تنزل منزلة الكلام في أداء المقصود من الكلام والإفهام. ومما يؤيد هذا أيضًا قوله ﷻ في قصة زكريا عليه السلام في سورة مريم: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم:١١]، فدلّ هذا على أنّ إشارة زكريا عليه السلام قد قامت مقام الكلام في دعوة قومه إلى التسبيح وأنّها قد أدّت ما هو مقصود من الكلام في إفهام قومه. وتقوم الإشارة مقام الكلام فيما لو لم يكن في خصوص اللفظ أهمية مقصودة من قبل الشارع. قال الشنقيطي رحمه الله: "الذي يظهر لي رجحانه في المسألة: أنّ الإشارة إن دلت على المعنى دلالةً واضحةً لا شك في المقصود معها أنّها تقوم مقام النطق مطلقا، ما لم تكن في خصوص اللفظ أهمية مقصودة من قبل الشارع، فإن كانت فيه فلا تقوم الإشارة مقامه[1].

(١) أضواء البيان ٤/٣٣٤.

المبحث الثالث

ما ورد من قصة مريم عليها السلام في سورة آل عمران، وفيه مطلبان:

المطلب الأول

قوله ﷻ: ﴿ يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي لِرَبِّكِ وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾[آل عمران:٤٣].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

بعد أن ذكر الله ﷻ ما يتعلق بقصة نذر امرأة عمران وقصة زكريا عليه السلام وتبشيره بحيى عليه السلام، أخبر بعد ذلك بمخاطبة الملائكة لمريم -عليها السلام- وإخبارها باصطفاء الله لها لكثرة عبادتها وزهدها وشرفها، وطهرها، وأنّه قد اصطفاها مرة ثانيًا لجلالتها على نساء العالمين. فقال ﷻ: ﴿ وَإِذۡ قَالَتِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرۡيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصۡطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٤٢﴾ يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي لِرَبِّكِ وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ [آل عمران:٤٢-٤٣][1].

(١) تفسير ابن كثير ٣٩/٢.

المسألة الثانية: استنباط سنّية الجماعة للمرأة[1].

ذكر السيوطي رحمه الله أنّ قوله ﷻ لمريم-عليها السلام-: ﴿وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [آل عمران:٤٣] فيه دلالة على أنّ المرأة تندب لها الجماعة[2].

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

استدل القائلون على سنّية صلاة الجماعة للمرأة بأمر الله ﷻ لمريم أن تركع مع الراكعين. فقوله تعالى: ﴿مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ تقتضي المعيّة والجمعية، وهذا يدلّ على أنّ الأمر بالصلاة مع المصلين المراد به صلاة الجماعة، وقد مرّ سابقًا في قصة بني إسرائيل عند قوله ﷻ لهم: ﴿وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣] بأنّها تفيد وجوب صلاة الجماعة على الرجال، ووجه دلالة الآية على الحكم من كلا القصتين متشابهان، فيمكن الرجوع[3].

---

(١) اختلف أهل العلم-رحمهم الله- في حكم صلاة الجماعة للمرأة، فذهب الشافعية والحنابلة إلى القول بسنيّة صلاة الجماعة للمرأة مع نساء منفردات، سواء أأمهن رجل أو امرأة. انظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي ٤٢٨/٢، نهاية المطلب للجويني٣٨٣/٢. ومن كتب الحنابلة: المغني ١٤٨/٢، شرح منتهى الإرادات ٢٦٠/١، كشاف القناع ٤٥٦/١.

وأما الحنفية فإنّ الجماعة للنساء عندهم مكروهة؛ لأنّ خروجهن إلى الجماعات قد يؤدي إلى فتنة. انظر: الاختيار لتعليل المختار ٥٩/١، بدائع الصنائع ١٥٥/١، حاشية ابن عابدين ٥٦٦/١.

وأما المالكية فقد منعوا جماعة النساء؛ لأن من شروط الإمام أن يكون ذكرا فلا تصح إمامة المرأة لرجال، ولا لنساء مثلها، وإنما يصح للمرأة حضور جماعة الرجال إذا أمنت الفتنة. بداية المجتهد ١٥٥/١، شرح مختصر خليل للخرشي ٢٢/٢، الفواكه الدواني ٢٠٥/١.

(٢) انظر: الإكليل للسيوطي ص٩٦، وقد بحثت فيما تيسّر لي من كتب التفسير والفقه، فلم أجد من نصَّ على هذا الحكم، إلا أنّ كثيرًا من المفسرين يذكرون أنّ قوله تعالى لمريم-عليها السلام-: ﴿وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ يحتمل أن يكون أمرًا لها بصلاة الجماعة. انظر: تفسير السمعاني ٣١٨/١، غرائب التفسير ٢٥٥/١، تفسير البغوي ٤٤٠/١، تفسير الزمخشري ٣٦٢/١، تفسير ابن عطية ٤٣٤/١، تفسير الرازي ٢١٨/٨، أحكام القرآن للقرطبي ١٢٩/١-١٣٠، تفسير البيضاوي ١٦/٢، تفسير النسفي ٢٥٥/١، تفسير ابن جزي ١٥٢/١.

(٣) انظر: ص ٢٥٣.

المسألة الرابعة: رأي الباحث.

يظهر لي -والله تعالى أعلم- أنّ الآية الكريمة فيها دلالة على استحباب الجماعة للنّساء؛ لأنّ الله ﷻ قد أمر مريم ابنة عمران بالصلاة مع الجماعة، وأمرُه لها دليلٌ على أنّه قد ارتضاه، وشرع من قبلنا شرع لنا. فثناء الله ﷻ على مريم بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران:٤٢] فيه ترغيبٌ لغيرها من النساء على الاقتداء بها. قال العز بن عبد السلام رحمه الله: "كلُّ فعل عظمه الشرع، أو مدحه، أو مدح فاعله لأجله، أو فرح به، أو أحبه، أو أحب فاعله، أو رضي به، أو رضي عن فاعله، أو وصفه بالاستقامة، أو البركة، أو الطيب، أو أقسم به، أو بفاعله، أو نصبه سببا لمحبته، أو لثواب عاجل أو آجل، أو نصبه سببا لذكره، أو لشكره، أو لهداية، أو لإرضاء فاعله، أو لمغفرة ذنبه، أو لتكفيره، أو لقبوله، أو لنصرة فاعله، أو بشارته، أو وصف فاعله بالطيب، أو وصفه بكونه معروفا أو نفي الحزن والخوف عن فاعله، أو وعده بالأمن، أو نصبه سببا لولاية الله ﷻ، أو وصف فاعله بالهداية، أو وصفه بصفة مدح كالحياة والنور والشفاء، أو دعا الله به الأنبياء فهو مأمور به[1]".

ولم يحمل الأمر في الآية على الوجوب لوجود القرائن الصارفة عنه، فالأمر لمريم-عليها السلام- لا يتناول كلَّ امرأة بل مريم بخصوصها، بخلاف قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة:٤٣]، فمريم كانت لها خاصّة لم تكن لغيرها من النساء، فإنّ أمّها نذرتها أن تكون محررةً لله ولعبادته ولزوم المسجد، وكانت لا تفارقه، فأمرت أن تركع مع أهله، ولَمّا اصطفاها اللهُ ﷻ وطهرها على نساء العالمين أمرها بأمر اختصها به على سائر

(١) الإمام في بيان أدلة الأحكام ص ٨٧.

النساء قال ﷻ: ﴿ وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٢﴾ يَٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ [آل عمران: ٤٢-٤٣][1].

كما أنّ عموم الأدلة في شريعتنا دلّت على إيجاب الجماعة على الرجال دون النّساء، من ذلك قوله ﷺ: «لقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام، ثم أخالف إلى منازل قوم لا يشهدون الصلاة، فأحرق عليهم»[2]، فاختص عقاب ترك جماعة المسلمين في المسجد الرجال دون النساء.

(١) الصلاة لابن القيم ص ١٠٢-١٠٣.

(٢) أخرجه البخاري ١٢٢/٣، باب: (إخراج أهل المعاصي والخصوم من البيوت) حديث رقم: (٢٤٢٠)، ومسلم ٤٥١/١، حديث رقم: (٦٥١)، واللفظ للبخاري.

المطلب الثاني

قوله ﷻ: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾[آل عمران:٤٤].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

لا يزال سياق الآية متصلًا في ذكر ما ورد من قصة مريم-عليها السلام- فبعد أن أخبر الله ﷻ اصطفاءها على نساء العالمين، وأمرها بالقنوت والصلاة، ذكر سبحانه قصة كفالة زكريا عليه السلام لها. فقال ﷻ: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [آل عمران:٤٤].

فيذكر الله ﷻ في هذه القصة أنّ زكريا عليه السلام قد تنازع مع مجموعة من قومه في مريم-عليها السلام- في كفالة مريم، فاقترعوا عليها، فقرعهم زكريا فكفلها وضمّها إليه[1].

(١) تفسير الطبري ٥/٣٤٥-٣٤٦.

المسألة الثانية: الأحكام الفقهية المستنبطة من الآية الواردة في القصة:

أولًا: استنباط جواز القرعة[1][2].

ذهب جمع من أهل العلم إلى أنّ قصة اقتراع زكريا عليه السلام مع قومه لاختيار من يكفل مريم- عليها السلام- دليلٌ على جواز القرعة عند التنازع[3].

قال الإمام الشافعي رحمه الله: "فأصل القرعة في كتاب الله عز وجل في قصّة المقترِعِينَ على مريم، والمقارعين يونسَ عليه السلام مجتمعة[4]".

وقال القرطبي رحمه الله: "استدل بعض علمائنا بهذه الآية على إثبات القرعة، وهي أصلٌ في شرعنا لكلّ من أراد العدل في القسمة[5]".

---

(١) القُرعة: السُّهْمة، والْمُقارعة: الْمُساهمة. وقد اقترع القوم وتقارعوا وقارع بينهم، وأقرعت بين الشركاء في شيء يقتسمونه. انظر: مقاييس اللغة ٧٢/٥، لسان العرب ٢٦٦/٨.

(٢)قال القرطبي رحمه الله في أحكام القرآن ١٣٢/٥:"هي سنة-أي القرعة- عند جمهور الفقهاء في المستويين في الحجة ليعدل بينهم، وتطمئن قلوبهم، وترتفع الظِّنّة عمّن يتولى قسمتهم، ولا يفضُلَ أحدٌ منهم على صاحبه إذا كان المقسوم من جنس واحد اتباعا للكتاب والسنة". ولكن وقع الخلاف في إجراء القرعة في بعض المسائل الفقهية، كمن أعتق عبيدًا له في مرضه وليس له مال غيرهم، فالحنفية لا يجيزون القرعة بين العبيد لاعتاق ثلثهم بخلاف الجمهور، وكذلك خلافهم في استعمال القرعة في دعوى النسب ودعوى الملك. انظر: المبسوط للسرخسي ٥/١٥. فالحنفية يحصرون القرعة فيما لو جاز عليه التراضي دون القرعة؛ وذلك لأنّ التراضي على ما خرجت به القرعة جائز من غير قرعة. وذهب الإمام الشافعي رحمه الله إلى أنّ القرعة لا تكون إلا بين قوم مستويين في الحجة. انظر أحكام القرآن للشافعي ١٥٨/٢.وأما صفتها فقد ذكر الفقهاء لها عدة صفات منها: تؤخذ رقاع متساوية الأجزاء، ويكتب فيها الأسماء، ثم يؤتى بشخص فيؤمر بإخراج أحدها، ومن صفاتها أيضًا أن يقرع بينهم بالخواتيم. انظر: الحاوي الكبير ٢٥٤/١٦، المغني ٣٢١/١٠. وقال الإمام أحمد رحمه الله: "بأي شيء خرجت مما يتفقان عليه، وقع الحكم به، سواء كان رقاعا أو خواتيم" المغني ٣٢١/٣.

(٣) انظر:أحكام القرآن للجصاص ٢٩٤/٢، أحكام القرآن للكيا الهراسي ٢٨٦/٢، أحكام القرآن لابن العربي ٣٥٩/١، أحكام القرآن للقرطبي ١٣٢/٥، وانظر من كتب الفقه: المبسوط للسرخسي ٧٥/٧، البحر الرائق١٧٣/٨، المقدمات الممهدات ٩٣/٣-٩٤، النوادر والزيادات ٣٣١/١٢، التمهيد لابن عبد البر ٤٢٦/٢٣، الأم للشافعي ٣/٨، المغني ٣٢٠/١٠، شرح الزركشي على الخرقي ٤٥٤/٧، صحيح البخاري ١٨١/٣، باب:(القرعة في المشكلات).

(٤) أحكام القرآن للشافعي ١٥٧/٢.

(٥) أحكام القرآن للقرطبي ١٣٢/٥.

وقال السيوطي رحمه الله: "قوله تعالى: ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾[آل عمران:٤٤]، هذا أصلٌ في استعمال القرعة عند التنازع[(١)]".

ثانيًا: استنباط مشروعية الكفالة[(٢)][(٣)].

المقصود بالكفالة هنا الحضانة يقال: كفل يكفل كفالةً وكَفْلًا فهو كافل، وهو الذي ينفق على إنسانٍ ويهتم بإصلاح مصالحه[(٤)].

قال ابن فرس رحمه الله: "قوله تعالى: ﴿وَكَفَّلَهَا﴾ أصلٌ في الحضانة، ومعنى كفلها زكريا أي ضمها إليه وقام بأمرها[(٥)]".

---

(١) الإكليل ص ٦٩.

(٢) انظر: المقدمات الممهدات ٥٦٢/١، أحكام القرآن لابن العربي ٣٥٥/١، الإكليل للسيوطي ص ٦٩.

(٣) الحضانة بفتح الحاء وكسرها مأخوذة من الحِضن: وهو الجذب، كأنّها تضمه إلى جنبها، وهي في الشرع الكفالة، ولا خلاف بين أحد من الأمة في إيجاب كفالة الأطفال الصغار؛ لأن الإنسان خلق ضعيفا مفتقرا إلى من يكفله ويربيه حتى ينفع نفسه ويستغني بذاته، فهو من فروض الكفاية، فلا يحل أن يترك الصغير دون كفالة ولا تربية حتى يهلك ويضيع. وإذا قام به قائم سقط عن الناس، وإنما اختلف العلماء في الأولى من الأولياء إذا اختلفوا في كفالته، وتشاحوا في ذلك. والأولياء الذين لهم الحضانة عصبته من الرجال، وقرابته من النساء من قبل الأم ومن قبل الأب، وأوصياؤه من الرجال والنساء، فالمقدم منهم في الحضانة من يعلم بمستقر العادة أنه أشفق على المحضون وأرأف به وأقوم بمنافعه، وهي الأم لا اختلاف بين أحد من أهل العلم أنّ الأم أحق بالحضانة من الأب ومن سائر الأولياء من الرجال والنساء. انظر: المقدمات الممهدات ٥٦٢/١-٥٦٦، حاشية العدوي على كفاية الطالب ١٢٦/٢.

(٤) مفاتيح الغيب للرازي ٢٠٦/٨.

(٥) أحكام القرآن لابن فرس ١٠/٢.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الأحكام المستنبطة:

أولًا: وجه استدلالهم على استنباط جواز القرعة.

يعتبر الاستدلال بقصة اقتراع زكريا عليه السلام على جواز القرعة استدلالًا بشرع من قبلنا، فالله سبحانه وتعالى قد قصّها علينا ولم يتعقبها بشيء فدلّ على إقرارها في شرعنا(١).

قال بدر الدين العيني(٢) رحمه الله: "وذِكْرُ هذه الآية في معرض الاحتجاج لصّحة الحكم بالقرعة، بناء على أنّ شرع من قبلنا هو شرع لنا ما لم يقص الله علينا بالإنكار، ولا إنكار في مشروعيتها(٣)".

ثانيًا: وجه استدلالهم على استنباط مشروعية الكفالة.

دلت قصة كفالة زكريا عليه السلام لمريم بنت عمران على مشروعية الكفالة في شرعنا؛ لأنّ شرع من قبلنا شرعٌ لنا إلا ما نسخ منه. وقد قصَّ اللهُ سبحانه وتعالى هذه القصّة ولم يتعقبها بشيء فدلّ على مشروعيتها لها.

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذين الاستنباطين:

أولًا: رأي الباحث في استنباط جواز القرعة.

يظهر لي -والله أعلم- صحة الاستنباط، فالقصّة تدل على جواز القرعة، وقد أقرّها الله سبحانه وتعالى بقصّها علينا وعدم تعقّبه سبحانه لها بشيء، وقد عمل بها نبينا صلى الله عليه وسلم حيث أخرج الإمام البخاري رحمه الله في صحيحه أحاديث تدل على عمل النبيّ صلى الله عليه وسلم بالقرعة، ومن ذلك ما جاء

---

(١) المبسوط للسرخسي ٧/٧٥.

(٢) بدر الدين العيني: محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، أبو محمد، بدر الدين العيني الحنفي: مؤرخ، علامة، من كبار المحدثين، من كتبه: عمدة القاري في شرح البخاري، البناية في شرح الهداية، وغيرها. توفي سنة: ٨٥٥هـ. الضوء اللامع ١٠/١٣١، الأعلام للزركلي ٧/١٦٣.

(٣) عمدة القاري ١٣/٢٦٢.

عن عائشة رضي الله عنها أنّها قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا أراد سفرًا أقرع بين نسائه، فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه[1]»، وبالتالي يكون ثبوت القرعة بشرعنا لا بشرع من قبلنا.

ثانيًا: رأي الباحث في استنباط مشروعية الكفالة.

يظهر –والله أعلم– صحّة الاستدلال كما في المسألة السابقة، وقد جاء في شرعنا ما يقرر الكفالة ويثني على فاعله، فقد جاء عن النبي ﷺ أنّه قال: «أنا وكافل اليتيم في الجنة[2]». وذكر ابن رشد الجد رحمه الله الإجماع على إيجاب كفالة الأطفال الصغار. قال: "لا خلاف بين أحد من الأمة في إيجاب كفالة الأطفال الصغار؛ لأنّ الإنسان خلق ضعيفا مفتقرا إلى من يكفله ويربيه حتى ينفع نفسه ويستغني بذاته، فهو من فروض الكفاية لا يحل أن يترك الصغير دون كفالة ولا تربية حتى يهلك ويضيع[3]".

(١) صحيح البخاري ١٨١/٣، باب: (القرعة في المشكلات)، حديث رقم(٢٦٨٨).

(٢) صحيح البخاري ٩/٨، باب: (فضل من يعول يتيما)، حديث رقم: (٦٠٠٥).

(٣) المقدمات الممهدات ٥٦٤/١.

المبحث الرابع

ذكر الله الميثاق الذي أخذه الله على الذين أوتوا الكتاب من الأمم السابقة:

قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران:١٨٧]

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾[آل عمران:١٨٧] في سياق التوبيخ والتهديد لأهل الكتاب الذين أُخِذَ عليهم العهد على ألسنة الأنبياء أن يؤمنوا بمحمد ﷺ وينشروا ذكره بين الناس ليكونوا على أهبة من أمره، فإذا أرسله اللهُ تابعوه، فكتموا ذلك وتعوَّضوا عمّا وُعِدُوا عليه من الخير في الدنيا والآخرة بالدون الطفيف، والحظ الدنيوي السخيف، فبِئْسَت الصفقةُ صفقتهم، وبئست البيعة بيعتهم[(١)].

المطلب الثاني: استنباط تحريم كتمان العلم.

قال أبو هريرة ﷺ: «لولا ما أخذ الله على أهل الكتاب ما حدثتكم بشيء، ثم تلا ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران:١٨٧] [(٢)]».

وقال قتادة رحمه الله عند قوله ﷻ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران:١٨٧]: "هذا ميثاق أخذه الله على أهل العلم، فمن علم شيئا فليُعَلِّمه، وإيَّاكم وكتمان العلم، فإنّ كتمان العلم هَلَكَةٌ[(٣)]".

---

(١) تفسير ابن كثير ٢/١٨٠-١٨١.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك ١/١٩٠، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولا أعلم له علة ولم يخرجاه ".

(٣) تفسير الطبري ٦/٢٩٦.

وعقد الجصاص رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسيره عند هذه الآية بابًا بعنوان: (النهي عن كتمان العلم) وقال رَحِمَهُ اللَّهُ: "قال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة:١٥٩] الآية وقال في موضع آخر: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة:١٧٤] وقال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران:١٨٧] هذه الآي كلُّها موجبة لإظهار علوم الدين وتبيينه للناس، زاجرة عن كتمانها[1]".

وقال ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ: "وفي هذا تحذيرٌ للعلماء أن يسلكوا مسلكهم فيصيبهم ما أصابهم، ويسلك بهم مسلكهم، فعلى العلماء أن يبذلوا ما بأيديهم من العلم النافع، الدال على العمل الصالح، ولا يكتموا منه شيئا[2]".

المطلب الثالث: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دل منطوق الآية الكريمة على تحريم كتمان العلم،حيث إنّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قد نهاهم عن كتمان العلم بقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ كما أنّ أخذ الميثاق عليهم يدلّ على وجوب الالتزام بمقتضى هذا الميثاق[3].

المطلب الرابع: رأي الباحث.

يظهر –والله تعالى أعلم– صحة هذا الاستنباط، فالآية وإن كانت توبيخًا لأهل الكتاب في نقضهم للميثاق الذي أخذه الله عليهم إلا أنّها عامّة لهم ولغيرهم. لذلك قال قتادة رَحِمَهُ اللَّهُ: "هي في كلِّ من أوتِيَ علم شي من الكتاب. فمن علم شيئا فليعلمه، وإياكم وكتمان العلم فإنه

(١) أحكام القرآن للجصاص ١/١٢٣.

(٢) تفسير ابن كثير ٢/١٨١.

(٣) مفاتيح الغيب ٣/٥٩٠.

هلكة[1]"، وقال الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: "اعلم أنّ ظاهر هذه الآية وإن كان مختصا باليهود والنصارى فإنّه لا يبعد أيضًا دخول المسلمين فيه؛ لأنّهم أهل القرآن وهو أشرف الكتب[2]"، وتحريم كتمان العلم ليس مستفادًا من هذه الآية فقط، بل ثبت في شرعنا الوعيد فيمن كتم علمًا، فقد قال النبي ﷺ أنّه قال: «من كتم علما ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار[3]».

(١) انظر: تفسير القرطبي ٣٠٤/٤.

(٢) تفسير الرازي ٤٥٦/٩.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده ٢٩٣/١٦، وابن ماجة ٩٨/١، وابن حبان ٢٩٧/١، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير ١١١١/٢.

الفصل الثالث

الأحكام الفقهية المستنبطة من القصص الوارد في سورة النساء

وفيه مبحث: ذكر الله ﷻ ما قاله الشيطان اللعين :

﴿فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾[النساء:١١٩]

مبحث:ذكر الله ﷻ ما قاله الشيطان اللعين: ﴿فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾[النساء:١١٩].

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: سياق الآية.

يذكر الله ﷻ في هذه الآية الكريمة حوار إبليس وما توعّد به لإضلال النّاس بقوله:﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ [النساء:١١٩]. ثم بعد ذلك حذّر الله ﷻ النَّاس عن متابعة إبليس فقال: ﴿وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾.

المطلب الثاني: استنباط تحريم نكاح سوداء بأبيض.

ذكر ابن العربي والقرطبي عن طاوس[1] رحمه الله أنّه كان لا يجيز زواج سوداء بأبيض، ولا بيضاء بأسود؛ لأنّه تغييرٌ لخلق الله.

قال ابن العربي رحمه الله: "روى علماؤنا أنّ طاوسًا كان لا يحضر نكاح سوداء بأبيض، ولا بيضاء بأسود، ويقول: هو من قول الله: ﴿فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾[النساء:١١٩]"[2].

---

(١) هو: طاوس بن كيسان، أبو عبد الرحمن اليماني الحميري مولاهم، وهو من كبار التابعين والعلماء والفضلاء الصالحين. واتفقوا على جلالته وفضيلته، ووفور علمه وصلاحه وحفظه وتثبته. توفي سنة ١٠٦هـ. انظر: تهذيب الأسماء ٢٥١/١، تقريب التهذيب ٢٨١/١.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ٦٣٢/١، أحكام القرآن للقرطبي ١٤٨/٧.

المطلب الثالث: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلت الآية على تحريم تغيير خلق الله؛ لأنّها مسوقة في معرض الذم واتباع تشريع الشيطان[1]. كما أنّ نسبة الفعل أو الفاعل إلى الشيطان تدل على تحريم ذلك الفعل[2].

ووجه دخول تحريم نكاح السوداء بالأبيض وكذا العكس؛ لأنّ قوله ﴿فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ عام يدخل فيه كل تغيير لخلق الله فكذا نكاح الأسود بالبيضاء.

المطلب الرابع: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي -والله تعالى أعلم- عدم صحّة هذا الاستنباط؛ لأنّ زواج السوداء من الأبيض أو العكس لا يدخل في تغيير خلق الله، وعلى فرض دخوله في عموم اللفظ إلا أنّه قد جاء من السنّة ما يخصصه. قال الشنقيطي رحمه الله: "وما روي عن طاوس رحمه الله من أنه كان لا يحضر نكاح سوداء بأبيض ولا بيضاء بأسود، ويقول: هذا من قول سبحانه وتعالى: ﴿فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ [النساء:١١٩] فهو مردود بأنّ اللفظ وإن كان يحتمله، فقد دلت السنة على أنّه غير مراد بالآية، فمن ذلك إنفاذ النبي ﷺ نكاح مولاه زيد بن حارثة رضي الله عنه وكان أبيض بظئره بركة أم أسامة وكانت حبشية سوداء، ومن ذلك إنكاحه ﷺ أسامة بن زيد فاطمة بنت قيس وكانت بيضاء قرشية وأسامة أسود، وكانت تحت بلال أخت عبد الرحمن بن عوف من بني زهرة بن كلاب، وقد سها طاوس رحمه الله مع علمه وجلالته عن هذا[3]".

---

(١) أضواء البيان ٤٩١/١.

(٢) الإمام في بيان أدلة الأحكام ص ١٢٠.

(٣) أضواء البيان ٤٩٣/١.

الفصل الرابع

الأحكام الفقهية المستنبطة من القصص الوارد في سورة المائدة

وفيه مبحثان:

- **المبحث الأول: ماورد من قصة ولدي آدم** عليه السلام

  بقوله ﷻ: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِ﴾ **[المائدة: ١٣١]**.

- **المبحث الثاني:** ذكر الله ما حرم على بني إسرائيل من قتل النفس والفساد.

المبحث الأول:

ماورد من قصة ولدي آدم عليه السلام

بقوله ﷻ: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِ﴾[المائدة:١٣١].

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِ﴾[المائدة:١٣١] في سياق قصة ابني آدم عليه السلام، حيث إنّ أحدهما قتل الآخر حسدًا منه بسبب قبول الله ﷻ قُرْبانَ أخيه، ولم يقبله من القاتل، فحمله حسدُه على قتل أخيه. قال ﷻ: ﴿فَطَوَّعَتۡ لَهُۥ نَفۡسُهُۥ قَتۡلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾[المائدة:١٣٠][(١)].

المطلب الثاني: استنباط مشروعية دفن الميت.

لا خلاف بين أهل العلم في وجوب دفن الميت، وأنّه فرضٌ على جميع النّاس على الكفاية، من فَعَلَه منهم سقط عن الباقين فرضُه؛ وأخصُّ الخلق به الأقربون، ثم الذين يلونهم من الجيرة، ثم سائر الناس المسلمين؛ وهو حق في الكافر أيضا[(٢)].

---

(١) قيل في معنى سوأة أخيه وجهان: أحدهما جيفة أخيه؛ والثاني: عورة أخيه. وقيل: جائز أن يريد الأمرين جميعا لاحتمالهما. وأصلُ السَوْأَة التَّكرُّه ومنه: ساءه يسوءه سوء إذا أتاه بما يتكره. انظر: الجصاص ٤٩/٤، مفاتيح الغيب ٢٣٧/١١.

وأمّا معنى قوله: ﴿غُرَابًا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾أي: يفتش التراب بمنقاره. انظر: أحكام القرآن للقرطبي ٩٢/٧.

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٨٦/٢، تبيين الحقائق ٢٤٥/١، البناية شرح الهداية ٢٤٦/٣، المقدمات الممهدات ٢٣٦/١، الحاوي الكبير ٢٤/٣، شرح منتهى الإرادات ٣٧٠/١، كشاف القناع ١٣١/٢.

وذهب أهل العلم إلى أنّ الأصل في مشروعية دفن الميت هو ما ورد من قصة ابني آدم عليه السلام، حيث قتل أحدهما أخاه، ثم لم يدر كيف يصنع به حتى رأى غرابا جاء يدفن غرابًا ميتًا، وكانت سُنَّةً له ولمن بعده إلى يوم القيامة[1].

المطلب الثالث: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلت القصة على الحكم المستنبط من جهة إقرار الله سبحانه وتعالى لها، فالله عز وجل لم يقصّها علينا إلا من أجل الاتعاظ والاعتبار.

قال ابن العربي رحمه الله: "فما كان من آيات الازدجار وذكر الاعتبار ففائدته الوعظ، وما كان من آيات الأحكام فالمراد به الامتثال له والاقتداء به[2]".

وقال الجصاص رحمه الله عقيب ذكره لقصة ابني آدم عليه السلام: "قص الله علينا قصته لنعتبر بها ونتجنب قبح ما فعله القاتل منهما[3]".

المطلب الرابع: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي -والله تعالى أعلم- صحة الاستنباط، لإقرار الله سبحانه وتعالى لها كما تبيّن في المطلب السابق، وقد توارث النّاس دفن موتاهم من لدن آدم عليه السلام إلى يومنا هذا مع النّكير على تاركه.

---

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٤/٤٩، أحكام القرآن لابن العربي ٢/٨٦، أحكام القرآن للقرطبي ٧/٤٢٣، الإكليل للسيوطي ص ١١٠.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ١/٣٩.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ٤/٤٩.

المبحث الثاني

ذكر الله ما حرم على بني إسرائيل من قتل النفس والفساد وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول

قوله ﷻ: ﴿ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾[المائدة:٣٢].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

بعد أن ذكر الله ﷻ قصة ابني آدم عليه السلام وقتل أحدهما لأخيه، أتبَعَ ذلك بما كان مكتوبًا على بني إسرائيل من تحريم قتل النفس بغير حق.

قال ﷻ: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾[المائدة:٣٢] الآية.

قال القرطبي رحمه الله: "وخصَّ -الله ﷻ- بني إسرائيل بالذّكر وقد تقدمتهم أممٌ قبلهم كان قتلُ النَّفس فيهم محظورًا؛ لأنّهم أول أمةٍ نزل الوعيد عليهم في قتل الأنفس مكتوبًا، وكان قبل ذلك قولًا مطلقًا، فغلّظ الأمر على بني إسرائيل بالكتاب بحسب طغيانهم وسفكهم الدماء[1]".

(١) أحكام القرآن للقرطبي ٤٢٨/٧.

المسألة الثانية: استنباط مشروعية قتل المفسدين[1].

ذهب بعضُ أهل العلم إلى أنّ قوله ﷻ: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة:٣٢] يدلّ على مشروعيّة قتل المفسدين في الأرض، وممن ذهب إلى ذلك الإمام مالك رحمه الله حيث استدلَّ بهذه الآية على أنّ من نصب وأخاف وحارب وإن لم يقتل فإنّ الإمام مخيرٌ في قتله أو عدمه[2].

قال ابن رشد رحمه الله: "وقد أباح اللهُ القتل بالفساد بقوله: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة:٣٢]"[3].

---

(١) اختلف أهل العلم ابتداءً في المقصود بالإفساد في الأرض الوارد في الآية الكريمة، فذهب بعضهم إلى أنّ المقصود به الفساد الذي يكون معه قتل، وقيل المقصود به الكفر، وقيل إخافة السبيل وقطع الطريق، ثم اختلف أهل العلم الذين اعترفوا باختصاص الآية بقطاع الطريق من المسلمين فيمن أفسد في الأرض ولم يقتل، فهل للإمام قتله أم لا؟ وهذا الخلاف مبنيٌ أيضًا على خلافهم في قوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾[المائدة:٣٣] هل الأحكام الواردة في الآية على الترتيب أم التخيير؟ فذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنّها على الترتيب فلا يقتل من المحاربين إلا من قتل، ولا يقطع إلا من أخذ المال، ولا ينفى إلا من لم يأخذ المال ولا قتل، وذهب آخرون إلى أنّها على التخيير، فمن أخاف السبيل فقط ولم يقتل ولم يأخذ المال فالإمام مخيرٌ في قتله، أو صلبه، أو قطعه، أو نفيه، ومعنى التخيير عنده أنّ الأمر راجع في ذلك إلى اجتهاد الإمام، وهذا مذهب الإمام مالك وجمع من السلف منهم سعيد بن المسيب، ومجاهد، والحسن، وعطاء بن أبي رباح-رحمهم الله جميعا-. انظر: بدائع الصنائع ٩٣/٧، الهداية في شرح البداية ٣٧٥/٢، المدونة ٥٥٢/٤، بداية المجتهد ٢٣٩/٤، الأم ١٦٤/٦، البيان في مذهب الشافعي ٤٩٩/١٢، الكافي ٦٧/٤، العدة ٦١٠/١، أحكام القرآن للجصاص ٥٧/٤، أحكام القرآن لابن العربي ٨٩/٢، أحكام القرآن للكيا الهراسي ٦٥/٣.

(٢) انظر: المدونة ٥٥٢/٤.

(٣) البيان والتحصيل ٢١٩/١٨.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلالة الآية الواردة في القصة على مشروعية قتل المفسدين في الأرض مبنيٌّ على مسألة شرع من قبلنا؛ لأنّ الآية مسوقة في ذكر ما كان مكتوبًا على بني إسرائيل.

قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ في دلالة هذه الآية: "هذا مبنيٌّ على الأصل المتقدم من أنّ شرع من قبلنا شرع لنا، أعلمنا الله به وأمرنا باتباعه[1]".

ووجه دلالة الآية على قتل المفسدين في الأرض: أنّ الله ﷻ قد جعل الفساد في الأرض بمنزلة القتل في وجوب القتل به[2].

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي-والله تعالى أعلم- صحة هذا الاستنباط، فقد جعل الله ﷻ الفساد في الأرض بمنزلة القتل، وشرع من قبلنا شرع لنا، فالله ﷻ ما قصّها علينا في شرعنا إلا لنعتبر به ونعمل بما تضمنته[3].

ولم يتعرض هنا لحكم من قتل نفسا بنفس، أو بفساد في الأرض، ولكنّه بيّن ذلك في مواضعَ أخرى. من ذلك ما جاء بعد هذه الآية من قوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ [المائدة:٣٣]، فبيّن الله ﷻ أنّ جزاء المحارب -الذي يقطع الطريق ويخيف السبيل- واحدة من أربع خلال هي: أن يقتلوا، أو يصلبوا، أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو ينفوا من الأرض، وظاهر هذه الآية الكريمة: أنّ الإمام مخيرٌ فيها، يفعل ما شاء منها بالمحارب[4].

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي ٨٩/٢.

(٢) المقدمات الممهدات ٢٢٧/٣، الذخيرة ١٢٥/١٢، البيان والتحصيل ٢١٩/١٨.

(٣) أضواء البيان ٧٧/٢.

(٤) أضواء البيان ١٠٤/٢.

المطلب الثاني

قوله ﷻ: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾[المائدة:٤٥] الآية.

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

بعد أن ذكر الله ﷻ جملة من أفعال اليهود المعاندة لأوامر ربهم، وتحريفهم الكلم عن مواضعه، وتحذيرهم من حكم الله الذي يعلمون أنّه الحق، ذكر بعد ذلك بعضَ ما فرضه عليهم بقوله ﷻ :﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [المائدة:٤٥]، فقوله ﷻ:﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ ﴾ أي على بني إسرائيل.

المسألة الثانية: الأحكام الفقهية المستنبطة من الآية الواردة في القصة:

أولًا: استنباط مشروعية القصاص في النفس، والأعضاء، والجروح.

دلّ قوله ﷻ إخبارًا عمّا فُرِض على بني إسرائيل: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾[المائدة:٤٥] على مشروعية القصاص في النفس، والأعضاء، والجروح[1].

ولا خلاف بين أهل العلم في مشروعية القصاص في النفس والأعضاء والجروح. قال الإمام الشافعي رحمه الله: "ذكر الله ما فرض على أهل التوراة فقال عز وجل: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٩٤/٤، أحكام القرآن للكيا الهراسي ٨٠/٣، أحكام القرآن لابن العربي ١٢٨/٢، الإكليل ص ١١٢.

ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ إلى قوله: ﴿فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ﴾[المائدة:٤٥] ... ولم أعلم مخالفًا في أنّ القصاص في هذه الأمة كما حكم اللهُ ﷻ أنه حَكَمَ به بين أهل التوراة، ولم أعلم مخالفًا في أنّ القصاص بين الحرين المسلمين في النفس وما دونها من الجراح التي يستطاع فيها القصاص بلا تلف يخاف على المستقاد منه من موضع القود[1]".

ثانيًا: استنباط أنّ من جرح، أو قطع يدًا، أو أذنًا، ثم قتل، فُعِل به كذلك[2].

استدل بعض أهل العلم بقوله ﷻ: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ ﴾ [المائدة:٤٥] على أنّ من ارتكب جنايةً فيما دون النفس ثم قتل المجني عليه، فإنّه يستحق القصاص في الجنايتين، فتُقطع يدُه ثم يُقتل فيما لو قطع يد غيره ثم قتله.

قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: "قال أصحاب الشافعي وأبي حنيفة: إذا جرح أو قطع اليد أو الأذن ثم قتل فعل به كذلك؛ لأنّ الله تعالى قال: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ ﴾ [المائدة: ٤٥] الآية[3]".

---

(١) الأم ٥٣/٦.

(٢) اختلف أهل العلم في حكم من ارتكب جنايةً دون النفس ثم قتل المجني عليه، فذهب الحنفية إلى أنّ من قطع يد رجل ثم قتله أُخِذَ بالأمرين أي بالقطع والقتل، إلا أن يكون الفعلان خطأين لم يتخلل بينهما برء فإنّهما يتداخلان، فيجب فيهما ديةٌ واحدةٌ، وإن تخلل برء لم يتداخلا. انظر: حاشية ابن عابدين ٥٦١/٦.

وأطلق الشافعية القول بوجوب القصاص في الجنايتين إذا كانت كل منهما توجب القصاص؛ لأنهما جنايتان يجب القصاص في كل واحدة منهما. انظر: المجموع ٤٣٣/١٨.

وأما المالكية فذهبوا إلى أن القطع يندرج في القتل سواء أكانت الجنايتان على واحد أو على أكثر من واحد ما لم يقصد مثلة. انظر: شرح مختصر خليل للخرشي ٣٠/٨.

وفصل الحنابلة فيما لو اندمل الجرح قبل القتل وجب فيهما القصاص، وأما ما لم يندمل ففيه روايتان: إحداهما: وجوب القصاص فيهما، والثانية: قتل الجاني ولا قصاص في الجرح.انظر: الكافي ٢٦٩/٣.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي ١٣١/٢.

ثالثًا: استنباط عدم قتل الجماعة بالواحد[1].

استدلّ جمعٌ من العلماء بقوله ﷻ: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[المائدة:٤٥] على عدم قتل الجماعة بالواحد[2].

قال ابن رشد ﵀: "عمدة من قتل الواحد بالواحد قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[المائدة:٤٥][3]".

رابعًا: استنباط أنّ الرجل يقتل بالمرأة[4].

احتج أهل العلم بقوله ﷻ: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[المائدة:٤٥] على أنّ الرجل إذا قتل امرأةً فإنّه يقتل بها[5].

---

(١) اختلف أهل العلم فيما لو تواطأ جماعة على قتل واحد معصوم الدم، هل يقتلون به أو لا؟ فذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى أنّ الجماعة تقتل بالواحد، سواء كثرت الجماعة أو قلت. انظر: العناية شرح الهداية ٢٤٣/١٠، بداية المجتهد ١٨٢/٤، شرح مختصر خليل للخرشي ١٠/٨، الحاوي الكبير ٢٧/١٢، الكافي لابن قدامة ٢٥٥/٣. وذهب بعض أهل العلم إلى أنّه لا تقتل الجماعة بالواحد وتجب عليهم الدية وهي رواية عن الإمام أحمد، وروي عن معاذ بن جبل ﷺ وغيره أنه يقتل واحد منهم، ويؤخذ من الباقين حصصهم من الدية. انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد ٢٥٥/٣، المغني ٢٨٩/٨-٢٩٠، الذخيرة للقرافي ٣١٩/١٢.

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٣٠/٢، أضواء البيان ١٢٦/٢.

(٣) بداية المجتهد ١٨٢/٤.

(٤)ذهب جمهور أهل العلم من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى أنّ الرجل إذا قتل امرأة فإنّه يُقتل بها. انظر: الاختيار لتعليل المختار ٢٧/٥، تبيين الحقائق ١٠٢/٦، بداية المجتهد ١٨٢/٤، شرح مختصر خليل للخرشي ٧/٨، الحاوي الكبير ٨/١٢، البيان في مذهب الشافعي ٣٠٤/١١، المغني لابن قدامة ٢٩٧/٨، المبدع في شرح المقنع ٢١٥/٧. وقال ابن المنذر ﵀: "أجمع عوام أهل العلم على أنّ بين الرجل والمرأة القصاص في النفس إذا كان القتل عمدًا، إلا شيء اختلف فيه عن علي وعطاء ، وروي عن الحسن". الإجماع لابن المنذر ٤٣/١٣. والقول الآخر: هو ما روي عن علي ﷺ أنّه قال في الرجل يقتل المرأة عمدًا: "إن شاءوا قتلوه وأعطوا أهل المقتول نصف الدية، وقال: وإن شاءوا أن يأخذوا دية المرأة فعلوا ذلك". أخرجه الطبري في تفسيره ٩٩/٣، وروي أيضًا عن الحسن وعطاء أنهما قالا بمثل قول علي ﷺ. انظر: مصنف ابن أبي شيبة ٤١٠/٥.

(٥) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٣٠/٢، أحكام القرآن لابن فرس ٤٣٢/٢، الإكليل للسيوطي ص ١١٢، بداية المجتهد ١٨٣/٤، الحاوي الكبير ٩/١٢.

قال ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ: "قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ يوجب قتل الرجل الحر بالمرأة الحرة مطلقا، وبه قال كافة العلماء[1]".

خامسًا: استنباط أنّ الحر يقتل بالعبد[2].

استدلت طائفة من أهل العلم بهذه الآية على أنّ الحرَّ إذا قتل عبدًا فإنّه يقتل به[3].

سادسًا: استنباط قتل المسلم بالذمي[4].

استدل بعض أهل العلم بقوله تعالى فيما أخبر عمّا كان مفروضًا على بني إسرائيل: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة:٤٥] أنّ المسلم إذا قتل ذميًّا فإنّه يُقاد به[5].

قال الجصاص رَحِمَهُ اللَّهُ: قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة:٤٥] يقتضي عمومُه قتلَ المؤمن بالكافر؛ لأنّ شريعة من قبلنا من الأنبياء ثابتةٌ في حقِّنا ما لم ينسخها الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى على لسان رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتصير حينئذ شريعةَ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[6]".

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي ١٣٠/٢.

(٢) اختلف العلماء -رحمهم الله- في قتل الحر بالعبد، فذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أنّ الحرّ لا يُقتل بالعبد. انظر: المقدمات الممهدات ٢٨٠/٣، بداية المجتهد ١٨٠/٤، الأم للشافعي ٢٦/٦، البيان في مذهب الإمام الشافعي ٣٠٤/١١، الكافي لابن قدامة ٢٥٣/٣، المبدع في شرح المقنع ٢١٥/٧. وذهب الحنفية إلى أنّ الحر يُقتل بالعبد، وعمدتهم في المسألة هو قوله تعالى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾. انظر: الاختيار لتعليل المختار ٢٧/٥، تبيين الحقائق ١٠٢/٦، البناية شرح الهداية ٧٧/١٣.

(٣) أحكام القرآن لابن فرس ٤٣٢/٢، أحكام القرآن لابن العربي ١٢٩/٢، الإكليل ص ١١٢.

(٤) اختلف أهل العلم فيما لو قتل مسلمٌ ذميًّا، فهل يُقتل به أو لا ؟ فمذهب الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة أنّه لا يُقتَل مسلمٌ بذمي. المقدمات الممهدات ٢٨١/٣، بداية المجتهد ١٨١/٤، الحاوي الكبير ١٠/١٢، الكافي لابن قدامة ٢٥٣/٣. وأما الحنفية فذهبوا إلى أنّ المسلم يقاد بالذمي. انظر: الاختيار لتعليل المختار ٢٧/٥، تبيين الحقائق ١٠٣/٦.

(٥) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١٧٣/١، أحكام القرآن لابن فرس ٤٣٣/٢، أحكام القرآن لابن العربي ١٢٨/٢، الإكليل ص ١١٢.

(٦) أحكام القرآن للجصاص ١٧٣/١.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الأحكام المستنبطة من الآية الواردة في القصة:

أولًا: وجه استدلالهم على استنباط مشروعية القصاص في النفس، والأعضاء، والجروح.

دلالة هذه الآية على مشروعية القصاص مبنيٌ على الاستدلال بشرع من قبلنا، حيث ذكر الله ﷻ أنّه قد كتب على بني إسرائيل -أي أوجب وفرض- عليهم القصاص في النفس والأعضاء والجروح. وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يأت شرعنا بخلافه.

قال الجصاص رحمه الله: "﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة:٤٥] فأخبر أنّ ذلك كان مكتوبًا على بني إسرائيل وهو عموم في إيجاب القصاص في سائر المقتولين، وقد احتج أبو يوسف[1] بذلك في قتل الحر بالعبد وهذا يدلّ على أنّ مذهبه أنّ شريعة من كان قبلنا من الأنبياء ثابتةٌ علينا ما لم يثبت نسخها على لسان الرسول ﷺ، ولا نجد في القرآن ولا في السنّة ما يوجب نسخ ذلك، فوجب أن يكون حكمه ثابتًا علينا على حسب ما اقتضاه ظاهرُ لفظِه من إيجاب القصاص في سائر الأنفس[2]". ووجه الشاهد من كلام الجصاص رحمه الله نسبةُ القول بحجيّة شرع من قبلنا لأبي يوسف لاستدلاله بهذه الآية على قتل الحر بالعبد.

---

(١) هو: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف، صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه، وأول من نشر مذهبه. كان فقيها علامة، من حفاظ الحديث، ولد بالكوفة. وتفقه بالحديث والرواية، توفي سنة:١٨٢هـ. وهو أول من وضع الكتب في أصول الفقه، على مذهب أبي حنيفة، وكان واسع العلم بالتفسير والمغازي. من كتبه: الخراج، والآثار، وأدب القاضي وغيرها. انظر: الجواهر المضية ٢/٢٢٠، الأعلام للزركلي ٨/١٩٣.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ١/١٦٦.

ثانيًا: وجه استدلالهم على أنّ من جرح، أو قطع يدًا، أو أذنًا، ثم قتل، فُعِل به كذلك.

ثبوت وجوب القصاص فيما دون النفس من الآية الكريمة مبنيٌ أيضًا على شرع من قبلنا كما مر في المسألة السابقة. فالآية الكريمة فيها إخبارٌ عن شريعة غيرنا، وهي لازمةٌ لنا، ما لم يثبت نسخها.

أما وجه دلالتها على وجوب القصاص فيمن ارتكب جنايتين إحداهما فيما دون النفس ثم قتل فإنّه يقتص منه في الجنايتين؛ لأنّ الله ﷻ قال: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ [المائدة:٤٥] الآية، ولم يفرّق في الجنايات، فيؤخذ من الجاني ما أخذ، ويفعل به كما فعل[1].

ثالثًا: وجه استدلالهم على عدم قتل الجماعة بالواحد.

احتج العلماء الذين ذهبوا إلى عدم قتل الجماعة بالواحد بمفهوم مخالفة قوله ﷻ: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة:٤٥]؛ لأنه لو قُتِلَت جماعة بواحد به لخرج عن قوله أنّ النفس بالنفس؛ لكونهما نفسين بنفس واحدة[2].

رابعًا: وجه استدلالهم على أنّ الرجل يقتل بالمرأة.

وجه دلالة الآية الكريمة على الحكم المستنبط هو عموم قوله ﷻ: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة:٤٥] فلفظ النّفس عام يشمل الذكر والأنثى.

---

(١) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٣١/٢، والمجموع للنووي ٤٣٣/١٨.

(٢) الكافي لابن قدامة ٢٥٥/٣، أضواء البيان ١٢٦/٢.

قال الماوردي رَحِمَهُ اللَّهُ مستدلًا على أنّ الرجل يقتل بالمرأة: "ودليلنا قول الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة:٤٥] فعمَّ من غير تخصيصٍ[١]".

خامسًا: وجه استدلالهم على أنّ الحر يقتل بالعبد.

الاستدلال بالآية على قتل الحر بالعبد هو نفسه الذي استُدَلّ به على قتل الرجل بالمرأة، وهو عموم قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة:٤٥]، فقتل الحر بالعبد هو نفسٌ بنفس[٢].

قال الجصاص رَحِمَهُ اللَّهُ: قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة:٤٥] فأخبر أنّ ذلك كان مكتوبًا على بني إسرائيل وهو عموم في إيجاب القصاص في سائر المقتولين[٣]".

سادسًا: وجه استدلالهم على قتل المسلم بالذمي.

وجه دلالة الآية الكريمة على الحكم المستنبط هو عموم قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[المائدة:٤٥] كما في المسائل السابقة في قتل الرجل بالمرأة، والحر بالعبد.

قال الجصاص رَحِمَهُ اللَّهُ:"قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ يقتضي عمومه قتل المؤمن بالكافر[٤]".

---

(١) الحاوي الكبير ٩/١٢.

(٢) انظر: تبيين الحقائق ١٠٢/٦، البناية شرح الهداية ٧٧/١٣، الاختيار لتعليل المختار ٢٧/٥، حاشية ابن عابدين ٥٣٣/٦.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ١٦٦/١.

(٤) أحكام القرآن للجصاص ١٧٣/١.

المسألة الرابعة: رأي الباحث في الأحكام المستنبطة:

أولًا: رأي الباحث في استنباط مشروعية القصاص في النفس، والأعضاء، والجروح.

لا خلاف بين أهل العلم في مشروعية القصاص في النفس، والأعضاء، والجروح، كما مر عن الإمام الشافعي رحمه الله، وتعتبر هذه الآية أصلًا عند العلماء في دلالتها على أحكام القصاص[1]، وعليه فدلالة الآية على مشروعية القصاص صحيح، وشرائع من قبلنا تلزمنا ما لم يثبت نسخها.

ثانيًا: رأي الباحث في استنباط أنّ من جرح، أو قطع يدًا، أو أذنًا، ثم قتل، فُعِل به كذلك.

الذي يظهر لي -والله أعلم- صحّة الاستنباط لظاهر النصّ، فالله ﷻ كتب القصاص في النفس والأعضاء والجروح، فمن ارتكب جناية يجب فيها القصاص ثم قتله، وجب القصاص فيهما؛ لأنّهما جنايتان يجب القصاص في كل واحدة منهما كما في الآية الكريمة. وممّا يؤيّد ذلك قوله ﷻ: ﴿وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ فَعَاقِبُواْ بِمِثۡلِ مَا عُوقِبۡتُم بِهِۦۖ﴾ [النحل:١٢٦]وهذا قد اعتدى بقطع اليد فلم يمنع من قطع يده، فالمقتول تألّم بقطع الأعضاء وبالقتل، فلا بدّ في تحقيق القصاص من أن يألم كما آلم المقتول[2].

ثالثًا: رأي الباحث في استنباط عدم قتل الجماعة بالواحد.

يظهر لي -والله أعلم- أنّ مفهوم هذه الآية مُعَارض بما هو أقوى منه، وهو ما ثبت بدلالة الإيماء أنّ القصاص إنّما شرع من أجل حفظ النفوس وصيانتها، بدليل قول الله ﷻ: ﴿وَلَكُمۡ

(١) انظر على سبيل المثال: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٩٨/٦ ، الإختيار لتعليل المختار ٢٣/٥، الحاوي الكبير ٢٦/١٢، البيان في مذهب الإمام الشافعي ٢٩٧/١١-٢٩٨، الكافي ٢٦١/٣.

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٣١/٢، والمجموع للنووي ٤٣٣/١٨.

﴿فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:١٧٩]. فالقاتل إذا علم بوجوب القصاص عليه إذا قتل كف عن القتل، فلو لم يقتص من الجماعة بالواحد: لما كان في القصاص حياة، ولكان القاتل إذا هم بالقتل شارك غيره فسقط القصاص عنهما [(١)]، وقد تقدم في الضوابط المتعلقة بالدلالات أنّ ما ثبت بدلالة الإشارة والإيماء مقدم على المفهومين[(٢)].

وردّ الماوردي رحمه الله الاستدلالَ بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة:١٤٥] على عدم قتل الجماعة بواحد؛ لأنّ لفظ (النفس) مستعمل في الجنس، فالنفس تطلق على النفوس، وبالتالي فإنّ الآية تكون دالةً على قتل الجماعة بالواحد[(٣)].

وممّا يؤيّد هذا القول أيضًا أنّه قد عمل به جمع من الصحابة، فقد ثبت عن عمر رضي الله عنه أنّه قتل جماعة بواحد فقال عمر: "لو اشترك فيها أهل صنعاء لقتلتهم[(٤)]" ولم ينكره منكر فكان إجماعًا[(٥)].

---

(١) الحاوي الكبير ٢٧/١٢، وانظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٣٠/٢.

(٢) انظر: ص ٢٠٩.

(٣) الحاوي الكبير ٢٨/١٢.

(٤) صحيح البخاري ٨/٩، باب: (إذا أصاب قوم من رجل، هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم)، حديث رقم(٦٨٩٦).

(٥) انظر: الكافي لابن قدمة ٢٥٥/٣، الذخيرة للقرافي ٣١٩/١٢-٣٢٠.

رابعًا: رأي الباحث في استنباط قتل الرجل بالمرأة.

يظهر -والله تعالى أعلم- صحة الاستنباط، بل تعتبر هذه الآية الكريمة من أوضح الأدلة في قتل الرجل بالمرأة؛ لأنّ دلالة الآية على الحكم ثابتة بالمنطوق الصريح.

قال الشنقيطي رحمه الله: "من أوضح الأدلة في قتل الرجل بالمرأة قوله ﷻ: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ الآية وقوله ﷺ « لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس» الحديث، أخرجه الشيخان...فعموم هذه الآية الكريمة، وهذا الحديث الصحيح يقتضي قتل الرجل بالمرأة؛ لأنّه نفس بنفس، ولا يخرج عن هذا العموم، إلا ما أخرجه دليل صالح لتخصيص النص به[1]".

خامسًا: رأي الباحث في استنباط قتل الحر بالعبد.

الذين يظهر لي -والله تعالى أعلم- أنّ قوله ﷻ: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[المائدة: ٤٥] مجردًا عن القرائن يشمل قتل الحر بالعبد[2]، إلا أنّ السياق يدلّ على على أنّ العبيد يخرجون من هذا العموم، وبيان ذلك: ما جاء في الآية نفسها وهو قوله ﷻ: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ [المائدة:٤٥] والعبد ليس له أن يتصدّق؛ لأنّ الحقَّ لسيِّده. ومما يدلّ أيضًا على أنّ المقصود بالآية هنا الأحرار من المسلمين دون العبيد: أنّ الله ﷻ لم يخاطبنا بها في شرعنا وإنما أخبر أنه كتبها في التوراة على بني إسرائيل، وهم كانوا أهلَ

---

(١) أضواء البيان ٢/٧٦.

(٢) هذا القول مبني على أنّ الخطاب العامّ يشمل الأحرار والعبيد، وهو قول جمهور الأصوليين، وقيل: إنّ العبيد لا يدخلون في اللفظ العام، إلا أنّ الراجح هو قول الجمهور فالعبيد يدخلون في الخطاب ولا يخرجون إلا بدليل؛ لأنّ لفظ الناس ونحو يتناولهم لغةً، وكذلك شرعًا فهم مكلفون بالجملة. انظر: التحبير شرح التحرير ٥/٢٤٨٥، الحاوي الكبير ١٦/٥٦، نهاية الوصول ٤/١٤٠٠، البحر المحيط ٣/١٨١، شرح الكوكب المنير ٣/٢٤٣.

ملة واحدة لم تكن لهم ذمة ولا عبيد؛ لأنّ الاستعباد إنما أبيح للنبي ﷺ وخُصَّ به وأمته من بين سائر الأمم، قال ﷺ: «أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي المغانم[1]» الحديث، وعقدُ الذمة هو من أجل بقاء الكفار وهذا لم يقع في عهد نبيٍ قبل النبي ﷺ، بل كان المكذِّبون يهلكون جميعًا بالعذاب، وأخّر ذلك في هذه الأمة رحمةً منه سبحانه، فتبيّن بذلك أنّ المقصود هنا أنّ النفس بالنفس من المسلمين الأحرار[2].

سادسًا: رأي الباحث في استنباط قتل المسلم بالذمي.

الذي يظهر لي –والله تعالى أعلم– أنّ العموم الوارد في الآية الكريمة، مخصوص من ثلاثة وجوه:

الأول: دلالة السياق على أنّ الكفّار غير داخلين في هذا العموم، حيث إنّ قوله في الآية نفسها: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ [المائدة:٤٥]يخرج الكفّار؛ لأن الكافر ليس من المتصدقين الذين تكون صدقتُهم كفارةً لهم؛ لأنّ الكفر سيئةٌ لا تنفع معها حسنة[3].

الوجه الثاني: أنّ الآية الكريمة حكاية عن بني إسرائيل، وكانوا أهل ملة واحدة، ولم يكن لهم أهل ذمّة كما للمسلمين أهل ذمة كما سبق بيانه في المسألة السابقة، فأوجبت الآية الحكم على بني إسرائيل، إذ كانت دماؤهم تتكافأ، فالذي يجب بحكم هذه الآية على أهل القرآن أن

---

(١) أخرجه البخاري ٧٤/١، كتاب: التيمم، حديث رقم:(٣٣٥)، ومسلم ٣٧٠/١، ولفظ الحديث للبخاري.

(٢) انظر: المقدمات الممهدات ٢٨١/٣، أحكام القرآن لابن فرس ٤٣١/٢-٤٣٢، فتح الباري ٢٠٩/١٢، الإكليل ص ١١٢.

(٣) فتح الباري ٢٠٩/١٢، أضواء البيان ١٢٥/٢.

يقال لهم فيما بينهم: أنّ النفس بالنفس. قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: "وليس في كتاب الله ما يدلُّ على أنّ النفس بالنفس مع اختلاف الملّة[1]".

الوجه الثالث: أنّه قد صحّ عن النبي ﷺ أنّه قال: «لا يقتل مسلم بكافر[2]» قال الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ: "فهذا نص صحيح، قاطع للنزاع، مخصص لعموم النفس بالنفس[3]".

(١) أحكام القرآن للقرطبي ٧/٨.

(٢) أخرجه البخاري ٣٣/١، باب: (كتابة العلم)، حديث رقم:(١١١).

(٣) أضواء البيان ٩٨/٢.

المطلب الثالث

قوله تعالى: ﴿وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ﴾[المائدة:٤٥].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

قوله ﷻ: ﴿وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ﴾ [المائدة:٤٥] معطوفٌ على قوله: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ [المائدة:٤٥] والآية في سياق إخبار الله ﷻ عمّا كتبه على بني إسرائيل في التوراة من القصاص في النفس وفي الأعضاء[(١)].

المسألة الثانية: استنباط الاقتصاص من الأعور فيما لو فقأ عين صحيح[(٢)].

استدل بعض أهل العلم بقوله ﷻ: ﴿وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ﴾ [المائدة:٤٥] على أنّ الأعْوَر إذا فقأ عين صحيحٍ مماثلة فإنّه يقتص منه[(٣)].

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ٤/٩٤.

(٢) قال ابن قدامة رحمه الله: "أجمع أهل العلم على القصاص في العين...والأصل فيه قول الله ﷻ: ﴿وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ﴾ [المائدة:٤٥]". واختلفوا في مسائل متعلقة بالعين منها: فقؤ الأعور عين الصحيح عمدًا، فذهب الحنفية والشافعية إلى أنّه يقتص من الأعور، وإن عفا صحيح العين فليس له إلا نصف الدية. انظر:حاشية ابن عابدين ٦/٥٥١، البيان في مذهب الإمام الشافعي ١١/٥١٥، المجموع للنووي ١٩/٧٧. وذهب المالكية إلى القول بأنّ المجني عليه مُخَيَّر، إن شاء اقتصَّ من الأعور وإن شاء أخذ الدية كاملة. انظر:بداية المجتهد ٤/١٩١، التاج والإكليل ٨/٣١٩، وأما الحنابلة فذهبوا إلى أنّه لا يقتص من الأعور، وعليه الدية كاملة، وهذا مروي عن عمر وعثمان رضي الله عنهم. انظر: المغني لابن قدامة ٨/٣٢٨، الإنصاف للمرداوي ١٠/١٠٣، مصنف عبد الرزاق ٩/٣٣٣.

(٣) انظر: أحكام القرآن لابن فرس ٢/٤٤٠، أحكام القرآن لابن العربي ٢/١٣٢، أحكام القرآن للقرطبي ٨/١٠، البيان في مذهب الإمام الشافعي ١١/٥١٥، المجموع للنووي ١٩/٧٧.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

وجه استدلال القائلين بأنّ الأعور يقتص منه فيما لو فقأ عين صحيح: أنّ قوله ﷻ: ﴿وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ [المائدة:٤٥] عامّ ولم يفرّق بين الأعْوَر والصَّحيح. وقد رُوِيَ عن عليﷺ أنّه قال في الأعور يفقأ عين صحيح: "أقام الله القصاص في كتابه: ﴿وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾[المائدة:٤٥] وقد عَلِمَ هذا، فعليه القصاصُ، فإنّ اللهَ لم يكن نسيًّا[(١)]"، وقال النووي رحمه الله: "دليلنا قوله ﷻ: ﴿وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ [المائدة:٤٥] ولم يفرّق[(٢)]".

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي -والله تعالى أعلم- صحّة دلالة الآية على الحكم؛ لأنّها عامّة تشمل الأعْوَر والصحيح، والأخذ بعموم ما نص عليه كتاب الله أسلم[(٣)].

---

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنّفه ٣٣٣/٩.

(٢) المجموع ٧٧/١٩.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي ١٣٣/٢.

المطلب الرابع

قوله ﷻ: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[المائدة:٦٣].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاءت الآية الكريمة في سياق ذكر الله ﷻ لخصال اليهود القبيحة وارتكابهم لمحرّمات الله ﷻ من قول الكذب، والبهتان، وتعاطي المآثم والمحارم، والاعتداء على الناس، وأكلهم أموالهم بالباطل(١). ثم ذمّ الله ﷻ بعد ذلك علماء اليهود بسبب تركهم نهي عوامِهم عن المنكر والمعاصي. فقال سبحانه: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[المائدة:٦٣].

المسألة الثانية: استنباط وجوب النهي عن المنكر على العلماء واختصاص ذلك بهم(٢).

قال السيوطي رحمه الله: "﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ﴾ [المائدة:٦٣] الآية، فيه وجوب النّهي عن المنكر على العلماء واختصاص ذلك بهم(١)".

---

(١) تفسير ابن كثير ١٤٤/٣.

(٢)اتفق العلماء رحمهم الله على مشروعية الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. وقد نقل الإجماع غير واحد كالغزالي، والنووي. انظر: إحياء علوم الدين ٣٠٦/٢، شرح النووي على مسلم ٢٢/٢، ومذهب جمهور أهل السنة على أنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من فروض الكفاية، إذا قام به البعض سقط عن الآخرين. انظر: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية ص٩، إحياء علوم الدين ٣٠٧/٢، شرح مسلم للنووي ٢٣/٢،. وقيل: إنّه يجب ويتعيّن في بعض المواضع مثل: إذا كان في موضع لا يعلم به إلا هو، أو لا يتمكن من إزالته إلا هو كمن يرى زوجته، أو ولده، أو غلامه على منكر أو تقصير في المعروف. انظر: شرح مسلم للنووي ٢٣/٢. وقيل أيضًا: إنّ الإنكار في ترك الواجب وفعل الحرام واجبٌ، وفي ترك المندوب وفعل المكروه مندوب ذكره الأصحاب وغيرهم. انظر: الآداب الشرعية ١٧٤/١.

وقال الإمام الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ: "كان العلماء يقولون: ما في القرآن آية أشد توبيخا للعلماء من هذه الآية ولا أخوف عليهم منه[٢]".

المسألة الثالثة: وجه دلالة الآية على الحكم.

أولًا: اختصّ حكم الوجوب هنا بالعلماء؛ لأنّ المقصود بقوله ﷻ في الآية الكريمة: ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ﴾ [المائدة:٦٣] هم العلماء، فقيل: الربانيون علماء أهل الإنجيل، والأحبار علماء أهل التوراة[٣].

ثانيًا: دلالة الآية على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على العلماء من أمرين:

الأول: قوله ﷻ في الآية الكريمة: ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ﴾ [المائدة:٦٣] بمعنى هلّا. قال الإمام الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ في تفسير هذه الآية:" هلّا ينهى هؤلاء الذين يسارعون في الإثم والعدوان وأكلِ الرِّشا في الحكم من اليهود من بني إسرائيل ربانيُّوهم ، وهم أئمتُهم المؤمنون ، وساستُهم العلماء بسياستهم، وأحبارُهم وهم علماؤهم وقُوَّادُهم ﴿عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ﴾[المائدة: ٦٣] يعني: عن قول الكذب والزور[٤]".

وقال الجصاص في مدلول لفظ (هلّا): إنّها تدخل للماضي والمستقبل، فإذا كانت للمستقبل فهي في معنى الأمر، فمعنى الآية: لم لا ينهاهم علماؤهم عن قولهم الإثم، وأما إذا كان لفظ (هلّا) للماضي فهو للتوبيخ[٥]".

وذهب الجصاص رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أنّ (هلّا) هنا بمعنى الأمر، وذهب غيره كالرازي رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أنّها هنا قد استعملت بمعنى التوبيخ[٦]، وعلى كلا القولين، فإنّ الآية تدلّ على أمر الله ﷻ

---

(١) الإكليل ص ١١٣.

(٢) تفسير الطبري ٨/٥٥٠.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب للرازي ١٢/٣٩٣، أحكام القرآن للقرطبي ٨/٨٠، مجموع الفتاوى ١/٦١.

(٤) تفسير الطبري ٨/٥٥٠.

(٥) أحكام القرآن للجصاص ٤/١٠٤.

(٦) مفاتيح الغيب ١٢/٣٦٣.

لعلماء اليهود بأن ينهوا قومهم عن قول الإثم وأكل الرِّشا، وتدل على توبيخه سبحانه لهم لعدم فعلهم ذلك. قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ:" الآية توبيخٌ للعلماء في ترك الأمر المعروف والنهي عن المنكر[1]".

الأمر الثاني الذي يدل على اختصاص هذا الفعل بالعلماء هو دلالة السياق، إذ إنّ الآية الكريمة جاءت في سياق التوبيخ لعلماء اليهود بتركهم النهي عن المنكر، حيث قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في نهاية الآية: ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة:٦٣] وذمُّ الفعل يدل على وجوب تركه[2].

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي –والله تعالى أعلم– صحّة هذا الاستنباط، فالتوبيخ الوارد في الآية ليس خاصًّا بعلماء اليهود وإنّما يشمل من فعل فعلهم. ولذلك قال الإمام الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ: "كان العلماء يقولون: ما في القرآن آية أشد توبيخا للعلماء من هذه الآية ولا أخوف عليهم منه[3]".

(١) أحكام القرآن للقرطبي ٨/٨١.

(٢) الإمام في بيان أدلة الأحكام ص ١٠٧.

(٣) تفسير الطبري ٨/٥٥٠.

الفصل الخامس

الأحكام الفقهية المستنبطة من القصص القرآني الوارد في سورة الأنعام

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** ذكر الله تعالى فعل المشركين من تحريمهم ما أحل الله لهم: وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ﴾إلى قوله: ﴿وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ﴾.
- **المبحث الثاني:** ما ورد من قصة إبراهيم عليه السلام بقوله ﷻ: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾إلى قوله: ﴿وَعِيسَىٰ﴾[الأنعام:٨٤و٨٥].
- **المبحث الثالث: ذكر الله ﷻ ما حرمه على بني إسرائيل عقوبة لهم** وقوله ﷻ:﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ﴾[الأنعام:١٤٦]الآية.

المبحث الأول

ذكر الله تعالى فعل المشركين من تحريمهم ما أحل الله لهم: وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ﴾إلى قوله: ﴿وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾[1].

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: سياق الآية.

يذكر الله ﷻ في هذه الآيات جملةً من جَهَالات المشركين وسفاهاتهم، وما ابتدعوه وافتروه عليه ﷻ، وكذلك يذكر شرائعهم الفاسدة في نتاج أموالهم، حيث كانوا يخصُّون ما في بطون الأنعام لذكورهم دون إناثهم، فذكر الله ﷻ قولهم: ﴿وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا ۖ وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَآءُ ۚ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام:١٣٩].

المطلب الثاني: استنباط تحريم الوقف على أولاد الذكور دون البنات[2].

استدل الإمام مالك رحمه الله بقوله ﷻ: ﴿خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا﴾ [الأنعام:١٣٩] على عدم جواز الوقف على أولاد الذكور دون البنات[3]. وهذا القول مرويٌ عن أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها حيث قالت: "يعمد أحدكم إلى المال فيجعله للذكور من ولده،

---

(١) [الأنعام:١٣٦و١٣٧و١٣٨و١٣٩و١٤٠].

(٢) ذهب المالكية إلى القول بعدم جواز تخصيص الرجال بالوقف دون الإناث؛ لأنّ ذلك من أمر الجاهلية. وتعددت الأقوال في المذهب المالكي في صحّة من خصّ الوقف في الذكور دون الإناث. فقيل يفسخ الوقف على كل حال وإن مات المحبس وحيز عنه الوقف، وقيل: يفسخ ويدخل فيه الإناث وإن حيز عنه، وقيل: يفسخ ويدخل فيه الإناث ما لم يحز عنه فإن حيز عنه لم يفعل ذلك إلا برضى المحبس عليهم، وقيل: لا يفسخ ويدخل فيه الإناث وإن لم يحز عنه إلا برضى المحبس عليهم. انظر: البيان والتحصيل ٢٠٦/١٢.

(٣) انظر: المدونة ٤٢٣/٤، البيان والتحصيل ٢٠٤/١٢، المنتقى شرح الموطأ ١٢٣/٦، المقدمات الممهدات ٤٣١/٢.

إن هذا إلا كما قال الله ﷻ: ﴿ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا ﴾ [الأنعام:١٣٩][(١)]".

المطلب الثالث: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

ذهب القائلون بأنّ هذه الآية تدلّ على تحريم الوقف على الذكور دون النساء؛ لأنّها جاءت في سياق التوبيخ لما كانت عليه الجاهلية من تفضيلهم الذكور على الإناث، فيجعلون ما في بطون الأنعام لذكرانهم دون إناثهم. لذلك قال ابن رشد الجد رحمه الله: "إنّ البنات قد كره إخراجهن من الحبس-أي الوقف-؛ لأنّه من أفعال الجاهلية[(٢)]".

المطلب الرابع: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي -والله تعالى أعلم- صحة هذا الاستنباط، خاصة وأنّه مرويٌّ عن أمّ مؤمنين عائشة رضي الله عنها، ويؤيّد هذا الاستدلال أيضًا أنّ تفضيل بعض الأولاد على بعض سواء كان بالوقف أو غيره كالعطية يخالف مقصد العدل بين الأبناء، فقد ثبت عن النبي ﷺ أنّه قال:«اتقوا الله واعدلوا بين أولادكم»[(٣)].

---

(١) الدر المنثور ٣٦٦/٣.

(٢) المقدمات الممهدات ٤٣١/٢.

(٣) أخرجه البخاري ١٥٨/٣، باب: (الإشهاد في الهبة)، حديث رقم:(٢٥٨٧).

المبحث الثاني

ما ورد من قصة إبراهيم عليه السلام بقوله ﷻ: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ إلى قوله: ﴿وَعِيسَىٰ﴾[الأنعام:٨٤و٨٥].

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: سياق الآية.

بعد أن حكى الله ﷻ عن إبراهيم عليه السلام أنه قد أظهر حجةَ اللهِ تعالى في التوحيد ونصرها، وذبَّ عنها، عدَّدَ سبحانه وجوه نعمه وإحسانه عليه، وأولُّها كانت قوله ﷻ: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ﴾ [الأنعام:٨٣] ثم بعد ذلك أخبر ﷻ ما أنعم عليه من الذرية بقوله ﷻ: ﴿وَوَهَبۡنَا لَهُۥٓ إِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَۚ كُلّٗا هَدَيۡنَاۚ وَنُوحٗا هَدَيۡنَا مِن قَبۡلُۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [الأنعام:٨٤].

المطلب الثاني: استنباط دخول أولاد البنات في الوقف على الذرية[1].

استدل جمع من أهل العلم بذكر الله ﷻ لذريّة سيدنا إبراهيم عليه السلام على أنّ لفظ الذريّة يشمل أولاد البنات. وبالتالي فلو أنّ إنسانًا أوقف وقفًا على ذريّته فإنّ أولاد البنات يدخلون في هذا الوقف[2].

المطلب الثالث: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلّ قوله ﷻ: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ﴾ إلى قوله: ﴿وَعِيسَىٰ﴾ على أنّ لفظ الذريّة يشمل أولاد البنات؛ لأنّه سبحانه جعل عيسى من ذريّة إبراهيم -عليهما السلام-، وعيسى عليه السلام ينسب إليه بالأم إذ لا أب له[3].

المطلب الرابع: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي -والله أعلم- صحة الاستنباط، حيث إنّ شمول لفظ الذرية لولد البنت ثبت بدلالة التضمن من الآية الكريمة، فالله ﷻ جعل عيس عليه السلام من ذريّة إبراهيم عليه السلام وعيسى لا أب له.

---

(١) اختلف العلماء رحمهم الله فيما لو قال الواقف: هذا وقفٌ على ذريتي، هل يشمل هذا اللفظ أولاد البنات أو لا؟ مذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية ورواية عند الحنابلة أنّ أولاد البنات يدخلون في الوقف.انظر: الجوهرة النيرة ٣٣٥/١، حاشية ابن عابدين ٤٦٣/٤، الشرح الكبير للدردير ٩٢/٤-٩٣، روضة الطالبين٣٣٧/٥.

وأما الحنابلة فذهبوا إلى أنّ أولاد البنات لا يدخلون في وقف الرجل على ذريّته، وإنّما يدخل أولاد الواقف ذكورهم وإناثهم، وأولاد أولاده الذكور دون أولاد الإناث، ولا يدخلون إلا بقرينة؛ لأنّهم لا ينتسبون إليه. انظر: المغني لابن قدامة١٦/٦، المبدع لابن مفلح ١٧٤/٥.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير ٢٩٨/٣، الإكليل للسيوطي ص ١١٩، الجوهرة النيرة ٣٣٥/١، المقدمات الممهدات ٤٣٧/٢، المغني ١٦/٦، الذخيرة ٣٥٦/٣، التاج والإكليل ٦٦٥/٧.

(٣) انظر: الجوهرة المنيرة ٣٣٥/١، المقدمات الممهدات ٤٣٧/٢، الحاوي الكبير ٥٢٩/٧، البيان في مذهب الإمام الشافعي ٨٥/٨، المجموع ٣٤٨/١٥.

المبحث الثالث: ذكر الله ﷻ ما حرمه على بني إسرائيل عقوبة لهم

وقوله ﷻ: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ ﴾ [الأنعام:١٤٦]الآية.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: سياق الآية.

بعد أن بيّن الله ﷻ فساد طريقة أهل الجاهلية فيما يحل ويحرم من المطعومات، أتبعه بالبيان الصحيح في هذا الباب فقال: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾ [الأنعام:١٤٥]الآية، ثم أعقب بعد ذلك بذكر ما حرمه على بني إسرائيل تحريما خاصا لحكمة خاصة بأحوالهم(١). قال ﷻ: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ﴾ [الأنعام:١٤٦].

(١) التحرير والتنوير ١٤٢/٨.

المطلب الثاني: استنباط أنّ من حلف ألا يأكل الشحم حنث بأكل ما على الظهر[1].

استدل جماعة من أهل العلم بقوله ﷻ: ﴿حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ﴾ [الأنعام:١٤٦] على أنّ من حلف أن لا يأكل شحمًا فأكل من شحم الظهر فإنّه يحْنَث[2].

المطلب الثالث: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلت الآية الكريمة عند من أحنث الحالفَ بألّا يأكل شحما فأكل من شحم الظهر؛ لأنّ الله ﷻ استثنى ما على ظهور البقر والغنم من جملة الشحوم، والأصل أنّ المستثنى من جنس المستثنى منه فدل أن شحم الظهر شحم حقيقة[3].

المطلب الرابع: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

الذي يظهر لي-والله تعالى أعلم- أنّ الآية الكريمة تدلُّ على أنّ البياض الذي على الظهر وهو المقصود بقوله ﷻ: ﴿إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ﴾ [الأنعام:١٤٦] من جنس الشحوم. أما مسألة حِنْثُ من حَلَفَ ألّا يأكل شحمًا فأكل من شحم الظهر فإنّه يرجع فيه إلى العرف،

---

(١) اختلف أهل العلم في اعتبار شحم الظهر أو ما يسمونه بلحم السمين -وهو: البياض الذي على الجَنْب والظهر- ، من الشحم أو لا؟ فذهب أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ والصحيح عند الشافعية والحنابلة إلى أنّه لحمٌ عرفًا، فلا يحنث الحالف بعدم أكل الشحم إذا أكل منه. انظر: المبسوط للسرخسي ١٨٣/٨، بدائع الصنائع ٥٨/٣، تبيين الحقائق ١٢٨/٣، الحاوي الكبير ٤٢٥/١٥، المجموع ٢١٧/١٠، مغني المحتاج ٢٠٥/٦.

وذهب أبو يوسف ومحمد بن الحسن من الحنفية وهو المذهب عند الحنابلة، أنّه يعدُّ شحمًا، فمن حلف ألّا يأكل الشحم حنث بأكل ما على الظهر. المبسوط للسرخسي ١٨٣/٨، البناية شرح الهداية ١٧٣/٦، المغني ٦٠٦/٩، شرح منتهى الإرادات ٤٦٠/٣، مطالب أولي النهى ٣٩٧/٦.

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١٩٣/٤، أحكام القرآن للكيا الهراسي ١٢٨/٣، الحاوي الكبير ٤٢٥/١٥، الإكليل ص ١٢٣.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ١٩٣/٤، بدائع الصنائع ٥٨/٣، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ١٢٨/٣، شرح منتهى الإرادات ٤٦٠/٣.

وإلى هذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله وغيره[1]، وهو وجه آخر عند الشافعية حيث قالوا: إن كان الحالف عربيًا فشحمُ الظهر شحمٌ في حقه لأنّهم يعدونه شحمًا، وإن كان عجميًا فهو لحمٌ في حقه[2]، فمطلق كلام الناس ينصرف إلى ما يتعارفونه[3].

(١) بدائع الصنائع ٥٨/٣.

(٢) المجموع للنووي ٢١٧/١٠.

(٣) بدائع الصنائع ٥٨/٣، البناية شرح الهداية ١٧٤/٦.

الفصل السادس

الأحكام الفقهية المستنبطة من القصص القرآني الوارد في سورة الأعراف وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: ما ورد في قصة آدم وحواء من سورة الأعراف.
- المبحث الثاني:ما ورد من حوار أصحاب الجنة وأصحاب النار بقوله ﷻ: ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ أَنۡ أَفِيضُواْ عَلَيۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ أَوۡ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: ٥٠] .
- المبحث الثالث:ما جاء من قصص الأنبياء مع أقوامهم من سورة الأعراف.
- المبحث الرابع: ماورد من قصة موسى وأخيه هارون–عليهما السلام–.

المبحث الأول

ما ورد في قصة آدم وحواء من سورة الأعراف. وفيه مطلبان:

المطلب الأول

قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتۡ لَهُمَا سَوۡءَٰتُهُمَا﴾[الأعراف:٢٢]

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتۡ لَهُمَا سَوۡءَٰتُهُمَا﴾ [الأعراف:٢٢] في سياق قصة آدم عليه السلام، حيث ذكر تعالى أنه أباح لآدم عليه السلام ولزوجته أن يأكلا من جميع ثمار الجنّة إلا شجرة واحدة، ثم بعد ذلك أغواهما الشيطان-لعنه الله- حتى أكلا من الشجرة. فقال ﷻ: ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٖۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتۡ لَهُمَا سَوۡءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخۡصِفَانِ عَلَيۡهِمَا مِن وَرَقِ ٱلۡجَنَّةِۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمَا عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾ [الأعراف:٢٢].

المسألة الثانية: استنباط أنّ من ذاق الخمر عصى[1].

قال ابن فرس رَحِمَهُ اللَّهُ:"استدلّ به بعضُهم على أنّ من ذاق الخمر فهو عاص[2]".

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

استدلال بعض أهل العلم بهذه الآية على تحريم ذوق الخمر مأخوذٌ من ظاهر قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا﴾[الأعراف:٢٢]، حيث إنّ الذوق يطلق على مجرد وجود الطعم بالفم، والعقاب نزل على آدم وزوجه-عليهما السلام- عقِب الذوق.

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

الذي يظهر لي -والله تعالى أعلم- عدم صحّة هذا الاستنباط لأمرين:

الأول: أنّ قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا﴾ [الأعراف:٢٢] ليس المقصودُ به في هذه الآية مجرّد الذوق دون الأكل، وإنّما المقصود به الأكل اليسير[3]، وقد صرّح الله ﷻ في آيات أخرى أنّ آدم وزوجه -عليهما السلام- قد أكلا من الشجرة. من ذلك قوله ﷻ: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا

---

(١) لا خلاف بين المسلمين في تحريم شرب الخمر وأنّه من الكبائر ويستحق شاربه الحدّ، وأما مسألة ذوق الخمر، فلم أجد حقيقة من استدلّ بهذه الآية على تحريم ذوق الخمر، ولم أجد من أجاز أيضًا ذوق الخمر؛ لأنّ ابن فرس رَحِمَهُ اللَّهُ أشار أنّ هذه الآية فيها ردٌّ على من قال بأنّ الإنسان لا يعصي بذوق الخمر. انظر: أحكام القرآن لابن فرس ٤١/٣. ولكن تطرّق الفقهاء إلى مسألة ذوق النجاسة فيما لو أصابت شيئًا ثم قام الشخص بإزالة النجاسة وغلب على ظنّه أنّها قد أزيلت، فذهب بعضهم إلى جواز ذوق المحل، ويدخل في هذا ما لو اختلط خمرٌ بماء، فأضاف ماءً لإزالة الخمر فله أن يتذوقه إذا غلب على ظنّه زواله بخلاف ما لو كان المحل نجسًا بيقين فلا يجوز ذوقه. انظر: مواهب الجليل ١٦٣/١، نهاية المحتاج ٢٥٨/١، حاشية البجيرمي على شرح الخطيب ٣١٧/١.

(٢) أحكام القرآن لابن فرس ٤١/٣.

(٣) انظر: محاسن التأويل للقاسمي ٢٥/٥.

﴿فَبَدَتۡ لَهُمَا سَوۡءَٰتُهُمَا﴾[طه:١٢١]الآية. وجمهور المفسرين فيما وقفت عليه أنّ الذوق هنا المقصود به الأكل.

الأمر الثاني: على فرض التسليم بأنّ الذوق المقصود به وجود الطعم بالفم، فإنّ الآية تحتمل أنّ وقوع العقاب على آدم وزوجه-عليهما السلام- كان بسبب مخالفتهما لأمر ربّهما بعدم قربان الشجرة، فالله ﷻ قد قال لهما في الآية الكريمة: ﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ فَكُلَا مِنۡ حَيۡثُ شِئۡتُمَا وَلَا تَقۡرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأعراف:١٩].

أما تحريم ذوق الخمر فيمكن أن يستدل عليه بأدلة أخرى، من ذلك قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [المائدة:٩٠]، والأمر بالاجتناب أبلغ من النهي عن الشرب، ويشمل الذوق أيضًا.

المطلب الثاني

قوله ﷻ: ﴿قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ﴾[الأعراف:٢٦][(١)]

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ: ﴿قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ﴾ [الأعراف:٢٦] في سياق قصة آدم عليه السلام، فبعد أن بيّن سبحانه أنّه قد أمر آدم وحواء بالهبوط إلى الأرض وجعلها مستقرا لهما، بيّن بعده أنه تعالى أنزل كل ما يحتاجون إليه في الدين والدنيا، ومن جملتها اللِّباس الذي يحتاج إليه في الدين والدنيا[(٢)]. فقال ﷻ: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾[الأعراف:٢٦].

---

(١) قال الطبري رحمه الله: "﴿يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ﴾ يقول: يستر عوراتكم عن أعينكم. وكنّى بالسوآت عن العورات، واحدتها سوأة، وهي فعلة من السوء، وإنما سميت سوأة لأنّه يسوء صاحبها انكشافها من جسده". تفسير الطبري ١١٩/١٠.

(٢) مفاتيح الغيب للرازي ٢٢١/١٤.

المسألة الثانية: استنباط وجوب ستر العورة[1].

ذهب كثيرٌ من العلماء إلى أنّ قوله ﷻ: ﴿قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ﴾ [الأعراف:٢٦] دليلٌ على وجوب ستر العورة[2].

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

استدل العلماء الذين قالوا بدلالة هذه الآية على وجوب ستر العورة بإخباره سبحانه أنّه قد أنزل علينا لباسًا لنوارِيَ سوآتِنا به، وهذا فيه إشارة إلى وجوب سترها[3].

كما أنّ القصة نفسها تدلّ على وجوب ستر العورة؛ لأنّ إسراع آدم وحواء -عليهما السلام- إلى التستّر دليلٌ على قبح كشف العورة[4].

واعتُرِضَ على هذا الاستدلال بأنّ قوله ﷻ: ﴿يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ﴾ [الأعراف:٢٦] إنّما ذُكر لأجل تنبيه العباد على ما أنعم الله به عليهم من اللّباس فقط، ولا دلالة فيه على وجوب الستر، بل فيه دلالة على الإنعام فقط[5].

---

(١) قال ابن رشد رحمه الله في (بداية المجتهد ١/١٢١): "اتفق العلماء على أنّ ستر العورة فرض بإطلاق". ولكن اختلفوا في بعض المسائل المتعلقة بالعورة، منها: اختلافهم في حدّ عورة الرجل والمرأة. أما عورة الرجل فأكثر العلماء على أنّها ما بين السرة والركبة، ولكن اختلفوا هل السرة والركبة من العورة أو لا؟ فالحنفية على أنّ الركبة من العورة أما السرة فلا. انظر: البناية شرح الهداية ٢/١٢١، حاشية ابن عابدين ١/٤٠٤. والقول الآخر: إنّ الركبة والسُّرة ليستا من العورة، وهو الأصح عند المالكية ، ومذهب الشافعية والحنابلة. انظر: التاج والإكليل ٢/١٨٠، الحاوي الكبير ٢/١٧٢، المجموع للنووي ٣/١٦٧، الكافي لابن قدامة ١/٢٢٦، الإنصاف ١/٤٤٩.

وأما عورة المرأة فجمهور العلماء إلى أنّها كلّها عورة عدا الوجه والكفين، انظر: المجموع ٣/١٦٧، والقول الآخر: كلها عورة. وهي رواية عن الإمام أحمد انظر: الكافي ١/٢٢٦، الإنصاف ١/٤٥٢.

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٤/٢٠٣، أحكام القرآن لابن العربي ٢/٣٠٦، أحكام القرآن لابن فرس ٣/٤٥، أحكام القرآن للكيا الهراسي ٣/١٣٤، أحكام القرآن للقرطبي ٩/١٨١، مفاتيح الغيب للرازي ١٤/٢١٨-٢٢٠.

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٤/٢٠٣، أحكام القرآن للقرطبي ٩/١٨١، أحكام القرآن لابن فرس ٣/٤٥.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب للرازي ١٤/٢٢٠.

(٥) أحكام القرآن لابن فرس ٣/٤٥، أحكام القرآن للكيا الهراسي ٣/١٣٤.

وأجيب عنه بأنّ ستر العورة من جملة الإنعام، فبيّن أنه ﷻ جعل لذريته ما يسترون به عوراتهم، ودلّ على الأمر بالستر[1].

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

لا خلاف بين أهل العلم في وجوب ستر العورة[2] ولكن لا يظهر لي -والله أعلم- دلالة هذه الآية على وجوب سترها، فالقصة تدلّ على أنّ ستر العورة كان من شريعة آدم عليه السلام وليس في الآية ما يوجب الوجوب، إذا ليس فيها أكثر من أنهما فعلا ذلك، وتدل أيضًا على أنّ الستر من خلق آدم وحواء، وأنّهما كرها العريّ وإن لم يكن لهما ثالث، ففي ذلك دليل على قبح التعرّي[3].

(١) أحكام القرآن للقرطبي ٩/١٨١-١٨٢.

(٢) انظر: بداية المجتهد ١/١٢١.

(٣) انظر: تفسير القاسمي ٥/٢٦.

المبحث الثاني

ما ورد من حوار أصحاب الجنة وأصحاب النار بقوله ﷻ: ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ أَنۡ أَفِيضُواْ عَلَيۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ أَوۡ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ ﴾[الأعراف: ٥٠]

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: سياق الآية.

جاءت الآية الكريمة في سياق ذكر حوار أهل الجنّة والنّار، فأخبر الله ﷻ عن ذُلِّ أهل النّار وسؤالهم أهلَ الجنّة من شرابهم وطعامهم وأنّهم لا يجابون إلى ذلك[1].

قال ﷻ: ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ أَنۡ أَفِيضُواْ عَلَيۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ أَوۡ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُۚ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾[الأعراف: ٥٠].

(١) تفسير ابن كثير ٣/٤٢٣.

المطلب الثاني: استنباط أنّ صاحب الحوض والقربة أحق بمائه، وأن له منعه ممن أراده[1].

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: "استدلَّ بهذه الآية من قال: إنّ صاحب الحوض والقِرْبةِ[2] أحقُّ بمائه، وأنّ له منعه ممن أراده[3]".

المطلب الثالث: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

استدل العلماء الذين قالوا بدلالة هذه الآية على أحقيّة صاحب الحوض والقِربة بمائه بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عن أهل الجنة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [الأعراف:٥٠]، وبيان ذلك: أنّ هؤلاء الكفار لَمّا طلبوا الماء من أهل الجنة ردّوا عليهم بقولهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[الأعراف:٥٠] أي لا حق لكم فيها[4].

---

(١) قسّم العلماء الماء إلى أربعة أقسام: الأول: الماء العام وهو: ما كان نابعًا في موضع لا يختص بأحد ولا صنع للآدميين في إنباطه وإجرائه كالأنهار الكبيرة، فهذا النوع حقٌ للناس جميعا بلا خلاف، وليس لأحد ملك في الماء.
القسم الثاني: المياه الجارية في أنهار وسواقي مملوكة: كمن يحفر نهرا يدخل فيه الماء من النهر العظيم أو من نهر متفرع منه، فالماء في هذا باق على إباحته، ولكن مالك النهر أو مُلّاكه إن كانوا أكثر أحق به، ولغيره حق الشرب منه والاستعمال، وسقي الدواب لا سقي أرضه وشجره.
القسم الثالث: أن يكون المنبع مملوكا:كأن يحفر بئرا في ملكه أو في موات للتملك، أو انفجرت في ملكه عين، فاختلف في هذا القسم، فقيل: إنّه يملكه ويحلُّ له بيعه، وهو قول المالكية وقول عند الشافعية والحنابلة، والقول الآخر: لا يمكله ولا يحل بيعه، بل له حق الاختصاص، وما زاد فيترك لغيره مجانًا، لشربهم ولدوابهم، ولا يسمح لهم بسقي أرضهم وزرعهم.
القسم الرابع: الماء المحرز بالأواني والظروف:وهذا مملوك لِمُحْرِزِه باتفاق الفقهاء ولا حقَّ لأحد فيه؛ لأنّ الماء وإن كان مباحًا في الأصل فإنّ المباح يملك بالاستيلاء. انظر: تحفة الفقهاء ٣/٣١٧-٣١٩، بدائع الصنائع ٦/١٨٨، المقدمات الممهدات ٢/٢٩٨، التاج والإكليل ٧/٦٢٢، نهاية المحتاج ٥/٣٥١-٣٥٥، الكافي لابن قدامة ٢/٢٤٨، الموسوعة الفقهية ٢٥/٣٧١-٣٧٦.

(٢) القِربة: هو ما يستقى فيه الماء. انظر: تاج العروس ٤/١٧، الصحاح ١/١٩٩.

(٣) أحكام القرآن للقرطبي ٩/٢٣٤.

(٤) أحكام القرآن للقرطبي ٩/٢٣٤.

المطلب الرابع: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

لا يظهر لي -والله تعالى أعلم- صحّة دلالة الآية على الحكم المستنبط؛ لأنّ قول أهل الجنّة لأهل النّار: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [الأعراف:٥٠] يدلّ على أنّ التحريم إنّما كان من الله ﷻ.

وأما الأدلّة على كون صاحب الحوض والقِربة أحقَّ بمائه وله أن يمنع غيره، فهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم[(١)]، وقد بوّب الإمام البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ في صحيحه بابًا بعنوان: (من رأى أنّ صاحب الحوض والقربة أحق بمائه) ذكر فيه عدَّة أحاديث تدل على ذلك. منها: قوله ﷺ: «يرحم الله أم إسماعيل، لو تركت زمزم - أو قال: لو لم تغرف من الماء - لكانت عينًا معينًا»، وأقبل جُرْهم فقالوا: أتأذنين أن ننزل عندك؟ قالت: نعم، ولا حق لكم في الماء، قالوا: نعم[(٢)]"، ووجه دلالة الحديث أنّ أمَّ إسماعيل قد أبقت حقّ اختصاص الماء لها[(٣)].

---

(١) نهاية المحتاج ٥/٣٥٤.

(٢) صحيح البخاري ٣/١١٢، باب:(من رأي أن صحاب الحوض والقربة أحق بمائه)، حديث رقم: (٢٣٦٨).

(٣) شرح صحيح البخاري لابن بطال ٦/٥٠٤.

المبحث الثالث

ما جاء من قصص الأنبياء–عليهم السلام– مع أقوامهم من سورة الأعراف وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

قوله ﷻ على لسان صالح عليه السلام: ﴿تَنَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ ٱلْجِبَالَ بُيُوتًا﴾[الأعراف:٧٤].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

يخبر الله تعالى في هذه الآية الكريمة قول صالح عليه السلام لقومه واعظًا ومذكّرًا لهم بنعم الله تعالى عليهم حيث قال لهم: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ ٱلْجِبَالَ بُيُوتًا ۖ فَٱذْكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْاْ فِي ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف:٧٤] فذكر لهم أنّ من بين هذه النعم أنّ اللهَ بوأهم في الأرض: أي أنزلهم في الأرض وجعل لهم فيها مساكن، وأنّهم كانوا ينقبون الصخر ويتخذونها مساكن[(١)].

المسألة الثانية: استنباط جواز البناء الرفيع[(٢)].

قال القرطبي رحمه الله: "استدلَّ بهذه الآية من أجاز البناء الرفيع كالقصور ونحوها[(٣)]".

---

(١) تفسير الطبري ١٠/٢٩٨-٢٩٩.

(٢) قال القرطبي رحمه الله :"ذُكِر أنّ ابنًا لمحمد بن سيرين بنى دارا وأنفق فيها مالا كثيرا فذكر ذلك لمحمد بن سيرين فقال: ما أرى بأسا أن يبني الرجل بناء ينفعه... وكره ذلك آخرون، منهم الحسن البصري وغيره" أحكام القرآن ٩/٢٦٨، واختار القرطبي القول بكراهية البناء الرفيع.

(٣) أحكام القرآن للقرطبي ٩/٢٦٨.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

وجه دلالة هذه القصة على جواز البناء الرفيع، أنّ صالحًا عليه السلام كان يذكّر قومه بنعم الله عز وجل عليهم، ومن بين تلك النعم أنّهم كانوا ينحتون من الجبال بيوتًا، وما كان الله ليمتنّ عليهم بما هو محرّم.

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي -والله تعالى أعلم- صحّة الاستنباط؛ لأنّ صالحًا عليه السلام يُذكِّر قومَه بما امتنّ الله سبحانه وتعالى عليهم، ولو كان محرّمًا لَمَا ذكّرهم به، ولَمَا جعله من جملة نعم الله جل جلاله، حيث قال لهم بعد ذكره لهذه النّعم: ﴿فَٱذۡكُرُواْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ﴾ [الأعراف:٧٤].

المطلب الثاني

قوله تعالى على لسان لوط عليه السلام: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٨٠] الآية.

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

يخبر الله سبحانه وتعالى في هذه الآية عن بعض ما حصل بين لوط عليه السلام وقومه، ومن ذلك أنّ الله سبحانه وتعالى قد أرسله إليهم يأمرهم بالمعروف وينهاهم عما كانوا يرتكبونه من المآثم والمحارم والفواحش التي اخترعوها، التي لم يسبقهم بها أحدٌ من بني آدم ولا غيرهم، وهو إتيان الذكور، ولم يكن بنو آدم تعهده ولا تألفه، ولا يخطر ببالهم، ثم أخبر سبحانه بأنّهم لَمَّا ارتكبوا هذه الفاحشة أمطر عليهم حجارة من سجيل جزاء على فعلهم(١).

المسألة الثانية: استنباط إقامة حد الزنا على من فعَلَ فِعْلَ قوم لوط(٢).

استدلّ جمعٌ من العلماء أنّ قصة لوط عليه السلام مع قومه تدلّ على أنّ من فعل فعلهم فإنّه يعاقب بمثل عقابهم وهو الرّجم، على خلافٍ بينهم في التفريق بين المحصن والبكر(١).

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي ٣١٦/٢، تفسير ابن كثير ٤٤٥/٣.

(٢) اللواط: هو إتيان الذكر الذكر، وهو من أغلظ الفواحش تحريما قال الله تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٨٠]، وقد اختلف أهل العلم في عقوبة الفاعل للّواط والمفعول به بعد اتفاقهم على تحريمه وأنّه من الكبائر. فذهب الحنفية إلى أنّه لا يجب الحدّ باللّواطة وإنما يجب التعزير إلا إذا تكرر الفعل واعتاداه فإنّ الإمام مخيّر في قتلهما أو تعزيرهما وحبسهما. انظر: تبيين الحقائق ١٨٠/٣، حاشية ابن عابدين ٢٧/٤. وأما المالكية فذهبوا إلى القول برجم الفاعل والمفعول به مطلقًا سواء أكانا محصنين أو لا، إلا أنّهم يشترطون التكليف في كلّ من الفاعل والمفعول به. انظر: التهذيب في اختصار المدونة ٤٧٥/٤، شرح مختصر خليل للخرشي ٨٢/٨. أما الشافعية والحنابلة فالمذهب أنّ عقوبة اللّواط كالزنى، فيُرجم المحصَن ويجلد ويُغرَّب البكر، والقول الثاني في كلا المذهبين: أنّه يقتل الفاعل والمفعول به مطلقًا. انظر: الحاوي الكبير ٢٢٤/١٣، مغني المحتاج ٤٤٣/٥، الكافي لابن قدامة ٨٥/٤، المغني ٦٠/٩-٦١.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلّت القصة على رجم من فَعَل فِعلَ قوم لوط عند القائلين به؛ لأنّ الله تعالى عاقبهم بأن أمطر عليهم حجارة من سجيل، فإذا كان الله تعالى عاقبهم بالرجم بالحجارة في ذلك الوقت ولم يكن بدّ من حدٍّ في ذلك، كان العقابُ الذي عاقبهم به تعالى في ذلك أولى من إحداث عقاب آخر[٢].

واعتُرض على هذا الاستدلال بأنّ قوم لوطٍ إنّما عوقبوا على الكفر والتكذيب كسائر الأمم، والثاني: أنّ صغيرَهم وكبيرهم دخل فيها، فدلّ على خروجها من باب الحدود.

وأجاب ابن العربي رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا فقال:"الجواب أنّا نقول: أمّا قولهم إنّ الله عاقبهم على الكفر هذا غلط؛ فإنّ الله أخبر أنهم كانوا على معاصٍ فأخذهم منها بهذه ألا تسمعه يقول: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٥﴾ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُمْ ۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾ [الشعراء:١٦٥-١٦٦]". وأما الجواب عن الثاني فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: "إنّما أخذ الصغير والكبير لسكوت الجملة عليه والجماهير، فكان منهم فاعل وكان منهم راضٍ، فعوقب الجميع، وبقي الأمر في العقوبة على الفاعلين مستمرا[٣]".

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي -والله أعلم- صحّة الاستنباط، وذلك لقوة أدلتهم، فإنّ عقابَ اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لقوم لوط على إتيانهم الذكور أولى من إحداث عقابٍ غيره.

---

(١) أحكام القرآن لابن فرس ٣/٥٦-٥٧، أحكام القرآن لابن العربي ٢/٣١٧، أحكام القرآن للقرطبي ٩/٢٧٤.

(٢) أحكام القرآن لابن فرس ٣/٥٧.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي ٢/٣١٧-٣١٨.

المطلب الثالث

قوله تعالى على لسان شعيب عليه السلام: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ [الأعراف:٨٥].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

يحكي الله سبحانه وتعالى في هذه الآية عن بعض ما حصل بين شعيب عليه السلام وقوم مدين[١]، حيث أمرهم بعبادة الله وحده وترك عبادة غيره، ونهاهم عن بخس النّاس حقوقهم.

قال سبحانه:﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[الأعراف:٨٥].

المسألة الثانية: استنباط تحريم أكل أموال الناس بالباطل.

ذهب بعض أهل العلم إلى أنّ نهي شعيب عليه السلام قومَه عن بَخْسهم حقوقَ النّاس يدلّ على تحريم أكل أموال الناس بالباطل[٢].

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

وجه دلالة الآية على الحكم: أنّ البَخس في اللغة هو: نقص الشيء على سبيل الظلم[١]، وهو يكون في السلعة بالتعييب والتزهيد فيها، أو المخادعة عن القيمة، والاحتيال في زيادة

---

(١)قيل في مَدْيَنَ هو اسم بلد وقطر، وقيل اسم قبيلة، وقيل هم من ولد «مدين» بن إبراهيم الخليل. انظر: تفسير الطبري تفسير ابن عطية ٢/٤٢٦.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ٢/٣١٩، أحكام القرآن للقرطبي ٩/٢٨٢.

الكيل والانقاص منه، وكلُّ ذلك يؤدي إلى أكل أموال الناس بالباطل، ولما كان ذلك منهيًا عنه وثابتًا في الأمم المتقدمة والسالفة على ألسنة الرسل-صلوات الله وسلامه على جميعهم- فإنّه يثبت أيضًا في شرعنا[٢].

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

لا شك في صحة هذا الاستنباط، وأنّ القصة تدل على تحريم أكل أموال الناس بالباطل وهو ثابت في شرعنا بلا خلاف.

(١) تفسير الطبري ٣١١/١٠، المفردات في غريب القرآن ١١٠/١، الصحاح ٩٠٧/٣.

(٢) أحكام القرآن للقرطبي ٢٨٢/٩.

المبحث الرابع

ماورد من قصة موسى وأخيه هارون–عليهما السلام–

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول

قوله ﷻ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[الأعراف:١٤٢].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

جاء قوله ﷻ: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[الأعراف:١٤٢] في سياق قصة مواعدة الله ﷻ لموسى عليه السلام، فبعد أن ذهب موسى عليه السلام لميقات ربّه استخلف أخاه هارون على بني إسرائيل، وأوصاه بالإصلاح وعدم الإفساد. وهذا من باب التنبيه والتذكير، وإلا فهارون عليه السلام نبيٌ شريف كريم على الله، له وجاهة وجلالة، صلوات الله وسلامه عليه[1].

(١) تفسير ابن كثير ٣/٤٦٨.

المسألة الثانية: استنباط مشروعية النيابة[1].

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: "قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ﴾ [الأعراف:١٤٢] الآية. المعنى: وقال موسى حين أراد الْمُضِيّ للمناجاة والْمَغيب فيها-لأخيه هارون: كن خليفتي، فدلّ على النّيابة[2]".

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلت القصة على مشروعية النيابة من خلال استخلاف موسى لأخيه هارون -عليهما السلام-؛ لأنّ الخِلافةَ هي النّيابة عن الغير إمّا لغيبة المنوب عنه، وإمّا لموته، وإمّا لعجزه، وإمّا لتشريف المستخلَف[3].

ودلالة هذه القصة على الحكم مبنيّةٌ على حجّية شرع من قبلنا، حيث إنّ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد ذكر القصّة ولم يتعقّبها بشيء.

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

الذي يظهر لي -والله تعالى أعلم- صحّة دلالة هذه القصة على مشروعية النّيابة، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ قد قصَّ القصة ولم يتعقّب شيئًا منها فدلّ على موافقتها لشرعنا؛ لأنّه لو كان فيها شيء غير موافق لشرعنا لبُيِّن ذلك.

---

(١) النيابة هي قيام الإنسان عن غيره بفعل أمر، وتنقسم من جهة صحّة النيّابة وعدمها إلى ثلاثة أقسام. القسم الأوّل: تجوز فيه النّيابة بالإجماع وهو ما كان في الأفعال المشتملة على مصلحةٍ مع قطع النظر عن فاعله كردّ الودائع، وقضاء الديون، ورد الغصوبات ونحوها، فتصح فيها النّيابة بلا خلاف. والقسم الثاني: وهو ما كان في الأفعال المنظور إليها إلى ذات الفاعل، بحيث لا تحصل إلا بمباشرته وذلك كالصلاة، فلا تجوز النيابة فيها إجماعًا. والقسم الثالث: وهو ما كان مترددا بين هذين القسمين فاختلف العلماء رحمهم الله في أي الشائبتين تغلب عليه كالحج. انظر: الفروق للقرافي ٣٣٤/٢. ومن أراد الاستزادة في المباحث المتعلقة في النيّابة فليراجع: الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٧/٤٢.

(٢) أحكام القرآن للقرطبي ٣٢٢/٩-٣٢٣.

(٣) المفردات للأصفهاني ٢٩٤.

وقد ثبتت النيابة في شرعنا بأدلة كثيرة، من ذلك ما ثبت في صحيح البخاري عن عروة بن أبي جعد البارقي ﷺ أنّ النبي ﷺ أعطاه دينارا يشتري له به شاة، فاشترى له به شاتين، فباع إحداهما بدينار، وجاءه بدينار وشاة. وقد أقرّه النّبي ﷺ على ذلك ودعا له بالبركة[1].

المطلب الثاني

قوله ﷻ في قصة موسى ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗا قَالَ بِئۡسَمَا خَلَفۡتُمُونِي مِنۢ بَعۡدِيٓۖ أَعَجِلۡتُمۡ أَمۡرَ رَبِّكُمۡۖ وَأَلۡقَى ٱلۡأَلۡوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأۡسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيۡهِ﴾[الأعراف:١٥٠]الآية.

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

يخبر الله ﷻ في هذه الآية عمّا حصل لموسى عليه السلام بعد أن رجع من مناجاة ربّه تعالى وهو غضبان أَسِف –أي شديد الغضب– بسبب عبادة قومه للعجل، فألقى موسى عليه السلام من شدة غضبه الألواحَ التي كتب الله له فيها ﴿مِن كُلِّ شَيۡءٖ مَّوۡعِظَةٗ وَتَفۡصِيلٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾. [الأعراف:١٤٥].

المسألة الثانية: الأحكام الفقهية المستنبطة:

أولًا: استنباط أنّ من ألقى كتاب علم من يده إلى الأرض وهو غضبان، لا يلام.

استدل بعض أهل العلم بقصة إلقاء موسى عليه السلام الألواح وهو غضبان على أنّ من ألقى كتاب علم من يده إلى الأرض في حالة الغضب الشديد فإنّه لا يلام[2].

---

(١) صحيح البخاري ٤/٢٠٧، حديث رقم:(٣٦٤٢).

(٢) إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان ص ٣٤، الإكليل ص ١٣١.

ثانيًا: استدلال بعض المتصوفة على جواز رمي الثياب إذا اشتد طربهم على المغني.

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: "استدلَّ بعضُ جُهَّال المتصوِّفة بهذا على جواز رمي الثياب إذا اشتدَّ طربُهم على المغني. ثم منهم من يرمي بها صحاحًا، ومنهم من يخرِقها ثم يرمي بها. قال: هؤلاء في غَيْبَة فلا يُلامون، فإنّ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا غلب عليه الغمُّ بعبادة قومه العجل، رمَى الألواح فكسرها، ولم يدر ما صنع[1]".

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الأحكام الفقهية المستنبطة من الآية الواردة في القصة:

أولًا: دلت القصّة على عدم مؤاخذة من ألقى كتاب علمٍ في حالة الغضب الشديد؛ لأنّ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يكن ليلقي ألواحًا كتبها اللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وفيها كلامُه على الأرض اختيارًا منه لذلك، وإنّما حمله على ذلك الغضب الشديد، فعذَرَهُ الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى به، ولم يعتبْ عليه بما فعل؛ لأنّ ذلك كان مصدرُه الغضبَ الخارج عن قدرة العبد واختياره، وقد قال تعالى: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا﴾ [الأعراف:١٥٠]. قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: "﴿أَسِفًا﴾ أي شديد الغضب. قال أبو الدرداء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: الأَسِف منزلةٌ وراء الغضب أشد من ذلك[2]"، فالمتولد عن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ غيرُ منسوبٍ إلى اختياره ورضاه به، ويوضح ذلك قوله: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ أَخَذَ ٱلْأَلْوَاحَ﴾ [الأعراف:١٥٤]. قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: "فعدل سبحانه عن قوله سكن الى قوله "سكت" تنزيلا للغضب منزلة السلطان الآمر النّاهي الذي يقول لصاحبه: افعل لا تفعل، فهو مستجيب لداعي الغضب الناطق فيه المتكلم على لسانه، فهو أولى بأن يُعْذَر من الْمُكْرَه الذي لم يتسلط عليه غضبٌ يأمره وينهاه[3]".

---

(١) أحكام القرآن للقرطبي ٩/٣٣٩.

(٢) أحكام القرآن للقرطبي ٩/٣٣٦، وأثر أبي الدرداء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أخرجه الطبري في تفسيره ١٠/٤٥٠.

(٣) إغاثة اللفهان في حكم طلاق الغضبان ص:٣٤.

ثانيًا: وجه استدلال بعض المتصوفة على جواز رمي الثياب إذا اشتد طربهم على المغني.

لبّس إبليس على هؤلاء الجهال حتى جعلهم يستدلون على باطلهم بالقرآن الكريم. فقالوا: إنّهم في حالة الطَّرَب يكونون في غيبةٍ لا يُلامون بمَ يفعلون كما أنّ موسى عليه السلام لما غلَب عليه الغمُّ بعبادة قومه العجل رمى الألواح فكسرها ولم يدر ما صنع[1].

المسألة الرابعة: رأي الباحث في الأحكام الفقهية المستنبطة:

أولًا: رأي الباحث في استنباطهم أنّ من ألقى كتب علم من يده إلى الأرض وهو غضبان، لا يلام.

يظهر لي -والله تعالى أعلم- صحّة دلالة القصة على عدم مؤاخذة الإنسان فيما لو ألقى كتاب علم أو غيره وهو غضبان، وقد دلّت النصوص في شرعنا على عذر من أُغْلِقَ عليه فِكْرُهُ لشدّة فرحٍ أو حزنٍ فتلفظ أو فعَلَ فِعل كفر، وذلك لعدم إرادته حقيقة ما قال، كما جاء في قصة الرجل الذي فقد دابّته بأرض فلاة فقال من شدّة الفرح: "اللّهم أنت عبدي وأنا ربُّك". أخطأ من شدّة الفرح[2]، وكذلك الحال فيمن أخطأ من شدة الغضب كما مر من قصة موسى عليه السلام.

(١) انظر: تلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٢٣٢.

(٢) أخرجه مسلم ٤/٢١٠٤، حديث رقم: (٢٧٤٧).

ثانيًا: رأي الباحث في استنباط بعض المتصوفة جواز رمي الثياب إذا اشتد طربهم على المغني.

لا شك في بطلان هذا الاستدلال، وإنّما كان الغرض من إيراده هنا بيانَ بعض الانحرافات في الاستنباط من قصص القرآن الكريم، وإلا فإنّ فساد الاستدلال بيّن. فكيف تقاس أحوال الأنبياء على أحوال هؤلاء السّفهاء؟ ثمّ إنّ هؤلاء منهيّون عن دخول أماكن الأغاني والطرب هذه قبل دخولهم في غيبتهم المزعومة وبعد دخولهم، فإنّ تعرُّضَهم لما يغطي على العقول من سماع ما يطرب منهيٌّ عنه كالتعرض لكلّ ما غلبه الأذى، وقال ابن عقيل رَحِمَهُ اللَّهُ في جوابه عن حال هؤلاء: "ولا يسقط عنهم خطاب الشارع؛ لأنهم مخاطبون قبل الحضور بتجنّب هذه المواضع التي تفضي إلى ذلك كما هم منهيون عن شرب المسكر، فإذا سكروا وجرى منهم إفساد الأموال لم يسقط الخطاب[1]".

(١) تلبيس إبليس ص ٢٣٢.

المطلب الثالث

قوله ﷻ على لسان هارون عليه السلام: ﴿إِنَّ ٱلْقَوْمَ ٱسْتَضْعَفُونِى وَكَادُوا۟ يَقْتُلُونَنِى﴾ [الأعراف: ١٥٠].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

لا يزال الكلام في قصة موسى وأخيه هارون-عليهما السلام- فبعد أن رجع موسى عليه السلام إلى قومه من مناجاة ربّه، ووجدهم يعبدون العجل، ألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يعاتبه، فبيّن هارونُ عليه السلام عذره لأخيه بأنّ القوم قد استضعفوه وقاربوا على قتله، فقبل موسى عليه السلام عذره. قال ﷻ: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِى مِنۢ بَعْدِىٓ ۖ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ ۖ وَأَلْقَى ٱلْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ ۚ قَالَ ٱبْنَ أُمَّ إِنَّ ٱلْقَوْمَ ٱسْتَضْعَفُونِى وَكَادُوا۟ يَقْتُلُونَنِى فَلَا تُشْمِتْ بِىَ ٱلْأَعْدَآءَ وَلَا تَجْعَلْنِى مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٥٠].

المسألة الثانية: استنباط جواز ترك إنكار المنكر لمن خشي على نفسه القتل[1].

استدلّ كلٌّ من ابن العربي والقرطبي –رحمهما الله– بقول هارون لأخيه موسى–عليهما السلام– ﴿إِنَّ ٱلْقَوْمَ ٱسْتَضْعَفُونِى وَكَادُواْ يَقْتُلُونَنِى﴾ [الأعراف:١٥٠] على جواز السكوت عن تغيير المنكر إذا خشي الإنسان على نفسه القتل.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلت القصة على جواز السكوت عن تغيير المنكر إذا خشي الإنسان على نفسه القتل؛ لأنّ هارون عليه السلام قد كفّ عن الإنكار على بني إسرائيل إلى حين رجوع أخيه موسى عليه السلام؛ لأنّ القوم قد استضعفوه وكادوا يقتلوه، أي: قاربوا على قتله ولم يفعلوا.

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي –والله تعالى أعلم– صحّة الاستنباط، فإنّ موسى عليه السلام قد قبل عُذر أخيه هارون عليه السلام، وكذلك فإنّ الله سبحانه وتعالى قد قصّ هذه القصة ولم يتعقبها بشيء، فلو كان عذر هارون عليه السلام غير مقبول لبيّنه الله سبحانه وتعالى.

---

(١) تقدم فيما سبق أنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر مشروع باتفاق العلماء ولا خلاف فيه، وذهب جمهور أهل العلم إلى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منوطٌ بالقدرة على إزالة المنكر، وأن يأمن الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر على نفسه وماله خوف التلف، وحكى القاضي عياض عن البعض وجوب الإنكار مطلقا في هذه الحال وغيرها. انظر: الآداب الشرعية ١٥٦/١، إحياء علوم الدين ٣٢٠/٢. وقد جاء عن النبي ﷺ أنّه قال: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان» صحيح مسلم ٦٩/١، حديث رقم (٤٩). قال شيخ الإسلام رحمه الله في مجموع الفتاوى ٤٧٩/١٤–٤٨٠:"إذا قوي أهل الفجور حتى لا يبقى لهم إصغاء إلى البر، بل يؤذون الناهي لغلبة الشح والهوى والعجب، سقط التغيير باللسان في هذه الحال، وبقي بالقلب"، وقال ابن رشد رحمه الله:" الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على كل مسلم بثلاثة شروط: أحدها: أن يكون عالما بالمعروف والمنكر... والثاني: أن يأمن من أن يؤدي إنكاره المنكر إلى منكر أكثر منه، مثل أن ينهى عن شرب الخمر خمر فيؤول نهيه عن ذلك إلى قتل نفس... والثالث أن يعلم أو يغلب على ظنه أن إنكاره المنكر مزيل له". المقدمات الممهدات ٤٢٦/٣–٤٢٧.

المطلب الرابع

قوله ﷻ: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف:١٧٢].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

يخبرنا ربُّنا ﷻ في قوله: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾[الأعراف:١٧٢] أنّه استخرج ذريةَ بني آدم من أصلابهم، وأشهدهم على أنفسهم أنّه هو ربُّهم ومليكهم، وأنّه لا إله إلا هو، وأنّه تعالى فطرهم على ذلك وجبلهم عليه[(١)].

المسألة الثانية: استنباط مشروعية الإقرار[(٢)].

ذهب أهل العلم إلى أنّ قوله ﷻ:﴿ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأعراف:١٧٢] يعتبر من الأدلة على مشروعية الإقرار[(٣)].

---

(١) تفسير ابن كثير ٣/٥٠٠.

(٢) الإقرار في اللغة هو الاعتراف. يقال: أقرَّ بالحق أي اعترف به وأثبته على نفسه. انظر: المفردات للأصفهاني ص٦٦٣، الصحاح ٢/٧٩٠. والمعنى الاصطلاحي لا يخرج عن اللغوي، وقد دلّ على حجيّة الإقرار الكتاب والسنة والإجماع. أما الكتاب فقد ذكر أهل العلم أدلة كثيرة، منها الآية الواردة في هذه المسألة وهو قوله ﷻ: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، وأما السنّة فمن ذلك ما روي أنّ ماعزا أقرَّ بالزّنى، فرجمه رسول الله ﷺ وقال: «واغد يا أنيس على امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها» . وأما الإجماع، فإنّ الأمة أجمعت على صحة الإقرار.انظر: المغني ٥/١٠٩.

(٣) انظر: الحاوي الكبير ٩/١٦٠، البيان في مذهب الإمام الشافعي ١/٤١٧، المغني لابن قدامة ٥/١٠٩، الذخيرة للقرافي ٩/٢٥٧، الإكليل للسيوطي ص ١٣١.

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلّ قوله ﷻ: ﴿ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰ ﴾[الأعراف:١٧٢] على مشروعية الإقرار؛ لأنّ الله ﷻ قد قرَّرَ بني آدم بأنّه هو ربّهم ومليكهم، وأنّه هو المستحق للعبادة وحده لا شريك له، فأقروا له بذلك بقولهم: ﴿بَلَىٰ﴾، حيث إنّ لفظ (بلى) من صيغ الإقرار، ثم جعل الله ﷻ هذا الإشهاد حجّة عليهم فيمن أشرك به من عباده.

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

يظهر لي -والله تعالى أعلم- صحّة الدلالة، فلو لم يكن الإقرار صحيحًا: لما أخذه الله ﷻ على بني آدم، ولما جعله حجّة عليهم يوم القيامة.

المطلب الخامس

قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّآ أَثۡقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنۡ ءَاتَيۡتَنَا صَٰلِحٗا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأعراف:١٨٩].

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: سياق الآية.

يبيّن سبحانه وتعالى في هذه الآية أنّه خلق جميع الناس من آدم عليه السلام، وأنه خلق منه زوجه حواء، ثم انتشر النّاس منهما. ثم بيّن الله ﷻ عن حال المشركين من ذريّة آدم عليه السلام أنّهم لَمَّا يثقُل الحمل على أزواجهم يتضرعوا إلى الله بالدعاء، ولَمَّا يرزقهم الله ولدًا فإذا هم مشركون[1].

المسألة الثانية: استنباط أنّ الحمل مرض[2].

ذهب المالكية إلى القول بأنّ قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّآ أَثۡقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنۡ ءَاتَيۡتَنَا صَٰلِحٗا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأعراف:١٨٩] فيه دلالة على أنّ حالَ الحامل حالُ المريض مرضَ

---

(١) روى أهل التفسير آثارًا كثيرة على أنّ المراد بالآية هنا هو آدم وحواء وأنّ حواء كانت تحمل فيموت الجنين إلى أن وسوس لها الشيطان بأن تسميَّ المولود بعبد الحارث، فكان هذا مراد قوله: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحٗا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾، وقد ذهب ابن كثير رحمه الله وغيره من المفسرين إلى ردّ هذه الروايات وأنّها من روايات أهل الكتاب، والصحيح أنّ المراد بهذه القصة المشركون من ذريته من ذريّة آدم، ولهذا قال الله: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ [الأعراف:١٩٠].

(٢) اختلف العلماء رحمهم الله في الحمل هل يعتبر مرض موت أو لا ؟ فذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى القول بأنّ الحمل يكون مرضًا مخوفًا أي مرض موت عند حالة الطَّلْق، أما قبل ذلك فلا.انظر: العناية شرح الهداية ١٥١/٤، حاشية ابن عابدين ٦٦١/٦، الأم للشافعي ٢٦٣/٤، الحاوي الكبير ٣٢٦/٨، المغني ٢٠٣/٦-٢٠٤، كشاف القناع ٣٢٥/٤.

وذهب المالكية ورواية عند الحنابلة اختارها الخرقي إلى أنّ حال الحامل حالُ المريض مرض الموت بعد مضي ستة أشهر من الحمل، وبالتالي فلا تنفذ تبرعاتها من هبة ومحاباة في بيع إلا في ثلث مالها. انظر: النوادر والزيادات ٣٢٧/١١، البيان والتحصيل ٢٢٥/٩، الذخيرة ١٣٨/٧.

الموت بعد مضي ستة أشهر من الحمل، وبالتالي فإنّ الحامل بعد ستة أشهر من الحمل لا تنفذ تبرعاتها من هبة ومحاباة في بيع إلا في ثلث مالها[1].

المسألة الثالثة: وجه استدلالهم على الحكم من الآية الواردة في القصة.

دلّت الآية عند القائلين بأنّ الحمل مرضٌ، بظاهر قوله ﷻ: ﴿**فَلَمَّآ أَثۡقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنۡ ءَاتَيۡتَنَا صَٰلِحٗا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ**﴾ [الأعراف:١٨٩]. قال ابن العربي رحمه الله: "وهذا الذي قاله مالك إنّه مرضٌ من الأمراض يعطيه ظاهر قوله: ﴿**فَلَمَّآ أَثۡقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا**﴾ولا يدعو المرء هذا الدعاء إلا إذا نزلت به شدة.

وهذه الحال مشاهدة في الحوامل، ولأجل عِظَمِ الأمر وشدَّة الخطب جعل موتها شهادة، فقال ﷺ: «الشهداء سبعة سواء: القتل في سبيل الله. وذكر منهم: المرأة تموت بجمع شهيد[2]»[3]".

وقد اعترض الإمام الشافعي رحمه الله على هذا الاستدلال بأنّ الآية الكريمة ليس فيها دلالة على تحديد الإثقال، فلا وجه لمن عيّن الإثقال بعد مضي ستة أشهر من الحمل، إذ الآية تحتمل أن يكون الإثقال في أقل من ذلك أو أكثر، فبقي أن يكون وقت الإثقال هو وقت جلوسها بين القوابل عند الوضع[4].

---

(١) انظر: النوادر والزيادات ٣٢٧/١١، البيان والتحصيل ٢٢٥/٩، أحكام القرآن لابن العربي ٣٥٦/٢، أحكام القرآن للقرطبي ٤١٢/٩، الذخيرة للقرافي ١٣٨/٧.

(٢) الحديث أخرجه مالك في الموطأ ٣٦٦/١، وأحمد في المسند ٣٦٠/٣٧، وابن ماجة ٣٤٠/٤، وابن حبان ٤٦٢/٧، والحاكم في المستدرك وصحّحه٥٠٣/١.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي ٣٥٦/٢.

(٤) الأم للشافعي ٢٩٥/٤.

المسألة الرابعة: رأي الباحث في هذا الاستنباط.

الذي يظهر لي -والله تعالى أعلم- رجحان قول الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ ومن وافقه، إذ الآية الكريمة فيها إشارة إلى أنّ الحمل فيه مدّةٌ تكون المرأة في مرحلة حَرِجة، يبلغ بها الحالُ إلى أن تدعو بما لا يدعو به المرء غالبًا إلا إذا نزلت به شدة[1]. وأمّا قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿**فَلَمَّآ أَثْقَلَت**﴾ [الأعراف:١٨٩] الآية. فليس فيها تحديد وقت الإثقال، وأشد وقت الإثقال الذي توشك المرأة به على الهلاك هو وقت الطَّلْق والمخاض.

(١) كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [العنكبوت:٦٥]