

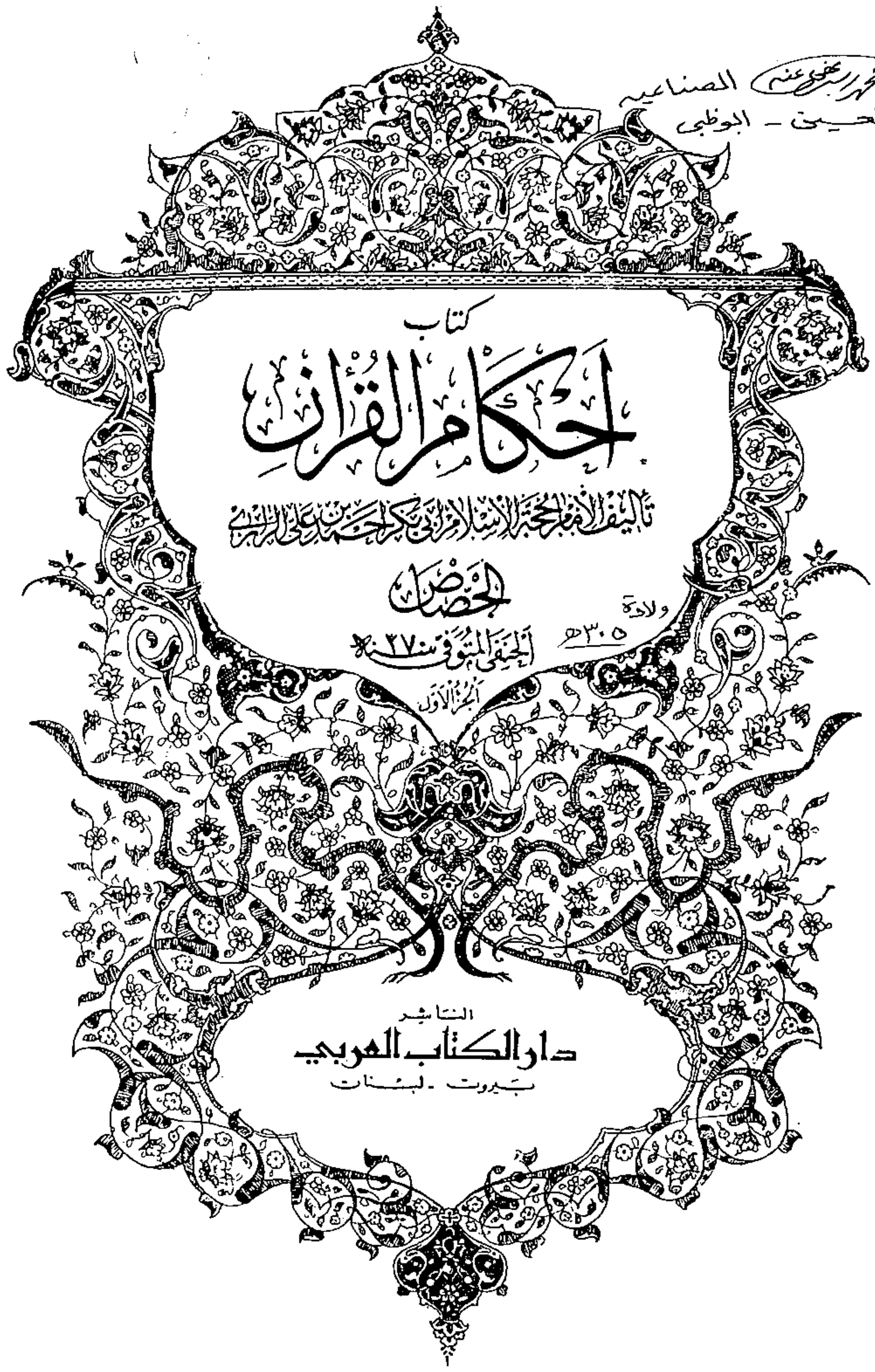
كتاب
الحكام القرائن
الجزء الاول

طبعة مصورة عن الطبعة الأولى

طبع بمطبعة الأوقاف الإسلامية
في دار الخليفة العليّة صفاها رابنبرته

سنة ١٣٢٥ هـ

مؤيدون
الصناعية
الحسين - الوطني



كتاب
الحكام القرائن

تأليف الأديب المحترم الأستاذ محمد مصطفى مصطفى

المجلد الأول

الجزء الثاني من ٢٧٠ صفحة
٣٠٥

الجزء الأول

الناشر
دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

ترجمة المصنف رحمه الله تعالى

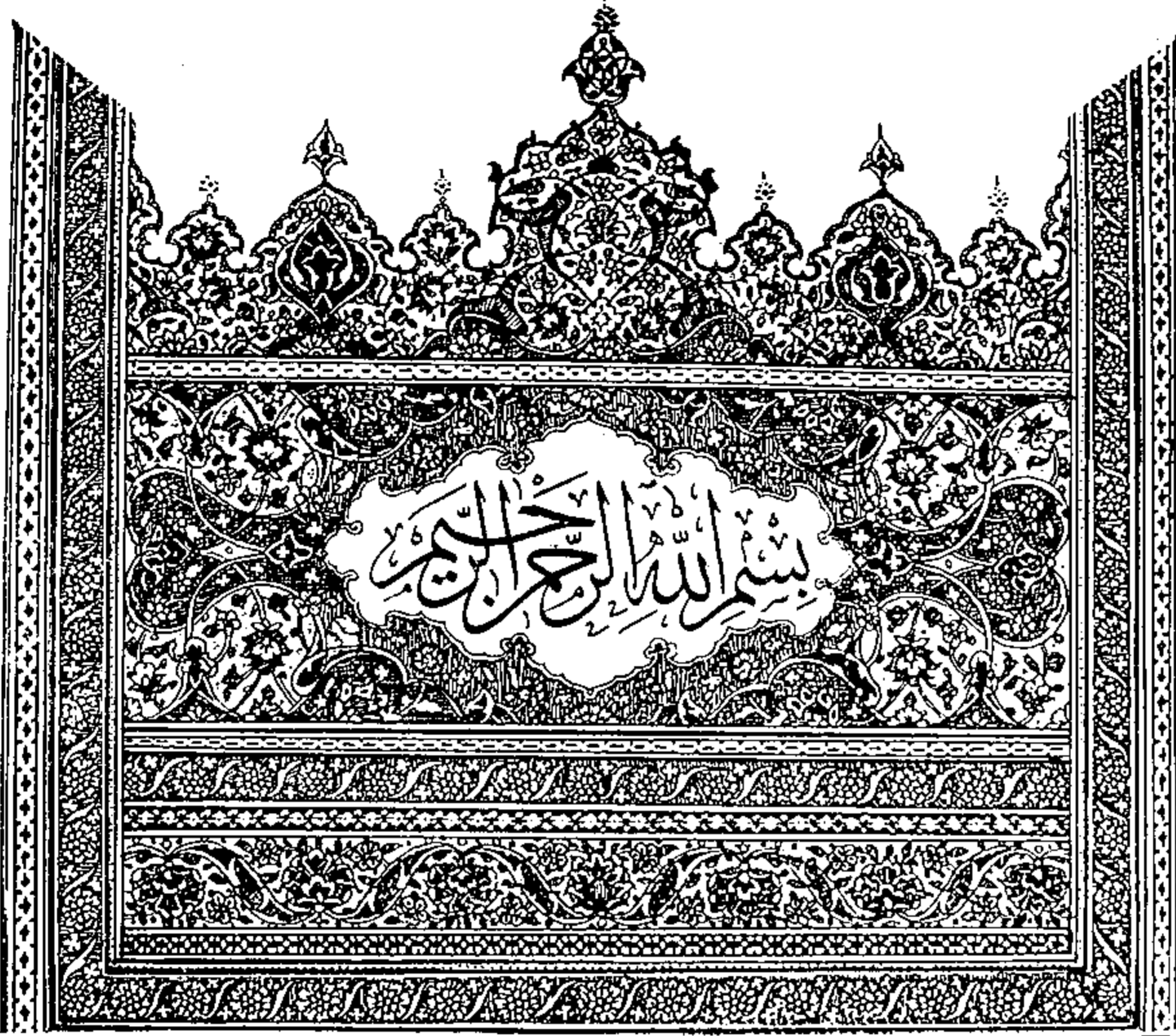
(منقولة من كتاب الفوائد البية في تراجم الحنفية لعبدالحى الكنوى الهندي)

(١) جعله بعضهم من أصحاب التخریج من المقلدين الذين لا يتقنون على الاجتهاد أصلاً لكنهم لاحاطتهم بالأصول يتقنون على تفصيل قول بمثل ذی وجهين وتعصب بعض الفضلاء بانه ظلم في حقه وتزليل له عن مثله ومن تتبع تصانيفه والاقوال المنقولة عنه علم ان الذين عددهم من المجتهدين كشمس الائمة وغيره كلهم عيال عليه فهو أحق بان يجعل من المجتهدين في المذهب « منه »

(أحمد بن علي [١]) أبو بكر الرازي الجصاص كان امام الحنفية في عصره أخذ عن أبي سهل الزجاج وعن أبي الحسن الكرخي عن أبي سعيد البردعي عن موسى بن نصير الرازي عن محمد واستقر التدريس له ببغداد وانتهت الرحلة اليه وكان علي طريق الكرخي في الورع والزهد وبه انتفع وعليه تخرج وله تصانيف منها أحكام القرآن وشرح مختصر الكرخي وشرح مختصر الطحاوي وشرح جامع محمد وكتاب في أصول الفقه وشرح الاسماء الحسنى وأدب القضاء مات سابع ذى الحجة سنة سبعين وثلاثمائة وكان مولده ببغداد سنة خمس وثلاثمائة (قال الجامع) الجصاص بفتح الجيم وتشديد الصاد المهمة في آخره صاد أخرى هذه النسبة الى الفصل بالجص ذكره السمعاني. وفي طبقات القاري أحمد بن علي أبو بكر الرازي الامام الكبير الشأن المعروف بالجصاص وهو لقب له وذكره بعض الاصحاب بلفظ الرازي وبعضهم بلفظ الجصاص وهما واحد خلافاً لمن توهم انهما اثنان كما صرح به صاحب القاموس في طبقاته للحنفية سكن بغداد وعنه أخذ فقهاؤها واليه انتهت رئاسة الاعجاب. قال الخطيب هو امام اصحاب أبي حنيفة في وقته وكان مشهوراً بالزهد خوطب في أن يلي القضاء فامتنع وأعيد عليه الخطاب فلم يفعل. تفقه على أبي سهل وعلي أبي الحسن الكرخي وبه انتفع وعليه تخرج وقد دخل بغداد سنة خمس وعشرين ثم خرج الى الاهواز ثم عاد الى بغداد ثم خرج الى نيسابور مع الحاكم النيسابوري برأى شيخه أبي الحسن الكرخي ومشورته فمات الكرخي وهو بنيسابور ثم عاد الى بغداد سنة أربع وأربعين وثلاثمائة. وتفقه عليه جماعة منهم أبو عبدالله محمد بن يحيى الجرجاني شيخ القدوري وأبو الحسن محمد بن أحمد الزعفراني وروى الحديث عن عبد الباقي بن قانع وأكثر عنه في أحكام القرآن وله من المصنفات أحكام القرآن وشرح مختصر شيخه وشرح مختصر الطحاوي وشرح الجامع لمحمد بن الحسن وشرح الاسماء الحسنى وله كتاب مفيد في أصول الفقه وله جوابات على مسائل وردت عليه ومات سنة سبعين وثلاثمائة انتهى. قلت هكذا ذكره غير واحد وذكر محمد بن عبد الباقي الزرقاني في شرح المواهب اللدنية في الفصل الثاني من المقصد السابع وفاته سنة خمس عشرة وثلاثمائة حيث قال أبو بكر الرازي أحمد بن علي بن حسين الامام الحافظ محدث نيسابور من ائمة الحنفية سمع أبا حاتم وعثمان الذارمي وعنه أبو علي وأبو أحمد الحاكم قال ابن عقدة كان من الحفاظ مات سنة خمس عشرة وثلاثمائة انتهى. وذكر صاحب كشف الظنون عند ذكر أحكام القرآن انه لمحمد بن احمد المعروف بالجصاص الرازي المتوفى سنة سبعين وثلاثمائة وقال عند ذكر أصول الفقه للامام أبي بكر احمد بن علي المعروف بالجصاص الرازي المتوفى

سنة سبعين وثلثمائة وقال عند ذكر شرح أدب القضاء للخصاف منهم أبو بكر أحمد بن علي الجصاص المتوفى سنة سبعين وثلثمائة وقال عند ذكر شروح الجامع الصغير وشرح الامام أبي بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص الرازي المتوفى سنة سبعين وثلثمائة وكذلك قال عند ذكر شروح الجامع الكبير وقال عند ذكر شرح مختصر الكرخي والامام أبو بكر محمد بن علي المعروف بالجصاص الحنفي المتوفى سنة سبعين وثلثمائة فانظر الى هذه الاختلافات يسميه تارة أحمد بن علي وتارة محمد بن علي وتارة محمد بن أحمد والصواب هو الأول





قال ابو بكر احمد بن علي الرازي رضى الله عنه قد قدمنا في صدر هذا الكتاب مقدمة [1] تشمل على ذكر حمل مما لا يسع جملة من اصول التوحيد وتوطئة لما يحتاج اليه من معرفة طرق استنباط معاني القرآن واستخراج دلائله واحكام الفاظه وما تتصرف عليه انحاء كلام العرب والاسماء اللغوية والعبارات الشرعية اذ كان اولي العلوم بالقديم معرفة توحيد الله وتنزيهه عن شبه خلقه وعماله المفترون من ظلم عبيده والآن حتى انتهى بنا القول الى ذكر احكام القرآن ودلائله والله نسأل التوفيق لما يقربنا اليه ويزلقنا لديه انه ولي ذلك والقادر عليه

١١١ مراد المصنف
بالمقدمة المذكورة
كتابه الذي الفه في
اصول الفقه فانه مقدمة
لاستنباط احكام
القرآن « لصحة »

باب القول في بسم الله الرحمن الرحيم

قال ابو بكر الكلام فيها من وجوه احدها هي الضمير الذي فيها والثاني هل هي من القرآن في افتتاحه والثالث هل هي من الفاتحة أم لا والرابع هل هي من اوائل السور والخامس هل هي آية تامة أم ليست بآية تامة والسادس قراءتها في الصلاة والسابع تكرارها في اوائل السور في الصلاة والثامن الجهر بها والتاسع ذكر ما في مضمورها من الفوائد وكثرة المعاني في قول ان فيها ضمير فعل لا يستغنى الكلام عنه لان الباء مع سائر حروف الجر لا بد ان يتصل بفعل اما مظهر مذكور واما مضمرة محذوف والضمير في هذا الموضع ينقسم الى معنيين خبر وأمر فاذا كان الضمير خبراً كان

معناه ابدأ بسم الله فحذف هذا الخبر واضمر لان القارى مبتدى فالحال المشاهدة منبئة عنه
ومغنية عن ذكره واذا كان أمراً كان معناه ابدأوا بسم الله واحتماله لكل واحد من المعنيين
على وجه واحد وفي نسق تلاوة السورة دلالة على انه أمر وهو قوله تعالى (اياك نعبد)
ومعناه قولوا اياك كذلك ابتداء الخطاب في معنى قوله بسم الله وقد ورد الامر بذلك
في مواضع من القرآن مصرحاً وهو قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) فأمر في افتتاح القراءة
بالتسمية كما أمر أمام القراءة بتقديم الاستعاذة وهو اذا كان خبراً فانه يتضمن معنى الامر
لانه لما كان معلوماً انه خبر من الله بانه يبدأ باسم الله ففيه امر لنا بالابتداء به والتبرك بافتتاحه لانه
انما اخبرنا به لفعل مثله ولا يبعد ان يكون الضمير لهما جميعاً فيكون الخبر والامر جميعاً
مرادين لاحتمال اللفظ لهما فان قال قائل لو صرح بذكر الخبر لم يجز ان يريد به المعنيين
جميعاً من الامر والخبر كذلك يجب ان يكون حكم الضمير في انتفاء ارادة الامرين قيل له
اذا اظهر صيغة الخبر امتنع ان يردها لاستحالة كون لفظ واحد امراً وخبراً في حال واحد
لانه متى اراد بالخبر الامر كان اللفظ مجازاً واذا اراد به حقيقة الخبر كان حقيقة وغير جائز
ان يكون اللفظ الواحد مجازاً حقيقة لان الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضعه والمجاز ما عدل به
عن موضعه الى غيره ويستحيل كونه مستعملاً في موضعه ومعدولاً به عنه في حال واحد
فلذلك امتنع ارادة الخبر والامر بلفظ واحد * واما الضمير فغير مذكور وانما هو متعلق
بالارادة ولا يستحيل ارادتهما معاً عند احتمال اللفظ لاضمار كل واحد منهما فيكون معناه
حينئذ ابدأ بسم الله على معنى الخبر وابدأوا اتم ايضاً به اقتداء بفعل وتبركاً به غير ان جواز ارادتهما
لا يوجب عند الاطلاق اثباتهما الا بدلالة اذ ليس هو عموم لفظ مستعمل على مقتضاه
وموجه وانما الذي يلزم حكم اللفظ اثبات ضمير محتمل لكل واحد من الوجهين وتعيينه
في احدهما موقوف على الدلالة كذلك قولنا في نظائره نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم (رفع
عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) لان الحكم لما تعلق بضمير محتمل رفع الحكم
رأساً ويحتمل المأثم لم يمتنع ارادة الامرين بان لا يلزمه شيء ولا مأثم عليه عند الله لاحتمال
اللفظ لهما وجواز ارادتهما الا انه مع ذلك ليس بعموم لفظ فينتظمهما فاحتجنا في اثبات
المراد الى دلالة من غيره وليس يمتنع قيام الدلالة على ارادة احدهما بعينه او ارادتهما جميعاً
وقد يجيء من الضمير المحتمل لامرئين ما لا يصح ارادتهما معاً نحو ما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال (انما الاعمال بالنيات) معلوم ان حكمه متعلق بضمير محتمل جواز العمل ويحتمل
افضليته (١) فتمت ارادة الجواز امتنعت ارادة الافضلية لان ارادة الجواز تنفي ثبوت حكمه مع عدم
النية و ارادة الافضلية تقتضي اثبات حكم شيء منه لاحتمال مع اثبات النقصان فيه ونفي الافضلية
ويستحيل ان يريد نفي الاصل ونفي الكمال الموجب للنقصان في حال واحد وهذا مما لا يصح
فيه ارادة المعنيين من نفي الاصل واثبات النقص ولا يصح قيام الدلالة على ارادتهما
قال ابو بكر واذا ثبت اقتضاؤه لمعنى الامر انقسم ذلك الى فرض ونفل فالفرض هو ذكر الله عند

(١) فضيلته نسخة

افتتاح الصلاة في قوله تعالى (قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى) فجعله مصلياً بحقيبه الذكر
فدل على انه اراد ذكر التحريمه وقال تعالى (واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلاً) قيل
ان المراد به ذكر الافتتاح روى عن الزهري في قوله تعالى (والزمهم كلمة التقوى) قال هي بسم الله
الرحمن الرحيم وكذلك هو في الذبيحة فرض وقد اكد به بقوله (واذكروا اسم الله عليها
صواف) وقوله (ولانأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق) وهو في الطهارة والاكل
والشرب وابتداء الامور نقل فان قال قائل هل لا أوجبت التسمية على الوضوء بمقتضى
الظاهر لعدم الدلالة على خصوصه مع ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (لا وضوء
لمن لم يذكر اسم الله عليه) فيلزم الضمير ليس بظاهر فيعتبر عمومه وانما ثبت منه ما قامت
الدلالة عليه وقوله (لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه) على جهة نفي النضية لدلائل
قامت عليه

باب القول في انها من القرآن

قال ابوبكر لا خلاف بين المسلمين ان بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن في قوله تعالى (انه من
سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم) وروى ان جبريل عليه السلام اول ما أنى النبي صلى الله عليه
وسلم بالقرآن قال له اقرأ قال ما أنا بقارى قال له (اقرأ باسم ربك الذي خلق) وروى ابوقطن
عن المسعودى عن الحرث العكلى ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب في اوائل الكتب باسمك اللهم
حتى نزل (بسم الله مجربها ومرسيها) فكتب بسم الله ثم نزل قوله تعالى (قل ادعوا الله اودعوا
الرحمن) فكتب فوقه الرحمن فنزلت قصة سليمان فكتبها حينئذ وبما سمعنا في سنن ابى داود
قال قال الشعبي ومالك وقتادة ونابت ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكتب بسم الله الرحمن
الرحيم حتى نزلت سورة النمل وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم حين اراد ان يكتب بينه
وبين سهيل بن عمرو كتاب الهدنة بالحدبية قال لعلى بن ابى طالب رضى الله عنه اكتب
بسم الله الرحمن الرحيم فقال له سهيل باسمك اللهم فانا لانعرف الرحمن الى ان سمع بها بعد
فهذا يدل على ان بسم الله الرحمن الرحيم لم يكن من القرآن ثم انزلها الله تعالى في سورة النمل

باب القول في انها من فاتحة الكتاب

قال ابوبكر ثم اختلف في انها من فاتحة الكتاب أم لا فقلدها قراء الكوفيين آية منها ولم يعدها
قراء البصريين وليس عن اصحابنا رواية منصوصة في أنها آية منها الا ان شيخنا ابا الحسن الكرخي
حكى مذهبهم في ترك الجهر بها وهذا يدل على انها ليست منها عندهم لانها لو كانت آية منها عندهم
لجهر بها كما جهر بسائر آي السور وقال الشافعي هي آية منها وان تركها اعاد الصلاة وتصحيح
احد هذين القولين موقوف على الجهر والاختفاء على ما سنده فيما بعد ان شاء الله تعالى

القول في هل هي من اوائل السور

قال ابوبكر ثم اختلف في أنها آية من اوائل السور أو ليست بآية منها على ما ذكرنا من مذهب اصحابنا انها ليست بآية من اوائل السور لترك الجهر بها ولانها اذا لم تكن من فاتحة الكتاب فكذلك حكمها في غيرها اذ ليس من قول احد انها ليست من فاتحة الكتاب وانها من اوائل السور وزعم الشافعي انها آية من كل سورة وما سبقه الى هذا القول احد لان الخلاف بين السلف انما هو في انها آية من فاتحة الكتاب أو ليست بآية منها ولم يعدها احد آية من سائر السور ومن الدليل على انها ليست من فاتحة الكتاب حديث سفيان بن عينة عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال (قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين فصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ما سألت فاذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدنى عبدى واذا قال الرحمن الرحيم قال حمدنى عبدى او اتنى على عبدى واذا قال مالك يوم الدين قال فوض الى عبدى واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال هذه بينى وبين عبدى ولعبدى ما سألت فيقول عبدى اهدنا الصراط المستقيم الى آخرها قال لعبدى ما سألت) فلو كانت من فاتحة الكتاب لذكرها فيما ذكر من آى السورة فدل ذلك على انها ليست منها ومن المعلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم انما عبر بالصلاة عن قراءة فاتحة الكتاب وجعلها نصفين فانتفى بذلك ان تكون بسم الله الرحمن الرحيم آية منها من وجهين احدهما انه لم يذكرها في القسمة الثانية انها لو صارت في القسمة لما كانت نصفين بل كان يكون بالله فيها اكثر مما لعبد لان بسم الله الرحمن الرحيم ثناء على الله تعالى لاشئ للعبد فيه ؎ فان قال قائل انما لم يذكرها لانه قد ذكر الرحمن الرحيم في اضعاف السورة ؎ قيل له هذا خطأ من وجهين احدهما انه اذا كانت آية غيرها [١] فلا بد من ذكرها ولو جاز ما ذكرت لجاز الاقتصار بالقرآن على ما في السورة منها دونها ووجه آخر وهو ان قوله بسم الله فيه ثناء على الله وهو مع ذلك اسم مختص بالله تعالى لا يسمى به غيره فالواجب لا محالة ان يكون مذكورا في القسمة اذ لم يتقدم له ذكر فيما قسم من آى السورة وقد روى هذا الخبر على غير هذا الوجه وهو ما حدثنا به محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا القعنبى عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن انه سمع ابا السائب مولى هشام بن زهرة يقول سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين فصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ما سألت يقول العبد الحمد لله رب العالمين فيقول الله حمدنى عبدى فيقول الرحمن الرحيم يقول الله اتنى على عبدى يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله حمدنى عبدى وهذه الآية بينى وبين عبدى يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين فهذه بينى وبين عبدى ولعبدى ما سألت فذكر في هذا الحديث في مالك يوم الدين انه بينى وبين عبدى نصفين هذا غلط من راويه لان قوله تعالى مالك

١١١ اى غير آية
الرحمن الرحيم

يوم الدين ثناء خالص لله تعالى لاشيء للعبد فيه كقوله الحمد لله رب العالمين وانما جعل قوله اياك نعبد واياك نستعين بينه وبين العبد لما انتظم من الثناء على الله تعالى ومن مسألة العبد ألا ترى ان سائر الآي بعدها من قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم جعلها للعبد خاصة اذ ليس فيه ثناء على الله وانما هو مسألة من العبد لما ذكر ومن جهة اخرى ان قوله مالك يوم الدين لو كان بينه وبين العبد وكذلك قوله اياك نعبد واياك نستعين لما كان نصفين على قول من يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية بل كان يكون لله تعالى اربع [١] وللعبد ثلاث وما يدل على ان البسمة ليست من اوائل السور وانما هي للفصل بينها ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عمرو بن عون قال اخبرنا هشيم عن عوف الاعرابي عن يزيد القاري قال سمعت ابن عباس رضي الله عنهما قال قلت لعثمان بن عفان رضي الله عنه ما حملكم على ان عمدتم الى براءة وهي من المثني والى الانفال وهي المثاني فجمعتموها في السبع الطوال ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم قال عثمان كان النبي صلى الله عليه وسلم لما ينزل عليه الآيات فيدعو بعض من كان يكتب له فيقول ضع هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وينزل عليه الآية والآيات فيقول مثل ذلك وكانت الانفال من اول ما نزل عليه بالمدينة وكانت براءة من آخر ما نزل من القرآن وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت انها منها فمن هناك وضعتما في السبع الطوال ولم اكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم فاخبر عثمان ان بسم الله الرحمن الرحيم لم يكن من السورة وانه انما كان يكتبها في فصل السورة بينها وبين غيرها لا غير وايضا فلو كانت من السور ومن فاتحة الكتاب لعرفه الكافة بتوقيف من النبي عليه السلام انها منها كما عرفت مواضع سائر الآي من سورها ولم يختلف فيها وذلك ان سيل العلم بمواضع الآي كهو بالآي نفسها فلما كان طريق اثبات القرآن نقل الكافة دون نقل الآحاد وجب ان يكون كذلك حكم مواضعه وترتيبه ألا ترى انه غير جائز لاحد ازالة ترتيب آي القرآن ولا نقل شيء منه عن موضعه الى غير ذلك فان فاعل ذلك بمنزلة من رام ازالته ورفعها فلو كانت بسم الله الرحمن الرحيم من اوائل السور لعرفت الكافة موضعها منها كسائر الآي وكوضعها من سورة النمل فاما لم نرهم نقلوا ذلك اليها من طريق التواتر الموجب للعلم لم يجزلنا اثباتها في اوائل السور فان قال قائل قد نقلوا اليها جميع ما في المصحف على انه القرآن وذلك كاف في اثباتها من السور في مواضعها المذكورة في المصحف قيل له انما نقلوا اليها كتبها في اوائلها ولم ينقلوا اليها منها وانما الكلام بيننا وبينكم في انها من هذه السورة التي هي مكتوبة في اوائلها ونحن نقول بانها من القرآن اثبت في هذه المواضع لاعلى انها من السور وليس ايصالها بالسورة في المصحف بقراءتها معها موجبين ان يكون منها لان القرآن كله بعضه متصل ببعض وما قبل بسم الله الرحمن الرحيم متصل بها ولا يجب من اجل ذلك ان يكون الجميع سورة واحدة فان قال قائل لما نقل اليها المصحف وذكرنا ان ما فيه هو القرآن على نظامه وترتيبه فلو لم تكن من اوائل السور مع النقل المستفيض لبينا ذلك وذكرنا انها

[١] قوله يكون لله تعالى اربع فيه نظر ظاهر لانه يكون له تعالى حينئذ ثلاث كما لا يخفى « لمصححه »

ليست من اوائلها لثلاثته : قيل له هذا يلزم من يقول انها ليست من القرآن فاما من اعطى القول بانها منه فهذا السؤال ساقط عنه : فان قيل ولو لم تكن منها لعرفته الكافة حسب ما الزمت من يقول انها منها : قيل له لا يجب ذلك لانه ليس عليهم نقل كل ما ليس من السورة انه ليس منها كما ليس عليهم نقل ما ليس من القرآن انه ليس منه وانما عليهم نقل ما هو من السورة انه منها كما عليهم نقل ما هو من القرآن انه منه فاذا لم يرد النقل المستفيض بكونها من السور واختلف فيه لم يحجز لنا اثباتها كاثبات القرآن نفسه ويدل ايضاً على انها ليست من اوائل السور ما حدثنا محمد بن جعفر بن ابان قال حدثنا محمد بن ايوب قال حدثنا مسدد قال حدثني يحيى بن سعيد عن شعبة عن قتادة عن عباس الجشمي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال سورة في القرآن ثلاثون آية شفعت ل صاحبها حتى غفر له تبارك الذي بيده الملك واتفق القراء وغيرهم انها ثلاثون آية سوى بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت منها كانت احدى وثلاثين آية وذلك خلاف قول النبي صلى الله عليه وسلم ويدل عليه ايضاً اتفاق جميع قراء الامصار وفقهاءهم على ان سورة الكوثر ثلاث آيات وسورة الاخلاص اربع آيات فلو كانت منها لكانت اكثر مما عدوا : فان قال قائل انما عدوا سواها لانه لا اشكال فيها عندهم : قيل له فكان لا يجوز لهم ان يقول سورة الاخلاص اربع آيات وسورة الكوثر ثلاث آيات والثلاث والاربع انما هي بعض السورة ولو كان كذلك لوجب ان يقولوا في الفاتحة انها ست آيات : قال ابو بكر رحمه الله وقد روى عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابي جلال (١) عن سعيد المقبري عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول الحمد لله رب العالمين سبع آيات احدى بسم الله الرحمن الرحيم وشك بعضهم في ذكر ابي هريرة في الاسناد وذكر ابو بكر الحنفي عن عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابي جلال عن سعيد بن ابي سعيد عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام قال اذا قرأتم الحمد لله رب العالمين فاقرأوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى آياتها : قال ابو بكر ثم لقيت نوحاً فحدثني به عن سعيد المقبري عن ابي هريرة مثله ولم يرفعه ومثل هذا الاختلاف في السند والرفع يدل على انه غير مضبوط في الاصل فلم يثبت به توقف عن النبي عليه السلام ومع ذلك فحائز ان يكون قوله فانها احدى آياتها من قول ابي هريرة لان الراوي قد يدرج كلامه في الحديث من غير فصل بينهما لعلم السامع الذي حضره بمعناه وقد وجد مثل ذلك كثيراً في الاخبار فغير جائز فيما كان هذا وصفه ان يعزى الى النبي صلى الله عليه وسلم بالاحتمال وجائز ان يكون ابو هريرة قال ذلك من جهة انه سمع النبي عليه السلام يجهر بها وظنها من السورة لان ابا هريرة قد روى الجهر عن النبي صلى الله عليه وسلم وايضا لو ثبت هذا الحديث عارياً من الاضطراب في السند والاختلاف في الرفع وزوال الاحتمال في كونه من قول ابي هريرة لما جازلنا اثباتها من السورة اذ كان طريق اثباتها نقل الامة على ما بين آفا

(١) هكذا في النسخ التي في ايدينا والذي وجدناه في خلاصة تهذيب الكمال في اسماء الرجال نوح بن ابي بلال « لمصححه »

فصل

واما القول في انها آية أوليست بآية فانه لاخلاف انها ليست بآية تامة في سورة النمل وانها هناك بعض آية وان ابتداء الآية من قوله تعالى (انه من سليمان) ومع ذلك فكونها ليست آية تامة في سورة النمل لا يمنع ان تكون آية في غيرها لوجودنا مثلها في القرآن ألا ترى ان قوله (الرحمن الرحيم) في اضعاف الفاتحة هو آية تامة وليست بآية تامة من قوله بسم الله الرحمن الرحيم عند الجميع وكذلك قوله (الحمد لله رب العالمين) هو آية تامة في الفاتحة وهي بعض آية في قوله تعالى (وأخبر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين) واذا كان كذلك احتمل ان تكون بعض آية في فصول السور واحتمل ان تكون آية على حسب ما ذكرنا وقد دللنا على انها ليست من الفاتحة فالاولى ان تكون آية تامة من القرآن من غير سورة النمل لان التي في سورة النمل ليست بآية تامة والدليل على انها آية تامة حديث ابن ابي مليكة عن ام سلمة رضي الله تعالى عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة فعدّها آية وفي لفظ آخر ان النبي عليه السلام كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة رواه الهيثم بن خالد عن ابي بكر عن عمر بن الخطاب عن ابي مليكة عن ام سلمة عن النبي عليه السلام وروى ايضا اسباط عن السدي عن عبد خير عن علي انه كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية وعن ابن عباس مثله وروى عبد الكريم عن ابي امية البصري عن ابن ابي بردة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اخرج من المسجد حتى اخبرك بآية أو سورة لم تنزل على نبي بعد سليمان عليه السلام غيبي فمشى واتبعته حتى انتهى الى باب المسجد واخرج احدى رجله من اسكفة الباب وبقيت الرجل الاخرى ثم اقبل على بوجهه فقال بأي شيء تفتح القرآن اذا افتحت الصلاة فقلت بسم الله الرحمن الرحيم قال ثم خرج : قال ابو بكر فثبت بما ذكرنا انها آية اذ لم تعارض هذه الاخبار اخبار غيرها في نفي كونها آية : فان قال قائل يلزمك على ما اصلت ان لا تنبها آية باخبار الآحاد حسب ما قلته في نفي كونها آية من اوائل السور : قيل له لا يجب ذلك من قبل انه ليس على النبي عليه السلام توقيف الامة على مقاطع الآي ومقاديرها ولم يتعبد بمعرفتها فجاز اثباتها آية بخبر الواحد (١) واما موضعها من السور فهو كاثباتها من القرآن سبيله النقل المتواتر ولا يجوز اثباتها باخبار الآحاد ولا بالنظر والمقاييس كسائر السور وموضعها من سورة النمل ألا ترى انه قد كان يكون من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف على موضع الآي على ما روى ابن عباس عن عثمان وقد قدمنا ذكره ولم يوجد عن النبي عليه السلام توقيف في سائر الآي على مباديها ومقاطعها فثبت انه غير مفروض علينا مقادير الآي فاذا قد ثبت انها آية فليست تخلو من ان تكون آية في كل موضع هي مكتوبة فيه من القرآن وان لم تكن من اوائل السور وان تكون آية منفردة كررت في هذه المواضع على حسب ما يكتب في اوائل الكتب على جهة التبرك باسم الله تعالى فالاولى ان تكون آية في كل موضع هي مكتوبة فيه لنقل الامة ان جميع ما في المصحف من القرآن ولم يخصوا شيئا منه من غيره وليس وجودها

(١) مراد المصنف رحمه الله تعالى انه يجوز اثبات ان البسمة آية تامة بخبر الواحد وليس مراده اثبات اصل قرآنها بخبر الواحد كما لا يخفى .
اصححه .

مكررة في هذه المواضع مخرجها من ان تكون من القرآن لوجودنا كثيراً منه مذكوراً على وجه التكرار ولا يخرج ذلك من ان تكون كل آية منها وكل لفظ من القرآن في الموضع المذكور فيه نحو قوله (الحى القيوم) في سورة البقرة ومثله في سورة آل عمران ونحو قوله (فبأى آلاء ربكما تكذبان) كل آية منها مفردة في موضعها من القرآن لاعلى معنى تكرار آية واحدة وكذلك بسم الله الرحمن الرحيم وقول النبي عليه السلام انها آية يقتضى ان تكون آية في كل موضع ذكرت فيه

فصل

واما قراءتها في الصلاة فان اباحيفة وابن ابى ليلي والثوري والحسن بن صالح وابا يوسف ومحمدا وزفر والشافعي كانوا يقولون بقراءتها في الصلاة بعد الاستعاذة قبل فاتحة الكتاب واختلفوا في تكرارها في كل ركعة وعند افتتاح السورة فروى ابو يوسف عن ابى حنيفة انه يقرأها في كل ركعة مرة واحدة عند ابتداء قراءة فاتحة الكتاب ولا يعيدها مع السورة عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد والحسن بن زياد عن ابى حنيفة اذا قرأها في اول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه ان يقرأها في تلك الصلاة حتى يسلم وان قرأها مع كل سورة فحسن قال الحسن وان كان مسبوقة فليس عليه ان يقرأها فيما يقضى لان الامام قد قرأها في اول صلاته وقراءة الامام له قراءة : قال ابو بكر وهذا يدل من قوله على انه كان يرى بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن في ابتداء القراءة وانها ليست مفردة على وجه التبرك فقط حسب اثباتها في ابتداء الامور والكتب ولا منقولة عن مواضعها من القرآن وروى هشام عن ابى يوسف قال سألت اباحيفة عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم قبل فاتحة الكتاب وتجديدها قبل السورة التي بعد فاتحة الكتاب فقال ابو حنيفة يحجزه قراءتها قبل الحمد وقال ابو يوسف يقرأها في كل ركعة قبل القراءة مرة واحدة ويعيدها في الاخرى ايضاً قبل فاتحة الكتاب وبعدها اذا اراد ان يقرأ سورة قال محمد فان قرأ سوراً كثيرة وكانت قراءته يخفيها قرأها عند افتتاح كل سورة وان كان يجهر بها لم يقرأها لانه في الجهر يفصل بين السورتين بسكته : قال ابو بكر وهذا من قول محمد يدل على ان قراءة بسم الله الرحمن الرحيم انما هي للفصل بين السورتين او لابتداء القراءة وانها ليست من السورة ولا دلالة فيه على انه كان لا يراها آية وانها ليست من القرآن وقال الشافعي هي من اول كل سورة فيقرأها عند ابتداء كل سورة : قال ابو بكر وقد روى عن ابن عباس ومجاهد انها تقرأ في كل ركعة وعن ابراهيم قال اذا قرأتها في اول كل ركعة اجزأك فيما بقي وقال مالك بن انس لا يقرأها في المكتوبة سراً ولا جهراً وفي النافلة ان شاء قرأ وان شاء ترك والدليل على انها تقرأ في سائر الصلوات حديث ام سلمة وابى هريرة ان النبي عليه السلام كان يقرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى انس بن مالك قال

صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان فكانوا يسرون بسم الله الرحمن الرحيم وقال في بعضها يخفون وفي بعضها كانوا لا يجهرون ومعلوم ان ذلك كان في الفرض لانهم انما كانوا يصلون خلفه في الفرائض لا في التطوع اذ ليس من سنة التطوع فعلها في جماعة وقد روى عن عائشة وعبد الله بن المغفل وانس بن مالك ان النبي عليه السلام كان يفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا انما يدل على ترك الجهر بها ولا دلالة فيه على تركها رأساً فإنه قال قائل روى ابو زرعة بن عمرو بن جرير عن ابي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا نهض في الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت فإنه قيل له ليس لملك فيه دليل من قبل انه ان ثبت انه لم يقرأها في الثانية فاما ذلك حجة لمن يقتصر عليها في أول ركعة فاما ان يكون دليلاً على تركها رأساً فلا وقد روى قراءتها في اول الصلاة عن علي وعمر وابن عباس وابن عمر من غير معارض لهم من الصحابة ثبت بذلك قراءتها في الفرض والنفل لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة من غير معارض لهم وعلى انه لا فرق بين الفرض والنفل لا في الاثبات ولا في النفي كما لا يختلفان في سائر سنن الصلاة واما وجه ما روى عن ابي حنيفة في إقصاره على قراءتها في اول ركعة دون سائر الركعات وسورها فهو لما ثبت انها ليست من اوائل السور وان كانت آية في موضعها على وجه الفصل بين السورتين امرنا بالابتداء بها تبركاً ثم ثبت انها مقروءة في اول الصلاة بما قدمناه وكانت حرمة الصلاة حرمة واحدة وجميع افعالها مبنية على التحريم صار جميع الصلاة كالفعل الواحد الذي يكتفى بذكر اسم الله تعالى في ابتدائه ولا يحتاج الى اعادته وان طال كالابتداء بها في اوائل الكتب وكالم تعد عند ابتداء الركوع والسجود والتشهد وسائر اركان الصلاة كذلك حكمها مع ابتداء السورة والركعات ويدل على انها موضوعة للفصل ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سفيان بن عيينة عن عمرو بن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على ان موضوعها للفصل بين السورتين وانها ليست من السور ولا يحتاج الى تكرارها عند كل سورة فإنه قال قائل اذا كانت موضوعة للفصل بين السورتين فينبغي ان يفصل بينهما بقراءتها على حسب موضوعها فإنه قيل له لا يجب ذلك لان الفصل قد عرف بتزولها وانما يحتاج في الابتداء بها تبركاً وقد وجد ذلك في ابتداء الصلاة والاصلاة هناك مبتدأة فيقرأ من اجلها فلذلك جاز الاقتصار بها على اولها واما من قرأها في كل ركعة فوجه قوله ان كل ركعة لها قراءة مبتدأة لا ينوب عنها القراءة في التي قبلها فمن حيث احتيج الى استئناف القراءة فيها صارت كالركعة الاولى فلما كان المسنون فيها قراءتها في الركعة الاولى كان كذلك حكم الثانية اذ كان فيها ابتداء قراءة ولا يحتاج الى اعادتها عند كل سورة لانها فرض واحد وكان حكم السورة في الركعة الواحدة حكم ما قبلها لانها دوام على فعل قداً ابتداءً وحكم الدوام حكم الابتداء كالركوع اذا اطاله وكذلك السجود وسائر افعال الصلاة الدوام على الفعل الواحد منها

حكيمه حكم الابتداء حتى اذا كان الابتداء فرضاً كان ما بعده في حكمه واما من رأى اعادتها عند كل سورة فاتهم فريقان احدهما من لم يجعلها من السورة والاخر من جعلها من اوائلها فاما من جعلها من اوائلها فانه رأى اعادتها كما يقرأ آي السورة واما من لم يرها من السورة فانه يجعل كل سورة كالصلاة المتداة فيبتدى فيها بقراءتها كما فعلها في اول الصلاة لانها كذلك في المصحف كالوابتداء قراءة السورة في غير الصلاة بدأ بها فكذلك اذا قرأ قبلها سورة غيرها وقد روى انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ازلت على سورة آنفاء ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ (انا اعطيناك الكوثر) الى آخرها حتى ختمها روى أبو بردة عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم (الرتك آيات الكتاب وقرآن مين) فهذا يدل على انه عليه السلام قد كان يبتدى قراءة السورة في غير الصلاة بها وكان سيلها ان يكون كذلك حكمها في الصلاة وقد روى عبدالله بن دينار عن ابن عمر انه كان يفتح ام القرآن بسم الله الرحمن الرحيم ويفتح السورة بسم الله الرحمن الرحيم وروى جرير عن المغيرة قال أما ابراهيم فقرأ في صلاة المغرب (ألم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل) حتى اذا ختمها وصل بخاتمها (لا يلاف قريش) ولم يفصل بينهما بسم الله الرحمن الرحيم

فصل

واما الجهر بها فان اصحابنا والثوري قالوا يخفيها وقال ابن ابي ليلى ان شاء جهر وان شاء اخفي وقال الشافعي يجهر بها وهذا الاختلاف إنما هو في الامام اذا صلى صلاة يجهر فيها بالقراءة وقد روى عن الصحابة فيها اختلاف كثير فروى عمر بن ذر عن ابيه قال صليت خلف ابن عمر فجهر بسم الله الرحمن الرحيم وروى حماد عن ابراهيم قال كان عمر يخفيها ثم يجهر بفتح الكتاب وروى عنه انس مثل ذلك قال ابراهيم كان عبدالله بن مسعود واصحابه يسرون قراءة بسم الله الرحمن الرحيم لا يجهرون بها وروى انس ان ابا بكر وعمر كانا يسران بسم الله الرحمن الرحيم وكذلك روى عنه عبدالله بن المغفل وروى المغيرة عن ابراهيم قال جهر الامام بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة بدعة وروى جرير عن عاصم الاحول قال ذكر لعكرمة الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فقال أنا اذا اعرابي وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة قال بلغني عن ابن مسعود قال الجهر في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم اعرابية وروى حماد بن زيد عن كثير قال سئل الحسن عن الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فقال إنما يفعل ذلك الأعراب واختلفت الرواية عن ابن عباس فروى شريك عن عاصم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس انه جهر بها وهذا يحتمل ان يكون في غير الصلاة وروى عبدالملك ابن ابي حسين عن عكرمة عن ابن عباس في الجهر بسم الله الرحمن الرحيم قال ذلك فعل الأعراب وروى عن علي انه عدها آية وانه قال هي تمام السبع المثاني ولم يثبت عنه الجهر بها في الصلاة وقد روى ابو بكر بن عياش عن ابي سعيد عن ابي وائل قال كان عمر وعلى لا يجهران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَلَا بِالْتَعْوِذِ وَلَا بِأَمِينٍ وَرَوَى عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ جَهَرَ بِهَا فِي الصَّلَاةِ فَهَؤُلَاءِ الصَّحَابَةُ مُخْتَلِفُونَ فِيهَا عَلَى مَا بَيْنَا وَرَوَى أَنَسُ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمَغْفَلِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَا بَكْرٌ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ كَانُوا يُسْرُونَ وَفِي بَعْضِهَا كَانُوا يُخْفُونَ وَجَعَلَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمَغْفَلِ حَدِيثًا فِي الْإِسْلَامِ وَرَوَى أَبُو الْجَوْزَاءِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْتَحُ الصَّلَاةَ بِالتَّكْوِينِ وَالْقِرَاءَةَ بِالْحَمْدِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَيَخْتُمُهَا بِالتَّسْلِيمِ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ عبيد الله بن الحسين الكرخي رحمه الله قال حدثنا الحضرمي قال حدثنا محمد بن العلام حدثنا معاوية بن هشام عن محمد بن جابر عن حماد عن إبراهيم عن عبد الله قال ما جهر رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة مكتوبة بيسم الله الرحمن الرحيم ولا أبو بكر ولا عمر ؑ فان قال قائل اذا كان عندك أنها آية من القرآن في موضعها فالواجب الجهر بها كالجهر بالقراءة في الصلوات التي يجهر فيها بالقرآن اذ ليس في الاصول الجهر ببعض القراءة دون بعض في ركعة واحدة ؑ قيل له اذا لم تكن من فاتحة الكتاب على ما بينا وانما هي على وجه الابتداء بها تبركا جاز أن لا يجهر بها ألا ترى أن قوله تعالى (أني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض الآية) هو من القرآن ومن استفتح به الصلاة لا يجهر به مع الجهر بسائر القراءة كذلك ما وصفنا ؑ قال أبو بكر وماتت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخفائها يدل على انها ليست من الفاتحة اذ لو كانت منها لجهر بها كجهره بسائرهما ؑ فان احتج محتج بما روى نعيم الجمر انه صلى وراء أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم لما سلم قال اني لأشبهكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبما روى ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي في بيته فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وبما روى جابر الجعفي عن ابي الطفيل عن علي وعمار ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم ؑ قيل له اما حديث نعيم الجمر عن ابي هريرة فلا دلالة فيه على الجهر بها لانه انما ذكر انه قرأها ولم يقل انه جهر بها وجاز ان لا يكون جهر بها وان قرأها وكان علم الراوي بقراءتها اما من جهة ابي هريرة باخباره اياه بذلك أو من جهة انه سمعها لقربه منه وان لم يجهر بها كما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الظهر والعصر ويسمنا الآية احيانا ولا خلاف انه لم يكن يجهر بها وقد روى عبد الواحد بن زياد قال حدثنا عمارة بن القعقاع قال حدثنا ابو زرعة بن عمرو بن جرير قال حدثنا ابو هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا نهض في الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت وهذا يدل على انه لم يكن عنده أنها من فاتحة الكتاب واذا لم يكن منها لم يجهر بها لان كل من لا يعدها آية منها لا يجهر بها وأما حديث ام سلمة فروى الليث عن عبد الله بن عبيد الله بن ابي مليكة عن معلى انه سأل ام سلمة عن قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم ففتت قراءته مفسرة حرفاً حرفاً ففى هذا الخبر انها نعتت قراءة النبي صلى الله عليه وسلم وليس فيه ذكر قراءتها في الصلاة ولا دلالة فيه على جهر ولا اخفاء لان اكثر ما فيه انه قرأها ونحن كذلك نقول ايضا

ولكنه لا يجبر بها وجائز ان يكون النبي عليه السلام اخبرها بكيفية قراءته فاخبرت بذلك
ويحتمل ان تكون سمعته يقرأ غير جاهر بها فسمعته لقربها منه ويدل عليه انها ذكرت انه
كان يصلي في بيتها وهذه لم تكن صلاة فرض لانه عليه السلام كان لا يصلي الفرض منفرداً
بل كان يصليها في جماعة وجائز عندنا للمنفرد والمتنفل ان يقرأ كيف شاء من جهر او اخفاء
واما حديث جابر عن ابي الطفيل فان جابراً ممن لا تثبت به حجة لامور حكيت عنه تسقط
روايته منها انه كان يقول بالرجعة على ما حكى وكان يكذب في كثير مما يرويه وقد كذبه
قوم من أئمة السلف وقدروى ابووائل عن علي رضي الله عنه انه كان لا يجبرها ولو كان الجهر
ثابتاً عنده لما خالفه الى غيره وعلى انه لو تساوت الاخبار في الجهر والاختفاء عن النبي عليه
السلام كان الاختفاء اولى من وجهين احدهما ظهور عمل السلف بالاختفاء دون الجهر منهم
ابوبكر وعمر وعلي وابن مسعود وابن المغفل وانس بن مالك وقول ابراهيم الجهمي الجهر بها بدعة
اذ كان متى روى عن النبي عليه السلام خبران متضادان وظاهر عمل السلف باحدهما كان الذي ظهر
عمل السلف به اولى بالاثبات والوجه الآخر ان الجهر بها لو كان ثابتاً لورد النقل به مستفيضاً متواتراً
كوردده في سائر القراءة فلما لم يرد النقل به من جهة التواتر علمنا انه غير ثابت اذا الحاجة
الى معرفة مسنون الجهر بها كهي الى معرفة مسنون الجهر في سائر فاتحة الكتاب ؎ فان احتج
بما حدثنا ابوالعباس محمد بن يعقوب الاصم قال حدثنا الربيع بن سليمان قال حدثنا الشافعي
قال حدثنا ابراهيم بن محمد قال حدثني عبدالله بن عثمان بن حتم عن اسماعيل بن عبيد بن
رفاعة عن ابيه ان معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر اذا
خفص واذا رفع قناده المهاجرون حين سام والانصار اي معاوية سرقت الصلاة اين بسم الله
الرحمن الرحيم واين التكبير اذا خفصت واذا رفعت فصلى بهم صلاة اخرى فقال فيها ذلك
الذي عابوا عليه قال فقد عرف المهاجرون والانصار الجهر بها ؎ قيل له لو كان ذلك
كما ذكرت لعرفه ابوبكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن المغفل وابن عباس ومن روي
عنهم الاختفاء دون الجهر ولكان هؤلاء اولى بعلمه لقوله عليه السلام (ليني منكم اولوا الاحلام
والنهي) وكان هؤلاء اقرب اليه في حال الصلاة من غيرهم من القوم الجهولين الذين ذكرت
وعلى ان ذلك ليس باستفاضة لان الذي ذكرت من قول المهاجرين والانصار انما رويته
من طريق الآحاد ومع ذلك فليس فيه ذكر الجهر وانما فيه انه لم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم
ونحن ايضاً ننكر ترك قراءتها وانما كلامنا في الجهر والاختفاء ايها اولى والله اعلم

فصل

والاحكام التي يتضمنها قوله بسم الله الرحمن الرحيم الامر باستفتاح الامور للتبرك بذلك والتعظيم
لله عز وجل به و ذكرها على الذبيحة وشعار وعلم من اعلام الدين وطرد الشيطان لانه
روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (اذا سمي الله العبد على طعامه لم ينل منه الشيطان

معه واذا لم يسمه نال منه معه) وفيه اظهار مخالفة المشركين الذين يفتحون امورهم بذكر الاصنام او غيرها من المخلوقين الذين كانوا يعبدونهم وهو مفرع للخائف ودلالة من قائله على انقطاعه الى الله تعالى ولجأه اليه وانس للسامع واقرار بالالوهية واعتراف بالنعمة واستعانة بالله تعالى وعبادة به وفيه اسبان من اسماء الله تعالى المخصوصة به لا يسمى بهما غيره وهما الله والرحمن

باب قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة

قال اصحابنا جميعاً رحمهم الله يقرأ بفاتحة الكتاب وسورة في كل ركعة من الاولين فان ترك قراءة فاتحة الكتاب وقراً غيرها فقد اساء وتجزيه صلاته وقال مالك بن أنس اذا لم يقرأ ام القرآن في الركعتين اعاد وقال الشافعي اقل ما يجزى فاتحة الكتاب فان ترك منها حرفاً وخرج من الصلاة اعاد قال ابو بكر روى الاعمش عن خيشمة عن عباد بن ربي قال قال عمر لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعداً وروى ابن عليه عن الجريري عن ابن بريدة عن عمران بن حصين قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وآيتين فصاعداً وروى معمر عن ايوب عن ابى العالية قال سألت ابن عباس عن القراءة في كل ركعة قال اقرأ منه ما قل أو أكثر وليس من القرآن شيء قليل وروى عن الحسن وابراهيم والشعبي ان من نسي قراءة فاتحة الكتاب وقراً غيرها لم يضره وتجزيه وروى وكيع عن جرير بن حازم عن الوليد بن يحيى ان جابر بن زيد قام يصلي ذات يوم فقرأ (مدهامتان) ثم ركع قال ابو بكر وما روى عن عمر وعمران بن حصين في انها لا تجزى الا بفاتحة الكتاب وآيتين محمول على جواز التمام لا على نفي الاصل اذ لا خلاف بين الفقهاء في جوازها بقراءة فاتحة الكتاب وحدها والدليل على جوازها مع ترك الفاتحة وان كان مسيئاً قوله تعالى (أقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر) ومعناه قراءة الفجر في صلاة الفجر لاتفاق المسلمين على انه لا فرض عليه في القراءة وقت صلاة الفجر الا في الصلاة والامر على الايجاب حتى تقوم دلالة الدب فاقضى الظاهر جوازها بما قرأ فيها من شيء اذ ليس فيه تخصيص لشيء منه دون غيره ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) والمراد به القراءة في الصلاة بدلالة قوله تعالى (ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل) الى قوله (فاقروا ما تيسر من القرآن) ولم تختلف الامة ان ذلك في شأن الصلاة في الليل وقوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) عموم عندنا في صلاة الليل وغيرها من النوافل والفرائض لعموم اللفظ ويدل على ان المراد به جميع الصلاة من فرض ونفل حديث ابى هريرة ورفاعة بن رافع في تعليم النبي صلى الله عليه وسلم الاعرابي الصلاة حين لم يحسنها فقال له ثم اقرأ ما تيسر من القرآن وامره بذلك عندنا انما صدر عن القرآن لانا متى وجدنا للنبي صلى الله عليه وسلم امراً يواطىء حكماً مذكوراً في القرآن وجب ان يحكم بانه انما حكم بذلك عن القرآن كقطعه السارق وجلده الزاني ونحوها ثم لم يخصص نفلاً من فرض فثبت ان مراد الآية عام في الجميع فهذا الخبر يدل على

(١) جوازها بغير فاتحة الكتاب من وجهين احدهما دلالة (١) على ان مراد الآية عام في جميع الصلوات والثاني انه مستقل بنفسه في جوازها بغيرها وعلى ان نزول الآية في شأن صلاة الليل لو لم يعاضده الخبر لم يمنع لزوم حكمها في غيرها من الفرائض والنوافل من وجهين احدهما انه اذا ثبت ذلك في صلاة الليل فسائر الصلوات مثلها بدلالة ان المرض والنفل لا يختلفان في حكم القراءة وان ما جاز في النفل جاز في الفرض مثله كما لا يختلفان في الركوع والسجود وسائر اركان الصلاة ﴿ فان قال قائل هما مختلفان عندك لان القراءة في الاخرين غير واجبة عندك في الفرض وهي واجبة في النفل اذا صلاها ﴾ قيل له هذا يدل على ان النفل أكد في حكم القراءة من الفرض فاذا جاز النفل مع ترك فاتحة الكتاب فالفرض اخرى ان يجوز والوجه الآخر ان احداً لم يفرق بينهما ومن اوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب في احدهما اوجبها في الآخر ومن اسقط فرضها في احدهما اسقطه في الآخر فلما ثبت عندنا بظاهر الآية جواز النفل بغيرها وجب ان يكون كذلك حكم الفرض ﴿ فان قال قائل فما الدلالة على جواز تركها بالآية ﴾ قيل له لان قوله (فاقروا ما تيسر من القرآن) يقتضى التخيير وهو بمنزلة قوله اقرأ ما شئت ألا ترى ان من قال لرجل بع عبدي هذا بما تيسر انه مخير له في بيعه له بما رأى واذا ثبت ان الآية تقتضى التخيير لم يجز لنا اسقاطه والاقصار على شئ معين وهو فاتحة الكتاب لان فيه نسخ ما اقتضته الآية من التخيير ﴿ فان قال قائل هو بمنزلة قوله (فما تيسر من الهدى) ووجوب الاقتصار به على الابل والبقر والغنم مع وقوع الاسم على غيرها من سائر ما يهدى ويتصدق به فلم يكن فيه نسخ الآية ﴾ قيل له ان خياره باق في ذبحه أيها شاء من الاصناف الثلاثة فام يكن فيه رفع حكمها من التخيير ولا نسخه وانما فيه التخصيص ونظير ذلك ما لو ورد اثر في قراءة آية دون ما هو اقل منها لم يلزم منه نسخ الآية لان خياره باق في ان يقرأ ايما شاء من آي القرآن ﴿ فان قال قائل قوله (فاقروا ما تيسر من القرآن) يستعمل فيما عدا فاتحة الكتاب فلا يكون فيه نسخ لها ﴾ قيل له لا يجوز ذلك من وجوه احدها انه جعل الامر بالقراءة عبارة عن الصلاة فيها فلا يجوز ان تكون عبادة الا وهي من اركانها التي لا تصح الا بها الثاني ان ظاهره يقتضى التخيير في جميع ما يقرأ في الصلاة فلا يجوز تخصيصه في بعض ما يقرأ فيها دون غيرها الثالث ان قوله (فاقروا ما تيسر) امر وحقيقته ومقتضاه الواجب فلا يجوز صرفه الى التدب من القراءة دون الواجب منها وبما يدل على ما ذكرنا من جهة الاثر ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا مؤمل بن اسماعيل حدثنا حماد عن اسحق بن عبدالله بن ابي طلحة عن علي بن يحيى بن خلاد عن عمران رجلاً دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم على النبي عليه السلام فرد رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وقال له ارجع فصل فانك لم تصل فرجع الرجل فصلى كما كان يصلى ثم جاء الى النبي عليه السلام فسلم فرد عليه ثم قال له ارجع فصل فانك لم تصل حتى فعل ذلك ثلاث مرات فقال عليه السلام انه لا تتم صلاة احد من الناس حتى يتوضأ فيضع الوضوء مواضعه

ثم يكبر ويحمد الله تعالى ويثنى عليه ويقرأ بما شاء من القرآن ثم يقول الله اكبر ثم يركع حتى يطمئن مفاصله وذكر الحديث وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى بن سعيد عن عبدالله قال حدثني سعيد بن ابي سعيد عن ابيه عن ابي هريرة ان رجلاً دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم وذكر نحوه ثم قال اذا قمت الى الصلاة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع وذكر الحديث **ب** قال ابو بكر قال في الحديث الاول ثم اقرأ ما شئت. وفي الثاني ما تيسر فخير في القراءة بما شاء ولو كانت قراءة فاتحة الكتاب فرضاً لعلمه اياها مع علمه بجهل الرجل باحكام الصلاة اذ غير جائز الاقتصار في تعليم الجاهل على بعض فروض الصلاة دون بعض فثبت بذلك ان قراءتها ليست بفرض وحدثنا عبد الباقي بن قانع حدثنا احمد بن علي الحزار قال حدثنا عامر بن سيار قال حدثنا ابو شيبة ابراهيم بن عثمان حدثنا سفيان عن ابي نضرة عن ابي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا صلاة الا بقراءة يقرأ فيها فاتحة الكتاب او غيرها من القرآن) وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا وهب بن بقية عن خالد بن محمد بن عمرو عن علي بن يحيى بن خلاد عن رفاع بن رافع بهذه القصة قال فقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا قمت فتوجهت الى القبلة فكبر ثم اقرأ بأمر القرآن وبما شاء الله ان تقرأ وذكر تمام الحديث فذكر فيه قراءة أم القرآن وغيرها وهذا غير مخالف للاخبار الاخر لانه محمول على انه يقرأ بها ان تيسر اذ غير جائز حمله على تعيين الفرض فيها لما فيه من نسخ التخيير المذكور في غيره ومعلوم ان احد الخبرين غير منسوخ بالآخر اذ كانا في قصة واحدة **ب** فان قال قائل لما ذكر في احد الخبرين التخيير فيما يقرأ وذكر في الآخر الامر بقراءة فاتحة الكتاب من غير تخيير واثبت التخيير فيما عداها بقوله وبما شاء الله ان تقرأ بعد فاتحة الكتاب ثبت بذلك ان التخيير المذكور في الاخبار الاخر انما هو فيما عدا فاتحة الكتاب وان ترك ذكر فاتحة الكتاب انما هو اغفال من بعض الرواة ولان في خبرنا زيادة وهو الامر بقراءة فاتحة الكتاب بلا تخيير **ب** قيل له غير جائز حمل الخبر الذي فيه التخيير مطلقاً على الخبر المذكور فيه فاتحة الكتاب على ما ادعيت لامكان استعمالهما من غير تخصيص بل الواجب ان نقول التخيير المذكور في الخبر المطلق حكمه ثابت في الخبر المقيد بذكر فاتحة الكتاب فيكون التخيير عاماً في فاتحة الكتاب وغيرها كأنه قال اقرأ بأمر القرآن ان شئت وبما سواها فيكون في ذلك استعمال زيادة التخيير في فاتحة الكتاب دون تخصيصه في بعض القراءة دون بعض ويدل عليه ايضاً ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا ابراهيم بن موسى قال حدثنا عيسى بن جعفر بن ميمون البصرى قال حدثنا ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم (اخرج فناد في المدينة انه لا صلاة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب فإزاد) وقوله لا صلاة الا بالقرآن يقتضى جوازها بما قرأ به من شيء وقوله ولو بفاتحة الكتاب فإزاد يدل ايضاً على جوازها بغيرها لانه لو كان فرض القراءة متعيناً بها لما قال ولو بفاتحة الكتاب

فازاد وقال بفاتحة الكتاب ومما يدل على ما ذكرنا حديث ابن عينة عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ايما صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج) ورواه مالك وابن جريج عن العلاء عن ابي السائب مولى هشام بن زهرة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلافهما في السند على هذا الوجه لا يوهنه لانه قد روى انه قد سمع من ابيه ومن ابي السائب جميعاً فلما قال فهي خداج والخداج الناقصة دل ذلك على جوازها مع النقصان لأنها لو لم تكن جائزة لما اطلق عليها اسم النقصان لان اثباتها ناقصة ينفي بطلانها اذ لا يجوز الوصف بالنقصان لما لم يثبت منه شيء الا ترى انه لا يقال للناقصة اذا حالت فلم تحمل انها قد اخذت وانما يقال اخذت وخذجت اذا الفت ولدها ناقص الحلقة او وضعه اغير تمام في مدة الحمل فاما ما لم تحمل فلا توصف بالخداج فثبت بذلك جواز الصلاة بغير فاتحة الكتاب اذ النقصان غير ناف للاصل بل يقتضى ثبوت الاصل حتى يصح وصفها بالنقصان وقد روى ايضاً عباد بن عبد الله بن الزبير عن عائشة عن النبي عليه السلام قال (كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج) فاثبتها ناقصة واثبات النقصان يوجب ثبوت الاصل على ما وصفنا وقد روى ايضاً عن النبي عليه السلام (ان الرجل يصلي الصلاة يكتب له نصفها خمسا عشرها) فلم يبطل جزء بنقصانها ❦ فان قال قائل قد روى هذا الحديث محمد بن عجلان عن ابيه عن ابي السائب مولى هشام بن زهرة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من صلى صلاة ولم يقرأ فيها شيئاً من القرآن فهي خداج فهي خداج غير تمام) وهذا الحديث يعارض حديث مالك وابن عينة في ذكرها فاتحة الكتاب دون غيرها واذا تعارضنا سقطا فلم يثبت كونها ناقصة اذ لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب. ❦ قيل له لا يجوز ان يعارض مالك وابن عينة بمحمد بن عجلان بل السهو والاعفال اجوز عليه منهما فلا يعترض على روايتهما به وعلى انه ليس فيه تعارض اذ جائز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد قالهما جميعاً قال مرة وذكر فاتحة الكتاب وذكر مرة اخرى القراءة مطلقة وايضاً فحائز ان يكون المراد بذكر الاطلاق ما قيده في خبر هذين ❦ فان قال قائل اذا جوزت ان يكون النبي عليه السلام قد قال الامرين فحديث محمد بن عجلان يدل على جواز الصلاة بغير قراءة رأساً لاثباته ايها ناقصة مع عدم القراءة رأساً ❦ قيل له نحن نقبل هذا السؤال ونقول كذلك يقتضى ظاهر الخبرين الا ان الدلالة قامت على ان ترك القراءة يفسدها فحملناه على معنى الخبر الآخر ❦ قال ابو بكر وقد رويت اخبار اخر في قراءة فاتحة الكتاب يحتج بها من يراها فرضاً فمنها حديث العلاء بن عبد الرحمن عن عائشة وعن ابي السائب مولى هشام بن زهرة عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام قال يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعملي فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي وذكر الحديث قالوا فلما عبر بالصلاة عن قراءة فاتحة الكتاب دل على انها من فروعها كما انه لما عبر عن الصلاة

بالقرآن في قوله (وقرآن الفجر) و اراد قراءة صلاة الفجر دل على انها من فروضها وكما عبر
 عنها بالركوع فقال (واركعوا مع الراكعين) دل على انه من فروضها ؑ قيل له لم تكن العبارة
 عنهما لما ذكرت موجياً لفرض القراءة والركوع فيها دون ما تناوله من لفظ الامر المقتضى
 للإيجاب وليس في قوله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي أمر وإنما أكثر ما فيه الصلاة
 بقراءة فاتحة الكتاب وذلك غير مقتض للإيجاب لان الصلاة تشتمل على النوافل والفروض
 وقد افاد النبي عليه السلام بهذا الحديث نفي ايجابها لانه قال في آخره فمن لم يقرأ فيها بام القرآن
 فهي خداج فاثبتها ناقصة مع عدم قراءتها ومعلوم انه لم يرد نسخ اول كلامه باخره فدل ذلك
 على ان قول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين وذكر فاتحة الكتاب لا يوجب
 ان يكون قراءتها فرضاً فيها وهذا كما روى شعبة عن عبد ربه بن سعيد عن انس بن ابي انس
 عن عبدالله بن نافع بن العمياء عن عبدالله بن الحارث عن المطلب بن ابي وداعة قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم (الصلاة مثنى مثنى وتشهد في كل ركعتين وتبأس وتمسكن
 وتقع لربك وتقول اللهم فمن لم يفعل فهي خداج) ولم يوجب ذلك ان يكون ما ساء صلاة
 من هذه الافعال فرضاً فيها وما يحتاج به المخالفون ايضاً حديث عبادة بن الصامت ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) وبما حدثنا محمد بن بكر
 قال حدثنا ابوداود قال حدثنا ابن بشار قال حدثنا جعفر عن ابي عثمان عن ابي هريرة قال
 امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان انادي ان لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فازاد ؑ قال
 ابوبكر قوله عليه السلام (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) يحتمل لنفي الاصل ونفي الكمال وان كان
 ظاهره عندنا على نفي الاصل حتى تقوم الدلالة على ان المراد نفي الكمال ومعلوم انه غير
 جائز ارادة الامرين جميعاً لانه متى اراد نفي الاصل لم يثبت منه شيء واذا اراد نفي الكمال
 واثبات نقصان فلا محالة بعضه ثابت و ارادتهما معاً متفية مستحيلة والدليل على انه لم يرد
 نفي الاصل ان اثبات ذلك اسقاط التخيير في قوله تعالى (فاقروا ما ينسر من القرآن)
 وذلك نسخ وغير جائز نسخ القرآن باخبار الآحاد ويدل عليه ايضاً ما رواه ابو حنيفة
 وابو معاوية وابن فضيل وابوسفيان عن ابي نضرة عن سعيد عن النبي عليه السلام قال
 لا تجزى صلاة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد لله وسورة في الفريضة وغيرها الا ان اباحنيفة
 قال معها غيرها وقال معاوية لا صلاة ومعلوم انه لم يرد نفي الاصل وانما مراده نفي الكمال
 لاتفاق الجميع على انها مجزية بقراءة فاتحة الكتاب وان لم يقرأ معها غيرها فثبت انه اراد
 نفي الكمال وايجاب نقصان وغير جائز ان يريد به نفي الاصل ونفي الكمال لتضادها
 واستحالة ارادتهما جميعاً بلفظ واحد ؑ فان قال قائل هذا حديث غير حديث عبادة
 وابي هريرة و جائز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قال مرة لا صلاة الا بفاتحة الكتاب
 فوجب بذلك قراءتها وجعلها فرضاً فيها وقال مرة اخرى ما ذكره سعيد من قراءة
 فاتحة الكتاب وشيء معها و اراد به نفي الكمال اذا لم يقرأ مع فاتحة الكتاب غيرها ؑ قيل له

ليس معك تاريخ الحديثين ولا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك في حالين ويحتاج الى دلالة في اثبات كل واحد من الخبرين في الحالين ومخالفتك ان يقول لما لم يثبت ان النبي عليه السلام قال ذلك في وقتين وقد ثبت اللفظان جميعا جعلتهما حديثا واحداً ساق بعض الرواة لفظه على وجهه واغفل بعضهم بعض الفاظه وهو ذكر السورة فهما متساويان حينئذ ويثبت الخبر بزيادة في حالة واحدة ويكون لقول خصمك مزية على قولك وهو ان كل ما لم يعرف تاريخه فسيبيله ان يحكم بوجودها معاً واذا ثبت انه قالهما في وقت واحد بزيادة السورة فمعلوم انه مع ذكر السورة لم يرد نفي الاصل وانما اراد اثبات النقص حملناه على ذلك ويكون ذلك كقوله عليه السلام (لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ومن سمع النداء فام يجب فلا صلاة له ولا ايمان لمن لا امانته له) وكقوله تعالى (انهم لا ايمان لهم لعلهم ينتهون الا تقابلون قوماً نكثوا ايمانهم) ففناها بدءاً واثبتها تانياً لانه اراد نفي الكمال لا نفي الاصل اي لا ايمان لهم وافية فيفون بها ؑ فان قال قائل فهلا استعملت الاخبار على ظواهرها واستعملت التخيير المذكور في الآية فيما عدا فاتحة الكتاب ؑ قيل له لو انفردت الاخبار عن الآية لما كان فيها ما يوجب فرض قراءة فاتحة الكتاب لما بينا من ان فيها ما لا يحتمل الاثبات الاصل مع تركها واحتمال سائر الاخبار الاخر لنفي الاصل ونفي الكمال وعلى ان هذه الاخبار لو كانت موجبة لتعين فرض القراءة فيها لما جاز الاعتراض بها على الآية وصرفها عن الواجب الى النفل فيما عدا فاتحة الكتاب لما ذكرناه في اول المسئلة فارجع اليه فانك تجده كافياً ان شاء الله تعالى

فصل

قال ابوبكر وقراءة فاتحة الكتاب مع ما ذكرنا من حكمها تقتضى امر الله تعالى ايانا بفعل الحمد وتعليم لنا كيف نحمده وكيف الثناء عليه وكيف الدعاء له ودلالة على ان تقديم الحمد والثناء على الله تعالى على الدعاء اولى واحرى بالاجابة لان السورة مفتحة بذكر الحمد ثم بالثناء على الله وهو قوله (الحمد لله رب العالمين) الى (مالك يوم الدين) ثم الاعتراف بالعبادة له وافرادها له دون غيره بقوله (اياك نعبد) ثم الاستعانة به في القيام بعبادته في سائر ما بنا الحاجة اليه من امور الدنيا والدين وهو قوله (اياك نستعين) ثم الدعاء بالثبوت على الهداية التي هداانا لها من وجوب الحمد له واستحقاق الثناء والعبادة لان قوله (اهدنا الصراط المستقيم) هو دعاء للهداية والثبوت عليها في المستقبل اذ غير جائز ذلك في الماضي وهو التوفيق عما ضل عنه الكفار من معرفة الله وحمده والثناء عليه فاستحقوا لذلك غضبه وعقابه والدليل على ان قوله تعالى (الحمد لله رب العالمين) مع انه تعليم لنا الحمد هو امر لنا به قوله (اياك نعبد واياك نستعين) فاعلم ان الامر بقول الحمد مضمرة في ابتداء السورة وهو مع ما ذكرنا رقية وعوده وشفاء لما حدثنا به عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن المني قال حدثنا سعيد بن المعلى قال حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن جعفر بن اياس

عن ابى نصره عن ابى سعيد قال كنا فى سرية فمررنا بحى من العرب فقالوا سيدنا ادغته العقرب فهل فيكم راق قال قلت انا ولم افعل حتى جعلوا لنا جعلاً جعلوا لنا شاة قال فقرأت عليه فاتحة الكتاب سبع مرات فبرأ فاخذت الشاة ثم قلت حتى نأتى النبي عليه السلام فأتيناه فاخبرناه فقال علمت انها رقية حق اضربوا لى معكم بسهم * ولهذه السورة اسماء منها ام الكتاب لانها ابتداءه قال الشاعر * الارض معقلنا وكانت امنا * فسمى الارض اما لنا لانه منها ابتداءنا الله تعالى وهى ام القرآن واحدى العبارتين تغنى عن الاخرى لانه اذا قيل ام الكتاب فقد علم ان المراد كتاب الله تعالى الذى هو القرآن فقيل تارة ام القرآن وتارة ام الكتاب وقد رويت العبارة باللفظين جميعاً عن النبي عليه السلام وكذلك فاتحة الكتاب وهى السبع المثاني قال سيد بن جبير سألت ابن عباس عن السبع المثاني فقال السبع المثاني هى ام القرآن وانما اراد بالسبع انها سبع آيات ومعنى المثاني انها ثنى فى كل ركعة وذلك من سننها وليس من سنة سائر القرآن اعادته فى كل ركعة

ومن سورة البقرة

قوله تعالى (الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة وعمارزقناهم ينفقون) يتضمن الامر بالصلوة والزكاة لانه جعلهما من صفات المتقين ومن شرائط التقوى كما جعل الايمان بالغيب وهو الايمان بالله وبالبعث والنشور وسائر ما لزمنا اعتقاده من طريق الاستدلال من شرائط التقوى فاقضى ذلك ايجاب الصلوة والزكاة المذكورتين فى الآية * وقد قيل فى اقامة الصلوة وجوه منها امامها من تقويم الشئ وتحقيقه ومنه قوله (واقيموا الوزن بالقسط) وقيل يؤدونها على ما فيها من قيام وغيره فعبّر عنها بالقيام لان القيام من فروضها وان كانت تشتمل على فروض غيره كقوله (فاقروا ما ييسر من القرآن) والمراد الصلوة التى فيها القراءة وقوله تعالى (وقرآن الفجر) المراد القراءة فى صلاة الفجر وكقوله (واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) وقوله (واركعوا واسجدوا) وقوله (واركعوا مع الراكعين) فذكر ركنا من اركانها الذى هو من فروضها ودل به على ان ذلك فرض فيها وعلى ايجاب ما هو من فروضها فصار قوله (يقيمون الصلوة) موجباً للقيام فيها ومخبراً به عن فرض الصلوة ويحتمل (يقيمون الصلوة) يديمون فروضها فى اوقاتها كقوله تعالى (ان الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً) اى فرضاً فى اوقات معلومة لها ونحوه قوله تعالى (قائماً بالقسط) يعنى يقيم القسط ولا يفعل غيره والعرب تقول فى الشئ الراتب الدائم قائم وفى فاعله مقيم يقال فلان يقيم ارزاق الجند وقيل هو من قول القائل قامت السوق اذا حضر اهلها فيكون معناه الاشتغال بها عن غيرها ومنه قد قامت الصلوة وهذه الوجوه على اختلافها تجوز ان تكون مرادة بالآية وقوله (ومارزقناهم ينفقون) فى فحوى الخطاب دلالة على ان المراد المفروض من النفقة وهى الحقوق الواجبة لله تعالى من الزكاة وغيرها كقوله تعالى (وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتى احدكم الموت) وقوله (وانفقوا فى سبيل الله) وقوله (والذين

يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله) والذي يدل على ان المراد المفروض منها انه قرنها الى الصلاة المفروضة والى الايمان بالله وكتابه وجعل هذا الانفاق من شرائط التقوى ومن اوصافها ويدل على ان المراد المفروض من الصلاة والزكاة ان لفظ الصلاة اذا اطلق غير مقيد بوصف او شرط يقتضى الصلوات المعهودة المفروضة كقوله (اقم الصلاة لدلوك الشمس) و(حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) ونحو ذلك فلما اراد باطلاق اللفظ الصلاة المفروضة كان فيه دلالة على ان المراد بالانفاق ما فرض عليه منه ولما مدح هؤلاء بالانفاق بما رزقهم الله دل ذلك على ان اطلاق اسم الرزق انما يتناول المباح منه دون المحظور وان ما اغتصبه وظلم فيه غيره لم يجعله الله له رزقا لانه لو كان رزق له لجاز انفاقه واخرجه الى غيره على وجه الصدقة والتقرب به الى الله تعالى ولا خلاف بين المسلمين ان الغاصب محظور عليه الصدقة بما اغتصبه وكذلك قال النبي عليه السلام (لا تقبل صدقة من غلول) والرزق الحظ في اللغة قال الله تعالى (وتجعلون رزقكم انكم تكذبون) اي حظكم من هذا الامر التكذيب به وحظ الرجل هو نصيبه وما هو خالص له دون غيره ولكنه في هذا الموضع هو ما منحه الله تعالى عباده وهو المباح الطيب * وللرزق وجه آخر وهو ما خلقه الله تعالى من اقوات الحيوان فجاز اضافة ذلك اليه لانه جعله قوتاً وغذاء * وقوله تعالى في شأن المنافقين واخباره عنهم باظهار الايمان للمسلمين من غير عقيدة واظهار الكفر لاخوانهم من الشياطين في قوله ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ وقوله ﴿يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون﴾ الى قوله ﴿واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزون﴾ محتج به في استتابة الزنديق الذي اطلع منه على اسرار الكفر متى اظهر الايمان لان الله تعالى اخبر عنهم بذلك ولم يأمر بقتلهم وامر النبي عليه السلام بقبول ظاهرهم دون ما علمه هو تعالى من حالهم وفساد اعتقادهم وضأثرهم ومعلوم ان نزول هذه الآيات بعد فرض القتال لانها نزلت بالمدينة وقد كان الله تعالى فرض قتال المشركين بعد الهجرة ولهذا الآية نظائر في سورة براءة وسورة محمد عليه السلام وغيرهما في ذكر المنافقين وقبول ظاهرهم دون حملهم على احكام ساثر المشركين الذين امرنا بقتلهم واذا اتينا الى مواضعها ذكرنا احكامها واختلاف الناس في الزنديق واحتجاج من يحتج بها في ذلك وهو يظهر من قوله عليه السلام (امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله) وانكر على اسامة بن زيد حين قتل في بعض سرايا رجلا قال لا اله الا الله حين حمل عليه ليطعنه فقال هلا شقت عن قلبه يعني انه محمول على حكم الظاهر دون عقد الضمير ولا سبيل لنا الى العلم به ﴿قال ابوبكر وقوله تعالى﴾ (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) يدل على ان الايمان ليس هو الاقرار دون الاعتقاد لان الله تعالى قد اخبر عن اقرارهم بالايمان ونفى عنهم سمته بقوله وما هم بمؤمنين ويروى عن مجاهد انه قال في اول البقرة اربع آيات في نعت المؤمنين وآيات

{ ١ } هكذا في النسخ
التي بأيدينا وصوابه
جحره

في نعت الكافرين وثلاث عشرة آية في نعت المنافقين * والتناق اسم شرعي جعل سمة لمن يظهر
الايان ويسر الكفر خصوا بهذا الاسم للدلالة على معناه وحكمه وان كانوا مشركين
اذ كانوا مخالفين لسائر المبادئ بالشرك في احكامهم واصله في اللغة من نفاق اليربوع وهو
الجحر الذي يخرج منه اذا طلب لان له اجحرة [١] يدخل بعضها عند الطلب ثم يراوغ الذي
يريد صيده فيخرج من جحر آخر قد اعدده * وقوله تعالى (يخادعون الله والذين آمنوا)
هو مجاز في اللغة لان الخديعة في الاصل هي الاخفاء وكان المسافق اخفى الاشراك وظهر
الايان على وجه الخداع والتمويه والفرور لمن يخادعه والله تعالى لا يخفى عليه شيء
ولا يصح ان يخادع في الحقيقة وليس يخلو هؤلاء القوم الذين وصفهم الله تعالى بذلك من
احد وجهين اما ان يكونوا عارفين بالله تعالى قد علموا انه لا يخادع بتسائر بشيء او غير
عارفين فذلك ابعد اذ لا يصح ان يقصده لذلك ولكنه اطلق ذلك عليهم لانهم عملوا عمل
الخادع ووبال الخداع راجع عليهم فكأنهم انما يخادعون انفسهم وقيل ان المراد يخادعون
رسول الله صلى الله عليه وسلم فحذف ذكر النبي عليه السلام كما قال (ان الذين يؤذون الله
ورسوله) والمراد يؤذون اولياء الله واي الوجهين كان فهو مجاز وليس بحقيقة ولا يجوز
استعماله الا في موضع يقوم الدليل عليه وانما خادعوا رسول الله تقيّة لتزول عنهم احكام سائر
المشركين الذين امر النبي عليه السلام والمؤمنون بقتلهم وجائز ان يكونوا اظهروا الايمان
للمؤمنين ليوالوهم كما يوالى المؤمنون بعضهم بعضاً ويتواصلون فيما بينهم وجائز ان يكونوا
يظهرون لهم الايمان ليفشوا اليهم اسرارهم فينقلوا ذلك الى اعدائهم وكذلك قول الله
تعالى ﴿ وَاللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهٖمْ ﴾ مجاز وقد قيل فيه وجوه احدها على جهة مقابلة الكلام بمثله وان لم يكن
في معناه كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) والثانية ليست بسيئة بل حسنة ولكنه
لما قابل بها السيئة اجرى عليها اسمها وقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم) والثاني ليس باعتداء وقوله تعالى (وان عاقبتم فاعقبوا بمثل ما عوقبتم به)
والاول ليس بعقاب وانما هو على مقابلة اللفظ بمثله ومزاوجته له وتقول العرب الجزاء بالجزاء
والاول ليس بجزاء ومنه قول الشاعر :

ألا لا يجهلن احد علينا * فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ومعلوم انه لم يمتدح بالجهل ولكنه جرى على عادتهم في ازدواج الكلام ومقابلته وقيل ان ذلك
اطلقه الله تعالى على طريق التشبيه وهو انه لما كان وبال الاستهزاء راجعاً عليهم ولاحقاً لهم كان
كأنه استهزأ بهم وقيل لما كانوا قد امهلوا في الدنيا ولم يعاجلوا بالعقوبة والقتل كسائر المشركين
واخر عقابهم فاعتروا بالامهال كانوا كالمستهزى بهم * ولما كانت اجرام المنافقين اعظم من اجرام سائر
الكفار المبادئ بالكفر لانه جمعوا الاستهزاء والخداعة بقوله (يخادعون الله) وقولهم (انما
نحن مستهزؤن) وذلك زيادة في الكفر وكذلك اخبر الله تعالى انهم (في الدرك الاسفل من النار)
ومع ما اخبر بذلك من عقابهم وما يستحقونه في الآخرة خالف بين احكامهم في الدنيا واحكام

طلب

فان عقوبات الدنيا غير
موضوعة على مقادير
الاجرام وانما هي على
ما يعامه الله تعالى
من المصالح فيها

سائر المظهرين للشرك في رفع القتل عنهم باظهارهم الايمان واجرامهم مجرى المسلمين في التوارث وغيره ثبت ان عقوبات الدنيا ليست موضوعة على مقادير الاجرام وانما هي على ما يعلم الله من المصالح فيها وعلى هذا اجرى الله تعالى احكامه فوجب رجم الزاني المحسن ولم يزل عنه الرجم بالتوبة الا ترى الى قوله عليه السلام في ما عز بعد رجه وفي الغامدية بعد رجمها لقد تاب توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له والكفر اعظم من الزنا ولو كفر رجل ثم تاب قبات توبته وقال تعالى (قل للذين كفروا ان يتنوا يغفر لهم ما قد سلف) وحكم في القاذف بالزنا بجلد ثمانين ولم يوجب على القاذف بالكفر الحد وهو اعظم من الزنا واوجب على شارب الخمر الحد ولم يوجب على شارب الدم وآكل الميتة قبت بذلك ان عقوبات الدنيا غير موضوعة على مقادير الاجرام ولانه لما كان جائزاً في العقل ان لا يوجب في الزنا والقذف والسرقة حداً رأساً ويكل امرهم الى عقوبات الآخرة جاز ان يخالف بينها فيوجب في بعضها اغناظ ما يوجب في بعض ولذلك قال اصحابنا لا يجوز اثبات الحدود من طريق المقاييس وانما طريق اثباتها التوقيف او الاتفاق وما ذكره الله تعالى من امر المنافقين في هذه الآية واقرارهم من غير امر لنا بقتالهم اصل فيما ذكرنا ولان الحدود والعقوبات التي اوجبها من فعل الامام ومن قام بامور الشريعة جارية مجرى ما يفعله هو تعالى من الآلام على وجه العقوبة فلما جاز ان لا يعاقب المنافق في الدنيا بالآلام من جهة الامراض والاسقام والفقر والفاقة بل يفعل به اضداد ذلك ويكون عقابه المستحق بكفره ونفاقه مؤجلاً الى الآخرة جاز ان لا يتعبدنا بقتله في الدنيا وتعجيل عقوبة كفره ونفاقه وقد عبر النبي عليه السلام بمكة بعد ما بعثه الله تعالى ثلث عشرة سنة يدعو المشركين الى الله وتصديق رسله غير متعبد بقتالهم بل كان مأموراً بدعائهم في ذلك بألين القول والطفه فقال تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن) وقال (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً) وقال (ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم وما يلقاها الا الذين صبروا وما يلقاها الا ذو حظ عظيم) في نظائر ذلك من الآيات التي فيها الامر بالدعاء الى الدين باحسن الوجود ثم فرض القتال بعد الهجرة لعلمه تعالى بالمصلحة من كلا الحالين بما تعبد به فجاز من اصل ما وصفنا ان يكون الامر بالقتل والقتال خاصاً في بعض الكفار وهم المجاهرون بالكفر دون من يظهر الايمان ويسر الكفر وان كان المنافق اعظم جرماً من غيره * وقوله تعالى ﴿الذي جعل لكم الارض فراشاً﴾ يعني والله اعلم قراراً كقوله (الذي جعل لكم الارض قراراً) وقوله (لم نجعل الارض مهاداً) فسيماها فراشاً والاطلاق لا يتناولها وانما يسمى به مقيداً كقوله تعالى (والجبال اوتاداً) واطلاق اسم الاوتاد لا يفيد الجبال وقوله (والشمس سراجاً) ولذلك قال الفقهاء ان من حلف لا ينسأ على فراش فنام على الارض لا يحنث وكذلك لو حلف لا يقعد في سراج فقع في الشمس لان الايمان محمولة على المعتاد المتعارف من الاسماء وليس في العادة

اطلاق هذا الاسم للارض والشمس وهذا كما سمي الله تعالى الجاحد له كافرأ وبسبب
الزارع كافرأ والشاك السلاح كافرأ ولا يتناولهما هذا الاسم في الاطلاق وانما يتناول
الكافر بالله تعالى ونشأ ذلك من الاسماء المطلقة والمقيدة كثيرة ويجب اعتبارها في كثير
من الاحكام فما كان في العادة مطلقاً فهم على اطلاقه والمقيد فيها على تقيده ولا يتجاوز به
موضعه * وفي هذه الآية دلالة على توحيد الله تعالى واثبات الصانع الذي لا يشبهه شيء القادر
الذي لا يعجزه شيء وهو ارتفاع السماء ووقوفها بغير عمد ثم دوامها على طول الدهر غير
متزايلة ولا متغيرة كما قال تعالى (وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً) وكذلك ثبات الارض
ووقوفها على غير سند فيه اعظم الدلالة على التوحيد وعلى قدرة خالقها وانه لا يعجزه شيء
وفيه تبيين وحث على الاستدلال بها على الله وتذكير بالنعمة * وقوله تعالى ﴿ فاخرج به من الثمرات
رزقاً لكم ﴾ نظير قوله (هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً) وقوله (وسخر لكم
ما في السموات وما في الارض) وقوله (قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات
من الرزق) يحتج بجميع ذلك في ان الاشياء على الاباحة مما لا يحظره العقل فلا يحرم منه
شيء الا ما قام دليله * وقوله تعالى ﴿ وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة
من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين ﴾ فيه اكد دلالة على صحة نبوة
نبينا عليه السلام من وجوه احدها انه تحداهم بالاتيان بمثله وقرعهم بالعجز عنه مع ما هم
عليه من الانفة والحمية وانه كلام موصوف بلغتهم وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم منهم
تعلم اللغة العربية وعلمهم اخذ قام يعارضه منهم خطيب ولا تكلفه شاعر مع بذلهم الاموال
والانفس في توهين امره وابطال حججه وكانت معارضة لو قدروا عليها ابلغ الاشياء في ابطال
دعواه وتفريق اصحابه عنه فلما ظهر عجزهم عن معارضة دل ذلك على انه من عند الله الذي
لا يعجزه شيء وانه ليس في مقدور العباد مثله وانما اكبر ما اعتذروا به انه من اساطير الاولين
وانه سحر فقال تعالى (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين) وقال (فأتوا بعشر سور
مثله مفتريات) فتحداهم بالنظم دون المعنى في هذه الصورة واطهر عجزهم عنه فكانت هذه
معجزة باقية لنبينا صلى الله عليه وسلم الى قيام الساعة ابان الله تعالى بها نبوة نبيه وفضله
بها على سائر الانبياء لان سائر معجزات الانبياء تقضت بانقضائهم وانما يعلم كونها معجزة من
طريق الاخبار وهذه معجزة باقية بعده كل من اعترض عليها بعده قرعناه بالعجز عنه فتبين له
حينئذ موضع الدلالة على تثبيت النبوة كما كان حكم من كان في عصره من لزوم الحجة به
رئيساً للدلالة عليه والوجه الآخر من الدلالة انه معلوم عند المؤمنين بالنبي عليه السلام
وعند الجاحدين لنبوته انه كان من اتم الناس عقلاً واكملهم خلقاً وفضلهم رأياً فما طعن عليه
احد في كمال عقله ووفور حلمه وصحة فهمه وجودة رأيه وغير جائز على من كان هذا وصفه
ان يدعى انه نبي الله قد ارسله الى خلقه كافة ثم جعل علامة نبوته وذلالته صدقه كلاماً يظهره
ويقرعهم به مع علمه بان كل واحد منهم يقدر على مثله فيظهر حينئذ كذبه وبطلان دعواه فدل

قوله « ثبات الارض
ووقوفها على غير سند »
فيه صراحة قطعية بان
الارض موقوفة على
سند الهوام كما هو صرح
في كلام على رضي الله
عنه في كتاب نهج
البلاغة واما ما ذكره
بعض المتأخرين في كتبهم
من حديث الصخرة
والنور فلا يصح شيء
منه اصلاً بل هي اخبار
ملفقة مأخوذة من الاخبار
الاسرائيلية فلا يجوز
الاعتماد عليها ولا الركون
اليها « لمصححه »

ذلك على انه لم يخدمهم بذلك ولم يقرعهم بالعجز عنه الا وهو من عند الله لا يقدر العباد على مثله الثالث
قوله تعالى في نسق التلاوة ﴿ فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ﴾ فاخبر انهم لا يعارضونه ولا يقع ذلك
منهم وذلك اخبار بالغيب ووجد مخبره على ما هو به ولا تتعلق هذه باعجاز النظم بل هي قائمة
بنفسها في تصحيح نبوته لانه اخبار بالغيب كما لو قال لهم الدلالة على صحة قولي انكم مع
صحة اعضائكم وسلامة جوارحكم لا يقع من احد منكم ان يمس رأسه وان يقوم من موضعه
فلم يقع ذلك منهم مع سلامة اعضائهم وجوارحهم وتقرعهم به مع حرصهم على تكذيبه
كان ذلك دليلا على صحة نبوته اذ كان مثل ذلك لا يصح الا كونه من قبل القادر الحكيم
الذي صرفهم عن ذلك في تلك الحال ﴿ قال ابوبكر وقد تحدى الله الخلق كلهم من الجن
والانس بالعجز عن الايات بمثل القرآن بقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن على
ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) فلما ظهر عجزهم
قال (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) فلما عجزوا قال (فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين)
فتحدهم بالآيات بمثل اقصر سورة منه فلما ظهر عجزهم عن ذلك وقامت عليهم الحاجة
واعرضوا عن طريق الحاجة وصمدوا على القتال والمغالبة امر الله نبيه بقتالهم وقيل
في قوله تعالى (وادعوا شهداءكم من دون الله) انه اراد به اصنامهم وما كانوا يعبدونهم
من دون الله لانهم كانوا يزعمون انها تشفع لهم عند الله وقيل انه اراد جميع من يصدقكم
ويوافقكم على قولكم وافاد بذلك عجز الجميع عنه في حال الاجتماع والانفراد كقوله
(لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرا) فقد انتظمت فاتحة الكتاب من ابتدائها الى حيث انتهينا اليه
من سورة البقرة الامر والتبديت بسم الله تعالى وتعلينا حمده والثناء عليه والدعاء له والرغبة
اليه في الهداية الى الطريق المؤدى الى معرفته والى جنته ورضوانه دون طريق المستحقين
لغضبه والضالين عن معرفته وشكره على نعمته ثم ابتداء في سورة البقرة بذكر المؤمنين
ووصفهم ثم ذكر الكافرين ووصفهم ثم ذكر المنافقين ووصفهم وتقريب امرهم الى قلوبنا بالمثل الذي
ضربه بالذي استوقد ناراً وبالبرق الذي يضيء في الظلمات من غير بقاء ولا ثبات وجعل ذلك مثلا
لاظهارهم الايمان وان الاصل الذي يرجعون اليه وهم ثابتون عليه هو الكفر كظلمة الليل
والمطر اللذين يعرض في خلالهما برق يضيء لهم ثم يذهب فيقون في ظلمات لا يبصرون
ثم ابتداء بعد انقضاء ذكر هؤلاء باقامة الدلالة على التوحيد بما لا يمكن احد دفعه من بسطه
الارض وجعلها قرارا ينتفعون بها وجعل معاشهم وسائر منافعهم واقواتهم منها واقامتها
على غير سند اذ لا بد ان يكون لها نهاية لما ثبت من حدوثها وان ممسكها ومقيمها كذلك
هو الله خالقها وخالقكم المنعم عليكم بما جعل لكم فيها من اقواتكم وسائر ما اخرج من ثمارها
لكم اذ لا يجوز ان يقدر على مثل ذلك الا قادر الذي لا يعجزه ولا يشبهه شيء فحتم
على الاستدلال بدلائله ونبهم على نعمته ثم عقب ذلك بالدلالة على نبوة النبي عليه السلام

(مطلب) في امر الله
تعالى باستعمال الحجج
العقلية والاستدلال بها

بما اظهر من عجزهم عن الاتيان بمثل سورة من القرآن ودعاهم في ذلك كله الى عبادة الله تعالى وحده المنعم علينا بهذه النعم فقال (فلا تجبلوا الله انداداً وانتم تعلمون) يعنى والله اعلم تعلمون ان ما تدعون آلهة لا تقدر على شئ من ذلك وان الله هو المنعم عليكم به دونها وهو الخالق لها وقيل في معنى قوله وانتم تعلمون انكم تعلمون الفصل بين الواجب وغير الواجب ويكون معناه ان الله تعالى قد جعل لكم من العقل ما يمكنكم به الوصول الى معرفة ذلك فوجب تكليفكم ذلك اذ غير جائز في العقل اباحة الجهل بالله تعالى مع ازاحة العلة والتمكن من المعرفة * فاما قرر جميع ذلك عندهم بدلائله الدالة عليه عطف عليه بذكر الوعيد بقوله ﴿فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين﴾ ثم عقب بذكر ما وعد المؤمنين في الآخرة بقوله ﴿وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار﴾ الى آخر ما ذكر ﴿قال ابوبكر رحمه الله وقد تضمنت هذه الآيات مع ما ذكرنا من التنبه على دلائل التوحيد واثبات النبوة الامر باستعمال حجج العقول والاستدلال بدلائلها وذلك مبطل لمذهب من نفي الاستدلال بدلائل الله تعالى واقتصر على الخبر بزعمه في معرفة الله والعلم بصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الله تعالى لم يقتصر فيما دعا الناس اليه من معرفة توحيد صدق رسوله على الخبر دون اقامة الدلالة على صحته من جهة عقولنا وقوله تعالى (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار) يدل على ان البشارة هي الخبر السار والاظهر والاغلب ان اطلاقه يتناول من الاخبار ما يحدث عنده الاستبشار والسرور وان كان قد يجري على غيره مقيداً كقوله (فبشرهم بعذاب اليم) وكذلك قال اصحابنا فيمن قال اي عبد بشرني بولادة فلانة فهو حرف بشره جماعة واحداً بعد واحد ان الاول يعتق دون غيره لان البشارة حصلت بخبره دون غيره ولم يكن هذا عندهم بمنزلة ما لو قال اي عبد اخبرني بولادتها فاخبروه واحداً بعد واحد انهم يعتقدون جميعاً لانه عقد اليمين على خبر مطلق فيتناول سائر الخبرين وفي البشارة عقدها على خبر مخصوص بصفة وهو ما يحدث عنده السرور والاستبشار ويدل على ان موضوع هذا الخبر ما وصفنا قولهم رأيت البشر في وجهه يعنى الفرح والسرور قال الله في صفة وجوه اهل الجنة (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة) فاخبر عما ظهر في وجوههم من آثار السرور والفرح بذكر الاستبشار ومنه سماوا الرجل بشيراً تقيلاً منهم الى الاخبار بالخير دون الشر وسماوا ما يعطى البشير على هذا الخبر بشرى وهذا يدل على ان الاطلاق يتناول الخبر المفيد سروراً فلا ينصرف الى غيره الا بدلالة وانه متى اطلق في الشر فانما يراد به الخبر فحسب وكذلك قوله تعالى (فبشرهم بعذاب اليم) معناه اخبرهم ويدل على ما وصفنا من ان البشير هو الخبر الاول فيما ذكرنا من حكم اليمين قولهم ظهرت لنا تبشير هذا الامر يعنون اوله ولا يقولون ذلك في الشر وفيما يتم وانما يقولونه فيما يسر ويفرح ومن الناس من يقول ان اصله فيما يسر ويتم لان معناه ما يظهر اولاً في بشرة

الوجه من سم وور او غم الا انه كثر فيما يسر فصار الاطلاق اخص به منه بالشر * وقوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ يدل على انه علم الاسماء كلها لا دم اعنى الاجناس بمعانيها لعموم اللفظ في ذكر الاسماء وقوله ثم عرضهم على الملائكة فيه دلالة على انه اراد اسماء ذريته على ما روى عن الربيع بن انس الا انه قد روى عن ابن عباس ومجاهد انه علمه اسماء جميع الاشياء وظاهر اللفظ يوجب ذلك * فان قيل لما قال عرضهم دل على انه اسماء من يعقل لان هم انما يطلق فيما يعقل دون ما لا يعقل * قيل له لما اراد ما يعقل وما لا يعقل جاز تغليب اسم ما يعقل كقوله تعالى (خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع) لما دخل في الجملة من يعقل اجري الجميع مجرى واحداً وهذه الآية تدل على ان اصول اللغات كلها توقيف من الله تعالى لا دم عليه السلام عليها على اختلافها وانه علمه اياها بمعانيها اذ لا فضيلة في معرفة الاسماء دون المعاني وهي دلالة على شرف العلم وفضيلته لانه تعالى لما اراد اعلام الملائكة فضيلة آدم علمه الاسماء بمعانيها حتى اخبر الملائكة بها ولم تكن الملائكة علمت منها ما علمه آدم فاعترفت له بالفضل في ذلك * ومن الناس من يقول ان لغة آدم وولده كانت واحدة الى زمان الطوفان فلما اغرق الله تعالى اهل الارض وبقي من نسل نوح من بقي وتوفي نوح عليه السلام وتوالدوا وكثروا ارادوا بناء صرح ببابل يمتنعون به من طوفان ان كان بلبل الله السنتهم فتسى كل فرقة منهم اللسان الذي كان عليه وعلمها الله الالسنة التي توارثها بعد ذلك ذريتهم عنهم وتفرقوا في البلدان وانتشروا في الارض * ومن الناس من يابى ذلك ويقول لا يجوز ان ينسى انسان كامل العقل جميع لغة التي كان يتكلم بها بالامس وانهم قد كانوا عارفين بجميع اللغات الى ان تفرقوا فاقصر كل امة منهم على اللسان الذي هم عليه اليوم وتركوا سائر الالسنة التي كانوا عرفوها ولم تأخذها عنهم اولادهم ونسلهم فلذلك لم يعرف من نشأ بعدهم سائر اللغات

باب السجود لغير الله تعالى

قال الله تعالى ﴿ وَاذْقُنَا لِلْمَلَائِكَةِ آسِجْدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا ﴾ روى شعبة عن قتادة ان الطاعة كانت لله تعالى في السجود لا دم اكرمه الله بذلك وروى معمر عن قتادة في قوله (وخرؤا له سجداً) قال كانت تحيتمهم السجود وليس يمتنع ان يكون ذلك السجود عبادة لله تعالى وتكرمة وتحية لا دم عليه السلام وكذلك سجود اخوة يوسف عليهم السلام واهله له وذلك لان العبادة لا تجوز لغير الله تعالى والتحية والتكرمة جائزان لمن يستحق ضرباً من التعظيم ومن الناس من يقول ان السجود كان لله وآدم كان بمنزلة القبلة لهم وليس هذا بشئ لانه يوجب ان لا يكون لا دم في ذلك حظ من التفضيل والتكرمة وظاهر ذلك يقتضى ان يكون آدم مفضلاً مكرماً فذلك كظاهر الحمد اذا وقع لمن يستحق ذلك يحمل على الحقيقة ولا يحمل

على ما يطلق من ذلك مجازاً كما يقال اخلاق فلان محمودة ومذمومة لان حكم اللفظ ان يكون محمولا على بابة وحقيقته ويدل على ان الامر بالسجود قد كان ارادته تكريمة آدم عليه السلام وتفضيله قول ابليس فيما حكى الله عنه (ما أسجد لمن خلقت طيناً قال أرايتك هذا الذي كرمت على) فاخبر ابليس ان امتناعه كان من السجود لاجل ما كان من تفضيل الله وتكريمه بأمره اياه بالسجود له ولو كان الامر بالسجود له على انه نصب قبلة للساجدين من غير تكريمة له ولا فضيلة لما كان لا دم في ذلك حظ ولا فضيلة تجسد كالكعبة المنصوبة للقبلة وقد كان السجود جائزاً في شريعة آدم عليه السلام للمخلوقين ويشبه ان يكون قد كان باقياً الى زمان يوسف عليه السلام فكان فيما بينهم لمن يستحق ضرباً من التعظيم ويراد اكرامه وتجييله بمنزلة المصافحة والمعانقة فيما بيننا ومنزلة تقيل اليد وقد روى عن النبي عليه السلام في اباحة تقيل اليد اخبار وقد روى الكراهة الا ان السجود لغير الله تعالى على وجه التكرمة والتحية منسوخ بما روت عائشة وجابر بن عبد الله وأنس ان النبي عليه السلام قال ما ينبغي لبشر ان يسجد لبشر ولو صلح لبشر ان يسجد لبشر لامرت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقه عليها لفظ حديث انس بن مالك **قوله تعالى ﴿وَأَمِنُوا بِمَا آتَاكُمْ مَصَدَقاً لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَا فِرِبِهِ﴾** قيل ان فائدة قوله ولا تكونوا اول كافرين وان كان الكفر قبيحاً من الاول والاخر منها عنه الجميع ان السابق الى الكفر يقتدى به غيره فيكون أعظم لاثمه وجرمه كقوله تعالى (وليحملن أثقالهم وأثقالاً مع أثقالهم) وقوله (من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفساً بغير نفس أوفساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعاً) وروى عن النبي عليه السلام ان علي ابن آدم القاتل كفلا من الائم في كل قتل ظلماً لانه اول من سن القتل وقال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة **قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾** لا يخلو من ان يكون راجعاً الى صلاة معهودة وزكاة معلومة وقد عرفها او ان يكون متاولاً صلاة مجملة وزكاة مجملة موقوفة على البيان الا انا قد علمنا الآن انه قد اريد بهما فيما خوطبنا به من هذه الصلوات المفروضة والزكوات الواجبة اما لانه كان ذلك معلوماً عند المخاطبين في حال ورود الخطاب أو ان يكون كان ذلك مجملاً ورد بعده بيان المراد فحصل ذلك معلوماً وأما قوله (واركعوا مع الراكعين) فانه يفيد اثبات فرض الركوع في الصلاة وقيل انه انما خص الركوع لان اهل الكتاب لم يكن لهم ركوع في صلاتهم فنص على الركوع فيها ويحتمل ان يكون قوله واركعوا عبارة عن الصلاة نفسها كما عبر عنها بالقراءة في قوله (فاقرؤا ما ينسر من القرآن) وقوله (وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهوداً) والمعنى صلاة الفجر فينتظم وجهين من الفائدة احدهما ايجاب الركوع لانه لم يعبر عنها بالركوع الا وهو من فرضها والثاني الامر بالصلاة مع المصلين **قوله** فان قيل قد تقدم ذكر الصلاة في قوله واقموا الصلاة فغير جائز أن يريد بعطف الركوع عليها الصلاة بعينها **قوله** قيل له هذا جائز اذا اريد بالصلاة المبدوء بذكرها الاجمال دون صلاة معهودة

فيكون حينئذ قوله واركعوا مع الراكعين احالة لهم على الصلاة التي بينها بركوعها وسائر فروضها وايضاً لما كانت صلاة اهل الكتاب بغير ركوع وكان في اللفظ احتمال رجوعه الى تلك الصلاة بين انه لم يرد الصلاة التي بعد بها اهل الكتاب بذات التي فيها الركوع وقوله تعالى ﴿ واستعينوا بالصبر والصلوة ﴾ ينصرف الامر بالصبر على اداء الفرائض التي فرضها الله واجتناب معاصيه وفعل الصلاة المفروضة وقدروى سعيد عن قتادة انهما معونتان على طاعة الله تعالى وفعل الصلاة لطف في اجتناب معاصيه واداء فرائضه كقوله (ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ويحتمل ان يريد به الصبر والصلاة المندوب اليهما لا المفروضين وذلك نحو صوم التطوع وصلاة النفل الا ان الاظهر ان المراد المفروض منهما لان ظاهر الامر للايجاب ولا يصرف الى غيره الا بدلالة وقوله تعالى ﴿ وانها لكبيرة ﴾ فيه رد الضمير على واحد مع تقدم ذكر اثنين كقوله (والله ورسوله احق ان يرضوه) وقال (واذا رأوا تجارة اولهوا انفضوا اليها) وقول الشاعر :

فمن يك امسى بالمدينة رحله * فاني وقيار بها لغريب

قوله تعالى ﴿ فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم ﴾ يحتاج بها فيما ورد من التوقيف في الاذكار والا قوال بانه غير جائز تغييرها ولا تبديلها الى غيرها وربما احتج به علينا المخالف في تجويزنا تحريم الصلاة بلفظ التعظيم والتسييح وفي تجويز القراءة بالفارسية على مذهب أبي حنيفة وفي تجويز النكاح بلفظ الهبة والبيع بلفظ التمليك وما جرى مجرى ذلك وهذا لا يلزمنا فيما ذكرنا لان قوله تعالى ﴿ فبدل الذين ظلموا انما هو في القوم الذين قيل لهم ﴾ ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة ﴾ يعني حط عنا ذنوبنا قال الحسن و قتادة قال ابن عباس امروا ان يستغفروا وروى عنه ايضاً انهم امروا ان يقولوا هذا الامر حق كما قيل لكم وقال عكرمة امروا ان يقولوا لا اله الا الله فقالوا بدل هذا حنطة حمراء تجاهلاً واستهزاء وروى عن ابن عباس وغيره من الصحابة وعن الحسن انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى لفظ في ضد المعنى الذي امروا به اذ كانوا مأمورين بالاستغفار والتوبة فصاروا الى الاصرار والاستهزاء فاما من غير اللفظ مع اتفاق المعنى فلم تتأوله الآية اذ كانت الآية انما تضمنت الحكاية عن فعل قوم غيروا اللفظ والمعنى جميعاً فالحق بهم الذم بهذا الفعل وانما يشاركهم في الذم من يشاركهم في الفعل مثلاً بمثل فاما من غير اللفظ واتى بالمعنى فلم تتضمنه الآية وانما نظير فعل القوم اجازة من يحيز المتعة مع قوله تعالى (الا على ازواجهم او ما ملكت ايماهم) فقصر استباحة البضع على هذين الوجهين فمن استباحه بلفظ المتعة مع مخالفة النكاح وملك اليمين من جهة اللفظ والمعنى فهذا الذي يجوز ان يلحقه الذم بحكم الآية * وقوله تعالى ﴿ ان الله يأمركم ان تذبحوا بقره قالوا اغنظنا هزوا ﴾ الى قوله ﴿ واذقتهم نفساً فادارأتهم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها ﴾ الى آخر الآية * قال ابو بكر في هذه الآيات وما اشتملت عليه من قصة المقتول وذبح البقرة ضروب من الاحكام والدلائل على المعاني الشريفة فاولها

مطلب
يحتاج بقوله تعالى (فبدل
الذين ظلموا) الآية
على ان الاذكار توقيفية
لا يجوز تغييرها

ان قوله تعالى ﴿وَإِذ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ وان كان مؤخراً في التلاوة فهو مقدم في المعنى على جميع ما ابتدأ به من شأن البقرة لان الامر بذبح البقرة انما كان سببه قتل النفس وقد قيل فيه وجهان احدهما ان ذكر القتل وان كان مؤخراً في التلاوة فهو مقدم في النزول والآخر ان ترتيب نزولها على حسب ترتيب تلاوتها ونظامها وان كان مقدماً في المعنى لان الواو لا توجب الترتيب كقول القائل اذ كر اذ اعطيت الف درهم زيداً اذ بنى دارى والبناء مقدم على العطية والدليل على ان ذكر البقرة مقدم في النزول قوله تعالى ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا﴾ فدل على ان البقرة قد ذكرت قبل ذلك ولذلك اضمرت ونظير ذلك قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام بعد ذكر الطوفان وانقضائه (قلنا حمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل) ومعلوم ان ذلك كان قبل هلاكهم لان تقديم الكلام وتأخيره اذا كان بعضه معطوفاً على بعض بالواو غير موجب لترتيب المعنى على ترتيب اللفظ وقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ قد دل على جواز ورود الامر بذبح البقرة بقرة مجهولة غير معروفة ولا موصوفة ويكون المأمور بخيراً في ذبح ادنى ما يقع الاسم عليه وقد تنازع معناه الفريقان من نفاة العموم ومن مثبتيه واحتج به كل واحد من الفريقين لمذهبه فاما القائلون بالعموم فاحتجوا به من جهة وروده مطلقاً فكان ذلك امراً لازماً في كل واحد من آحاد ما تناوله العموم وانهم لما تعتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المراجعة مرة بعد اخرى شدد الله عليهم التكليف وذمهم على مراجعته بقوله ﴿فَذَبِحُوهَا وَمَا كَادُوا يُفْعَلُونَ﴾ وروى الحسن ان النبي صلى الله عليه وسلم قال والذي نفس محمد بيده لو اعترضوا ادنى بقرة فذبحوها لأجزت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وروى نحو ذلك عن ابن عباس وعبيدة وابي العالية والحسن ومجاهد * واحتج من ابي القول بالعموم بان الله تعالى لم يعنفهم على المراجعة بدأ ولو كان قد لزمهم تنفيذ ذلك على ما دعيتهم من اقتضاء عموم اللفظ لورد النكير في بدء المراجعة وهذا ليس بشئ لان النكير ظاهر عليهم في اللفظ من وجهين احدهما تغليظ المحنة عليهم وهذا ضرب من النكير كما قال الله تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احات لهم) والثاني قوله (وما كادوا يفعلون) وهذا يدل على انهم كانوا تاركين للامر بدأ وانه قد كان عليهم المسارعة الى فعله * فقد حصت الآية على معان احدها وجوب اعتبار عموم اللفظ فيما يمكن استعماله والثاني ان الامر على الفور وان على المأمور المسارعة الى فعله على حسب الامكان حتى تقوم الدلالة على جواز التأخير والثالث جواز ورود الامر بشئ مجهول الصفة مع تحخير المأمور في فعل ما يقع الاسم عليه منه والرابع وجوب الامر وانه لا يصار الى الندب الا بدلالة اذ لم يلحقهم الذم الا بترك الامر المطلق من غير ذكر وعيد والخامس جواز النسخ قبل وقوع الفعل بعد التمكن منه وذلك ان زيادة هذه الصفات في البقرة كل منها قد نسخ ما قبلها لان قوله تعالى (ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) اقتضى ذبح بقرة ايها كانت وعلى أى وجه شاؤا

قوله والثاني ان الامر على الفور الى آخره هذا مذهب ابي الحسن الكرخي شيخ المصنف وهو خلاف ما عليه جمهور الحنفية وجماعة المتكلمين من ان الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور وهو الصحيح * اصححه *

وقد كانوا متمكنين من ذلك فلما قالوا ﴿ ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ﴾ فقال ﴿ انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون ﴾ نسخ التخيير الذي اوجبه الامر الاول في ذبح البقرة للموصوفة بهذه الصفة وذبح غيرها وقصروا على ما كان منها بهذه الصفة وقيل لهم افعلوا ما تؤمرون فابان انه كان عليهم أن يذبحوا من غير تأخير على هذه الصفة أى لون كانت وعلى أى حال كانت من ذلول او غيرها فلما قالوا ﴿ ادع لنا ربك يبين لنا مالونها ﴾ نسخ التخيير الذى كان فى ذبح أى لون شاؤا منها وبقي التخيير فى الصفة الاخرى من امرها فلما راجعوا نسخ ذلك ايضا وامروا بذبجها على الصفة التى ذكر واستقر الفرض عليها بعد تغليظ المحنة وتشديد التكليف وهذا الذى ذكرنا فى امر النسخ دل ان الزيادة فى النص بعد استقرار حكمه يوجب نسخه لان جميع ما ذكرنا من الاوامر الواردة بعد مراجعة القوم انما كان زيادة فى نص كان قد استقر حكمه فوجب نسخه ومن الناس من يحتج بهذه القصة فى جواز نسخ الفرض قبل مجئ وقته لانه قد كان معلوماً ان الفرض عليهم بدأ قد كان بقرة معينة فنسخ ذلك عنهم قبل مجئ وقته الفعل وهذا غلط لان كل فرض من ذلك قد كان وقت فعله عتيب ورود الامر فى اول احوال الامكان واستقر الفرض عليهم وثبت ثم نسخ قبل الفعل فلا دلالة فيه اذا على جواز النسخ قبل مجئ وقت الفعل وقد بينا ذلك فى اصول الفقه والسادس دلالة قوله (لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك) على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن فى الاحكام اذ لا يعلم انها بين البكر والفاض الا من طريق الاجتهاد والسابع استعمال الظاهر مع تجوز ان يكون فى الباطن خلافه بقوله ﴿ مسلمة لاشية فيها ﴾ يعنى والله اعلم مسلمة من العيوب بريئة منها وذلك لان علمه من طريق الحقيقة وانما تعلمه من طريق الظاهر مع تجوز ان يكون بها عيب باطن والثامن ما حكى الله عنهم فى المراجعة الاخيرة ﴿ وانا ان شاء الله لمهتدون ﴾ لما قرنوا الخبر بمشيئة الله وفقوا لترك المراجعة بعدها ولوجود ما امروا به وقد روى انهم لو لم يقولوا ان شاء الله لما اهتدوا لها ابدأ ولدام الشر بينهم وكذلك قوله (وما كادوا يفعلون) فاعلمنا الله ذلك لنطلب نجح الامور عند الاخبار عنها فى المستقبل بذكر الاستثناء الذى هو مشيئة الله وقد نص الله تعالى لنا فى غير هذا الموضع على الامر به فى قوله (ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله) فيه استعانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته وانه مالك والمدبر له والتاسع دلالة قوله ﴿ آتخذنا هزواً قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ﴾ على ان المستهزى يستحق سمة الجهل لانتفاء موسى عليه السلام ان يكون من اهل الجهل بنفسه الاستهزاء عن نفسه ويدل ايضا على ان الاستهزاء بامر الدين من كباثر الذنوب وعظائمها لولا ذلك لم يبلغ ما ثمة النسبة الى الجهل وذكر محمد بن مسعر انه تقدم الى عبيد الله بن الحسن العنبري القاضى قال وعلى جبة صوف وكان عبيد الله كثير المزح قال فقال له اصوف نعجة جبتك أم صوف كبش فقلت له لا تجهل ابقاك الله قال وائى وجدت المزاح جهلاً فتلوت عليه آتخذنا هزواً

مطلب

دل قوله تعالى (لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك) على جواز الاجتهاد

قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قال فاعرض واشتغل بكلام آخر وفيه دلالة على ان موسى عليه السلام لم يكن متعبداً بقتل من ظهر منه الكفر وانما كان مأموراً بالنظر بالقول لان قولهم لبي الله اتخذنا هزواً كفر وهو كقولهم لموسى (اجعل لنا الهة كما لهم آلهة) ويدل ايضاً على ان كفرهم هذا لم يوجب فرقة بين نساءهم وبينهم لانه لم يأمرهم بفراقهن ولا تقرير نكاح بينهم وبينهن وقوله تعالى (والله مخرج ما كنتم تكتمون) يدل على ان ما يسره العبد من خير وشر ودام ذلك منه ان الله سيظهره وهو كما روى عن النبي عليه السلام (ان عبداً لو اطاع الله من وراء سبعين حجياً لا يظهر الله له ذلك على السنة الناس وكذلك المعصية) وروى ان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام قل لبي اسرائيل يخفوا الى اعمالهم وعلى ان اظهرها وقوله تعالى ﴿والله مخرج ما كنتم تكتمون﴾ عام والمراد خاص لان كلهم ما علموا بالقاتل بعينه ولذلك اختلفوا وجائز ان يكون قوله (والله مخرج ما كنتم تكتمون) عاماً في سائر الناس لانه كلام مستقل بنفسه وهو عام فيهم وفي غيرهم وفي هذه القصة سوى ما ذكرنا حرمان ميراث المقتول روى ابو ايوب عن ابن سيرين عن عبيدة السلماني ان رجلاً من بني اسرائيل كان له ذو قرابة وهو وارثه فقتله ليرثه ثم ذهب فالتقى على باب قوم آخرين وذكر قصة البقرة وذكر بعدها فلم يورث بعدها قاتل * وقد اختلف في ميراث القاتل وروى عن عمر وعلى وابن عباس وسعيد بن المسيب انه لا ميراث له سواء كان القاتل عمداً او خطأ وانه لا يرث من دينه ولا من سائر ماله وهو قول ابى حنيفة والثوري وابى يوسف ومحمد وزفر الا ان اصحابنا قالوا ان كان القاتل صنيئاً او مجنوناً ورث وقال عثمان البتي قاتل الخطأ يرث دون قاتل العمد وقال ابن شبرمة لا يرث قاتل الخطأ وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القاتل عمداً من دية من قتل شيئاً ولا من ماله وان قتله خطأ ورث من ماله ولم يرث من دينه وروى مثله عن الحسن ومجاهد والزهري وهو قول الاوزاعي وقال المزني عن الشافعي اذا قتل الباغى العادل أو العادل الباغى لا يتوارثان لانهما قاتلان * قال ابوبكر لم يختلف الفقهاء في ان قاتل العمد لا يرث المقتول اذا كان بالغاً عاقلاً بغير حق واختلف في قاتل الخطأ على الوجوه التي ذكرنا وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن محمد بن عنبسة بن لقيط الضبي قال حدثنا علي بن حجر قال حدثنا اسماعيل بن عياش عن ابن جريج والمثنى ويحيى بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ليس للقاتل من الميراث شيء) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا حفص بن غياث عن الحجاج عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن عمر بن الخطاب عن النبي عليه السلام قال (ليس للقاتل شيء) وروى الليث عن اسحق بن عبدالله بن ابي فروة عن الزهري عن حميد بن عبدالرحمن عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (القاتل لا يرث) وروى يزيد بن هارون قال حدثنا محمد بن راشد عن مكحول قال قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم (القاتل عمداً لا يرث من أخيه ولا من ذى قرابته شيئاً ويرث أقرب
 الناس إليه نسباً بعد القاتل) وروى حصن بن ميسرة قال حدثني عبدالرحمن بن حرمة
 عن عدى الجذامي قال قلت يا رسول الله كانت لي امرأتان فاقتلنا فرميت أحديهما فقال اعقلها
 ولا ترثها فثبت بهذه الاخبار حرمان القاتل ميراثه من سائر مال المقتول وأنه لا فرق
 في ذلك بين العمد والمخطئ لعموم لفظ النبي عليه السلام فيه وقد استعمل الفقهاء هذا الخبر
 وتلقوه بالقبول فجرى مجرى التوارث كقوله عليه السلام (لا وصية لوارث) وقوله (لا تنكح
 المرأة على عمها ولا على خالتها) و(إذا اختلف اليعان فالقول ما قاله البائع أو يترادان) وما جرى
 مجرى ذلك من الاخبار التي مخرجها من جهة الافراد وصارت في حيز التوارث لتلقى الفقهاء لها
 بالقبول من استعمالهم اياها فجاز تخصيص آية الموارث بها وبدل على تسوية حكم العمد
 والمخطئ في ذلك ما روى عن علي وعمر وابن عباس من غير خلاف من احد من نظرائهم
 عليهم وغير جائز فيما كان هذا وصفه من قول الصحابة في شيعه واستفاضته ان يعترض
 عليه بقول التابعين ولما وافق مالك على انه لا يرث من دينه وجب ان يكون ذلك حكم
 سائر ماله من وجود احدها ان دينه ماله وميراث عنه بدليل انه تقضى منها ديونه وتنفذ
 منها وصاياه ويرثها سائر ورثته على فرائض الله تعالى كما يرثون سائر امواله فلما اتفقوا
 على انه لا يرث من دينه كان ذلك حكم سائر ماله في الحرمان كما انه اذا ورث من سائر ماله
 ورث من دينه فمن حيث كان حكم سائر ماله حكم دينه في الاستحقاق وجب ان يكون
 حكم سائر ماله حكم دينه في الحرمان اذا كان الجميع مستحقاً على سهام ورثته وأنه مبدوء به
 في الدين على الميراث ومن جهة اخرى انه لما ثبت انه لا يرث من دينه لما اقتضاه الاثر وجب
 ان يكون حكم سائر ماله كذلك لان الاثر لم يفصل في وروده بين شيء من ذلك وقال مالك
 انما ورث قاتل الخطأ من سائر ماله سوى الدية لانه لا يترث ان يكون قتله ليرثه وهذه العلة
 موجودة في دينه لانه من التهمة ابعد فواجب على مقتضى علته ان يرث من دينه ومن جهة
 اخرى انهم لا يختلفون في قاتل العمد وشبه العمد انه لا يرث سائر ماله كما لا يرث من دينه
 اذا وجبت فوجب ان يكون ذلك حكم قاتل الخطأ لاتفاقهما في حرمان الميراث من دينه
 وايضاً اذا كان قتل العمد وشبه العمد انما حرما الميراث للتهمة في احراز الميراث بقتله فهذا
 المعنى موجود في قتل الخطأ لانه يجوز ان يكون انما اظهر رمي غيره وهو قاصد به قتله
 لئلا يقاد منه ولا يحرم الميراث فلما كانت التهمة موجودة من هذا الوجه وجب ان يكون في معنى
 العمد وشبهه وايضاً تورثه بعض الميراث دون بعض خارج من الاصول لان فيها ان من ورث
 بعض تركة ورث جميعها ومن حرم بعضها حرم جميعها وانما قال اصحابنا ان الصبي
 والمجنون لا يحرمان الميراث بالقتل من قبل انهما غير مكلفين وحرمان الميراث على وجه
 العقوبة في الاصول فاجرى قاتل الخطأ مجراه وان لم يستحق العقاب بقتل الخطأ تغليظاً
 لامر الدم ويجوز ان يكون قد قصد القتل برمي او بضربه وأنه اوهم انه قاصد لغيره

فاجرى في ذلك مجرى من علم منه ذلك والصبي والمجنون على اى وجه كان منهما ذلك لا يستحقان الدم قال النبي عليه السلام (رفع القلم عن ثلاث عن التام حتى ينتبه وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم) قال ابوبكر رحمه الله فظاهر هذا الخبر يقتضى سقوط حكم قتله رأساً من سائر الوجوه ولولا قيام الدلالة لما وجبت الدية ايضاً قال قيل فانه يجرم التام الميراث اذا انقلب على صبي فقتله قال له هو مثل قاتل الخطأ يجوز ان يكون اظهر انه تام ولم يكن تاماً في الحقيقة واما قول الشافعي في العادل اذا قتل الباغي حرم الميراث فلا وجه له لانه قتله بحق وقد كان الباغي مستحقاً للقتل فغير جائز ان يجرم الميراث ولا نعلم خلافاً ان من وجب له القود على انسان فقتله قوداً انه لا يجرم الميراث وايضاً فلو كان قتل العادل الباغي يجرمه الميراث لوجب انه اذا كان محارباً فاستحق القتل حداً ان لا يكون ميراثه لجماعة المسلمين لان الامام قام مقام الجماعة في اجراء الحكم عليه فكأنهم قتلوه فلما كان المسلمون هم المستحقين لميراث من ذكرنا امره وان كان الامام قام مقامهم في قتله ثبت بذلك ان من قتل بحق لا يجرم قاتله ميراثه وقال اصحابنا في حافر البئر ووضع الحجر في الطريق اذا عطب به انسان انه لا يجرم الميراث لانه غير قاتل في الحقيقة اذ لم يكن فاعلاً للقتل والسبب اتصل بالمتول والدليل على ذلك ان القتل على ثلاثة اوجه عمد وخطأ وشبه العمد وحافر البئر ووضع الحجر خارج عن ذلك قال قيل حفر البئر ووضع الحجر سبب للقتل كالرامي والجرح انهما قاتلان لفعلهما السبب قال له الرمي وما تولد منه من مرور السهم هو فعله وبه حصل القتل وكذلك الجرح فعليه فصار قاتلاً به لاتصال فعله بالمتول وعثار الرجل بالحجر ووقوعه في البئر ليس من فعله فلا يجوز ان يكون به قاتلاً وقوله تعالى ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ يدل على ان العالم بالحق المعاند فيه ابعد من الرشد واقرب الى اليأس من الصلاح من الجاهل لان قوله تعالى (أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ) يفيد زوال الطمع في رشدكم لمكابرتهم الحق بعد العلم به وقوله تعالى ﴿وَقَالُوا لَنْ نَمْسَا النَّارَ اِلَآيَآمًا مَعْدُودَةً﴾ قيل في معنى معدودة انها قليلة كقوله (وشرود ثمن بنحس دراهم معدودة) اى قليلة وقال ابن عباس وقتادة في قوله اياماً معدودة انها اربعون يوماً مقدار ما عبدوا العجل وقال الحسن ومجاهد سبعة ايام وقال تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياماً معدودات) فسمى ايام الصوم في هذه الآية معدودات وايام الشهر كله وقد احتج شيوخنا لاقلة مدة الحيض واكثره انها ثلاثة وعشيرة بقول النبي صلى الله عليه وسلم (المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها) وفي بعض الالفاظ (دعى الصلاة ايام حيضك) واستدلوا بذلك على ان مدة الحيض تسمى اياماً واقامها ثلاثة واكثرها عشرة لان ما دون الثلاثة يقال يوم أو يومان وما زاد على العشرة يقال فيه احد عشر يوماً وانما يتناول هذا الاسم ما بين الثلاثة الى العشرة فدل ذلك على مقدار اقله واكثره فمن الناس من يمترض على هذا الاستدلال بقوله اياماً معدودات وهي ايام الشهر

وقوله الا اياماً معدودة وقد قيل فيه اربعون يوماً وهذا عندنا لا يقدر في استدلالهم
 لان قوله تعالى اياماً معدودات جائز ان يريد به اياماً قليلة كقوله (دراهم معدودة)
 يعني قليلة ولم يرد به تحديد العدد وتوقيت مقداره وانما المراد به انه لم يفرض عليهم
 من الصوم ما يشتد ويصعب ويحتمل ان يريد به وقتاً مبهماً كقولهم ايام بنى امية وايام
 الحجاج ولا يراد به تحديد الايام وانما المراد به زمان ملكهم وقوله عليه السلام (دعى
 الصلاة ايام اقرائك) قد اريد به لاحالة تحديد الايام اذ لا بد من ان يكون للحيض
 وقت معين مخصوص لا يتجاوز ولا يقصر عنه فتمت اضيف ذكر الايام الى عدد مخصوص
 يتناول ما بين الثلاثة الى العشرة : قوله تعالى ﴿ بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
 فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ قد عقل منه استحقاق النار بما يكسب من السبئية
 واحاطتها به فكان الجزاء مستحقاً بوجود الشرطين غير مستحق بوجود احدهما وهذا يدل
 على ان من عقد العزم على شرطين في عتاق او طلاق او غيرها انه لا يحنث بوجود احدهما دون
 وجود الآخر : قوله تعالى ﴿ واذا اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين
 احساناً ﴾ يدل على تأكيد حق الوالدين ووجوب الاحسان اليهما كافرين كانا او مؤمنين لانه
 قرنه الى الامر بعبادته تعالى وقوله ﴿ وذى القربى ﴾ يدل على وجوب صلة الرحم والاحسان
 الى اليتامى والمساكين ﴿ وقولوا للناس حسناً ﴾ روى عن ابي جعفر محمد بن علي وقولوا للناس
 حسناً كلهم : قال ابو بكر وهذا يدل على انهم كانوا متعبدين بذلك في المسلم والكافر
 وقد قيل ان ذلك على معنى قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
 وجادلهم بالتي هي احسن) والاحسان المذكور في الآية انما هو الدعاء اليه والنصح فيه
 لكل احد وروى عن ابن عباس وقناة انها منسوخة بالامر بالقتال وقد قال تعالى
 (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم) وقد امر الله تعالى بلعن الكفار والبراءة
 منهم والانكار على اهل المعاصي وهذا مما لا يختلف فيه شرائع الانبياء عليهم السلام فدل
 ذلك على ان المأمور به من القول الحسن احد وجهين اما ان يكون ذلك خاصاً في المسلمين
 ومن لا يستحق اللعن والنكير وان كان عاماً فهو الدعاء الى الله تعالى والامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر وذلك كله حسن واخبرنا الله تعالى انه كان اخذ الميثاق على بنى اسرائيل
 بما ذكر والميثاق هو العقد المؤكد اما بوعيد او بيمين وهو نحو امر الله الصحابة بمبايعة النبي
 صلى الله عليه وسلم على شرائعها المذكورة : وقوله تعالى ﴿ واذا اخذنا ميثاقكم لا تسفكون
 دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم ﴾ يحتمل وجهين احدهما ان لا يقتل بعضكم بعضاً
 كقوله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) وكذلك اخراجهم من ديارهم كقوله (وقتلوا وقتلوا)
 والآخر ان لا يقتل كل واحد نفسه اما بان يباشر ذلك كما يفعل الهنود وكثير ممن يغلب
 عليه اليأس من الخلاص عند شدة هو فيها او بان يقتل غيره فيقتل به فيكون في معنى قتل
 نفسه واحتمال اللفظ المعينين يوجب ان يكون عليهما جميعاً وهذا الذي اخبر الله به من حكم

شريعة التوراة مما كان يكتبه اليهود لما عليهم في ذلك من الوكس ويلزمهم في ذلك من الذم فاطلع الله نبيه عليه وجعله دلالة وجمعة عليهم في جحدهم نبوته اذ لم يكن عليه السلام ممن قرأ الكتب ولا عرف ما فيها الا باعلام الله تعالى اياه وكذلك جميع ما حكى الله بعد هذه الآيات عنهم من قوله ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلِ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وسائر ما ذمهم هو توقيف منه له على ما كانوا يكتبون وتقريع لهم على ظلمهم وكفرهم واطهار قبائحهم وجميعه دلالة على نبوته عليه السلام * وقوله تعالى ﴿وَإِنْ يَأْتِوكُمُ اسْأَارَى تَفَادَوْهُمْ وَهُوَ حَرَمٌ عَلَيْكُمْ أَخْرَاجَهُمْ أَفْتُونُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ دال على ان فداء اساراهم كان واجباً عليهم وكان اخراج فريق منهم من ديارهم محرماً عليهم فاذا اسر بعضهم عدوهم كان عليهم ان يفادوهم فكانوا في اخراجهم كافرين ببعض الكتاب لفعالهم ما حظره الله عليهم وفي مفاداتهم مؤمنين ببعض الكتاب بقيامهم بما اوجبه الله عليهم وهذا الحكم من وجوب مفاداة الاسارى ثابت علينا روى الحجاج بن ارقطاة عن الحكم عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتابا بين المهاجرين والانصار ان يعقلوا معاقلمهم ويفدوا عانهم بالمعروف والاصلاح بين المسلمين وروى منصور عن شقيق بن سلمة عن ابي موسى الاشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (اطعموا الطعام وافشوا السلام وعودوا المريض وفكوا العاني) فهذان الخبران يدلان على فكاك الاسير لان العاني هو الاسير وقد روى عمران بن حصين وسلمة بن الاكوع ان النبي عليه السلام فدى اسارى من المسلمين بالمشركين وروى الثوري عن عبدالله بن شريك عن بشر بن غالب قال قال سئل الحسين بن علي عليهما السلام على من فدى الاسير قال على الارض التي يقاتل عنها ﴿قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الدِّينَ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَدْعُونَ إِلَى الصِّلَةِ وَيُخْرِجُونَ مِنَ الدِّينِ الظُّلْمَ﴾﴾ روى ان النبي عليه السلام قال لو ان اليهود تمنوا الموت لماتوا ولراوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجعوا لا يجدون اهلاً ولا مالا وقال ابن عباس لو تمنوا الموت لشرقوا به ولما اتوا وقيل في تمنى الموت وجهان احدهما قول ابن عباس انهم تحدوا بان يدعوا بالموت على اى الفريقين كان كاذباً وقال ابو العالية وقتادة والربيع بن انس لما قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هوداً او نصارى وقالوا نحن ابناء الله واحباؤه قيل لهم فتمنوا الموت فمن كان بهذه الصفة فالموت خيره من الحياة في الدنيا فتضمنت الآية معنيين احدهما اظهار كذبهم وتبكيهم به والثانى الدلالة على نبوة النبي عليه السلام وذلك انه تحداهم بذلك كما امر الله تعالى تحدى النصارى بالمباهلة فلولا علمهم بصدقه صلى الله عليه وسلم وكذبهم لسارعوا الى تمنى الموت ولسارعت النصارى الى المباهلة لاسيما وقد اخبر الفريقين انهم لو فعلوا ذلك لازل الموت والعذاب بهم وكان يكون في اظهارهم التمنى والمباهلة تكذيب له ودحض لحجته اذ لم ينزل بهم ما وعدهم فلما اجتمعا عن ذلك مع التحدى والوعيد مع سهولة هذا القول دل ذلك على علمهم بصحة نبوته بما عرفوه من كتبهم من نعتهم وصفته كما قال تعالى ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ اَبَدًا﴾ بما قدمت ايديهم ﴿

فيه دلالة اخرى على صحة نبوته وهو اخبارهم انهم لا يتمنون الموت مع خفة التمني وسهولته على المتلفظ وسلامة السنتهم فكان ذلك بمنزلة لو قال لهم الدلالة على صحة نبوتي ان احدا منكم لا يمس رأسه مع صحة جوارحه وانه ان مس احد منكم رأسه فانا يبطل فلا يمس احد منهم رأسه مع شدة عداوتهم له وحرصهم على تكذيبه ومع سلامة اعضائهم وصحة جوارحهم فيعلم بذلك انه من عند الله تعالى من وجهين احدهما ان عاقلاً لا يتحدى اعداءه بمثله مع علمه بجواز وقوع ذلك منهم والثاني انه اخبار بالغيب اذ لم يتمن واحد منهم الموت وكون مخبره على ما خبر به وهذا كقوله حين تحداهم بالقرآن وقرعهم بالاتيان بسورة مثله واخبره انهم لا يفعلون بقوله (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) فان قال قائل انهم لم يتمنوا لانهم لو تمنوا لكان ذلك ضميراً مغمياً علمه عن الناس وكان يمكنه ان يقول انكم قد تمنيتم (١) بقلوبكم « قيل له هذا يبطل من وجهين احدهما ان للتمني صيغة معروفة عند العرب وهو قول القائل ليت الله غفر لي وليت زيدا قدم وما جرى هذا المجرى وهو احد اقسام الكلام ومتى قال ذلك قائل كان ذلك عندهم متمنياً من غير اعتبار لضميره واعتقاده كقولهم في الخبر والاستخبار والنداء ونحو ذلك من اقسام الكلام والتحدى يتمنى الموت انما توجه الى العبارة التي في لغتهم انها تمن والوجه الآخر انه يستحيل ان يتحداهم عند الحاجة والتكذيب والتوقيف على علمهم بصحة نبوته وبهتهم ومكابرتهم في امره. فيتحداهم بأن يتمنوا ذلك بقلوبهم مع عام الجميع بان التحدى بالضمير لا يعجز عنه احد فلا يدل على صحة مقالة ولا فسادها وان التحدى بذلك يمكنه ان يقول قد تمنيت بقلبي ذلك ولا يمكن خصمه اقامة الدليل على كذبه وايضاً فلو انصرف ذلك الى التمني بالقلب دون العبارة باللسان لقالوا قد تمنينا ذلك بقلوبنا فكانوا مساوين له فيه ويسقط بذلك دلالة على كذبهم وعلى صحة نبوته فلما لم يقولوا ذلك لانهم لو قالوه لنقل كالمعارضوا القرآن بأي كلام كان لنقل فعلم ان التحدى وقع بالتمني باللفظ والعبارة دون الضمير والاعتقاد

باب السحر وحكم الساحر

قال الله تعالى ﴿ واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ﴾ الى آخر القصة قال ابوبكر الواجب ان تقدم القول في السحر لحفائه على كثير من اهل العام فضلاً عن العامة ثم نعبه بالكلام في حكمه في مقتضى الآية في المعاني والاحكام فنقول ان اهل اللغة يذكرون ان اصله في اللغة لما لطف وخفي سببه والسحر عندهم بالفتح هو الغذاء لحفائه ولطف مجاريه قال لبيد :

ارانا موضعين لامر غيب * ونسحر بالطعام وبالشراب

قيل فيه وجهان نعلل ونخدع كالمسحور والمخدوع والآخر نغذى وأي الوجهين كان فغذاء الحفاء وقال آخر :

فان تسئلتنا فيم نحن فاننا * عصا فير من هذا الانام المسحر

وهذا اليت يحتمل من المعنى ما احتمل الاول ويحتمل ايضاً انه اراد بالمسحر انه ذو سحر
والسحر الرثة وما يتعلق بالخلقوم وهذا يرجع الى معنى الخفاء ومنه قول عائشة توفى رسول الله
صلى الله عليه وسلم بين سحري ونحري وقوله تعالى (انما انت من المسحرين) يعنى من المخلوق
الذى يطعم ويسقى ويدل عليه قوله تعالى (وما انت الا بشر مثلنا) وكقوله تعالى (ما لهذا
الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق) ويحتمل انه ذو سحر مثلنا وانما يذكر السحر في مثل
هذه المواضع لضعف هذه الاجساد ولطاقها ورقتها وبها مع ذلك قوام الانسان فمن كان
بهذه الصفة فهو ضعيف محتاج وهذا هو معنى السحر في اللغة ثم نقل هذا الاسم الى كل امر
خفى سبه وتخييل على غير حقيقته ويجرى مجرى التمويه والخداع ومتى اطلق ولم يقيد افاد
ذم فاعله وقد اجري مقيداً فيما يمدح ويحمد كما روى (ان من البيان لسحراً) حدثنا
عبدالباقي قال حدثنا ابراهيم الحراني قال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا حماد بن زيد
عن محمد بن الزبير قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وسام الزبرقان بن بدر وعمرو بن
الاهتم وقيس بن عاصم فقال لعمر بن الخطاب عن الزبرقان فقال مطاع في نأديه شديد العارضة
مانع لما وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعلم انى افضل منه فقال عمرو انه زمر المروءة
ضيق العطن احق الاب لئيم الحال يا رسول الله صدقت فيهما ارضاني فقلت احسن ما علمت
واسخطني فقلت اسوأ ما علمت فقال عليه السلام (ان من البيان لسحراً) وحدثنا ابراهيم الحراني
قال حدثنا مصعب بن عبدالله قال حدثنا مالك بن انس عن زيد بن اسلم عن ابن عمر قال قدم
رجلان فخطب احدهما فعجب الناس لذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان من البيان لسحراً)
قال وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن يحيى بن فارس قال حدثنا سعيد بن محمد
قال حدثنا ابو ثيمية قال حدثنا ابو جعفر النحوي عبدالله بن ثابت قال حدثني صخر بن عبدالله بن بريدة
عن ابيه عن جده قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (ان من البيان لسحراً) وان من العلم
جهلاً وان من الشعر حكماً وان من القول عيلاً) قال صعصعة بن صوحان صدق نبي الله اما قوله
ان من البيان لسحراً فالرجل يكون عليه الحق وهو الخن بالحجج من صاحب الحق فيسحر
القوم ببيانه فيذهب بالحق واما قوله من العلم جهلاً فيتكلف العالم الى علمه ما لا يعلم فيجهله
ذلك واما قوله ان من الشعر حكماً فهي هذه الامثال والمواعظ التي يتعظ بها الناس واما
قوله ان من القول عيلاً فمرضك كلامك وحديثك على من ليس من شأنه ولا يريد فسمى
النبي عليه السلام بعض البيان سحراً لان صاحبه بين ان ينبي عن حق فيوضحه ويجليه
بحسن بيانه بعد ان كان خفياً فهذا من السحر الحلال الذي اقر النبي عليه السلام عمرو بن
الاهتم عليه ولم يسخطه منه وروى ان رجلاً تكلم بكلام بليغ عند عمر بن عبدالعزيز
فقال عمر هذا والله السحر الحلال وبين ان يصور الباطل في صورة الحق ببيانه ويخدع
السامعين بتمويهه ومتى اطلق فهو اسم لكل امر مموه باطل لا حقيقة له ولا ثبات قال الله

تعالى (سحروا عين الناس) يعني موهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصيم تسمى وقال (يخيل اليه من سحرهم انها تسمى) فاخبر ان ماظنوه سعيّاً منها لم يكن سعيّاً وانما كان تخيلاً وقد قيل انها كانت عصيا مجوفة قدملت زنبقا وكذلك الحبال كانت معمولة من ادم محشوة زنبقا وقد حفروا قبل ذلك تحت المواضع اسراباً وجعلوا آزاجا وملؤها ناراً فلما طرحت عليه وحى الزنبق حركها لان من شأن الزنبق اذا اصابته النار ان يطير فاخبر الله ان ذلك كان موهوا على غير حقيقة والعرب تقول لضرب من الخلى مسحور اي موهو على من رآه مسحور به عينه فما كان من البيان على حق ويوضحه فهو من السحر الحلال وما كان منه مقصوداً به الى تمويه وخديعة وتصوير باطل في صورة الحق فهو من السحر المذموم ❦ فان قيل اذا كان موضوع السحر التمويه والاختفاء فكيف يجوز ان يسمى ما يوضح الحق وينبئ عنه سحراً وهو انما اظهر بذلك ما خفي ولم يقصد به الى اخفاء ما ظهر واظهاره غير حقيقة ❦ قيل له سمي ذلك سحراً من حيث كان الاغلب في ظن السامع انه لو ورد عليه المعنى بلفظ مستكر غير مبين لما صادف منه قبولاً ولا اصنى اليه ومتى سمع المعنى بعبارة مقبولة عذبة لا فساد فيها ولا استنكار وقد تأتي لها بلفظه وحسن بيانه بما لا يتأتى له الغبي الذي لا بيان له اصنى اليه وسمعه وقبله فسمى اسمائه للقلوب بهذا الضرب من البيان سحراً كما يستفيل الساحر قلوب الحاضرين الى ماموده ولبسه فمن هذا الوجه سمي البيان سحراً لان من الوجه الذي ظننت ويجوز ان يكون انما سمي البيان سحراً لان المقتدر على البيان ربما قبح بيانه بعض ما هو حسن وحسن عنده بعض ما هو قبيح فسماه لذلك سحراً كما سمي ماموده صاحبه واظهر على غير حقيقة سحراً ❦ قال ابوبكر رحمه الله واسم السحر انما اطلق على البيان مجازاً لا حقيقة والحقيقة ما وصفنا ولذلك صار عند الاطلاق انما يتناول كل امر موهو قد قصد به الخديعة والتليس واظهار ما لا حقيقة له ولا ثبات واذ قد بينا اصل السحر في اللغة وحكمه عند الاطلاق والتقييد فلنقل في معناه في التعارف والضروب الذي يشتمل عليها هذا الاسم وما يقصد به كل فريق من منتحليه والغرض الذي يجرى اليه مدعوه فقول وبالله التوفيق ان ذلك ينقسم الى انحاء مختلفة ❦ فمنها سحر اهل بابل الذين ذكروهم الله تعالى في قوله ﴿ يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ﴾ وكانوا قوماً صابئين يعبدون الكواكب السبعة ويسمونها آلهة ويعتقدون ان حوادث العالم كلها من افعالها وهم معطلة لا يعترفون بالصانع الواحد المبدع للكواكب وجميع اجرام العالم وهم الذين بعث الله تعالى اليهم ابراهيم خليله صلوات الله عليه فدعاهم الى الله تعالى وحاجهم بالحججاج الذي بهرهم به واقام عليهم به الحججة من حيث لم يمكنهم دفعه ثم القوه في النار فجعلها الله تعالى برداً وسلاماً ثم امره الله تعالى بالهجرة الى الشام وكان اهل بابل واقليم العراق والشام ومصر والروم على هذه المقالة الى ايام بيوراسب الذي تسميه العرب الضحاك وان افريدون وكان من اهل دنباوند استجاش عليه بلاده وكاتب سائر من يطيعه

وله قصص طويلة حتى ازال ملكه واسره وجهال العامة والنساء عندنا يزعمون ان افريدون
 حبس بيوراسب في جبل دناوند العالى على الجبال وانه حى هناك مقيد وان السحرة يأتونه
 هناك فيأخذون عنه السحر وانه سيخرج فيغلب على الارض وانه هو الدجال الذى اخبر به
 النبي عليه السلام وحذرناه واحسبهم اخذوا ذلك عن المجوس وصارت مملكة اقليم بابل
 للفرس فانتقل بعض ملوكهم اليها في بعض الازمان فاستوطنوها ولم يكونوا عبدة اوثان
 بل كانوا موحدين متمرين بالله وحده الا انهم مع ذلك يعظمون العناصر الاربعة الماء والنار
 والارض والهواء لما فيها من منافع الخلق وان بها قوام الحيوان وانما حدثت المجوسية فيهم
 بعد ذلك في زمان كشتاسب حين دعا زرادشت فاستجاب له على شرائط وامور يطول
 شرحها وانما عرضنا في هذا الموضع الابانة عما كانت عليه سحرة بابل ولما ظهرت الفرس
 على هذا الاقليم كانت تتدين بقتل السحرة وابطادتها ولم يزل ذلك فيهم ومن دينهم بعد
 حدوث المجوسية فيهم وقبله الى ان زال عنهم الملك وكانت علوم اهل بابل قبل ظهور الفرس
 عليهم الخيل والثيرنجيات واحكام النجوم وكانوا يعبدون اوثاناً قد عملوها على اسماء
 الكواكب السبعة وجعلوا لكل واحد منها هيكل فيه صنمه ويتقربون اليها بضروب
 من الافعال على حسب اعتقادهم من موافقة ذلك للكواكب الذى يطابون منه بزعمهم فعل خير
 او شر فمن اراد شيئاً من الخير والصلاح بزعمه يتقرب اليه بما يوافق المشتري من الدخن
 والرقى والعقد والنفت عليها ومن طلب شيئاً من الشر والحرب والموت والبوار لغيره تقرب
 بزعمه الى زحل بما يوافق من ذلك ومن اراد البرق والحرق والطاعون تقرب بزعمه الى المريخ
 بما يوافق من ذلك من ذبح بعض الحيوانات وجميع تلك الرقى بالنبطية تشتمل على
 تعظيم تلك الكواكب الى ما يريدون من خير او شر ومحبة وبغض فيعطيهم ماشاؤا من ذلك
 فيزعمون انهم عند ذلك يفعلون ماشاؤا في غيرهم من غير مماسة ولا ملامسة سوى ما قدموه
 من القربات للكواكب الذى طلبوا ذلك منه فمن العامة من يزعم انه يقرب الانسان حماراً
 او كلباً ثم اذا شاء اعاده ويركب البيضة والمكنسة والحابية ويطير في الهواء فيمضي من العراق
 الى الهند والى ماشاء من البلدان ثم يرجع من ليلته وكانت عوامهم تعتقد ذلك لانهم كانوا
 يعبدون الكواكب وكل مادعا الى تعظيمها اعتقدوه وكانت السحرة تحتال في خلال ذلك
 بحيل تموه بها على العامة الى اعتقاد صحته بان يزعم ان ذلك لا ينفذ ولا ينتفع به احد
 ولا يبلغ ما يريد الا من اعتقد صحة قولهم وتصديقهم فيما يقولون ولم تكن ملوكهم تعترض
 عليهم في ذلك بل كانت السحرة عندها بالحيل الاجل لما كان لها في نفوس العامة من محل
 التعظيم والاجلال ولان الملوك في ذلك الوقت كانت تعتقد ما تدعيه السحرة للكواكب
 الى ان زالت تلك الممالك ألا ترى ان الناس في زمن فرعون كانوا يتبارون بالعلم والسحر
 والحيل والمخاريق ولذلك بعث اليهم موسى عليه السلام بالعصا والآيات التى علمت
 السحرة انها ليست من السحر فى شئ وانها لا يقدر عليها غير الله تعالى فلما زالت تلك

الممالك وكان من ملكهم بعد ذلك من الموحدين يطلبونهم ويتقربون الى الله تعالى بقتلهم
 وكانوا يدعون عوام الناس وجهالهم سراً كما يفعله الساعة كثير ممن يدعى ذلك مع النساء
 والاحداث الاغمار والجهال الحشو وكانوا يدعون من يعملون له ذلك الى تصديق قولهم
 والاعتراف بصحته والمصدق لهم بذلك يكفر من وجوه احدها التصديق بوجوب تعظيم
 الكواكب وتسميتها آلهة والثاني اعترافه بان الكواكب تقدر على ضره ونفعه والثالث
 ان السحرة تقدر على مثل معجزات الانبياء عليهم السلام فبعث الله اليهم ملكين يبينان
 للناس حقيقة ما يدعون وبطلان ما يذكرون ويكشفان لهم ما به يموهون ويخبرانهم بمعاني
 تلك الرقى وانها شرك وكفر وبجيلهم التي كانوا يتوصلون بها الى التويه على العامة ويظهرون
 لهم حقائقها ويهونونهم عن قبولها والعمل بها بقوله ﴿انما نحن فتنة فلا تكفر﴾ فهذا اصل
 سحر بابل ومع ذلك فقد كانوا يستعملون سائر وجوه السحر والحيل التي نذكرها
 ويموهون بها على العامة ويعزونها الى فعل الكواكب لئلا يبحث عنها ويسلمها لهم
 فمن ضروب السحر كثير من التخيلات التي مظهرها على خلاف حقائقها فمنها ما يعرفه
 الناس بحريان العادة بها وظهورها ومنها ما يخفى ويلطف ولا يعرف حقيقته ومعنى
 باطنه الا من تعاطى معرفة ذلك لان كل عام لا بد ان يشتمل على جلي وخفي وظاهر
 وغامض فالجلي منه يعرفه كل من رآه وسمعه من العقلاء والغامض الخفي لا يعرفه الا
 اهله ومن تعاطى معرفته وتكلف فعله والبحث عنه وذلك نحو ما تخيل راكب
 السفينة اذا سارت في النهر فيرى ان الشط بما عليه من النخل والبيان ساثراً وكما
 يرى القمر في مهب الشمال يسير للقيم في مهب الجنوب وك دوران الدوامة فيها الشامة فيراها
 كالطوق المستدير في ارجائها وكذلك يرى هذا في الرحي اذا كانت سريعة الدوران وكالعود
 في طرفه الجمر اذا اداره مديره رأى تلك النار التي في طرفه كالطوق المستدير وكالعنبة التي يراها
 في قدح فيه ماء كالخوخة والاجاصة عظما وكالشخص الصغير يراه في الضباب عظيماً جسيماً
 وكبخار الارض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيماً فاذا فارقت وارتفعت صغرت
 وكما يرى المزدى في الماء منكسراً او معوجاً وكما يرى الخاتم اذا قربته من عينك في سعة حلقة
 السوار ونظائر ذلك كثيرة من الاشياء التي تخيل على غير حقائقها فيعرفها عامة الناس ومنها
 ما يلطف فلا يعرفه الا من تعاطاه وتأمله كخيطة السحارة الذي يخرج مرة احمر ومرة
 اصفر ومرة اسود ومن لطيف ذلك ودقيقه ما يفعله المشعوذون من جهة الحركات واطهار
 التخيلات التي تخرج على غير حقائقها حتى يريك عصفورا معه انه قد ذبح ثم يريكه وقد
 طار بعد ذبحه وابانة رأسه وذلك لحفة حركته والمذبوح غير الذي طار لانه يكون معه
 اثنان قد خبأ احدهما واطهر الآخر ويخبا لحفة الحركة المذبوح ويظهر الذي نظيره ويظهر
 انه قد ذبح انساناً وانه قد بلع سيفاً معه وادخله في جوفه وليس لشيء منه حقيقة ومن نحو
 ذلك ما يفعله اصحاب الحركات للصور المعمولة من صفر او غيره فيرى فارسين يقتلان فيقتل

احدهما الآخر وينصرف بحيل قدامت لذلك وكفارس من صفر على فرس في يده بوق
كما مضت ساعة من النهار ضرب بالبوق من غير ان يمسه احد ولا يتقدم اليه وقد ذكر الكلب
ان رجلا من الجند خرج ببعض نواحي الشام متصيذاً ومعه كلب له و غلام فرأى ثعلباً
فاغرى به الكلب فدخل الثعلب ثقباً في تل هناك ودخل الكلب خلفه فلم يخرج فامر الغلام
ان يدخل فدخل وانتظره صاحبه فلم يخرج فوقف متبهاً للدخول فمر به رجل فاخبره
بشأن الثعلب والكلب والغلام وان واحدا منهم لم يخرج وانه متأهب للدخول فاخذ الرجل
بيده فادخله الى هناك فمضيا الى سرب لحويل حتى افضى بهما الى بيت قد فتح له ضوء من
موضع ينزل اليه بمرقاتين فوقف به على المرقاة الاولى حتى اضاء البيت حيناً ثم قال له انظر فنظر
فاذا الكلب والرجل والثعلب قتلى واذا في صدر البيت رجل واقف مقنع في الحديد وفي يده
سيف فقال له الرجل اترى هذا لو دخل اليه هذا المدخل الف رجل لقتلهم كلهم فقال
وكيف قال لانه قدرتب وهندم على هيئة متى وضع الانسان رجله على المرقاة الثانية للنزول
تقدم الرجل المعمول في الصدر فضره بالسيف الذي في يده فاياك أن تنزل اليه فقال فكيف
الحياة في هذا قال ينبغي أن تحفر من خلفه سرباً يفضى بك اليه فان وصلت اليه من تلك
الناحية لم تحرك فاستأجر الجندی اجراء وصناعاً حتى حفر واسرباً من خلف التل فافضوا اليه
فام تحرك واذا رجل معمول من صفر او غيره قد لبس السلاح واعطى السيف فقامه ورأى
باباً آخر في ذلك البيت ففتحه فاذا هو قبر لبعض الملوك ميت على سرير هناك وامثال ذلك
كثيرة جدا ومنها الصور التي يصورها مصورو الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بين الانسان
وبينها ومن لم يتقدم له علم انها صورة لا يشك في انها انسان وحتى تصورها ضاحكة او باكية
وحتى يفرق فيها بين الضحك من الحجل والسرور وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف
امور التخاييل وخفيها وما ذكرناه قبل من جليها وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب
على النحو الذي بينا من حيلهم في العصى والحبال والذي ذكرناه من مذاهب اهل بابل
في القديم وسحرهم ووجوه حيلهم بعضه سمعناه من اهل المعرفة بذلك وبعضه وجدناه
في الكتب قد نقلت حديثاً من النبطية الى العربية منها كتاب في ذكر سحرهم واصنافه
ووجوهه وكلها مبنية على الاصل الذي ذكرناه من قربانات الكواكب وتعظيمها وخرافات
معه لا تساوي ذكرها ولا فائدة فيها: وضرب آخر من السحر وهو ما يدعونه من حديث الجن
والشياطين وطاعتهم لهم بالرقى والعزائم ويتوصلون الى ما يريدون من ذلك بتقدمة امور
ومواطاة قوم قدامهم لذلك وعلى ذلك كان يجري أمر الكهان من العرب في الجاهلية
وكانت اكثر مخاريق الحلاج من باب المواطات ولولا ان هذا الكتاب لا يحتمل استقصاء ذلك
لذكرت منها ما يوقف على كثير من مخاريقه ومخاريق امثاله وضرر اصحاب العزائم وقتنهم
على الناس غير يسير وذلك انهم يدخلون على الناس من باب ان الجن انما تطيعهم بالرقى التي
هي اسماء الله تعالى فانهم يحيون بذلك من شاؤا ويخرجون الجن لمن شاؤا فتصدقهم العامة

على اغترار بما يظهرون من انقياد الجن لهم باسماء الله تعالى التي كانت تطيع بها سليمان بن داود عليه السلام وانهم يخبرونهم بالحبايا وبالسرقة وقد كان المعتضد بالله مع جلالاته وشهامته ووفور عقله اغتر بقول هؤلاء وقد ذكره اصحاب التواريخ وذلك انه كان يظهر في داره التي كان يخلو فيها بنسائه واهله شخص في يده سيف في اوقات مختلفة واكثره وقت الظهر فاذا طلب لم يوجد ولم يقدر عليه ولم يوقف له على اثر مع كثرة التفتيش وقد رآه هو بعينه مرارا فاهتمت نفسه ودعا بالمعزمين فحضروا واحضروا معهم رجالا ونساء وزعموا ان فيهم مجانين واصحاء فامر بعض رؤسائهم بالعزيمة فعزم على رجل منهم زعم انه كان صحيحا فجن وتخبط وهو ينظر اليه وذكروا له ان هذا غاية الحدق بهذه الصناعة اذ اطاعته الجن في تخبط الصحيح وانما كان ذلك من المعزم بمواطاة منه لذلك الصحيح على انه متى عزم عليه جن نفسه وخبط فجاز ذلك على المعتضد فقامت نفسه منه وكرهه الا انه سألهم عن امر الشخص الذي يظهر في داره فمخروقا عليه باشياء علقوا قلبه بها من غير تحصيل لشيء من امر مأسأهم عنه فامرهم بالانصراف وامر لكل واحد منهم ممن حضر بخمسة دراهم ثم تحرز المعتضد بغاية ما يمكنه وامر بالاستيثاق من سورالدار حيث لا يمكن فيه حيلة من تسلق ونحوه وبطحت في اعلى السور خواب لئلا يحتمل بالقاء المعاليق التي يحتمل بها اللصوص ثم لم يوقف لذلك الشخص على خبر الاظهوره له الوقت بعد الوقت الى ان توفي المعتضد وهذه الحواري المبطوحة على السور وقد رأيتها على سورالثرى التي بناها المعتضد فسألت صديقالي كان قد حجب للمقتدر بالله عن امر هذا الشخص وهل تبين امره فذكر لي انه لم يوقف على حقيقة هذا الامر الا في ايام المقتدروان ذلك الشخص كان خادما ابيض يسمى يقق وكان يميل الى بعض الجوارى اللاتي في داخل دورالحرم وكان قد اتخذ لحي على ألوان مختلفة وكان اذا لبس بعض تلك اللحي لايشك من رآه انها لحيته وكان يلبس في الوقت الذي يريد لحيه منها ويظهر في ذلك الموضع وفي يده سيف او غيره من السلاح حيث يقع نظر المعتضد فاذا طلب دخل بين الشجر الذي في البستان او في بعض تلك الممرات او العطفات فاذا غاب عن ابصار طالبه تزع اللحية وجعلها في كفه او حزته وبقى السلاح معه كانه بعض الخدم الطالبين للشخص ولا يرتابون به ويسألونه هل رأيت في هذه الناحية احدا فانا قد رأينا صار اليها فيقول ما رأيت احدا وكان اذا وقع مثل هذا الفرع في الدار خرجت الجوارى من داخل الدور الى هذا الموضع فيرى هو تلك الجارية ويخاطبها بما يريد وانما كان غرضه مشاهدة الجارية وكلامها فلم يزل دأبه الى ايام المقتدر ثم خرج الى البلدان وصار الى طرسوس واقام بها الى ان مات وتحدثت الجارية بعد ذلك بحديثه ووقف على احتياله فهذا خادم قد احتال بمثل هذه الحيلة الخفية التي لم يهتد لها احد مع شدة عناية المعتضد به واعياه معرفتها والوقوف عليها ولم تكن صناعته الحيل والمخاريق فماظنك بمن قد جعل هذا صناعة ومعاشا به وضرب آخر من السحر وهو السمي بالميمية والوشاية بها والبلاغات والافساد والتضريب من وجوه

خفية لطيفة وذلك عام شائع في كثير من الناس وقد حكى ان امرأة ارادت افساد ما بين زوجين فصارت الى الزوجة فقالت لها ان زوجك معرض وقد سحر وهو مأخوذ عنك وسأسحره لك حتى لا يريد غيرك ولا ينظر الى سواك ولكن لا بد ان تأخذني من شعر حلقه بالموسى ثلاث شعرات اذ انام وتطمئنها فان بها يتم الامر فاغترت المرأة بقولها وصدقها ثم ذهبت الى الرجل وقالت له ان امرأتك قد علقت رجلا وقد عزمت على قتلك وقد وقفت على ذلك من امرها فاشفت عليك ولزمني نصحك فتيقظ ولا تغتر فانها عزمت على ذلك بالموسى وستعرف ذلك منها فما في امرها شك فتناوم الرجل في بيته فلما ظنت امرأته انه قد نام عمدت الى موسى حاد وهوت به لتحلق من حلقه ثلاث شعرات ففتح الرجل عينه فرآها وقد اهوت بالموسى الى حلقه فلم يشك في انها ارادت قتله فقام اليها فقتلها وقتل وهذا كثير لا يحصى * وضرب آخر من السحر وهو الاحتيال في اطعمته بعض الادوية المبلدة المؤثرة في العقل والدخن المسدرة المسكرة نحو دماغ الحمار اذا طعمه انسان تبدد عقله وقلت فطته مع ادوية كثيرة هي المذكورة في كتب الطب ويتوصلون الى ان يجعلوه في طعام حتى يأكله فتذهب فطته ويجوز عليه اشياء مما لو كان تام الفطنة لانكرها فيقول الناس انه مسحور وحكمة كافية تبين لك ان هذا كله مخاريق وحيل لاحقيقة لما يدعون لها ان الساحر والمعزم لو قدر ان على ما يدعيانه من النفع والضرر من الوجوه التي يدعون وامكنهما الطيران والعم بالغيوب واخبار البلدان النائية والحيات والسرقة والاضرار بالناس من غير الوجوه التي ذكرنا لقدروا على ازالة الممالك واستخراج الكنوز والغلبة على البلدان بقتل الملوك بحيث لا يبدأهم مكروه ولما مسهم السوء ولا امتنعوا عن قصدهم بمكروه ولا استغنوا عن الطاب لما في ايدي الناس فاذا لم يكن كذلك وكان المدعون لذلك اسوأ الناس حالا واكثرهم طمعا واحتيالا وتوصلا لاخذ دراهم الناس واطهرهم فقرا واملاقا علمت انهم لا يقدرون على شئ من ذلك وروساء الحشو والجهال من العامة من اسرع الناس الى التصديق بدعاوى السحرة والمعزمين واشدهم نكيرا على من جحدتها ويروون في ذلك اخبارا مفتعلة متخرصة يعتقدون ههنا كالحديث الذي يروون ان امرأة اتت عائشة فقالت اني ساحرة فهل لي توبة فقالت وما سحرك قالت سرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت يسابل لطلب علم السحر فقالوا يا امة الله لا تختاري عذاب الآخرة بامر الدنيا فابيت فقالت الى اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لا بول عليه ففكرت في نفسي فقلت لافعلت وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالتا ما رأيت فقلت ما رأيت شيا فقالتا ما فعلت اذهبي فبولي عليه فذهبت وفعلت فرأيت كان فارسا قد خرج من فرجى مقنعا بالحديد حتى صعد الى السماء فخبثتهما فاخبرتهما فقالا ذلك ايمانك خرج عنك وقد احسنت السحر فقلت وما هو فقالا لا تريد شيا فتصورينه في وهمك الا كان فصورت في نفسي حبا من حنطة فاذا انا بالحلب فقلت له ازرع فانزع وخرج من ساعته سنبلا فقلت له انطحن وانخبز الى آخر الامر حتى صار خبزا وانى كنت لا تصور في نفسي شيا الا كان فقالت لها عائشة

ليست لك توبة فيروى القصاص والمحدثون الجهال مثل هذا للامة فتصدقه وتستعيده وتسأله ان يحدثها بحديث ساحرة ابن هيرة فيقول لها ان ابن هيرة اخذ ساحرة فاقرت له بالسحر فدعا الفقهاء فسألهم عن حكمها فقالوا القتل فقال ابن هيرة لست اتقنها الا تغريقاً قال فاخذ رحي البزر فشدّها في رجلها وقذفها في الفرات فقامت فوق الماء مع الحجر فجعلت تتحدر مع الماء فخافوا ان تفوتهم فقال ابن هيرة من يمسكها وله كذا وكذا فرغب رجل من السحرة كان حاضراً فيما بذله فقال اعطوني قدح زجاج فيه ماء فجاؤه به فقمعد على القدح ومضى الى الحجر فشق الحجر بالقدح فتقطع الحجر قطعة قطعة ففرقت الساحرة فيصدقونه ومن صدق هذا فليس يعرف النبوة ولا يامن ان تكون معجزات الانبياء عليهم السلام من هذا النوع وانهم كانوا سحرة وقال الله تعالى (ولا يفلح الساحر حيث أتى) وقد اجازوا من فعل الساحر ما هو اطم من هذا وافظع وذلك انهم زعموا ان النبي عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال فيه انه يتخيل لي اني اقول الشيء وافعله ولم اقله ولم افعله وان امرأة يهودية سحرته في جف طلعة ومشط ومشقة حتى اتاه جبريل عليه السلام فاخبره انها سحرته في جف طلعة وهو تحت راعوفة البئر فاستخرج وزال عن النبي عليه السلام ذلك العارض وقد قال الله تعالى مكذباً للكفار فيما ادعوه من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال جل من قائل (وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلاً مسحوراً) ومثل هذه الاخبار من وضع الملحدين تلعبا بالحشو والطعام واستجرارا لهم الى القول بابطال معجزات الانبياء عليهم السلام والقدح فيها وانه لا فرق بين معجزات الانبياء وفعل السحرة وان جميعه من نوع واحد والعجب ممن يجمع بين تصديق الانبياء عليهم السلام واثبات معجزاتهم وبين التصديق بمثل هذا من فعل السحرة مع قوله تعالى (ولا يفلح الساحر حيث أتى) فصدق هؤلاء من كذب الله واخبر ببطلان دعواه واتحاله وجأز ان تكون المرأة اليهودية بجعلها فعلت ذلك ظناً منها بان ذلك يعمل في الاجساد وقصدت به النبي عليه السلام فاطلع الله نبيه على موضع سرها واظهر جهلها فيما ارتكبت وظنت ليكون ذلك من دلائل نبوته لان ذلك ضره وخلط عليه امره ولم يقل كل الرواة انه اختلط عليه امره وانما هذا اللفظ زيد في الحديث ولا اصل له ﷺ والفرق بين معجزات الانبياء وبين ما ذكرنا من وجوه التخيلات ان معجزات الانبياء عليهم السلام هي على حقائقها وبواطنها كظواهرها وكلماتها ازدت بصيرة في صحتها ولو جهد الخلق كلهم على مضاهاتها ومقابلتها بامثالها ظهر عجزهم عنها ومخاريق السحرة وتخيلاتهم انما هي ضرب من الحيلة والتلطف لاظهار امور لاحقيقة لها وما يظهر منها على غير حقيقتها يعرف ذلك بالتأمل والبحث ومتى شاء بناء ان يتعلم ذلك بلغ فيه مبلغ غيره ويأتي بمثل ما ظهره سواء ﷺ قال ابو بكر قد ذكرنا في معنى السحر وحقيقته ما يقف الناظر على جملة وطريقته ولو استقصينا ذلك من وجوه الحيل لطال واحتجنا الى استئناف كتاب لذلك وانما الغرض في هذا الموضوع بيان معنى السحر وحكمه والآن حيث انتهى بنا القول الى ذكر قول الفقهاء فيه وما تضمنته الآية من حكمه وما يجري على مدعى ذلك من العقوبات على حسب منازلهم في عظام المآثم وكثرة الفساد والله اعلم بالصواب

باب اختلاف الفقهاء في حكم الساحر وقول السلف فيه

حدثنا عبد الباقي حدثنا عثمان بن عمر الضبي قال حدثنا عبد الرحمن بن رجاء قال اخبرنا اسراييل عن ابي اسحاق عن هيرة عن عبد الله قال من اتى كاهناً أو عرافاً أو ساحراً فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد عليه السلام وروى عبد الله عن نافع عن ابن عمر ان جارية لحفصة سحرتها فوجدوا سحرها واعترفت بذلك فامرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ ذلك عثمان فانكره فاتاه ابن عمر فاخبره امرها وكان عثمان انما انكر ذلك لانها قتلت بغير اذنه وذكر ابن عيينة عن عمرو بن دينار انه سمع بحالة يقول كنت كاتباً لجزى بن معاوية فأتى كتاب عمران اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر وروى ابو عاصم عن الاشعث عن الحسن قال يقتل الساحر ولا يستتاب وروى المثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب ان عمر بن الخطاب اخذ ساحراً فدقنه الى صدره ثم تركه حتى مات وروى سفيان عن عمرو بن سالم بن ابي الجعد قال كان قيس بن سعد اميراً على مصر فجعل يفشو سره فقال من هذا الذي يفشى سرى فقالوا ساحر ههنا فدعاه فقال له اذا نشرت الكتاب علمنا ما فيه فاما مادام مختوماً فليس نعلمه فامر به فقتل وروى ابو اسحاق الشيباني عن جامع بن شداد عن الاسود بن هلال قال قال علي بن ابي طالب عليه السلام ان هؤلاء العرافين كهان العجم فمن اتى كاهناً يؤمن له بما يقول فهو بريء مما انزل على محمد عليه الصلاة والسلام وروى مبارك عن الحسن ان جندياً [١] قتل ساحراً وروى يونس عن الزهري قال يقتل ساحر المسلمين ولا يقتل ساحر اهل الكتاب لان النبي صلى الله عليه وسلم سحره رجل من اليهود يقال له ابن اعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلها وعن عمرو بن عبد العزيز قال يقتل الساحر قال ابو بكر اتفق هؤلاء الساف على وجوب قتل الساحر ونص بعضهم على كفره واختلف فقهاء الامصار في حكمه على ما ذكره فروى ابن شجاع عن الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال في الساحر يقتل اذا علم انه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله انى اترك السحر واتوب منه فاذا اقر انه ساحر فقد حل دمه وان شهد عليه شاهدان انه ساحر فوصفوا ذلك بصفة يعلم انه سحر قتل ولا يستتاب وان اقر فقال كنت اسحر وقد تركت منذ زمان قبل منه ولم يقتل وكذلك لو شهد عليه انه كان مرة ساحراً وانه ترك منذ زمان لم يقتل الا ان يشهدوا انه الساعة ساحر واقر بذلك فيقتل وكذلك العبد المسلم والذمي والحرا الذمي من اقر منهم انه ساحر فقد حل دمه فيقتل ولا يقبل توبته وكذلك لو شهد على عبد او ذمي انه ساحر ووصفوا ذلك بصفة يعلم انه سحر لم يقبل توبته ويقتل وان اقر العبد او الذمي انه كان ساحراً وترك ذلك منذ زمان قبل ذلك منه وكذلك لو شهدوا عليه انه كان مرة ساحراً ولم يشهدوا انه الساعة ساحر لم يقتل وامام المرأة فاذا شهدوا عليها انها ساحرة او اقرت بذلك لم تقتل وحبست وضربت حتى يستيقن لهم تركها للسحر وكذلك الامة والذمية اذا شهدوا انها

[١] هو جندي بن عبد الله بن سفيان البجلي روى عنه الحسن وابن سيرين وابو مجلد مات بعد الستين كذا في خلاصة تهذيب الكمال

ساحرة او اقرت بذلك لم تقتل وحبست حتى يعلم منها ترك ذلك كله وهذا كله قول ابي حنيفة قال ابن شجاع فحكم في الساحر والساحرة حكم المرتد والمرتدة الا ان يجي فيقر بالسحر او يشهد عليه بذلك انه عمله فانه جعل ذلك بمنزلة الثبات على الردة وحكى محمد بن شجاع عن ابي علي الرازي قال سألت ابا يوسف عن قول ابي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر قد جمع مع كفره السعي في الارض بالفساد والساعي بالفساد اذا قتل قتل قال فقلت لابي يوسف ما الساحر قال الذي يقتص له من العمل مثل ما فعلت اليهود بالنبي عليه الصلاة والسلام وبما جاءت به الاخبار اذا اصاب به قتلاً فاذا لم يصب به قتلاً لم يقتل لان ليد بن الاعصم سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يقتله اذ كان لم يصب به قتلاً قال ابوبكر ليس فيما ذكر بيان معنى السحر الذي يستحق فاعله القتل ولا يجوز ان يظن بابي يوسف انه اعتقد في السحر ما يعتقده الحشو من افعالهم الضرر الى المسحور من غير مماسة ولا سقي دواء وجائز ان يكون سحر اليهود للنبي عليه السلام على جهة ارادتهم التوصل الى قتله باطعامه واطلعه الله على ما ارادوا كما سمته زينب اليهودية في الشاة المسمومة فاخبرته الشاة بذلك فقال ان هذه الشاة لتخبرني انها مسمومة قال ابو مصعب عن مالك في المسام اذا تولى عمل السحر قتل ولا يستتاب لان المسام اذا ارتد باطناً لم تعرف توبته باظهاره الاسلام قال اسماعيل بن اسحاق فاما ساحر اهل الكتاب فانه لا يقتل عند مالك الا ان يضر المسامين فيقتل لتقض العهد وقال الشافعي اذا قال الساحر انا اعمل عملاً لا قتل فاخطيء واصيب وقدمات هذا الرجل من عملي ففيه الدية وان قال عملي يقتل المعمول به وقد تعمدت قتله قتل به قوداً وان قال مرض منه ولم يمت اقسام اولياؤه مات منه ثم تكون الدية قال ابوبكر فلم يجعل الشافعي الساحر كافراً بسحره وانما جعله جانباً كسائر الجناة وما قدمنا من قول السلف يوجب ان يكون مستحقاً للقتل باستحقاق سمة السحر فدل ذلك على انهم رأوه كافراً وقول الشافعي في ذلك خارج عن قول جميعهم اذ لم يعتبر احد منهم قتله لغيره بعماله السحر في ايجاب قتله قال ابوبكر وقد بينا فيما سلف معاني السحر وضروبه واما الضرب الاول الذي ذكرنا من سحر اهل بابل في القديم ومذاهب الصابئين فيه وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله (وما انزل على الملكين) فيما يرى والله اعلم فان القائل به والمصدق به والعامل به كافر وهو الذي قال اصحابنا فيه عندي انه لا يستتاب والدليل على ان المراد بالآية هذا الضرب من السحر ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا نظير قال حدثنا ابوبكر بن ابي شيبه قال حدثنا يحيى بن سعيد القطان عن عبدالله بن الاخنس قال حدثنا الوليد بن عبدالله عن يوسف بن ماهك عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اقتبس علماً من النجوم اقتبس شعبة من السحر وهذا يدل على معنيين احدهما ان المراد بالآية هو السحر الذي نسبه عاملوه الى النجوم وهو الذي ذكرناه من سحر اهل بابل والصابئين لان سائر ضروب السحر الذي ذكرنا ليس لها تعلق

مطلب
في ان ثبوت السحر
يكون اما باقتصاص الاثر
وتتبعه واما بالاخبار

بالنجوم عند اصحابها والثاني ان اطلاق لفظ السحر المذموم يتناول هذا الضرب منه
 وهذا يدل على ان المتعارف عند السلف من السحر هو هذا الضرب منه وما يدعى فيه
 اصحابها المعجزات وان لم يعلقوا ذلك بفعل النجوم دون غيرها من الوجوه التي ذكرنا
 وانه هو المقصود بقتل فاعله اذ لم يفرقوا فيه بين عامل السحر بالادوية والتميمة والسعاية والشعوذة
 وبين غيره ومعلوم عند الجميع ان هذه الضروب من السحر لا توجب قتل فاعلها اذ لم يدع
 فيه معجزة لا يمكن العباد فعلها فدل ذلك على ان ايجابهم قتل الساحر انما كان لمن ادعى
 بسحره معجزات لا يجوز وجود مثلها الا من الانبياء عليهم السلام دلالة على صدقهم
 وذلك ينقسم الى معنيين احدهما ما بدأنا بذكره من سحر اهل بابل والآخر ما يدعى
 المعزومون واصحاب النيران من خدمة الشياطين لهم والفريقان جميعاً كافران اما الفريق
 الاول فلان في سحره تعظيم الكواكب واعتقادها آلهة واما الفريق الثاني فلانها
 وان كانت معترفة بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم فانها حيث اجازت ان تخبرها الجن
 بالغيوب وتقدر على تغيير فنون الحيوان والطيران في الهواء والمشى على الماء وما جرى
 مجرى ذلك فقد جوزت وجود مثل اعلام الانبياء عليهم السلام مع الكذابين المتخرصين
 ومن كان كذلك فانه لا يعلم صدق الانبياء عليهم السلام لتجويزه كون مثل هذه الاعلام
 مع غيرهم فلا يأمن ان يكون جميع من ظهرت على يده متخرصنا كذاباً فانما كفر هذه
 الطائفة من هذا الوجه وهو جهله بصدق الانبياء عليهم السلام والظاهر من امر الساحر
 الذي رأت الصحابة قتله من غير بحث منهم عن حاله ولا بيان لمعاني سحره انه الساحر
 المذكور في قوله تعالى ﴿ يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ﴾ وهو الساحر
 الذي بدأنا بذكره عند ذكرنا ضروب السحر وهو سحر اهل بابل في القديم وعسى
 ان يكون هو الاغاب الاعم في ذلك الوقت ولا يبعد ان يكون في ذلك الوقت من يتعاطى
 سائر ضروب السحر الذي ذكرنا وكانوا يجرون في دعواهم الاخبار بالغيوب وتغيير
 صور الحيوان على منهاج سحرة بابل وكذلك كهان العرب يشمل الجميع اسم الكفر
 لظهور هذه الدعاوى منهم وتجويزهم مضاهاة الانبياء في معجزاتهم وعلى اي وجه كان
 معنى السحر عند السلف فانه لم يحك عن احد ايجاب قتل الساحر من طريق الجنابة
 على النفوس بل ايجاب قتله باعتقاده عمل السحر من غير اعتبار منهم لجنابته على غيره فاما
 ما يفعله المشعوذون واصحاب الحركات والحفة بالايدي وما يفعله من يتعاطى ذلك بسقى الادوية
 المبلدة للعقل او السموم القاتلة ومن يتعاطى ذلك بطريق السعى بالنائم والوشاية والتضريب
 والافساد فانهم اذا اعترفوا بان ذلك حيل ومخاريق حكم من يتعاطى مثلها من الناس
 لم يكن كافراً وينبى ان يؤدب ويزجر عن ذلك ﷺ والدليل على ان الساحر المذكور في الآية
 مستحق لاسم الكفر قوله تعالى (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان
 وما كفر سليمان) اي على عهد سليمان روى ذلك عن المفسرين وقوله تتلو معناه تخبر

وتقرأ ثم قوله تعالى (وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا) يدل على ان ما اخبرت به الشياطين وادعته من السحر على سليمان كان كفراً ففاه الله عن سليمان وحكم بكفر الشياطين الذين تعاطوه وعملوه ثم عطف على ذلك قوله تعالى ﴿وما انزل على الملوكين بابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولان انما نحن فتنه فلا تكفروا﴾ فاخبر عن الملوكين انهما يقولان لمن يعلمانه ذلك لا تكفر بعمل هذا السحر واعتقاده ثبت ان ذلك كفر اذا عمل به واعتقده ثم قال ﴿ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق﴾ يعني والله اعلم من استبدل السحر بدين الله ماله في الآخرة من خلاق يعني من نصيب ثم قال ﴿ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون ولو انهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون﴾ فجعل ضد هذا الايمان فعل السحر لانه جعل الايمان في مقابلة فعل السحر وهذا يدل على ان الساحر كافر واذا ثبت كفره فان كان مسلماً قبل ذلك او قد ظهر منه الاسلام في وقت فقد كفر بفعل السحر فاستحق القتل بقوله عليه السلام (من بدل دينة فاقطعه) وانما قال ابو حنيفة ولانعام احداً من اصحابنا خالفه فيما ذكره الحسن عنه انه يقتل ولا يستتاب فاما ما روى عن ابي يوسف في فرق ابي حنيفة بين الساحر وبين المرتدين فان الساحر قد جمع الى كفره السعي بالفساد في الارض ﴿فان قال قائل فانت لا تقتل الخناق والمحاربين الا اذا قتلوا فملاقات مثله في الساحر ﴿قيل له يفترقان من جهة ان الخناق والمحارب لم يكفرا قبل القتل ولا بعده فلم يستحقا القتل اذ لم يتقدم منهما سبب يستحقان به القتل واما الساحر فقد كفر بسحره قتل به او لم يقتل فاستحق القتل بكفره ثم لما كان مع كفره ساعياً في الارض بالفساد كان وجوب قتله حدا فلم يسقط بالتوبة كالمحارب اذا استحق القتل لم يسقط ذلك عنه بالتوبة فهو مشبه للمحارب الذي قتل في ان قتله حدا لا تزيله عنه التوبة ويفارق المرتد من جهة ان المرتد يستحق القتل باقامته على الكفر فحسب فتى انتقل عنه زال عنه الكفر والقتل ولما وصفنا من ذلك لم يفرقوا بين الساحر من اهل الذمة ومن المسلمين كما لا يختلف حكم المحارب من اهل الذمة والاسلام فيما يستحقونه بالمحاربة ولذلك لم تقتل المرأة الساحرة لان المرأة من المحاربين عندهم لا تقتل حداً وانما تقتل قوداً ووجه آخر لقول ابي حنيفة في ترك استتابة الساحر وهو ما ذكره الطحاوي قال حدثنا سليمان بن شعيب عن ابيه عن ابي يوسف في نوادر ذكرها عنه ادخلها في اماليه عليهم قال قال ابو حنيفة اقتلوا الزنديق سراً فان توبته لا تعرف ولم يحك ابو يوسف خلافه ويصح بناء مسألة الساحر عليه لان الساحر يكفر سراً فهو بمنزلة الزنديق فالواجب ان لا تقبل توبته ﴿فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يقتل الساحر من اهل الذمة لان كفره ظاهر وهو غير مستحق للقتل لاجل الكفر ﴿قيل له الكفر الذي اقروناه عليه هو ما اظهره لنا واما الكفر الذي صار اليه بسحره فانه غير مقرر عليه ولم نعطه الذمة على اقراره عليه الا ترى انه لو سألنا اقراره على السحر بالجزية لم نجبه اليه ولم نجز اقراره عليه ولا فرق بينه وبين الساحر

من اهل الملة وايضاً فلو ان الذمي الساحر لم يستحق القتل بكفره لاستحقه بسعيه
 في الارض بالفساد كالمحاربين على النحو الذي ذكرنا وقولهم في ترك قبول توبة الزنديق
 يوجب ان لا يستتاب الاسماعيليه وسائر الملحدين الذين قد علم منهم اعتقاد الكفر كسائر
 الزنادقة وان يقتلوا مع اظهارهم التوبة ويبدل على وجوب قتل الساحر ما حدثنا به
 ابن قانع حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا ابن الاصهاني قال حدثنا ابو معاوية عن اسماعيل بن
 مسلم عن الحسن بن جندب ان النبي عليه السلام قال (حد الساحر ضربه بالسيف)
 وقصة جندب في قتله الساحر بالكوفة عند الوليد بن عقبة مشهورة وقوله عليه السلام
 (حد الساحر ضربه بالسيف) قد دل على معنيين احدهما وجوب قتله والثاني انه
 حد لا يزيله التوبة كسائر الحدود اذا وجبت ولما ذكرنا من قتله على وجه قتل المحارب
 قالوا فيما حدثنا الحسن بن زياد انه اذا قال كنت ساحراً وقد ثبت انه لا يقتل كمن اقرانه
 كان محارباً وجاء ثاباً انه لا يقتل لقوله تعالى في شأن المحاربين (الا الذين تابوا من قبل
 ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم) فاستثنى التائب قبل القدرة عليه من جملة
 من اوجب عليه الحد المذكور في الآية ويستدل بظاهر قوله تعالى (انما جزاء الذين
 يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً) الى آخر الآية على وجوب قتل الساحر
 حداً لانه من اهل السعي في الارض بالفساد لعمله السحر واستدعائه الناس اليه وافساده
 اياهم مع ما صار اليه من الكفر واما مالك بن انس فانه اجرى الساحر مجرى الزنديق
 فلم يقبل توبته كما لا يقبل توبة الزنديق ولم يقتل ساحر اهل الذمة لانه غير مستحق
 للقتل بكفره وقد اقررناه عليه فلا يقتل الا ان يضر بالمسلمين فيكون ذلك عنده نقضاً
 للمهد فيقتل كما يقتل الحربى وقد بينا موافقة الساحر الذمي للزنديق من قبل انه استحدث
 كفرأ سرأ لا يجوز اقراره عليه بجزية ولا غيرها فلا فرق بينه وبين الساحر ممن ينتحل
 ملة الاسلام ومن جهة اخرى انه في معنى المحارب فلا يختلف حكم اهل الذمة ومنتحلي
 الذمة واما مذهب الشافعي فقد بينا خروجه عن اقوال السلف لان احدا منهم لم يعتبر
 قتله بسحره وواجبوا قتله على الاطلاق بحصول الاسم له وهو مع ذلك لا يخلو من احد
 وجهين في ذكره قتل الساحر بغيره اما ان يجيز على الساحر قتل غيره من غير مباشرة
 ولا اتصال سبب اليه على حسب ما يدعيه السحرة وذلك فظيع شنيع ولا يجيزه احد
 من اهل العلم بالله ورسوله من فعل السحرة لما وصفنا من مضاهاته اعلام الانبياء عليهم
 السلام او ان يكون انما اجاز ذلك من جهة سقى الادوية ونحوها فان كان هذا اراد
 فان من احتال في ايصال دواء الى انسان حتى شربه فانه لا يلزمه دية اذ كان هو الشارب له
 والجاني على نفسه كمن دفع الى انسان سيفاً فقتل به نفسه وان كان انما اوجره اياه من غير
 اختياره لشربه فان هذا لا يكاد يقع الا في حال الاكراه والنوم ونحوه فان كان اراد
 ذلك فان هذا يستوى فيه الساحر وغيره ثم قوله اذا قال الساحر قد اخطى واصيب

وقد مات هذا الرجل من عملي فقيه الدية فانه لا معنى له لان رجلاً لو جرح رجلاً
 بحديدة قديموت المجروح من مثله وقد لا يموت لكان عليه فيه القصاص فكان الواجب
 على قوله ايجاب القصاص كما يجب في الحديدية وقوله قديموت وقد لا يموت ليس بعلة في
 زوال القصاص لوجودها في الجرح بحديدة بعد ان يقر الساحر انه قدمات من عمله
 * فان قيل فقد جعله بمنزلة شبه العمد والضرب بالعصا واللطمة التي قد تقتل وقد لا تقتل
 * قيل له ولم صار بالقتل بالعصا واللطمة اشبه منه بالحديدة فان فرق بينهما من جهة ان هذا
 سلاح وذاك ليس بسلاح لزمه في كل ما ليس بسلاح ان لا يقتص منه ويلزمه حينئذ
 اعتبار السلاح دون غيره في ايجاب القود وقول الشافعي وان قال مرض منه ولم يمت اقسام
 اولياؤه لما مات منه مخالف في النظر لاحكام الجنائيات لان من جرح رجلاً قلم يزل صاحب
 فراش حتى مات لزمه حكم جنايته وكان محكوماً بحدوث الموت عند الجراحة ولا يحتاج الى
 ايمان الاولياء في موته منها فكذلك يلزمه مثله في الساحر اذا اقران المسحور مرض
 من سحره * فان قيل كذلك نقول في المريض من الجراحة اذا لم يزل صاحب فراش حتى مات
 انهم اذا اختلفوا لم يحكم بالقتل حتى يقسم اولياء المجروح * قيل له فينبغي ان تقول مثله لو ضربه
 بالسيف ووالى بين الضرب حتى قتله من ساعته فقال الجراح مات من علة كانت به قبل الضربة
 الثانية او قال اخترمه الله تعالى ولم يمت من ضربتي ان تقسم الاولياء وهذا لا يقوله احد وكذلك
 ما وصفنا * قال ابوبكر قد تكلمنا في معنى السحر واختلاف الفقهاء بما فيه كفاية في حكم
 الساحر ونتكلم الآن في معاني الآيات ومقتضاها فنقول ان قوله تعالى ﴿واتبعوا ما تلتوا الشياطين
 على ملك سليمان﴾ فقد روى فيه عن ابن عباس ان المراد به اليهود الذين كانوا في زمن سليمان بن
 داود عليهما السلام وفي زمن النبي صلى الله عليه وسلم وروى مثله عن ابن جريج وابن اسحاق
 وقال الزبيعي بن انس والسدي المراد به اليهود الذين كانوا في زمن سليمان وقال بعضهم
 اراد الجميع من كان منهم في زمن سليمان ومن كان منهم في عصر النبي عليه السلام لان متبعي السحر
 من اليهود لم يزلوا منذ عهد سليمان الى ان بعث الله نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم فوصف الله
 هؤلاء اليهود الذين لم يقبلوا القرآن ونبذوه وراء ظهورهم مع كفرهم برسول الله صلى الله
 عليه وسلم بانهم اتبعوا الشياطين على ملك سليمان وهو يريد شياطين الجن والانس
 ومعنى تلو تخبر وتقرأ وقيل تتبع لان التالي تابع وقوله (على ملك سليمان) قيل فيه على عهده
 وقيل فيه على ملكه وقيل فيه تكذب عليه لانه اذا كان الخبر كذباً قيل تلا عليه واذا كان
 صدقاً قيل تلا عنه واذا ايهم جاز فيه الامران جميعاً قال الله تعالى (أم تقولون على الله
 ما لا تعلمون) وكانت اليهود تضيف السحر الى سليمان وتزعم ان ملكه كان به فبرأه الله تعالى
 من ذلك ذكر ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقتادة وقال محمد بن اسحاق قال بعض احبار
 اليهود ألا تعجبون من محمد يزعم ان سليمان كان نبياً والله ما كان الا ساحراً فانزل الله تعالى
 وما كفر سليمان وقيل ان اليهود انما اضافت السحر الى سليمان توصلوا منهم الى قبول الناس

ذلك منهم ولتجوزة عليهم وكذبوا عليه في ذلك وقيل ان سليمان جمع كتب السحر ودفنها تحت كرسية اوفى خزائنه لئلا يعمل به الناس فلما مات ظهر عليه فقالت الشياطين بهذا كان يتم ملكه وشاع ذلك في اليهود وقبلته و اضافته اليه وجائز ان يكون المراد شياطين الانس وجائز ان يكون الشياطين دفنوا السحر تحت كرسى سليمان في حياته من غير علمه فلما مات وظهر نسبه الى سليمان وجائز ان يكون الفاعلون لذلك شياطين الانس استخرجوه بعد موته واوهمو الناس ان سليمان كان فعل ذلك ليوهمهم ويخدعهم به ﴿ قوله تعالى ﴿ وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ﴾ قد قرى بنصب اللام وخفضها فمن قرأها بنصبها جعلهما من الملائكة ومن قرأها بخفضها جعلهما من غير الملائكة وقد روى عن الضحاك انهما كانا عالجين من اهل بابل والقراءتان صحبتان غير متنافيتين لانه جائز ان يكون الله انزل ملكين في زمن هذين الملكين لاستيلاء السحر عليهما واغترارها وسائر الناس بقولهما وقبولهم منهما فاذا كان الملكان مأمورين بابلاغهما وتعريفهما وسائر الناس معنى السحر ومخاريق السحرة وكفرها جاز ان نقول في احدى القراءتين وما انزل على الملكين اللذين هما من الملائكة بان انزل عليهما ذلك ونقول في القراءة الاخرى وما انزل على الملكين من الناس لان الملكين كانا مأمورين بابلاغهما وتعريفهما كما قال الله تعالى في خطاب رسوله (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ) وقال في موضع آخر (قولوا آمنة بالله وما انزل الينا) فاضاف الانزال تارة الى الرسول عليه السلام وتارة الى المرسل اليهم وانما خص الملكين بالذكر وان كانا مأمورين بتعريف الكافة لان العامة كانت تبعاً للملكين فكان ابلغ الاشياء في تقرير معاني السحر والدلالة على بطلانه تخصيص الملكين به ليتبعهما الناس كما قال لموسى وهارون (اذها الى فرعون انه طغى فقولاله قولاً لينا لعله يتذكر او يخشى) وقد كانا عليهما السلام رسولين الى رعاياه كما ارسل اليه ولكنه خصه بالمخاطبة لان ذلك انفع في استدعائه واستدغائه رعيته الى الاسلام وكذلك كتب النبي صلى الله عليه وسلم الى كسرى وقصر وخصهما بالذكر دون رعاياهما وان كان رسولاً الى كافة الناس لما وصفناه من ان الرعية تبع للزاعي وكذلك قال عليه السلام في كتابه لكسرى (اما بعد فاسلم تسلم والافعليك اثم المجوس) وقال لقيسر (اسلم تسلم والافعليك اثم الاريسين) يعنى انك اذا آمنت تبعتك الرعية وان ابيت لم تستجب الرعية الى الاسلام خوفاً منك فهم تبع لك في الاسلام والكفر فلذلك والله اعلم خص الملكين من اهل بابل برسالة الملكين اليهما كما قال الله تعالى (الله يصطفى من الملكة رسلاً ومن الناس) ﴿ فان قيل فكيف يكون الملائكة مرسلات اليهم ومنزلاً عليهم ﴿ قيل له هذا جائز شائع لان الله تعالى قد يرسل الملائكة بعضهم الى بعض كما يرسلهم الى الانبياء كثف اجسامهم وجعلهم كهية بنى آدم لئلا ينفروا منهم قال الله تعالى (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً) يعنى هيئة الرجل ﴿ وقوله تعالى ﴿ يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ﴿ معناه والله اعلم ان الله ارسل الملكين لينا للناس معاني السحر ويعلموهم انه كفر وكذب وتمويه

لاحقيقة له حتى يجتنبوه كما بين الله على السنة رسله سائر المحظورات والمحرمات ليجتنبوه ولا يأتوه فلما كان السحر كفراً وتمويهاً وخداعاً وكان اهل ذلك الزمان قد اغتروا به وصدقوا السحرة فيما ادعوه لانفسهم به بين ذلك للناس على لسان هذين الملكين ليكشفوا عنهم غمة الجهل ويزجرهم عن الاغترار به كما قال تعالى (وهديناه النجدين) يعنى والله اعلم بينا سيل الخير والشر ليجتنبوا الخير ويحجبوا الشر وكما قيل لعمر بن الخطاب فلان لا يعرف الشر قال اجدر ان يقع فيه ولا فرق بين بيان معانى السحر والزجر عنه وبين بيان سائر ضروب الكفر وتحريم الامهات والاخوات وتحريم الزنا والربا وشرب الخمر ونحوه لان الغرض لما بينا في اجتناب المحظورات والمقبحات كهو في بيان الخير اذ لا يصل الى فعله الا بعد العلم به كذلك اجتناب الطاعات والواجبات فمن حيث وجبت وجب بيان الشر ليجتنبوا اذ لا يصل الى تركه واجتنابه الا بعد العلم به ومن الناس من يزعم ان قوله ﴿وما انزل على الملكين﴾ معناه ان الشياطين كذبوا على ما انزل على الملكين كما كذبوا على سليمان وان السحر الذى يتلوه هؤلاء لم ينزل عليهما وزعم ان قوله تعالى ﴿فيتعلمون منهما﴾ معناه من السحر والكفر لان قوله ﴿ولكن الشياطين كفروا﴾ يتضمن الكفر فرجع الضمير اليهما كقوله تعالى (سيدكر من يخشى ويتجنبه الا شقى) اى تجنب الا شقى الذكرى قال وقوله ﴿وما يعلم ان من اجد﴾ معناه ان الملكين لا يعلمان ذلك احداً ومع ذلك لا يقتصران على ان لا يعلماه حتى يبالغا في نهيهم فيقولوا ﴿انما نحن فتنة فلا تكفر﴾ والذى حمله على هذا التأويل استنكاره ان ينزل الله على الملكين السحر مع ذمه السحر والساحر وهذا الذى ذهب اليه لا يوجب لان المذموم من يعمل بالسحر لا من بينه للناس ويزجرهم عنه كما ان على كل من علم من الناس معنى السحر ان بينه لمن لا يعلم وينهاه عنه ليجتنبه وهذا من الفروض التى الزمنا اياها الله تعالى اذ اربأنا من اختدع به وتموه عليه امره ﴿قوله تعالى﴾ انما نحن فتنة فلا تكفر ﴿فان الفتنة ما يظهر به حال الشئ في الخير والشر تقول العرب فتنت الذهب اذا عرضته على النار لتعرف سلامته او غشه والاختبار كذلك ايضا لان الحال تظهر فتنة كالتجربة عن نفسها والفتنة العذاب فى غير هذا الموضع ومنه قوله تعالى ﴿ذوقوا فتنتكم﴾ فلما كان الملكان يظهران حقيقة السحر ومعناه قالا انما نحن فتنة وقال قتادة انما نحن فتنة بلاء وهذا سائغ ايضا لان انبياء الله تعالى ورسله فتنته لمن ارسلوا اليهم ليلوهم ايهم احسن عملا ويجوز ان يريد ان الفتنة وبلاء لان من يعلم ذلك منهما يمكنه استعمال ذلك فى الشر ولا يؤمن وقوعه فيه فيكون ذلك محنة كسائر العبادات وقولهما فلا تكفر يدل على ان عمل السحر كفر لانها يعلمانه اياه لئلا يعمل به لانها علماه ما السحر وكيف الاحتيال ليجتنبه ولئلا يتموه على الناس انه من جنس آيات الانبياء صلوات الله عليهم فيبطل الاستدلال بها وقوله تعالى ﴿فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه﴾ يحتمل التفريق من وجهين احدهما ان يعمل به السامع فيكفر فيقع به الفرقة بينه وبين زوجته اذا كانت مسلمة بالردة والوجه الآخر

ان يسمى بينهما بالثيمة والوشاية والبلاغات الكاذبة والاعراء والافساد وتمويه الباطل حتى يظن انه حق فيفارقها ﴿ قوله تعالى ﴿ وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ﴾ الاذن هنا العلم فيكون اسماً اذا كان مخفياً واذا كان محرراً كان مصدراً كما يقول حذر الرجل خذرا فهو حذر فالحذر الاسم والحذر المصدر ويجوز ايضاً ان يكون مما يقال على وجهين كسبه وشبه ومثل ومثل وقيل فيه الا باذن الله اى تخليته وقال الحسن من شاء الله منعه فلم يضره السحر ومن شاء خلى بينه وبينه فضره ﴿ قوله تعالى ﴿ ولقد علموا لمن اشتريه ماله في الآخرة من خلاق ﴾ قيل معناه من استبدل السحر بدين الله ماله في الآخرة من خلاق وهو النصيب من الخير وقال الحسن ماله من دين وهذا يدل على ان العمل بالسحر وقوله كفر وقوله ﴿ ولبئس ما شروا به انفسهم ﴾ قيل باعوا به انفسهم كقول الشاعر
وشريت بردا ليتنى * من بعد برد كنت هامة

يعنى بعتة وهذا ايضاً يؤكد ان قبوله والعمل به كفر وكذلك قوله ﴿ ولوانهم آمنوا واتقوا ﴾ يقتضى ذلك ايضاً ﴿ قوله تعالى ﴿ يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا ﴾ قال قطرب هي كلمة اهل الحجاز على وجه الهزء وقيل ان اليهود كانت تقولها كما قال الله في موضع آخر (ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا لياً بألسنتهم وطعناً في الدين) وكانوا يقولون ذلك عن مواطأة بينهم يريدون الهزء كما قال الله تعالى (واذا جاؤك حيوك بما لم يحيك به الله) لانهم كانوا يقولون السام عليك يوهمون بذلك انهم يسلمون عليه فاطلع الله نبيه عليه السلام على ذلك من امرهم ونهى المسلمين ان يقولوا مثله وقوله راعنا وان كان يحتمل المراعاة والانتظار فانه لما احتمل الهزء على النحو الذى كانت اليهود تطلقه نهوا عن اطلاقه لما فيه من احتمال المعنى المحذور اطلاقه وجائز ان يكون الاطلاق مقتضياً لمعنى الهزء وان احتمل الانتظار ومثله موجود في اللغة الا ترى ان اسم الوعد يطلق على الخير والشر قال الله تعالى (النار وعدها الله الذين كفروا) وقال تعالى (ذلك وعد غير مكذوب) ومتى اطلق عقل به الخير دون الشر فكذلك قوله راعنا فيه احتمال الامرين وعند الاطلاق يكون بالهزء اخص منه بالانتظار وهذا يدل على ان كل لفظ احتمل الخير والشر فغير جائز اطلاقه حتى يقيد بما يفيد الخير ويدل على ان الهزء محذور في الدين وكذلك اللفظ المحتمل له ولغيره هو محذور والله اعلم بمعانى كتابه

باب في نسخ القرآن بالسنة وذكر وجوه النسخ

قال الله تعالى ﴿ ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها ﴾ قال قائلون النسخ هو الازالة وقال آخرون هو الابدال قال الله تعالى (فينسخ الله ما يلقى الشيطان) اى يزيله ويبطله ويبدل مكانه آيات محكمات وقيل هو النقل من قوله (انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) وهذا الاختلاف انما هو في موضوعه في اصل اللغة ومهما كان في اصل اللغة

معناه فانه في اطلاق الشرع انما هو بيان مدة الحكم والتلاوة والنسخ قد يكون في التلاوة مع بقاء الحكم ويكون في الحكم مع بقاء التلاوة دون غيره * قال ابوبكر زعم بعض المتأخرين من غير اهل الفقه انه لانسخ في شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وان جميع ما ذكر فيها من النسخ فانما المراد به نسخ شرائع الانبياء المتقدمين كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب قال لان نبينا عليه السلام آخر الانبياء وشريعته ثابتة باقية الى ان تقوم الساعة وقد كان هذا الرجل ذاحظ من البلاغة وكثير من عام اللغة غير محظوظ من عام الفقه واصوله وكان سليم الاعتقاد غير مظنون به غير ظاهر امره ولكنه بعد من التوفيق باظهار هذه المقالة اذ لم يسبقه اليها احد بل قد عقلت الامة سلفها وخلفها من دين الله وشريعته نسخ كثير من شرائعه ونقل ذلك اليها نقلاً لا يرتابون به ولا يجيزون فيه التساويل كما قد عقلت ان في القرآن عاماً وخاصاً ومحكماً ومتشابهاً فكان دافع وجود النسخ في القرآن والسنة كدافع خاصه وعامه ومحكمه ومتشابهه اذ كان ورود الجميع ونقله على وجه واحد فارتكب هذا الرجل في الآي المنسوخة والناسخة وفي احكامها اموراً خرج بها عن اقاويل الامة مع تعسف المعاني واستكراهها وما ادري ما الذي الجأ الى ذلك واكثر ظني فيه انه انما اتى به من قلة علمه بنقل الناقلين لذلك واستعمال رأيه فيه من غير معرفة منه بما قد قال السلف فيه ونقلته الامة وكان ممن روى فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قال في القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ والله يغفر لنا وله وقد تكلمنا في اصول الفقه في وجوه النسخ وما يجوز فيه وما لا يجوز بما يغني ويكفي * واما ﴿او نساها﴾ قيل انه من النسيان ونساها من التأخير يقال نسات الشيء اخرته والنسيئة الدين المتأخر ومنه قوله تعالى (انما النسيء زيادة في الكفر) يعني تأخير الشهور فاذا اريد به النسيان فانما هو ان ينسيهم الله تعالى التلاوة حتى لا يقرأ ذلك ويكون على احد وجهين اما ان يؤمروا بترك تلاوته فينسوه على الايام وجائز ان ينسوه دفعة ويرفع من اوهامهم ويكون ذلك معجزة للنبي عليه السلام واما معنى قراءة او نساها فانما هو بان يؤخرها فلا ينزلها وينزل بدلاً منها ما يقوم مقامها في المصلحة او يكون اصح للعباد منها ويحتمل ان يؤخر انزالها الى وقت يأتي فيأتي بدلاً منها لو انزلها في الوقت المتقدم فيقوم مقامها في المصلحة واما قوله (نأت بخير منها او مثلها) فانه روى عن ابن عباس وقادة بخير منها لكم في التسهيل والتيسير كالامر بان لا يولى واحد من عشرة في القتال ثم قال (الآن خفف الله عنكم) او مثلها كالامر بالتوجه الى الكعبة بعد ما كان الى البيت المقدس وروى عن الحسن بخير منها في الوقت في كثرة الصلاح او مثلها فحصل من اتفاق الجميع ان المراد خير لكم اما في التخفيف او في المصلحة ولم يقل احد منهم خير منها في التلاوة اذ غير جائز ان يقال ان بعض القرآن خير من بعض في معنى التلاوة والنظم اذ جميعه معجز كلام الله * قال ابوبكر وقد احتج بعض الناس في امتناع جواز نسخ القرآن بالسنة لان السنة على اى حال كانت لا تكون خيراً من القرآن

وهذا اغفال من قائله من وجوه احدها انه غير جائز ان يكون المراد بخير منها في التلاوة والنظم
لاستواء النسخ والمنسوخ في اعجاز النظم والآخرة اتفاق السلف على انه لم يرد النظم لان
قولهم فيه على احد المعنيين اما التخفيف او المصلحة وذلك قد يكون بالسنة كما يكون بالقرآن
ولم يقل احد منهم انه اراد التلاوة فدلالة هذه الآية على جواز نسخ القرآن بالسنة
اظهر من دلالتها على امتناع جوازه بها وايضاً فان حقيقة ذلك انما تقتضي نسخ التلاوة
وليس للحكم في الآية ذكر لانه قال تعالى (ما ننسخ من آية) والآية انما هي اسم للتلاوة
وليس في نسخ التلاوة ما يوجب نسخ الحكم واذا كان كذلك جاز ان يكون معناه ما ننسخ
من تلاوة آية او نساها نأت بخير منها لكم من محكم من طريق السنة او غيرها وقد استقصينا
القول في هذه المسئلة في اصول الفقه بما فيه كفاية فمن ارادها فليطلبها هناك ان شاء الله تعالى
﴿ قوله تعالى ﴿ فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره ﴾ روى معمر عن قتادة في هذه
الآية قال نسختها (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وحدثنا ابو محمد جعفر بن محمد
الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن الهيثم قال قرى على ابي عبيد وانا اسمع
قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن ابي بن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله
تعالى (لست عليهم بمسيطر) وقوله تعالى (وما انت عليهم بجبار) وقوله تعالى (فاعرض
عنهم واصفح) وقوله تعالى (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله) قال نسخ هذا
كله قوله تعالى (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله
ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون) الآية ومثله قوله تعالى
(فاعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد الا الحياة الدنيا) وقوله تعالى (وجادلهم بالتي هي
احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم) وقوله تعالى (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا
سلاماً) يعني والله اعلم متاركة فهذه الآيات كلها انزلت قبل لزوم فرض القتال وظك
قبل الهجرة وانما كان الغرض الدعاء الى الدين حينئذ بالحجاج والنظر في معجزات النبي
صلى الله عليه سلم وما اظهره الله على يده وان مثله لا يوجد مع غير الانبياء ونحوه قوله تعالى
(قل انما اعظكم بواحدة ان تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تفكروا ما بصاحبكم من جنة)
وقوله تعالى (قل اولو جئكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم) وقوله تعالى (اولم تأتهم بينة
ما في الصحف الاولى فأتى تؤفكون) (أفلا تعقلون) (فأتى تصرفون) ونحوها من الآي التي
فيها الامر بالنظر في امر النبي عليه السلام وما اظهره الله تعالى له من اعلام النبوة والدلائل
الدالة على صدقه ثم لما اجر الى المدينة امره الله تعالى بالقتال بعد قطع العذر في الحجاج وتقريره
عندهم حين استقرت آياته ومعجزاته عند الحاضر والبادي والداني والقاصي والمشاهدة
والاخبار المستفيضة التي لا يكذب مثلها وسنذكر فرض القتال عند مصيرنا الى الآيات
الموجبة له ان شاء الله تعالى ﴿ وقوله تعالى ﴿ ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها
اسمه وسعى في خرابها اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين ﴾ روى

معمّر عن قتادة قال هو بخت نصر خرب بيت المقدس واعان على ذلك النصارى وقوله تعالى (اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين) قال هم النصارى لا يدخلونها الا مسارقة فان قدر عليهم عوقبوا لهم في الدنيا خزي قال يعطون الجزية عن يدهم صاغرون وروى ابن ابي نجيح عن مجاهد في هذه الآية قال هم النصارى خربوا بيت المقدس ؑ قال ابوبكر ماروى في خبر قتادة يشبه ان يكون غلطا من راويه لانه لاخلاف بين اهل العلم باخبار الاولين ان عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنصارى انما كانوا بعد المسيح واليه يتمون فكيف يكونون مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس والنصارى انما استقاض دينهم في الشام والروم في ايام قسطنطين الملك وكان قبل الاسلام بمائتي سنة وكسور وانما كانوا قبل ذلك صابئين عبدة اوثان وكان من ينتحل النصرانية منهم مغمورين مستخفين باديانهم فيما بينهم ومع ذلك فان النصارى تعتقد من تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود فكيف اعانوا على تخريبه مع اعتقادهم فيه ومن الناس من يقول ان الآية انما هي في شأن المشركين حيث منعوا المسلمين من ذكر الله في المسجد الحرام وان سعيهم في خرابه انما هو منعهم من عمارته بذكر الله وطاعته ؑ قال ابوبكر في هذه الآية دلالة على منع اهل الذمة دخول المساجد من وجهين احدهما قوله (ومن اطلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه) والمنع يكون من وجهين احدهما بالقهر والغلبة والآخر الاعتقاد والديانة والحكم لان من اعتقد من جهة الديانة المنع من ذكر الله في المساجد فجاز ان يقال فيه قد منع مسجدا ان يذكر فيه اسمه فيكون المنع ههنا معناه الحظر كما جاز ان يقال منع الله الكافرين من الكفر والعصاة من المعاصي بان حظرها عليهم واوعدهم على فعلها فلما كان اللفظ منتظما للامرين وجب استعماله على الاحتمالين وقوله (اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين) يدل على ان على المسلمين اخراجهم منها اذا دخلوها لولا ذلك ما كانوا خائفين بدخولها والوجه الثاني قوله (وسعى في خرابها) وذلك يكون ايضا من وجهين احدهما ان يخرّبها بيده والثاني اعتقاده وجوب تخريبها لان دياناتهم تقتضى ذلك وتوجيه ثم عطف عليه قوله (اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين) وذلك يدل على منعهم منها على ما بينا ويدل على مثل دلالة هذه الآية قوله تعالى (ما كان للمشركين ان يعمرؤا مساجد الله) وعمارتها تكون من وجهين احدهما بناؤها واصلاحها والثاني حضورها ولزومها كما تقول فلان يعمر مجلس فلان يعنى يحضره ويلزمه وقال النبي عليه السلام اذا رأيت الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايان وذلك لقوله عز وجل (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله) فجعل حضوره المساجد عمارة لها واصحابنا يجيزون لهم دخول المساجد وسندكر ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى ومما يدل على انه عام في سائر المساجد وانه غير مقصور على بيت المقدس خاصة او المسجد الحرام خاصة اطلاقه ذلك في المساجد فلا ينحصر شئ منه الا بدلالة ؑ فان قيل جاز ان يقال لكل موضع من المسجد مسجد كما يقال لكل موضع من المجلس مجلس فيكون الاسم واقعا على جلته تارة وعلى كل موضع سجود فيه اخرى

* قيل له لا تنازع بين اهل اللسان انه لا يقال للمسجد الواحد مساجد كما يقال لانه مسجدان
 وكما يقال للدار الواحدة انها دور فثبت ان الاطلاق لا يتاوله وان سمي موضع السجود
 مسجداً وانما يقال ذلك مقيداً غير مطلق وحكم الاطلاق فيما يقتضيه ما وصفنا وعلى انك
 لا تمنع من اطلاق ذلك في جميع المساجد وانما تريد تخصيصه ببعضها دون بعض وذلك غير
 مسلم لك بغير دلالة * قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَمُجِبُّ لِحَيْثُ أُولُوا﴾ روى
 ابواشعث السمان عن عاصم بن عبيد الله عن عبدالله بن عامر بن ربيعة عن ابيه قال كنا مع
 رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة مظلمة فلم ندر اين القبلة فصلى كل رجل منا على حiale
 ثم اصبحتنا فذكرنا ذلك للنبي عليه السلام فانزل الله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) وروى
 ايوب بن عتبة عن قيس بن طلق عن ابيه ان قوماً خرجوا في سفر فصلوا فتاهوا عن القبلة
 فلما فرغوا تبين لهم انهم كانوا على غير القبلة فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
 فقالت تمت صلاتكم وروى ابن لهيعة عن بكر بن سواده عن رجل سأل ابن عمر عن
 يخطى القبلة في السفر ويصلى قال فأينما تولوا فثم وجه الله وحدثنا ابو علي الحسين بن
 علي الحافظ قال حدثنا محمد بن سليمان الواسطي قال حدثني احمد بن عبدالله بن الحسن
 الغنبري قال وجدت في كتاب ابي عبيد الله بن الحسن قال عبد الملك بن ابي سليمان العزمي
 عن عطاء بن ابي رباح عن جابر بن عبدالله قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سريره
 كنت فيها فاصابتنا ظلمة فلم نعرف القبلة فقالت طائفة منا قد عرفنا القبلة ههنا قبل الشمال
 فصلوا وخطوا خطوطاً وقالت طائفة القبلة ههنا قبل الجنوب وخطوا خطوطاً فلما
 اصبحتنا وطلعت الشمس واصبحت تلك الخطوط لغير القبلة فلما قفلنا من سفرنا سألنا النبي
 عليه السلام عن ذلك فسكت فانزل الله (فأينما تولوا فثم وجه الله) اي حيث كنتم * قال
 ابوبكر في هذه الاخبار ان سبب نزول الآية كان صلاة هؤلاء الذين صلوا لغير القبلة اجتهاداً
 وروى عن ابن عمر في خبر آخر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي على راحته وهو
 مقبل من مكة نحو المدينة حيث توجهت وفيه انزلت (فأينما تولوا فثم وجه الله) وروى
 معمر عن قتادة في قوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) قال هي القبلة الاولى ثم نسخها الصلاة الى
 المسجد الحرام وقيل فيه ان اليهود انكروا تحويل القبلة الى الكعبة بعد ما كان النبي صلى الله
 عليه وسلم يصلي الى بيت المقدس فانزل الله ذلك ومن الناس من يقول ان النبي صلى الله
 عليه وسلم كان يصلي الى بيت المقدس على وجه الاختيار
 لا على وجه الايجاب حتى امر بالتوجه الى الكعبة وكان قوله (فأينما تولوا فثم وجه الله)
 في وقت التخيير قبل الامر بالتوجه الى الكعبة * قال ابوبكر اختلف اهل العلم فيمن صلى
 في سفر مجتهداً الى جهة ثم تبين انه صلى لغير القبلة وقال اصحابنا جميعاً والثوري ان وجد
 من يسأله فيعرفه جهة القبلة فلم يفعل لم تجز صلواته وان لم يجد من يعرفه جهتها فصلها باجتهاده
 اجزائه صلواته سواء صلاها مستدبر القبلة او مشرقاً او مغرباً عنها وروى نحو قولنا عن مجاهد

وسعيد بن المسيب و ابراهيم وعطاء والشعبي وقال الحسن والزهرى وربيعه وابن ابى سلمة يعيد في الوقت فاذا فات الوقت لم يعد وهو قول مالك رواه ابن وهب عنه وروى ابو مصعب عنه انما يعيد في الوقت اذا صلاها مستدبر القبلة او شرق او غرب وان تيامن قليلاً او تياسر قليلاً فلا اعادة عليه وقال الشافعي من اجتهد فصلى الى المشرق ثم رأى القبلة في المغرب استأنف فان كانت شرقاً ثم رأى انه منحرف فلك جهة واحدة وعليه ان منحرف ويعتد بما مضى قال ابو بكر ظاهر الآية يدل على جوازها الى اى جهة صلاها وذلك ان قوله (فأينما توالوا وجه الله) معناه قم رضوان الله وهو الوجه الذي امرتم بالتوجه اليه كقوله تعالى (انما نطعمكم لوجه الله) يعنى لرضوانه ولما اراده منا وقوله (كل شئ هالك الا وجهه) يعنى ما كان لرضاه و ارادته وقد روى في حديث عامر بن ربيعة وجابر اللذين قدما ان الآية في هذا انزلت ﴿ فان قيل روى انها نزلت في التطوع على الراحة وروى انها نزلت في بيان القبلة ﴿ قيل له لا يمتنع ان يتفق هذه الاحوال كلها في وقت واحد ويسئل النبي عليه السلام عنها فينزل الله تعالى الآية ويريد بها بيان حكم جميعها ألا ترى انه لو نص على كل واحدة منها بان يقول اذا كنتم عالين بجهة القبلة ممكنين من التوجه اليها فذلك وجه الله فصلوا اليها واذا كنتم خائفين او في سفر فالوجه الذي يمكنكم التوجه اليه فهو وجه الله واذا اشتبهت عليكم الجهات فصلتكم الى اى جهة كانت فهي وجه الله واذا لم تتساف ارادة جميع ذلك وجب حمل الآية عليه فيكون مراد الله تعالى بها جميع هذه المعانى على الوجه الذي ذكرنا لاسيا وقد نص حديث جابر وعامر بن ربيعة ان الآية نزلت في المجتهد اذا اخطأ واخبر فيه ان المستدبر للقبلة والتمياسر والتميامن عنها سواء لان فيه بعضهم صلى الى ناحية الشمال والآخر الى ناحية الجنوب وهاتان جهتان متضادتان ويدل على جوازها ايضاً حديث رواه جماعة عن ابى سعيد مولى بنى هاشم قال حدثنا عبدالله بن جعفر عن عثمان بن محمد عن سعيد المقبرى عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما بين المشرق والمغرب قبة وهذا يقتضى اثبات جميع الجهات قبة اذ كان قوله ما بين المشرق والمغرب كقوله جميع الآفاق ألا ترى ان قوله رب المشرق والمغرب انه اراد به جميع الدنيا وكذلك هو في معقول خطاب الناس متى اريد الاخبار عن جميع الدنيا ذكر المشرق والمغرب فيشمل اللفظ جميعها وايضاً ما ذكرنا من قول السلف يوجب ان يكون اجماعاً لظهوره واستفاضته من غير خلاف من احد من نظرائهم عليهم ويدل عليه ايضاً ان من غاب عن مكة فأنما صلاته الى الكعبة لا تكون الا عن اجتهاد لان احداً لا يوقن بالجهة التي يصلى اليها في محاذاة الكعبة غير منحرف عنها وصلاة الجميع جائزة اذ لم يكلف غيرها فكذلك المجتهد في السفر قد ادى فرضه اذ لم يكلف غيرها ومن اوجب الاعادة فأنما يلزمه فرضاً آخر وغير جائز الزامه فرضاً بغير دلالة فان الزمونا عليه بالثوب يصلى فيه ثم تعلم نجاسته او الماء يتطهر به ثم يعلم انه نجس قيل لهم لافرق بينهم في ان كلا منهم

قدادى فرضه وانما الزمانه بعد العلم فرضاً آخر بدلالة قامت عليه ولم تقم دلالة على الزمان
المجتهد في جهة القبلة فرضاً آخر لان الصلاة تجوز الى غير جهة القبلة من غير ضرورة وهي
صلاة النفل على الراحة ومعلوم انه لا ضرورة به لانه ليس عليه فعلها فلما جازت الى غير
القبلة من غير ضرورة فاذا صلى الفرض الى غير جهتها على ما كلف لم يكن عليه عندائتين
غيرها ولما لم تجز الصلاة في الثوب النجس الا للضرورة ولم تجز الطهارة بماء نجس بحال
لزمته الاعادة ومن جهة اخرى وهي ان المجتهد بمنزلة صلاة التيمم اذا عدم الماء فلا يلزمه الاعادة
لان الجهة التي توجه اليها قد قامت له مقام التيمم كالتيمم قائم مقام الوضوء ولم يوجد للمصلي في الثوب
النجس والمتطهر بماء نجس ما يقوم مقام الطهارة فهو بمنزلة المصلي بغير تيمم ولا ماء ويدل على ذلك وهو
اصل يرد اليه مسئلتنا صلاة الخائف لغير القبلة وبني عليها من وجهين احدهما انها جهة لم يكلف
غيرها في الحال والثاني قيام هذه الجهة مقام القبلة فلا اعادة عليه كالتيمم ويدل على ان المراد
من قوله تعالى (قم وجهك لله) الصلاة لغير القبلة انه معلوم ان مقدار مساحة الكعبة لا يتسع لصلاة
الناس الغائبين عنها حتى يكون كل واحد منهم مصلياً لمحاذاتها الا ترى ان الجامع مساحته
اضاعاف مساحة الكعبة وليس جميع من يصلي فيه محاذياً لسمتها وقد اجيزت صلاة الجميع فثبت
انهم انما كلفوا التوجه الى الجهة التي هي في ظنهم انها محاذية الكعبة لا محاذاتها بعينها وهذا يدل
على ان كل جهة قد اقيمت مقام جهة الكعبة في حال العذر ففان قيل انما جازت صلاة الجميع
في الاصل الذي ذكرت لان كل واحد منهم يجوز ان يكون هو المحاذي للكعبة دون من بعد
منه ولم يظهر في الثاني توجهه الى غير جهة الكعبة فاجزأه صلواته من اجل ذلك وليست
هذه نظير مسئلتنا من قبل ان المجتهد في مسئلتنا قد تبين انه صلى الى غيرها ففان قيل لو كان
هذا الاعتبار سائغاً في الفرق بينهما لوجب ان لا تجيز صلاة الجميع لانه اذا كان محاذاً الكعبة
مقدار عشرين ذراعاً اذا كان مسامتها ثم قد رأينا اهل الشرق والغرب قد اجزأتهم صلواتهم
مع العلم بان الذين حاذواهم القليل الذين يقصر عددهم عن النسبة الى الجميع لقلتهم وجائز مع
ذلك ان يكون ليس فيهم من يحاذي الكعبة حين لم ينادرها ثم اجزأت صلاة الجميع ولم يعتبر
حكم الاعم الاكثر مع تعلق الاحكام في الاصول بالاعم الاكثر الا ترى ان الحكم في كل
من في دار الاسلام ودار الحرب يتعلق بالاعم الاكثر دون الاخص الاقل حتى صار من
في دار الاسلام محظوراً قتله مع العلم بان فيها من يستحق القتل من مرتد وملحد وحربي
ومن في دار الحرب يستباح قتله مع ما فيها من مسلم تاجر او اسير وكذلك سائر الاصول
على هذا المنهاج يجري حكمها ولم يكن للاكثر الاعم حكم في بطلان الصلاة مع العلم
بانهم على غير محاذ الكعبة ثبت ان الذي كلف كل واحد منهم في وقته هو ما عنده انه
جهة الكعبة وفي اجتهاده في الحال التي يسوغ الاجتهاد فيها وان لا اعادة على واحد
منهم في الثاني ففان قيل فانت توجب الاعادة على من صلى باجتهاده مع امكان المسئلة
عنها اذا تبين له خلافها ففان قيل له ليس هذا موضع الاجتهاد مع وجود من يسئله عنها

وانما اجزنا فيها وصفنا صلاة من اجتهد في الحال التي يسوغ الاجتهاد فيها واذا وجد من يسئله عن جهة الكعبة لم يكلف فعل الصلاة باجتهاده وانما كلف المسئلة عنها ويدل على ما ذكرنا انه معلوم انه من غاب عن حضرة النبي عليه السلام فانما يؤدي فرضه باجتهاده مع تجويزه ان يكون ذلك الفرض فيه نسخ وقد ثبت ان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس فاتاهم آت فاخبرهم ان القبلة قد حولت فاستداروا في صلاتهم الى الكعبة وقد كانوا قبل ذلك مستدبرين لها لان من استقبل بيت المقدس وهو بالمدينة فهو مستدبر للكعبة ثم لم يؤمروا بالاعادة حين فعلوا بعض الصلاة الى بيت المقدس مع ورود النسخ اذا لاغلب انهم ابتدأوا الصلاة بعد النسخ لان النسخ نزل على النبي صلى الله عليه وسلم وهو بالمدينة ثم سار الخبر الى قبا بعد النسخ وبينهما نحو فرسخ فهذا يدل على ان ابتداء صلاتهم كان بعد النسخ لا فتاح ان يطول مكثهم في الصلاة هذه المدة ولو كان ابتداؤها قبل النسخ كانت دلالة قائمة لانهم فعلوا بعض الصلاة الى بيت المقدس بعد النسخ ❦ فان قيل انما جاز ذلك لانهم ابتدأوا قبل النسخ وكان ذلك فرضهم ولم يكن عليهم فرض غيره ❦ قيل له وكذلك الاجتهاد فرضه ما اذاه اليه اجتهاده ليس عليه فرض غيره ❦ فان قيل اذا تبين انه صلى الى غير الكعبة كان بمنزلة من اجتهد في حكم حادثة ثم وجد النص فيه فيبطل اجتهاده مع النص ❦ قيل له ليس هذا كما ظننت لان النص في جهة الكعبة انما هو في حال معاينتها او العلم بها وليست للصلاة جهة واحدة يتوجه اليها المصلي بل سائر الجهات للمصلين على حسب اختلاف احوالهم فمن شاهد الكعبة او علم بها وهو غائب عنها ففرضه الجهة التي يمكنه التوجه اليها وليست الكعبة جهة فرضه ومن اشبهت عليه الجهة ففرضه ما اذاه اليه اجتهاده فقولك انه صار من الاجتهاد الى النص خطأ لان جهة الكعبة لم تكن فرضه في حال الاجتهاد وانما النص في حال امكان التوجه اليها والعلم بها وايضاً فقد كان له الاجتهاد مع العلم بالكعبة والجهل بجهتها فلو كان بمنزلة النص لما ساع الاجتهاد مع العلم بان الله تعالى نصاً على الحكم كما لا يسوغ الاجتهاد مع العلم بان الله تعالى نصاً على الحكم في حادثة ❦ وقوله تعالى ﴿وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السموات والارض﴾ قال ابوبكر فيه دلالة على ان ملك الانسان لا يبقى على ولده لانه نفي الولد باثبات الملك بقوله تعالى (بل له ما في السموات والارض) يعني ملكه وليس بولده وهو نظير قوله (وما ينبت للرحمن ان يتخذ ولداً ان كل من في السموات والارض الا آتى الرحمن عبداً) فاقضى ذلك عتق ولده عليه اذا ملكه وقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم بمثل ذلك في الوالد اذا ملكه ولده فقال عليه السلام (لا يحزى ولد والده الا ان يجده مملوكاً فيشتره فيعتقه) فدللت الآية على عتق الولد اذا ملكه ابوه واقضى خبر النبي صلى الله عليه وسلم عليه وسلم عتق الوالد اذا ملكه ولده وقال بعض الجهال اذا ملك اباه لم يعتق عليه حتى يعتقه لقوله فيشتره فيعتقه وهذا يقتضى عتقا مستأنفاً بعد الملك فجهل حكم اللفظ في اللغة والعرف جميعاً لان المعقول منه فيشتره فيعتقه بالسرى اذ قد افاد

ان شراه موجب لعقته وهذا كقول النبي صلى الله عليه وسلم (الناس عاديان فبائع نفسه فموبقها ومشتري نفسه فمعتقها) يريد انه معتقها بالشري لا باستئناف عتق بعده ☞ قوله تعالى ﴿وَإِذْ﴾ واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن ﴿﴾ اختلف المفسرون فقال ابن عباس ابتلاه بالمناسك وقال الحسن ابتلاه بقتل ولده والكواكب وروى طاوس عن ابن عباس قال ابتلاه بالطهارة خمس في الرأس وخمس في الجسد فالخمس في الرأس قص السارب والمضمضة والاستنشاق والسواك وفرق الرأس وفي الجسد تقليم الاظفار وحلق العانة والحتان وونتف الابط وغسل اثر الفائط والبول بالماء وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عشر من الفطرة [١] وذكر هذه الاشياء الا انه قال مكان الفرق اعفاء اللحية ولم يذكر فيه تأويل الآية ورواه عمار وعائشة وابو هريرة على اختلاف منهم في الزيادة والنقصان كرهت الاطالة بذكر اسانيدها وسياسة الفاظها اذ هي المشهورة وقد نقلها الناس قولاً وعملاً وعرفوها من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذكر فيه من تأويل الآية مع ما قدمنا من اختلاف السلف فيه فحائز ان يكون الله تعالى ابتلى ابراهيم بذلك كله ويكون مراد الآية جميعه وان ابراهيم عليه السلام اتم ذلك كله ووفى به وقام به على حسب ما امره الله تعالى به من غير نقصان لان ضداً لتمام النقص وقد اخبر الله بتمامهن وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان العشر الحصال في الرأس والجسد من الفطرة فحائز ان يكون فيها مقتدياً بابراهيم عليه السلام بقوله تعالى (ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفاً) وبقوله (اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وهذه الحصال قد ثبتت من سنة ابراهيم عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم وهي تقتضي ان يكون التنظيف ونفي الاقدار والاوزاخ عن الابدان والثياب مأموراً بها ألا ترى ان الله تعالى لما حظر ازالة التفت والشعر في الاحرام امر به عند الاحلال بقوله (ثم ليقضوا تفهم) ومن نحو ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في غسل يوم الجمعة ان يستاك وان يمس من طيب اهله فهذه كلها خصال مستحسنة في العقول محمودة مستحبة في الاخلاق والعادات وقد اكدتها التوقيف من الرسول صلى الله عليه وسلم وقد حدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن عمر بن حيان التمار قال حدثنا ابو الوليد وعبد الرحمن بن المبارك قال حدثنا قريش بن حيان العجلي قال حدثنا سليمان فروخ ابو واصل قال آتيت ابا ايوب فصافحته فرأى في اظفاري طولاً فقال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم يسئله عن خبر السماء فقال (يجي) احدكم يسئله عن خبر السماء واطفاره كأنها اظفار الطير يجتمع فيها الحباثة والتفت) وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن سهل بن ايوب قال حدثنا عبد الملك بن مروان الحذاء قال حدثنا الضحاك بن زيد الاهوازي عن اسماعيل بن خالد عن قيس بن ابي حازم عن عبد الله بن مسعود قال قلنا يا رسول الله انك تهم [٣] قال (ومالي لا اهم ورفع احدكم بين اظفاره وانامله) وقد روى عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقلم اظفاره ويقص شاربه يوم الجمعة قبل ان يروح الى الجمعة وحدثنا محمد بن بكر البصري قال

[١] قوله «من الفطرة»
اي من سنة الانبياء
التي امرنا ان نقتدي
بهم فيها هكذا في النهاية
« لمصححه »

مطلب في الحث على نظافة
البدن والثياب

[٣] قوله «انك تهم»
مضارع وهم بمعنى
غلط وفي رواية
اخرى «انك لتوهم»
بمعنى تغلط وقوله
«رفع احدكم» الرفع
بالضم والفتح واحد
الارماغ وهي اصول الغابن
كالآباط وغيرها من
مطاوى الاعضاء وما
يجتمع فيها من الوسخ
والعرق و اراد بالرفع ههنا
وسخ الظفر كما في النهاية
« لمصححه »

حدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة عن وكيع عن الاوزاعي عن حسان عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله قال اتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى رجلاً شعماً قد تفرق شعره فقال اما كان يجرد هذا ما يسكن به شعره ورأى رجلاً آخر عليه ثياب وسخة فقال اما كان يجرد هذا ما يغسل به ثوبه حدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن اسحق قال حدثنا محمد بن عتبة السدوسي قال حدثنا ابوامية بن يعلى قال حدثنا هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت خمس لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يدعهن في سفر ولا حضر المرأة والمكحلة والمشط والمدرى والسواك وقد روى انه وقت في ذلك اربعين يوماً حدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسين بن المثنى عن معاذ قال حدثنا مسلم بن ابراهيم قال حدثنا صدقة الدقيقي قال حدثنا ابو عمران الجوني عن انس بن مالك قال وقت لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في حلق العانة وقص الشارب ونتف الابط اربعين يوماً وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتنور حدثنا عبد الباقي قال حدثنا ادريس الحداد قال حدثنا عاصم بن علي قال حدثنا كامل بن العلاء قال حدثنا حبيب بن ابي ثابت عن ام سلمة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اطلق ولى مغابنه بيده حدثنا عبد الباقي حدثنا مطير حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا معن بن عيسى عن عمن حدثه عن ابن ابي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس قال اطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلاه رجل فستر عورته بثوب وطلق الرجل سائر جسده فلما فرغ قال له النبي صلى الله عليه وسلم اخرج عني ثم طلى النبي صلى الله عليه وسلم عورته بيده وقد روى حبيب بن ابي ثابت عن انس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يتنور فاذا كثر شعره حلقه وهذا يحتمل ان يريد به ان عادته كانت الحلق وان ذلك كان الاكثر الاعم ايصح الحديثان واما ما ذكر من توقيت الاربعين في الحديث المتقدم فجاز ان تكون الرخصة في التأخير مقدرة بذلك وان تأخيرها الى ما بعد الاربعين محذور يستحق فاعله اللوم لمخالفة السنة لاسيما في قص الشارب وقص الاظفار: قال ابوبكر ذكر ابوجعفر الطحاوي ان مذهب ابي حنيفة وزفر وابي يوسف ومحمد في شعر الرأس والشارب ان الاحفاء افضل من التقصير عنه وان كان معه حلق بعض الشعر قال وقال ابن الهيثم عن مالك احفاء الشارب عندي مائة قال مالك وتفسير حديث النبي صلى الله عليه وسلم في احفاء الشارب الاطار وكان يكره ان يؤخذ من اعلاه وانما كان يوسع في الاطار منه فقط وذكر عنه اشهب قال وسألت مالكا عن احفى شاربه قال ارى ان يوجع ضرباً ليس حديث النبي صلى الله عليه وسلم في الاحفاء كان يقول ليس يبدي [١] حرف الشفتين الاطار ثم قال لم يخلق شاربه هذه بدع تظهر في الناس كان عمر اذا حزبه امر نفخ فجعل يفتل شاربه وسئل الاوزاعي عن الرجل يخلق رأسه فقال اما في الحضر لا يعرف الا في يوم النحر وهو في العرف وكان عبدة بن ابي لباية يذكر فيه فضلاً عظيماً وقال الليث لا احب ان يخلق احد شاربه حتى يبدو الجلد واكرهه

قوله المدري هو شئ
يعمل من حديد او خشب
على شكل سن من اسنان
المشط واطول منه
يسرح به الشعر المتلبد
ويحك به الرأس . كذا
في النهاية

[١] قوله «ليس يبدي»
هكذا في جميع النسخ
التي بايدينا لكن الصواب
حذف ليس وهو
صرح كلام القرطبي
في نقله كلام الامام مالك
« لصححه »

ولكن يقص الذي على طرف الشارب واكره ان يكون طويل الشارب وقال اسحق بن
ابى اسرائيل سألت عبدالمجيد بن عبدالعزيز بن ابي داود عن حلق الرأس فقال اما بمكة
فلا بأس به لانه بند الحلق واما في غيره من البلدان فلا قال ابو جعفر ولم نجد في ذلك عن الشافعي
شيأ منصوصاً واصحابه الذين رأيناهم المزنى والربيع كانا يحفیان شواربهما فدل على انهما
اخذا ذلك عن الشافعي وقد روت عائشة وابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم الفطرة
عشرة منها قص الشارب وروى المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ من شواربه
على سواك وهذا جائز مباح وان كان غيره افضل وجائز ان يكون فعله لعدم آلة الاحفاء
في الوقت وروى عكرمة عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحز شاربته وهذا
يحتمل الاحفاء وروى عبدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال
(احفوا الشارب واعفوا اللحي) وروى العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال (جزوا الشوارب وارخوا اللحي) وهذا يحتمل الاحفاء ايضاً وروى عمر بن
سلمة عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال (احفوا الشوارب واعفوا
اللحي) وهذا يدل على ان مراده بالخبر الاول الاحفاء والاحفاء يقتضى ظهور الجلد بازالة
الشعر كما يقال رجل حاف اذا لم يكن في رجله شيء ويقال حفيت رجله وخفيت الدابة
اذا اصاب اسفل رجلها وهن من الحفا قال وروى عن ابي سعيد الخدري وابي اسيد ورافع بن
خديج وسهل بن سعد وعبدالله بن عمر وجابر بن عبدالله وابي هريرة انهم كانوا يحفون
شواربهم وقال ابراهيم بن محمد بن خطاب رأيت ابن عمر يحلق شاربته كأنه ينتفه وقال بعضهم
حتى يرى بياض الجلد قال ابوبكر ولما كان التقصير مسنوناً في الشارب عند الجميع كان الحلق
افضل قال النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثا ودعا للمقصرين مرة فجعل حلق الرأس افضل
من التقصير وما احتج به مالك ان عمر كان يقتل شاربته اذا غضب فجائز ان يكون كان يتركه حتى يمكن
قتله ثم يحلقه كما ترى كثيرا من الناس يفعله ﷺ وقوله تعالى ﷻ انى جاعلك للناس اماماً ﷻ
فان الامام من يؤتم به في امور الدين من طريق النبوة وكذلك سائر الانبياء ائمة عليهم السلام
لما ازم الله تعالى الناس من اتباعهم والائتمام بهم في امور دينهم فالخلفاء ائمة لانهم رتبوا
في المحل الذي يلزم الناس اتباعهم وقبول قولهم واحكامهم والقضاة والفقهاء ائمة ايضاً
ولهذا المعنى الذي يصلى بالناس يسمى اماماً لان من دخل في صلاته لزمه الاتباع له والائتمام به
وقال النبي صلى الله عليه وسلم (انما جعل الامام اماماً ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد
فاسجدوا) وقال (لا تخافوا على امامكم) ثبت بذلك ان اسم الامامة مستحق لمن يلزم اتباعه
والاقتداء به في امور الدين او في شيء منها وقد يسمى بذلك من يؤتم به في الباطل الا ان الاطلاق
لا يتناوله قال الله تعالى (وجعلناهم ائمة يدعون الى النار) فسموا ائمة لانهم انزلوهم بمنزلة من
يقتدى بهم في امور الدين وان لم يكونوا ائمة يجب الاقتداء بهم كما قال الله تعالى (فما اغنت عنهم
آلهتهم التي يدعون) وقال (وانظر الى الهك الذي ظلت عليه ما كفا) يعني في زعمك

واعتمادك وقال النبي عليه السلام (اخوف ما اخاف على امتي ائمة مضلون) والاطلاق انما يتناول من يجب الاثمام به في دين الله تعالى وفي الحق والهدى الاترى ان قوله تعالى (انى جاعلك للناس اماماً) قد افاد ذلك من غير تقييد وانه لما ذكر ائمة الضلال قيده بقوله يدعون الى النار واذا ثبت ان اسم الامامة يتناول ما ذكرناه فالانبياء عليهم السلام في اعلى رتبة الامامة ثم الخلفاء الراشدون بعد ذلك ثم العلماء والقضاة العدول ومن الزم الله تعالى الاقتداء بهم ثم الامامة في الصلاة ونحوها فاخبر الله تعالى في هذه الآية عن ابراهيم عليه السلام انه جاعله للناس اماماً وان ابراهيم سأله ان يجعل من ولده ائمة بقوله ﴿ ومن ذريتي ﴾ لانه عطف على الاول فكان بمنزلة واجعل من ذريتي ائمة ويحتمل ان يريد بقوله ومن ذريتي مسئلة تعريفه هل يكون من ذريتي ائمة فقال تعالى في جوابه ﴿ لا ينال عهدى الظالمين ﴾ فحوى ذلك معين انه سيجعل من ذريته ائمة اما على وجه تعريفه ماسأله ان يعرفه اياه واما على وجه اجابته الى ماسأل لذريته اذا كان قوله ومن ذريتي مسأله ان يجعل من ذريته ائمة وجائز ان يكون اراد الامرين جميعاً وهو مسئلة ان يجعل من ذريته ائمة وان يعرفه ذلك وانه اجابة الى مسئلة لانه لو لم يكن منه اجابة الى مسئلة لقال ليس في ذريتك ائمة او قال لا ينال عهدى من ذريتك احد فلما قال (لا ينال عهدى الظالمين) دل على ان الاجابة قد وقعت له في ان في ذريته ائمة ثم قال (لا ينال عهدى الظالمين) فاخبر ان الظالمين من ذريته لا يكونون ائمة ولا يجعلهم موضع الاقتداء بهم وقد روى عن السدى في قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) انه النبوة وعن مجاهد انه اراد ان الظالم لا يكون اماماً وعن ابن عباس انه قال لا يلزم الوفاء بعهد الظالم فاذا عقد عليك في ظلم فانقضه وقال الحسن ليس لهم عند الله عهد يعطيهم عليه خيراً في الآخرة ﴿ قال ابو بكر جميع ما روى من هذه المعانى يحتملها اللفظ وجائز ان يكون جميعه مراد الله تعالى وهو محمول على ذلك عندنا فلا يجوز ان يكون الظالم نبياً ولا خليفة لني ولا قاضياً ولا من يلزم الناس قبول قوله في امور الدين من مفت او شاهد او مخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم خيراً فقد افادت الآية ان شرط جميع من كان في محل الاثمام به في امر الدين العدالة والصلاح وهذا يدل ايضاً على ان ائمة الصلاة ينبغي ان يكونوا صالحين غير فساق ولا ظالمين لدلالة الآية على شرط العدالة لمن نصب منصب الاثمام به في امور الدين لان عهد الله هو او امره فلم يجعل قبوله عن الظالمين منهم وهو ما اودعهم من امور دينه واجاز قولهم فيه وامر الناس بقوله منهم والاقتداء بهم فيه الاترى الى قوله تعالى (ألم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين) يعنى اقدم اليكم الامر به وقال تعالى (الذين قالوا ان الله عهد النسا) ومنه عهد الخلفاء الى امرائهم وقضاتهم انما هو ما يتقدم به اليهم ليحملوا الناس عليه ويحكموا به فيهم وذلك لان عهد الله اذا كان انما هو او امره لم يخل قوله (لا ينال عهدى الظالمين) من ان يريد ان الظالمين غير مأمورين او ان الظالمين لا يجوز ان يكونوا بمحل من يقبل منهم او امر الله تعالى واحكامه ولا يؤمنون عليها فلما بطل الوجه الاول

لاتفاق المسلمين على ان اوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم وانهم انما استحقوا
 سمة الظلم لتركهم اوامره ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤمنين على اوامر الله تعالى
 وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون ائمة في الدين فثبت بدلالة هذه الآية بطلان امامة الفاسق
 وانه لا يكون خليفة وان من نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس اتباعه
 ولا طاعته وكذلك قال النبي عليه السلام (لا طاعة لمخلوق في معصية الملق) ودل ايضاً
 على ان الفاسق لا يكون حاكماً وان احكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته
 ولا خبره اذا اخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا قتياله اذا كان مفتياً وانه لا يقدم
 للصلاة وان كان لو قدم واقتدى به مقتد كانت صلاته ماضية فقد حوى قوله (لا ينال
 عهدى الظالمين) هذه المعاني كلها ومن الناس من يظن ان مذهب ابي حنيفة تجوز امامة الفاسق
 وخلافه وانه يفرق بينه وبين الحاكم فلا يجيز حكمه وذكر ذلك عن بعض المتكلمين
 وهو المسمى زرقان وقد كذب في ذلك وقال بالباطل وليس هو ايضاً ممن تقبل حكايته
 ولا فرق عند ابي حنيفة بين القاضي وبين الخليفة في ان شرط كل واحد منهما العدالة
 وان الفاسق لا يكون خليفة ولا يكون حاكماً كما لا تقبل شهادته ولا خبره لوروى خبراً
 عن النبي عليه السلام وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة واحكامه غير نافذة وكيف
 يجوز ان يدعى ذلك على ابي حنيفة وقد اكرهه ابن هيرة في ايام بني امية على القضاء
 وضربه فامتنع من ذلك وحبس فليج ابن هيرة وجعل يضربه كل يوم اسواطاً فلما خيف
 عليه قال له الفقهاء فتول شيئاً من اعماله اى شئ كان حتى يزول عنك هذا الضرب فتولى له
 عداحمال التبن الذي يدخل فخلاه ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك فابي فحبسه حتى عدله اللبث
 الذي كان يضرب لسور مدينة بغداد وكان مذهبه مشهوراً في قتال الظلمة وائمة الجور
 ولذلك قال الاوزاعي احتملنا ابا حنيفة على كل شئ حتى جاءنا بالسيف يعني قتال الظلمة
 فلم نحتمله وكان من قوله وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض بالقول فان لم
 يؤتمر له بالسيف على ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وسأله ابراهيم الصائغ وكان
 من فقهاء اهل خراسان ورواة الاخبار ونسبوا لهم عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
 فقال هو فرض وحده بحديث عن عكرمة عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
 (افضل الشهداء حمزة بن عبدالمطلب ورجل قام الى امام جائر فامر بالمعروف ونهاه
 عن المنكر فقتل) فرجع ابراهيم الى مرو وقام الى ابي مسلم صاحب الدولة فامر ونهاه
 وانكر عليه ظلمه وسفكه الدماء بغير حق فاحتمله مراراً ثم قتله وقضيته في امر زيد بن
 علي مشهورة وفي حمله المال اليه وفتياه الناس سرأ في وجوب نصرته والقتال معه وكذلك
 امره مع محمد و ابراهيم ابني عبدالله بن حسن وقال لابي اسحق الفزارى حين قال له لم اشرت
 على اخي بالخروج مع ابراهيم حتى قتل قال مخرج اخيك احب الى من مخرجك وكان
 ابواسحق قد خرج الى البصرة وهذا انما انكره عليه انما اصحاب الحديث الذين بهم

فقد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى تغلب الظالمون على امور الاسلام فمن كان هذا
 مذهبه في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كيف يرى امامة الفاسق فانما جاء غلط
 من غلط في ذلك ان لم يكن تعمداً الكذب من جهة قوله وقول سائر من يعرف قوله
 من العراقيين ان القاضي اذا كان عدلاً في نفسه فولى القضاء من قبل امام جائر ان احكامه
 نافذة وقضاياه صحيحة وان الصلاة خلفهم جائزة مع كونهم فاسقاً وظلمة وهذا مذهب
 صحيح ولا دلالة فيه على ان من مذهبه تجوز امامة الفاسق وذلك لان القاضي اذا كان
 عدلاً فانما يكون قاضياً بان يمكنه تنفيذ الاحكام وكانت له يد وقدرة على من امتنع من قبول
 احكامه حتى يجبره عليها ولا اعتبار في ذلك بمن ولاه لان الذي ولاه انما هو بمنزلة سائر
 اعوانه وليس شرط اعوان القاضي ان يكونوا عدولاً الا ترى ان اهل بلد لا سلطان عليهم
 لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا اعواناً له على من امتنع
 من قبول احكامه لكان قضاؤه نافذاً وان لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان وعلى هذا
 تولى شرح وقضاة التابعين القضاء من قبل بنى امية وقد كان شرح قاضياً بالكوفة
 الى ايام الحجاج ولم يكن في العرب ولا آل مروان اظلم ولا اكفر ولا اجر من عبد الملك
 ولم يكن في عماله اكفر ولا اظلم ولا اجر من الحجاج وكان عبد الملك اول من قطع السنة الناس
 في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر صعد المنبر فقال انى والله ما انا بالخليفة المستضعف يعنى عثمان
 ولا بالخليفة المصانع يعنى معاوية وانكم تأمروننا باشيء تنسونها فى انفسكم والله لا يأمرنى
 احد بعد مقامى هذا بتقوى الله الاضربت عنقه وكانوا يأخذون الارزاق من بيوت اموالهم
 وقد كان المختار الكذاب يبعث الى ابن عباس ومحمد بن الحنفية وابن عمر باموال فيقبلونها
 وذكر محمد بن عجلان عن القعقاع قال كتب عبدالعزيز بن مروان الى ابن عمر ارفع
 الى حوائجك فكتب اليه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان اليد العليا خير من اليد السفلى
 واحسب ان اليد العليا يد المعطى وان اليد السفلى يد الآخذ وانى لست سائلك شيئاً ولا راداً
 عليك رزقا رزقيه الله منك والسلام وقد كان الحسن وسعيد بن جبير والشعبى وسائر التابعين
 يأخذون ارزاقهم من ايدى هؤلاء الظلمة لا على انهم كانوا يشولونهم ولا يرون امامتهم
 وانما كانوا يأخذونها على انها حقوق لهم فى ايدى قوم فجرة وكيف يكون ذلك على وجه
 موالاتهم وقد ضربوا وجه الحجاج بالسيف وخرج عليه من القراء اربعة آلاف رجل هم خيار
 التابعين وقتلواهم فقاتلوه مع عبدالرحمن بن محمد بن الاشعث بالاهواز ثم بالبصرة ثم بدير الجاهم
 من ناحية الفرات بقرب الكوفة وهم خالعون لعبد الملك بن مروان لاغنون لهم متبرئون منهم
 وكذلك كان سبيل من قبلهم مع معاوية حين تغلب على الامر بعد قتل على عليه السلام وقد كان
 الحسن والحسين يأخذان العطاء وكذلك من كان فى ذلك العصر من الصحابة وهم غير
 متولين له بل متبرئون منه على السبيل التي كان عليها على عليه السلام الى ان توفاه الله تعالى
 الى جنته ورضوانه فليس اذا فى ولاية القضاء من قبلهم ولا اخذ العطاء منهم دلالة على توليتهم

واعتقاد امامتهم ﷺ وربما احتج بعض اغبياء الرفضة بقوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين)
 في رد امامة ابي بكر رضى الله عنه وعمر رضى الله عنه لانهما كانا ظالمين حين كانا مشركين
 في الجاهلية وهذا جهل مفرط لان هذه السمة انما تلحق من كان مقبياً على الظلم فاما النائب
 منه فهذه السمة زائلة عنه فلا جائز ان يتعلق به حكم لان الحكم اذا كان معلقاً بصفة
 فزالت الصفة زال الحكم وصفة الظلم صفة ذم فانما يلحقه مادام مقبياً عليه فاذا زال عنه
 زالت الصفة تنه كذلك يزول عنه الحكم الذى علق من نفي نيل العهد في قوله تعالى
 (لا ينال عهدى الظالمين) الا ترى ان قوله تعالى (ولا تركنوا الى الذين ظلموا) انما هو نهي
 عن الركون اليهم ما اقاموا على الظلم وكذلك قوله تعالى (ما على المحسنين من سبيل) انما هو
 ما اقاموا على الاحسان فقوله (لا ينال عهدى الظالمين) لم ينف به العهد عن تاب عن ظلمه
 لانه في هذه الحالة لا يسمى ظالماً كما لا يسمى من تاب من الكفر كافراً ومن تاب من الفسق
 فاسقاً وانما يقال كان كافراً وكان فاسقاً وكان ظالماً والله تعالى لم يقل لا ينال عهدى
 من كان ظالماً وانما نفي ذلك عن من كان موسوماً بسمة الظالم والاسم لازم له باق عليه ﷺ قوله
 تعالى ﴿ واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً ﴾ اما البيت فانه يريد بيت الله الحرام واكتفى
 بذكر البيت مطلقاً لدخول الالف واللام عليه اذ كانا يدخلان لتعريف المعهود او الجنس
 وقد علم المخاطبون انه لم يرد الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة وقوله (مثابة
 للناس) روى عن الحسن ان معناه انهم يشوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد
 انه لا ينصرف عنه احد وهو يرى انه قد قضى وطراً منه فهم يعودون اليه وقيل فيه انهم
 يحجون اليه فيتابون عليه ﷺ قال ابوبكر قال اهل اللغة اصله من تاب يشوب مثابة وثوابا
 اذا رجع قال بعضهم انما ادخل الهاء عليه للمبالغة لما اكثر من يشوب اليه كما يقال نسبة
 وعلامة وسيارة وقال الفراء هو كما قيل المقامة والمقام واذا كان اللفظ محتملاً لما تأوله السلف
 من رجوع الناس اليه في كل عام ومن قول من قال انه لا ينصرف عنه احد الا وهو يجب
 العود اليه ومن انهم يحجون اليه فيتابون فحائز ان يكون المراد ذلك كله ويشهد لقول
 من قال انهم يحجون العود اليه بعد الانصراف قوله تعالى (فاجعل أفئدة من الناس
 تهوى اليهم) وقد نص هذا اللفظ على فعل الطواف اذ كان البيت مقصوداً ومثابة للطواف
 ولادلالة فيه على وجوبه وانما يدل على انه يستحق الثواب بفعله وربما احتج موجبو العمرة
 بهذه الآية فقالوا اذا كان الله تعالى قد جعله مثابة للناس يعودون اليه مرة بعد
 اخرى فقد اقتضى العود اليه للعمرة بعد الحج وليس هذا بشئ لانه ليس في اللفظ دليل
 الايجاب وانما فيه انه جعل لهم العود اليه ووعدهم الثواب عليه وهذا انما يقتضى الندب
 لا الايجاب الا ترى ان القائل لك ان تعمر ولك ان تصلى لا دلالة فيه على الوجوب
 وعلى انه لم يخصص العود اليه بالعمرة دون الحج ومع ذلك فان الحج فيه طواف القدوم
 وطواف الزيارة وطواف الصدر ويحصل بذلك كله العود اليه مرة بعد اخرى فاذا فعل

ذلك فقد قضى عهدة اللفظ فلا دلالة فيه اذا على وجوب العمرة * واما قوله تعالى (وأمناً) فانه وصف البيت بالامن والمراد جميع الحرم كما قال الله تعالى (هدياً بالغالكعبة) والمراد الحرم لا الكعبة نفسها لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد وكقوله (والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد) قال ابن عباس وذلك ان الحرم كله مسجد وكقوله تعالى (انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) والمراد والله اعلم منهم من الحج وحضورهم مواضع النسك ألا يرى الى قوله عليه السلام حين بعث بالبراءة مع علي رضي الله عنه وان لا يحج بعد العام مشرك منبأ عن مراد الآية وقوله تعالى في آية اخرى (أولم يروا انا جعلنا حرمات آمنات) وقال حاكيا عن ابراهيم عليه السلام (رب اجعل هذا بلداً آمناً) يدل ذلك على ان وصفه البيت بالامن اقتضى جميع الحرم ولان حرمة الحرم لما كانت متعلقة بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت لوقوع الامن به وحظر القتال والقتل فيه وكذلك حرمة الاشهر الحرم متعلقة بالبيت فكان امنهم فيها لاجل الحج وهو معقود بالبيت * وقوله (واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً) انما هو حكم منه بذلك لا خبر وكذلك قوله تعالى (رب اجعل هذا بلداً آمناً) (ومن دخله كان آمناً) كل هذا من طريق الحكم لاعلى وجه الاخبار بان من دخله لم يباحقه سوء لانه لو كان خبر الوجد مخبره على ما خبر به لان اخبار الله تعالى لا بد من وجودها على ما خبر به وقد قال في موضع آخر (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم) فاخبر بوقوع القتل فيه فدل ان الامر المذكور انما هو من قبل حكم الله تعالى بالامن فيه وان لا يقتل العائد به واللاجئ اليه وكذلك كان حكم الحرم منذ عهد ابراهيم عليه السلام الى يومنا هذا وقد كانت العرب في الجاهلية تعتقد ذلك للحرم وتستعظم القتل فيه على ما كان بقي في ايديهم من شريعة ابراهيم عليه السلام حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا احمد بن حنبل قال حدثنا الوليد بن مسلم قال حدثنا الاوزاعي قال حدثنا يحيى عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال لما فتح الله على رسوله صلى الله عليه وسلم مكة قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فحمد الله واثى عليه ثم قال ان الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين وانما احلت لي ساعة من نهار ثم هي حرام الى يوم القيامة لا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا تحل لقطتها الا لمنشدتها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فانه لقبورنا وبيوتنا فقال صلى الله عليه وسلم الا الاذخر حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا جرير عن منصور عن مجاهد وطاوس عن ابن عباس في هذه القصة ولا يخلت خلاها وقال ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولم تحل لي الا ساعة من نهار وروى ابن ابي ذيب عن سعيد المقبري عن ابي شريح البكعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى جرم مكة ولم يحرمها الناس فلا يسفكن فيها دم

وان الله احلها الى ساعة من نهار ولم يحلها للناس واخبر النبي عليه السلام ان الله
حرمها يوم خلق السموات والارض وحظر فيها سفك الدماء وان حرمتها باقية الى
يوم القيامة واخبر ان من تحريمها تحريم صيدها وقطع الشجر والحللا ؕ فان قال قائل
ما وجه استثنائه الا ذخر من الحظر عند مسئلة الفباس وقد اطلق قبل ذلك حظر الجميع
ومعلوم ان النسخ قبل التمكين من الفعل لا يجوز ؕ قيل له يجوز ان يكون الله تعالى خير
نبيه عليه السلام في اباحة الاذخر وحظرة عند سؤال من يسئله اباحته كما قال تعالى
(فاذا استاذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم) فخيره في الاذن عند المسئلة ومع ما حرم الله
تعالى من حرمتها بالنص والتوقيف فان من آياتها ودلالاتها على توحيد الله تعالى واختصاصه
لها ما يوجب تعظيمها ما يشاهد فيها من امن الصيد فيها وذلك ان سائر بقاع الحرم مشبهة
لبقاع الارض ويجمع فيها الظبي والكلب فلا يهيج الكلب الصيد ولا ينفر منه حتى اذا خرجا
من الحرم عدا الكلب عليه وعاد هو الى النفور والهرب وذلك دلالة على توحيد الله سبحانه
تعالى وعلى تفضيل اسماعيل عليه السلام وتعظيم شأنه وقد روى عن جماعة من الصحابة
حظر صيد الحرم وشجره ووجوب الجزاء على قتله او قطعه ؕ قوله تعالى ﴿ واتخذوا ﴾
من مقام ابراهيم مصلى ﴿ يدل على لزوم ركعتي الطواف وذلك لان قوله تعالى (مثابة للناس)
لما اقتضى فعل الطواف ثم عطف عليه قوله (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) وهو امر ظاهره
الايجاب دل ذلك على ان الطواف موجب للصلاة وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
ما يدل على انه اراد به صلاة الطواف وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال
حدثنا عبدالله بن محمد النفيلي قال حدثنا حاتم بن اسماعيل قال حدثنا جعفر بن محمد
عن ابيه عن جابر وذكر حجة النبي صلى الله عليه وسلم الى قوله استلم النبي عليه السلام الركن
فرمل ثلاثا ومشى اربعا ثم تقدم الى مقام ابراهيم فقرا (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى)
فجعل المقام بينه وبين البيت وصلى ركعتين فلما تلا عليه السلام عند ارادته الصلاة خلف المقام
(واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) دل ذلك على ان المراد بالآية فعل الصلاة بعد الطواف
وظاهره امر فهو على الوجوب وقد روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قد صلاها عند البيت
وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبدالله بن عمر القواريري قال
حدثني يحيى بن سعيد قال حدثنا السائب عن محمد الخزومي قال حدثني محمد بن عبدالله بن
السائب عن ابيه انه كان يقود ابن عباس فيقومه عند الشقة الثالثة مما يلي الركن الذي يلي الحجر
مما يلي الباب فيقول ابن عباس اثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي ههنا فيقوم فيصلي
فدلت هذه الآية على وجوب صلاة الطواف ودل فعل النبي صلى الله عليه وسلم لها تارة
عند المقام وتارة عند غيره على ان فعلها عنده ليس بواجب وروى عبد الرحمن القساري
عن عمر انه طاف بعد صلاة الصبح ثم ركب واناخ بذي طوى فصلى ركعتي طوافه وعن ابن
عباس انه صلاها في الحطيم وعن الحسن وعطاء انه ان لم يصل خلف المقام اجزا وقد اختلف

السلف في المراد بقوله تعالى مقام ابراهيم فقال ابن عباس الحج كله مقام ابراهيم وقال عطاء مقام ابراهيم عرفه والمزدلفة والجمار وقال مجاهد الحرم كله مقام ابراهيم وقال السدي مقام ابراهيم هو الحجر الذي كانت زوجة اسماعيل وضعت تحت قدم ابراهيم حين غسلت رأسه فوضع ابراهيم رجله عليه وهو راكب فغسلت شقه ثم رفعت من تحته وقد غابت رجله في الحجر فوضعت تحت الشق الآخر فغسلته فغابت رجله ايضاً فيه فجعلها الله من شعائره فقال (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) وروى نحوه عن الحسن وقتادة والربيع بن انس والظاهر أن يكون هو المراد لان الحرم لا يسمى على الاطلاق مقام ابراهيم وكذلك سائر المواضع التي تأوله غيرهم عليها مما ذكرنا ويدل على انه هو المراد ما روى حميد عن انس قال قال عمر قلت يا رسول الله لو اتخذت من مقام ابراهيم مصلى فأنزل الله تعالى (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) ثم صلى فدل على ان مراد الله تعالى بذكر المقام هو الحجر ويدل عليه امره تعالى ايانا بفعل الصلاة وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا سائر المواضع الذي تأوله عليها من ذكرنا قوله وهذا المقام دلالة على توحيد الله ونبوة ابراهيم لانه جعل للحجر رطوبة الطين حتى دخلت قدمه فيه وذلك لا يقدر عليه الا الله وهو مع ذلك معجزة لابراهيم عليه السلام فدل على نبوته وقد اختلف في المعنى المراد بقوله (مصلى) فقال فيه مجاهد مدعى وجعله من الصلاة اذ هي الدعاء لقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) وقال الحسن اراد به قبة وقال قتادة والسدي امروا ان يصلوا عنده وهذا هو الذي يقتضيه ظاهر اللفظ لان لفظ الصلاة اذا اطلق تعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود ألا ترى ان مصلى المصر هو الموضع الذي يصلى فيه صلاة العيد وقال النبي عليه السلام لاسامة بن زيد المصلى امامك يعني به موضع الصلاة المفعولة وقد دل عليه ايضاً فعل النبي صلى الله عليه وسلم بعد تلاوته الآية واما قول من قال قبة فذلك يرجع الى معنى الصلاة لانه إنما يجعله المصلى بينه وبين البيت فيكون قبة له وعلى ان الصلاة فيها الدعاء فحمله على الصلاة اولى لانها تنظم سائر المعاني التي تأولوا عليها الآية ﴿قوله تعالى ﴿وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود﴾ قال قتادة وعيد بن عمير ومجاهد وسعيد بن جبير طهرا من الشرك وعبادة الاوثان التي كانت عليها المشركون قبل ان يصير في يد ابراهيم عليه السلام وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما كان فتح مكة دخل المسجد فوجدهم قد نصبوا على البيت الاوثان فامر بكسرها وجعل يطعن فيها بعود في يده ويقول (جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً) وقيل فيه طهراه من فرث ودم كان المشركون يطرحونه عنده وقال السدي (طهرا بيتي) ابناء على الطهارة كما قال الله تعالى (أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير) الآية ﴿قال ابو بكر وجميع ما ذكر يحتمل اللفظ غير منافية فيكون معناه ابناء على تقوى الله وطهراه مع ذلك من الفرث والدم ومن الاوثان ان تجعل فيه او تقربه واما (الطائفين) فقد اختلف في مراد الآية منه فروى

جويبر عن الضحاك قال (الطائفين) من جاء من الحجاج (والعاكفين) أهل مكة وهم القائمون وروى عبد الملك عن عطاء قال العاكفون من انتباه من أهل الامصار والمجاورين وروى ابوبكر الهذلي قال اذا كان طائفا فهو من الطائفين واذا كان جالسا فهو من العاكفين واذا كان مصليا فهو من الركع السجود وروى ابن فضيل عن عطاء عن سعيد عن ابن عباس في قوله (طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود) قال الطواف قبل الصلاة ❦ قال ابوبكر قول الضحاك من جاء من الحجاج فهو من الطائفين راجع ايضا الى معنى الطواف بالبيت لان من يقصد البيت فانما يقصده للطواف به الا انه قد خص به الغرباء وليس في الآية دلالة التخصيص لان أهل مكة والغرباء في فعل الطواف سواء ❦ فان قيل فانما تأوله الضحاك على الطائف الذي هو طاري كقوله تعالى (فطاف عليها طائف من ربك) وقوله (اذا مسهم طائف من الشيطان) ❦ قيل له انه وان اراد ذلك فالطواف مراد لا محالة لان الطاري انما يقصده للطواف فجعله هو خاصا في بعضهم دون بعض وهذا لا دلالة له فيه فالواجب اذا حمله على فعل الطواف فيكون قوله والعاكفين من يعتكف فيه وهذا يحتمل وجهين احدهما الاعتكاف المذكور في قوله (واتم عاكفون في المساجد) فخص البيت في هذا الموضع والوجه الآخر المقيمون بمكة اللائذون به اذا كان الاعتكاف هو اللبث وقيل في العاكفين المجاورون وقيل أهل مكة وذلك كله يرجع الى معنى اللبث والاقامة في الموضع ❦ قال ابوبكر وهو على قول من تأول قوله الطائفين على الغرباء يدل على ان الطواف للغرباء افضل من الصلاة وذلك لان قوله ذلك قد افاد لا محالة الطواف للغرباء اذا كانوا انما يقصدونه للطواف وافاد جواز الاعتكاف فيه بقوله والعاكفين وافاد فعل الصلاة فيه ايضا وبحضرتة فخص الغرباء بالطواف فدل على ان فعل الطواف للغرباء افضل من فعل الصلاة والاعتكاف الذي هو لبث من غير طواف وقد روى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء ان الطواف لاهل الامصار افضل والصلاة لاهل مكة افضل فتضمنت الآية معاني منها فعل الطواف في البيت وهو قرابة الى الله تعالى يستحق فاعله الثواب وانه للغرباء افضل من الصلاة وفعل الاعتكاف في البيت وبحضرتة بقوله والعاكفين وقد دل ايضا على جواز الصلاة في البيت فرضا كانت أو نفلا اذ لم تفرق الآية بين شيء منها وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة في البيت وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى في البيت يوم فتح مكة فتلك الصلاة لا محالة كانت تطوعا لانه صلاها حين دخل فحى ولم يكن وقت صلاة وقد دل ايضا على جواز الجوار بمكة لان قوله والعاكفين يحتمله اذا كان اسما للثب وقد يكون ذلك من الجواز على ان عطاء وغيره قد تأوله على المجاورين ودل ايضا على ان الطواف قبل الصلاة لما تأوله عليه ابن عباس على ما قدمناه ❦ فان قيل ليس في تقديم الطواف على الصلاة في اللفظ دلالة على الترتيب لان الواو لا توجه ❦ قيل له قد اقتضى اللفظ فعل الطواف والصلاة جميعا واذا ثبت

طواف مع صلاة فالطواف لا محالة مقدم عليها من وجهين احدهما فعل النبي صلى الله عليه وسلم والثاني اتفاق اهل العلم على تقديمه عليها ❦ فان اعترض معترض على ما ذكرنا من دلالة الآية على جواز فعل الصلاة في البيت وزعم انه لا دلالة في اللفظ عليه لانه لم يقل والركع السجود في البيت وكما لم يدل على جواز فعل الطواف في جوف البيت وانما دل على فعله خارج البيت كذلك دلالة مقصورة على جواز فعل الصلاة الى البيت متوجهاً اليه ❦ قبل له ظاهر قوله تعالى (طهراً بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود) قد اقتضى فعل ذلك في البيت كما دل على جواز فعل الاعتكاف في البيت وانما خرج منه الطواف في كونه مفعولاً خارج البيت بدليل الاتفاق ولان الطواف بالبيت انما هو بان يطوف حوايه خارجاً منه ولا يسمى طائفاً بالبيت من طاف في جوفه والله سبحانه انما امرنا بالطواف به لا بالطواف فيه بقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) ومن صلى داخل البيت يتناوله الاطلاق بفعل الصلاة فيه وايضاً لو كان المراد التوجه اليه لما كان لذكر تطهير البيت للركع والسجود وجه اذ كان حاضر البيت والناؤن عنه سواء في الامر بالتوجه اليه ومعلوم ان تطهيره انما هو لحاضره فدل على انه لم يرد به التوجه اليه دون فعل الصلاة فيه الا ترى انه امر بتطهير نفس البيت للركع السجود وانت متى حملته على الصلاة خارجاً كان التطهير لما حول البيت وايضاً اذا كان اللفظ محتملاً للامرين فالواجب حمله عليهما فيكونان جميعاً مرادين فيجوز في البيت وخارجه ❦ فان قيل كما قال الله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) كذلك قال (فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) وذلك يقتضى فعلها خارج البيت فيكون متوجهاً الى شطره ❦ قبل له لو حملت اللفظ على حقيقته فعلى قضيتك انه لا تجوز الصلاة في المسجد الحرام لانه قال (فول وجهك شطر المسجد الحرام) ومتى كان فيه فعلى قولك لا يكون متوجهاً اليه فان قال اراد بالمسجد الحرام البيت نفسه لاتفاق الجميع على ان التوجه الى المسجد الحرام لا يوجب جواز الصلاة اذا لم يكن متوجهاً الى البيت ❦ قبل له فمن كان في جوف البيت هو متوجه شطر البيت لان شطره ناحيته ولا محالة ان من كان فيه فهو متوجه الى ناحيته الا ترى ان من كان خارج البيت فتوجه اليه فانما يتوجه الى ناحية منه دون جميعه وكذلك من كان في البيت فهو متوجه شطره ففعله مطابق لظاهر الآيتين جميعاً من قوله تعالى (طهراً بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود) وقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) اذ من كان في البيت فهو متوجه الى ناحية من البيت ومن المسجد جميعاً ❦ قال ابوبكر والذي تضمنته الآية من الطواف عام في سائر ما يطاف من الفرض والواجب والسبب لان الطواف عندنا على هذه الانحاء الثلاثة فالفرض هو طواف الزيارة بقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) والواجب هو طواف الصدر ووجوبه مأخوذ من السنة بقوله عليه السلام (من حج البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف)

والمسنون والمندوب اليه وليس بواجب طواف القدوم للحج فعله النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة حاجاً فاما طواف الزيارة فانه لا ينوب عنه شيء يبقى الحاج محرماً من النساء حتى يطوفه واما طواف الصدر فان تركه يوجب دمماً اذا رجع الحاج الى اهله ولم يطفه واما طواف القدوم فان تركه لا يوجب شيئاً والله تعالى اعلم بالصواب

باب ذكر صفة الطواف

قال ابوبكر رحمه الله تعالى كل طواف بعده سعي ففيه رمل في الثلاثة الاشواط الاول وكل طواف ليس بعده سعي بين الصفا والمروة فلا رمل فيه فالاول مثل طواف القدوم اذا ازيد السعي بعده وطواف الزيارة اذا لم يسع بين الصفا والمروة حين قدم فان كان قد سعى حين قدم عقيب طواف القدوم فلا رمل فيه وطواف العمرة فيه رمل لان بعده سعياً بين الصفا والمروة وقد رمل النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة حاجاً رواه جابر بن عبدالله وابن عباس في رواية عطاء عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك روى ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في الثلاثة الاشواط من الحجر الى الحجر وروى نحو ذلك عن عمر وابن مسعود وابن عمر من قولهم مثل ذلك وروى ابو الطفيل عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل من الركن اليماني ثم مشى الى الركن الاسود وكذلك رواه انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم والنظر يدل على مارواه الاولون من قبل اتفاق الاولين جميعاً على تساوي الاربع الاواخر في المشى فيهن كذلك يجب ان يستوي الثلاث الاول في الرمل فيهن في جميع الجوانب اذ ليس في الاصول اختلاف حكم جوانبه في المشى ولا الرمل في سائر احكام الطواف وقد اختلف السلف في بقاء سنة الرمل فقال قائلون انما كان ذلك سنة حين فعله النبي صلى الله عليه وسلم مراثباته للمشركين اظهارة للتجلد والقوة في عمرة القضاء لانهم قالوا قد اوهنتهم حتى يثرب فأمرهم باظهار الجلد لئلا يطمع فيهم وقال زيد بن اسلم عن ابيه قال سمعت عمر بن الخطاب يقول فيم الرملان الآن والكشف عن المناكب وقد اظهر الله الاسلام ونفى الكفر واهله ومع ذلك لاندع شيئاً كنا نفعله مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابو الطفيل قلت لابن عباس ان قومك يزعمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل بالبيت وانه سنة قال صدقوا وكذبوا قد رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس بسنة قال ابوبكر ومذهب اصحابنا انه سنة ثابتة لا ينبغي تركها وان كان النبي صلى الله عليه وسلم امر به بديال اظهار الجلد والقوة مراآة للمشركين لانه قد روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع ولم يكن هناك مشركون وقد فعله ابوبكر وعمر وابن مسعود وابن عمر وغيرهم فثبت بقاء حكمه وليس تعلقه بديال السبب المذكور مما يوجب زوال حكمه حيث زال السبب الا ترى انه قد روى ان سبب رمي الجمار ان ابليس لعنه الله عرض لابراهيم عليه السلام بموضع الجمار فرماه ثم صار الرمي سنة باقية مع عدم ذلك السبب وروى ان سبب

قوله «مراثباته» هو من الرواية قال في النهاية جاء في حديث رمل الطواف انما كنا راينا النبي صلى الله عليه وسلم يمشي بين المشركين هو فاعلنا من الرواية اي اربابناهم بذلك انا اقوياء انتهى

السعي بين الصفا والمروة ان ام اسماعيل عليه السلام صعدت الصفا تطلب الماء ثم نزلت فاسرعت المشى في بطن الوادي لغية الصبي عن عينها ثم لما صعدت من الوادي رأت الصبي فمشت على هبتها وصعدت المروة تطلب الماء فعلت ذلك سبع مرات فصار السعي بينهما سنة واسراع المشى في الوادي سنة مع زوال السبب الذي فعل من اجله فكذلك الرمل في الطواف وقال اصحابنا يستلم الركن الاسود واليماني دون غيرها وقد روى ذلك عن ابن عمر عن النبي عليه السلام وروى ايضاً عن ابن عباس عنه وقال ابن عمر حين اخبر بقول عائشة ان الحجر بعرضه من البيت اني لا ظن النبي صلى الله عليه وسلم لم يترك استلامهما الا انهما ليسا على قواعد البيت ولا طاف الناس من وراء الحجر الا لذلك وقال يعلى بن امية طفت مع عمر بن الخطاب فلما كنت عند الركن الذي على الحجر اخذت استلمه فقال ما طفت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت بلى قال فرأيتك يستلمه قلت لا قال (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) قوله تعالى ﴿ واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً ﴾ الآية يحتمل وجهين احدهما معنى مأمون فيه كقوله تعالى (في عيشة راضية) يعني مرضية والثاني ان يكون المراد اهل البلد كقوله تعالى (واسئل القرية) معناها اهلها وهو مجاز لان الأمان والحوف لا يلحقان البلد وإنما يلحقان من فيه وقد اختلف في الأمان المسؤل في هذه الآية فقال قائلون سأل الأمان من القحط والجذب لانه اسكن اهله بواد غير ذي زرع ولا ضرع ولم يسئله الأمان من الخسف والقذف لانه كان آمناً من ذلك قبل وقد قيل انه سأل الامرين جميعاً ﴿ قال ابو بكر هو كقوله تعالى (مثابة للناس وأمناً) وقوله (ومن دخله كان آمناً) وقوله (واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً) والمراد والله اعلم بذلك الأمان من القتل وذلك انه قد سأل مع رزقهم من الثمرات (رب اجعل هذا البلد آمناً وارزق اهله من الثمرات) وقال عقيب مسألة الأمان في قوله تعالى (رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبي وبنى ان نعبد الاصنام) ثم قال في سياق القصة (ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم) الى قوله (وارزقهم من الثمرات) فذكر مع مسأله الأمان وان يرزقهم من الثمرات فالاولى حمل معنى مسألة الأمان على فائدة جديدة غير ما ذكره في سياق القصة ونص عليه من الرزق ﴿ فان قال قائل ان حكم الله تعالى بأمنها من القتل قد كان متقدماً لعهد ابراهيم عليه السلام لقول النبي عليه السلام ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وإنما احلت لي ساعة من نهار يعني القتال فيها ﴿ قيل له هذا لا ينبغي صحة مسئلته لانه قد يجوز نسخ تحريم القتل والقتال فيها فسأله ادامة هذا الحكم فيها وتبقيته على السنة رسله وانبيائه بعده ومن الناس من يقول انها لم تكن حراماً ولا آمناً قبل مسألة ابراهيم عليه السلام لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان ابراهيم عليه السلام حرم مكة واني حرمت المدينة والايثار المروية عن النبي عليه السلام في ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض وانها لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي اقوى واصح من هذا

الخبر ومع ذلك فلا دلالة فيه انه لم تكن حراماً قبل ذلك لان ابراهيم عليه السلام
 حرمها بحريم الله تعالى اياها قبل ذلك فاتبع امر الله تعالى فيها ولا دلالة فيه على
 نفي تحريمها قبل عهد ابراهيم من غير الوجه الذي صارت به حراماً بعد الدعوة
 والوجه الاول يمنع من اصطلام اهلها ومن الحسف بهم والقذف الذي لحق غيرها وبما جعل
 في النفوس من تعظيمها والهيبه لها والوجه الثاني بالحكم بأمنها على السنة رساله
 فاجابه الله تعالى الى ذلك ﴿ قوله تعالى ﴿ ومن كفر ﴾ ﴾ قد تضمن استجابته لدعوته واخباره
 انه يفعل ذلك ايضاً بمن كفر منهم في الدنيا وقد كانت دعوة ابراهيم خاصة لمن آمن منهم
 بالله واليوم الآخر فدللت الواو التي في قوله ومن كفر على اجابة دعوة ابراهيم وعلى استقبال
 الاخبار بمتعه من كفر قليلاً ولولا الواو لكان كلاماً منقطعاً من الاول غير دال على استجابة
 دعوته فيما سأله وقيل في معنى ﴿ امتعه ﴾ انه انما يمتعه بالرزق الذي يرزقه الى وقت مماته وقيل امتعه
 بالبقاء في الدنيا وقال الحسن امتعه بالرزق والأمن الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله
 ان اقام على كفره او يجليه عنها فتضمنت الآية حظر قتل من لجأ اليه من وجهين احدهما
 قوله (رب اجعل هذا بلداً آمناً) مع وقوع الاستجابة له والثاني قوله ﴿ ومن كفر فامته
 قليلاً ﴾ لانه قد نفي قتله بذكر المتعة الى وقت الوفاة ﴿ واذ يرفع ابراهيم القواعد
 من البيت واسماعيل ﴾ الآية قواعد البيت اساسه وقد اختلف في بناء ابراهيم عليه السلام
 هل بناء على قواعد قديمة او انشأها هو ابتداء فروى معمر عن ايوب عن سعيد بن جبير
 عن ابن عباس في قوله القواعد من البيت قال القواعد التي كانت قبل ذلك قواعد البيت وروى
 نحوه عن عطاء وروى منصور عن مجاهد عن عبدالله بن عمر قال خلق الله البيت قبل الارض
 بألفي عام ثم دحيت الارض من تحته وروى عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قال ان الملائكة كانت تحج البيت قبل آدم ثم حجه آدم عليه السلام وروى عن مجاهد وعمر بن
 دينار ان ابراهيم عليه السلام انشأ بامر الله اياه وقال الحسن اول من حج البيت ابراهيم
 واختلف في الباني منهما للبيت فقال ابن عباس كان ابراهيم بنى واسماعيل يناوله الحجارة وهذا يدل
 على جواز اضافة فعل البناء اليهما وان كان احدهما معيناً فيه ومن اجل ذلك قلنا في قوله عليه
 السلام لعائشة لو قدمت قبلي لغسلتك ودفنتك يعني اعنت في غسلك وقال السدي وعبيد بن عميرها
 بنياه جميعاً وقيل في رواية شاذة ان ابراهيم عليه السلام وحده رفعها وكان اسماعيل صغيراً في وقت
 رفعها وهو غلط لان الله تعالى قد اضاف الفعل اليهما وذلك يطلق عليهما اذا رفعاه جميعاً
 او رفع احدهما وناوله الآخر الحجارة والوجهان الاولان جائزان والوجه الثالث لا يجوز
 ولما قال تعالى (طهرا بيتي للطائفين) وقال في آية اخرى (وليطوفوا بالبيت العتيق) اقتضى
 ذلك الطواف بجميع البيت وروى هشام عن عمرو عن ابيه عن عائشة قالت قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ان اهل الجاهلية اقتصروا في بناء الكعبة فادخلني الحجر وصلى عنده
 ولذلك طاف النبي عليه السلام واصحابه حول الحجر ليحصل اليقين بالطواف بجميع البيت

ولذلك ادخله ابن الزبير في البيت لمساكنه حين احترق ثم لما جاء الحجاج اخرجته منه * قوله تعالى ﴿ ربنا تقبل منا ﴾ معناه يقولان ربنا تقبل فحذف لدلالة الكلام عليه كقوله تعالى (والملكه باسطوا ايديهم اخرجوا أنفسكم) يعني يقولون اخرجوا أنفسكم والتقبل هو ايجاب الثواب على العمل وقد تضمن ذلك كون بناء المساجد قربة لانهما بنياه الله تعالى فاخبرا باستحقاق الثواب به وهو كقوله صلى الله عليه وسلم (من بنى مسجداً ولو مثل مفحص قطعة بنى الله له بيتاً في الجنة) * قوله تعالى ﴿ وأرنا مناسكنا ﴾ يقال ان اصل النسك في اللغة الغسل يقال منه نسك ثوبه اذا غسله وقد اشرفه بيت شعر

ولا يثبت المرعى سباخ عراعر * ولو نسكت بالماء ستة اشهر

وفي الشرع اسم للعبادة يقال رجل ناسك اي عابد وقال البراء بن عازب خرج النبي صلى الله عليه وسلم يوم الاضحى فقال ان اول نسكنا في هذا اليوم الصلاة ثم الذبح فسمى الصلاة نسكاً والذبيحة على وجه القربة تسمى نسكاً قال الله تعالى (ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) يعني ذبح شاة ومناسك الحج ما يقتضيه من الذبح وسائر افعاله قال النبي صلى الله عليه وسلم حين دخل مكة (خذوا عني مناسككم) والظاهر من معنى قوله (وأرنا مناسكنا) سائر اعمال الحج لان الله تعالى امرها ببناء البيت للحج وقد روى ابن ابي ليلى عن ابن ابي مليكة عن عبدالله بن عمر عن النبي عليه السلام قال اتى جبريل ابراهيم عليهما السلام فراح به الى مكة ثم منى وذكر افعال الحج على نحو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم في حجه قال ثم اوحى الله الى نبيه صلى الله عليه وسلم (ان اتبع ملة ابراهيم حنيفاً) وكذلك ارسل النبي عليه السلام الى قوم بعرفات وقوف خلفه وهو واقف بها فقال كونوا على مشاعركم فانكم على ارث من ارث ابراهيم عليه السلام * قوله تعالى ﴿ ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ﴾ يدل على لزوم اتباع ابراهيم في شرائعه فيما لم يثبت نسخه وافاد بذلك ان من يرغب عن ملة محمد صلى الله عليه وسلم فهو راغب عن ملة ابراهيم اذ كانت ملة النبي عليه السلام منتظمة لملة ابراهيم وزائدة عليها

باب ميراث الجد

قال الله تعالى ﴿ أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله آباؤك ابراهيم واسماعيل واسحق الهأ واحدآ ﴾ فسمى الجد والم كل واحد منهما اباً وقال تعالى حاكياً عن يوسف عليه السلام (واتبع ملة آباؤي ابراهيم واسحق ويعقوب) وقد احتج ابن عباس بذلك في توريث الجد دون الاخوة وروى الحجاج عن عطاء عن ابن عباس قال من شاء لاعنته عند الحجر الاسود ان الجد اب والله ما ذكر الله جداً ولا جدة الا انهم الآباء (واتبع ملة آباؤي ابراهيم واسحق ويعقوب) واحتج الحجاج ابن عباس في توريث الجد دون الاخوة وانزاله منزلة الاب في الميراث

عند فقدته يقتضى جواز الاحتجاج بظاهر قوله تعالى (وورثه ابواه فلائمه الثلث) في استحقاقه الثلث دون الاخوة كما يستحق الاب دونهم اذا كان باقياً ودل ذلك على ان اطلاق اسم الاب يتناول الجد فاقضى ذلك ان لا يختلف حكمه وحكم الاب في الميراث اذا لم يكن اب وهو مذهب ابى بكر الصديق في آخرين من الصحابة قال عثمان قضى ابوبكر ان الجد اب واطلق اسم الابوة عليه وهو قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ومالك والشافعي بقول زيد بن ثابت في الجد انه بمنزلة الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من الثلث فيعطى الثلث ولم ينقص منه شيئاً وقال ابن ابى ليلى بقول علي بن ابى طالب عليه السلام في الجد انه بمنزلة احد الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فيعطى السدس ولم ينقص منه شيئاً وقد ذكرنا اختلاف الصحابة فيه في شرح مختصر الطحاوى والاحتجاج للفرق المختلفين فيه الا ان الاحتجاج بالآية فيه من وجهين احدهما ظاهر تسمية الله تعالى اياه ابا والثاني احتجاج ابن عباس بذلك واطلاقه ان الجد اب وكذلك ابوبكر الصديق لانهما من اهل اللسان لا يخفى عليهما حكم الاسماء من طريق اللغة وان كانا اطلقاه من جهة الشرع فحجته ثابتة اذ كانت اسماء الشرع طريقها التوقيف ومن يدفع الاحتجاج بهذا الظاهر يقول ان الله تعالى قد سمي الم ابا في الآية لذكره اسماعيل فيها وهو عمه ولا يقوم مقام الاب وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ردوا على ابى يعنى العباس وهو عمه * قال ابوبكر ويعترض عليه من جهة ان الجد انما سمي ابا على وجه المجاز لجواز انتفاء اسم الاب عنه لانك لو قلت للجد انه ليس باب لكان ذلك نفياً صحيحاً واسماء الحقائق لا تنتفى عن مسمياتها بحال ومن جهة اخرى ان الجد انما سمي ابا بتقيد والاطلاق لا يتاوله فلا يصح الاحتجاج فيه بعموم لفظ الابوين في الآية ومن جهة اخرى ان الاب الادنى في قوله تعالى (وورثه ابواه) مراد بالآية فلا جائز ان يراد به الجد لانه مجاز ولا يتناول الاطلاق للحقيقة والمجاز في لفظ واحد * قال ابوبكر فاما دفع الاحتجاج بعموم لفظ الاب في اثبات الجد ابا من حيث سمي الم ابا في الآية مع اتفاق الجميع على انه لا يقوم مقام الاب بحال فانه بما لا يعتمد لان اطلاق اسم الاب ان كان يتناول الجد والم في اللغة والشرع فجائز اعتبار عمومته في سائر ما اطلق فيه فان خص الم بحكم دون الجد لا يمنع ذلك بقاء حكم العموم في الجد ويختلفان ايضاً في المعنى من قبل ان الاب انما سمي بهذا الاسم لان الابن منسوب اليه بالولاد وهذا المعنى موجود في الجد وان كانا يختلفان من جهة اخرى ان بينه وبين الجد واسطة وهو الاب ولا واسطة بينه وبين الاب والم ليست له هذه المنزلة اذ لا نسبة بينه وبينه من طريق الولاد الا ترى ان الجد وان بعد في المعنى بمعنى من قرب في اطلاق الاسم وفي الحكم جميعاً اذا لم يكن من هو اقرب منه فكان للجد هذا الضرب من الاختصاص فجائز ان يتاوله اطلاق اسم الاب ولما لم يكن للم هذه المزية لم يسم به مطلقاً ولا يميل منه ايضاً الا بتقيد والجد مساو للاب في معنى الولاد فجائز ان يتاوله اسم الاب وان يكون حكمه عند فقدته حكمه واما من

دفع ذلك من جهة ان تسمية الجد باسم الاب مجاز وان الاب الادنى مراد بالآية فغير جائز ارادة الجد به لانتفاء ان يكون اسم واحد مجازاً حقيقة فغير واجب من قبل انه جائز ان يقال ان المعنى الذي من اجله سمي الاب بهذا الاسم وهو النسبة اليه من طريق الولاد موجود في الجد ولم يختلف المعنى الذي من اجله قد سمي كل واحد منهما فجاز اطلاق الاسم عليهما وان كان احدهما اخص به من الآخر كالاخوة يتناول جميعهم هذا الاسم لأب كانوا اولاًب وأم ويكون الذي للأب والأم اولى بالميراث وسائر احكام الاخوة من الذين للأب والاسم فيهما جميعاً حقيقة وليس يمتنع ان يكون الاسم حقيقة في معنيين وان كان الاطلاق انما يتناول احدهما دون الآخر ألا يرى ان اسم النجم يقع على كل واحد من نجوم السماء حقيقة والاطلاق عند العرب يتناول النجم الذي هو الثريا يقول القائل منهم فقلت كذا وكذا والنجم على قمة الرأس يعني الثريا ولا تعقل العرب بقولها طلع النجم عند الاطلاق غير الثريا وقد سموها هذا الاسم لسائر نجوم السماء على الحقيقة فكذلك اسم الأب لا يمتنع عند المحتج بما وصفنا ان يتناول الأب والجد على الحقيقة وان اخص الأب به في بعض الاحوال ولا يكون في استعمال اسم الأب في الأب الادنى والجد ايجاب كون لفظه واحدة حقيقة مجازاً ❦ فان قيل لو كان اسم الاب مختصاً بالنسبة من طريق الولاد للحق الام هذا الاسم لوجود الولاد فيها فكان الواجب ان تسمى الام ابا وكانت الأم اولى بذلك من الأب والجد لوجود الولادة حقيقة منها ❦ قيل له لا يجب ذلك لانهم قد خصوا الام باسم دونه ليفرقوا بينها وبينه وان كان الولد منسوباً الى كل واحد منهما بالولاد وقد سمي الله تعالى الام ابا حين جمعها مع الأب فقال تعالى (ولأبويه لكل واحد منهما السدس) ومما يحتج لابي بكر الصديق وللقائلين بقوله ان الجد يجتمع له الاستحقاق بالنسبة والتعصيب معاً ألا ترى انه لو ترك بنتاً وولداً كان للبنت النصف وللجد السدس وما بقي بالنسبة والتعصيب كما لو ترك بنتاً وولداً يستحق بالنسبة والتعصيب معاً في حال واحدة فوجب ان يكون بمنزلة في استحقاق الميراث دون الاخوة والاختوات ووجه آخر وهو ان الجد يستحق بالتعصيب من طريق الولاد فوجب ان يكون بمنزلة الاب في نفي مشاركة الاخوة اذ كانت الاخوة انما تستحقه بالتعصيب منفرداً عن الولاد ووجه آخر في نفي الشركة بينه وبين الاخوة على وجه المقاسمة وهو ان الجد يستحق السدس مع الابن كما يستحقه الاب معه فالما لم يستحق الاخوة مع الأب بهذه العلة وجب ان لا يجب لهم ذلك مع الجد ❦ فان قيل الام تستحق السدس مع الابن ولم ينتف بذلك توريث الاخوة معها ❦ قيل له انما نصف بهذه العلة لنفي الشركة بينه وبين الاخوة على وجه المقاسمة واذا انتفت الشركة بينهم وبينه في المقاسمة اذا انفردوا معه سقط الميراث لان كل من ورثهم معه يوجب القسمة بينه وبينهم اذا لم يكن غيرهم على اعتبار منهم في الثلث او السدس واما الام فلا تقع بينها وبين الاخوة مقاسمة بحال ونفي القسمة لا ينفى ميراثهم ونفي مقاسمة الاخوة للجد اذا انفردوا يوجب

اسقاط ميراثهم معه اذ كان من يورثهم معه انما يورثهم بالمقاسمة وايجاب الشركة بينهم وبينه فلما سقط المقاسمة بما وصفنا سقط ميراثهم معه اذ ليس فيه الا قولان قول من يسقط معه ميراثهم رأساً وقول من يوجب المقاسمة فلما بطلت المقاسمة بما وصفنا ثبت سقوط ميراثهم معه * فان قال قائل ان الجد يدلي بابنه وهو ابوالميت والاخ يدلي بابيه فوجبت الشركة بينهما كمن ترك اباة وابنه * قيل له هذا غلط من وجهين احدهما انه لو صح هذا الاعتبار لما وجبت المقاسمة بين الجد والاخ بل كان الواجب ان يكون للجد السدس وللأخ ما بقى كمن ترك اباً وابناً للاب السدس والباقي للابن والوجه الآخر انه يوجب ان يكون الميت اذا ترك جداب وعماً ان يقاسمه الم لان جد الاب يدلي بالجد الادنى والم ايضاً يدلي به لانه ابنه فلما اتفق الجميع على سقوط ميراث الم مع جد الأب مع وجود العلة التي وصفت دل ذلك على انتقاضها وفسادها ويلزمه ايضاً على هذا الاعتلال ان ابن الاخ يشارك الجد في الميراث لانه يقول انا ابن ابن الاب والجد اب الاب ولو ترك اباً وابن ابن كان للاب السدس وما بقى لابن الابن * قوله تعالى ﴿تلك امة قد دخلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون﴾ يدل على ثلاثة معان احدها ان الابناء لا يثابون على طاعة الآباء ولا يعذبون على ذنوبهم وفيه ابطال مذهب من يحجز تعذيب اولاد المشركين بذنوب الآباء ويبطل مذهب من يزعم من اليهود ان الله تعالى يغفر لهم ذنوبهم بصلاح آباءهم وقد ذكر الله تعالى هذا المعنى في نظائر ذلك من الآيات نحو قوله تعالى (ولا تكسب كل نفس الا عليها) (ولا تزر وازرة وزر اخرى) وقال (فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم) وقد بين ذلك النبي صلى الله عليه وسلم حين قال لابي رمثة وراه مع ابنه أهوا بنك فقال نعم قال أما انه لا يحجني عليك ولا تحجني عليه وقال عليه السلام يا بني هاشم لا يأتيني الناس باعمالهم وتأثوني بانسابكم فاقول لا اغنى عنكم من الله شيئاً وقال عليه السلام (من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه) * قوله تعالى ﴿فسيكفيكم الله وهو السميع العليم﴾ اخبار بكفاية الله تعالى لنيه صلى الله عليه وسلم امر اعدائه فكفاه مع كثرة عددهم وحرصهم فوجد مخبره على ما خبر به وهو نحو قوله تعالى (والله يعصمك من الناس) فعصمه منهم وجرسه من غوائلهم وكيدهم وهو دلالة على صحة نبوته اذ غير جائز اتفاق وجود مخبره على ما خبر به في جميع احواله الا وهو من عند الله تعالى عالم الغيب والشهادة اذ غير جائز وجود مخبر اخبار المتخربين والكاذبين على حسب ما يخبرون بل اكثر اخبارهم كذب وزور يظهر بطلانه لسامعيه وانما يتفق لهم ذلك في الشاذ النادر ان اتفق * قوله تعالى ﴿سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها﴾ قال ابوبكر لم يختلف المسلمون ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بمكة الى بيت المقدس وبعد الهجرة مدة من الزمان فقال ابن عباس والبراء بن عازب كان التحويل الى الكعبة بعد مقدم النبي صلى الله عليه وسلم لسبعة عشر شهراً وقال قتادة لستة عشر

وروى عن المس بن مالك انه تسعة اشهر او عشرة اشهر ثم امره الله تعالى بالتوجه الى الكعبة وقد نص الله في هذه الآيات على ان الصلاة كانت الى غير الكعبة ثم حولها اليها بقوله تعالى ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلِيَهُمْ عَنِ قِبَلَتِهِمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾ الآية وقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا اِلَّا لِنُعَلِّمَ مِنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقْبَيْهِ﴾ وقوله تعالى ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ فهذه الآيات كلها دالة على ان النبي صلى الله عليه وسلم قد كان يصلى الى غير الكعبة وبعد ذلك حوله اليها وهذا يبطل قول من يقول ليس في شريعة النبي ناسخ ولا منسوخ ثم اختلف في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس هل كان فرضاً لا يجوز غيره او كان مخيراً في توجهه اليها والى غيرها فقال الربيع بن انس كان مخيراً في ذلك وقال ابن عباس كان الفرض التوجه اليه بلا تخيير وأى الوجهين كان فقد كان التوجه فرضاً لمن يفعله لان التخيير لا يخرج من ان يكون فرضاً ككفارة اليمين أيها كفر به فهو الفرض وكفعل الصلاة في اول الوقت واوسطه وآخره وحدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قال اول ما نسخ من القرآن شأن القبلة وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما هاجر الى المدينة امره الله تعالى ان يستقبل بيت المقدس ففرحت اليهود بذلك فاستقبله رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعة عشر شهراً وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب قبلة ابيه ابراهيم عليه السلام ويدعو الله تعالى وينظر الى السماء فانزل الله (قد نرى تقلب وجهك في السماء) الآية وذكر القصة فاخبر ابن عباس ان الفرض كان التوجه الى بيت المقدس وانه نسخ بهذه الآية وهذا لا دلالة فيه على قول من يقول ان الفرض كان التوجه اليه بلا تخيير لانه جائز ان يكون كان الفرض على وجه التخيير وورد النسخ على التخيير وقصروا على التوجه الى الكعبة بلا تخيير وقد روى ان القر الذين قصدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة للبيعة قبل الهجرة كان فيهم البراء بن معرور فتوجه بصلاته الى الكعبة في طريقه وابي الآخرون وقالوا ان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقالوا له فقال قد كنت على قبلة يعنى بيت المقدس لو ثبت عليها اجزأك ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على انهم كانوا مخيرين وان كان اختار التوجه الى بيت المقدس فان قيل قال ابن عباس ان ذلك اول ما نسخ من القرآن الامر بالتوجه الى بيت المقدس قيل له جائز ان يكون المراد من القرآن المنسوخ التلاوة وجائز ان يكون قوله (سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلِيَهُمْ عَنِ قِبَلَتِهِمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا) وكان نزول ذلك قبل النسخ وفيه اخبار بانهم على قبلة غيرها وجائز ان يريد اول ما نسخ من القرآن فيكون مراده النسخ من القرآن دون المنسوخ وروى ابن جريج عن عطية عن ابن عباس قال اول ما نسخ من القرآن شأن القبلة قال الله تعالى (ولله المشرق

والمغرب فأينما تولوا قم وجه الله) ثم انزل الله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قلوبهم التي كانوا عباءاً) الى قوله ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ وهذا الخبر يدل على معنيين احدهما انه كانوا مخبرين في التوجه الى حيث شاؤوا والثاني ان المنسوخ من القرآن هذا التخيير المذكور في هذه الآية بقوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) وقوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس) قيل فيه انه اراد بذكر السفهاء ههنا اليهود وانهم الذين عابوا تحويل القبلة وروى ذلك عن ابن عباس والبراء بن عازب وارادوا به انكار النسخ لان قوماً منهم لا يرون النسخ وقيل انهم قالوا يا محمد ما وراك عن قبلك التي كنت عليها ارجع اليها تبعك وثؤمن بك وانما ارادوا فتنه فكان انكار اليهود لتحويله عن القبلة الاولى الى الثانية على احد هذين الوجهين وقال الحسن لما حول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الكعبة من بيت المقدس قال مشركو العرب يا محمد رغبت عن ملة آباءك ثم رجعت اليها آتفاً والله لترجعن الى دينهم وقد بين الله تعالى المعنى الذي من اجله نقلهم الله تعالى عن القبلة الاولى الى الثانية بقوله تعالى (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) وقيل انهم كانوا امرؤا بمكة ان يتوجهوا الى بيت المقدس لتمييزوا من المشركين الذين كانوا يحضرتهم يتوجهون الى الكعبة فلما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة كانت اليهود المجاورون للمدينة يتوجهون الى بيت المقدس فقلوا الى الكعبة لتمييزوا من هؤلاء كما تميزوا من المشركين بمكة باختلاف القبلتين فاحتج الله تعالى على اليهود في انكارها النسخ بقوله تعالى ﴿قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم﴾ وجه الاحتجاج به انه اذا كان المشرق والمغرب لله فالتوجه اليهما سواء لا فرق بينهما في العقول والله تعالى يخص بذلك أى الجهات شاء على وجه المصلحة في الدين والهداية الى الطريق المستقيم ومن جهة اخرى ان اليهود زعمت ان الارض المقدسة اولى بالتوجه اليها لانها من مواطن الانبياء عليهم السلام وقد شرفها تعالى وعظمها فلا وجه للتولى عنها فابطل الله قولهم ذلك بان المواطن من المشرق والمغرب لله تعالى يخص منها ما يشاء في كل زمان على حسب ما يعلم من المصلحة فيه للعباد اذ كانت المواطن بأنفسها لا تستحق التفضيل وانما توصف بذلك على حسب ما يوجب الله تعالى تعظيمها لتفضيل الاعمال فيها ﴿قال ابوبكر هذه الآية يحتج بها من يجوز نسخ السنة بالقرآن لان النبي عليه السلام كان يصلى الى بيت المقدس وليس في القرآن ذكر ذلك ثم نسخ بهذه الآية ومن يابى ذلك يقول ذكر ابن عباس انه نسخ قوله تعالى (فأينما تولوا قم وجه الله) فكان التوجه الى حيث كان من الجهات في مضمون الآية ثم نسخ بالتوجه الى الكعبة ﴿قال ابوبكر وقوله (فأينما تولوا قم وجه الله) ليس بمنسوخ عندنا بل هو مستعمل الحكم في المجتهد اذا صلى الى غير جهة الكعبة وفي الحائض وفي الصلاة على الراحلة وقد روى ابن عمر وطامرين ربيعة انها نزلت في المجتهد اذا تبين انه صلى الى غير جهة الكعبة

وعن ابن عمر ايضاً انه فيمن صلى على راحلته ومتى امكنا استعمال الآية من غير ايجاب نسخ لها لم يجز لنا الحكم بنسخها وقد تكلمنا في هذه المسئلة في الاصول بما يغني ويكفي * وفي هذه الآية حكم آخر وهو ما روى حماد بن سلمة عن ثابت عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي نحو البيت المقدس فنزلت (قول وجهك شطر المسجد الحرام) فنادى منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم قد امرتم ان توجهوا وجوهكم شطر المسجد الحرام فحولت بنوسلمة وجوهها نحو البيت وهم ركوع وقد روى عبد العزيز بن مسلم عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر قال بينا الناس في صلاة الصبح بقاء اذ جاءهم رجل فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد انزل عليه قرآن وامر ان يستقبل الكعبة الا فاستقبلوها فاستداروا كهيئتهم الى الكعبة وكان وجه الناس الى الشام وروى اسرايل عن ابي اسحاق عن البراء قال لما صرف النبي صلى الله عليه وسلم الى الكعبة بعد نزول قوله تعالى (قد نرى قلبك وجهك في السماء) مر رجل صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم على نفر من الانصار وهم يصلون نحو بيت المقدس فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد صلى الى الكعبة فأنحرفوا قبل ان يركعوا وهم في صلاتهم ❦ قال ابو بكر وهذا خبر صحيح مستفيض في ايدي اهل العلم قد تلقوه بالقبول فصار في حيز التواتر الموجب للعلم وهو اصل في المجتهد اذا تبين له جهة القبلة في الصلاة انه يتوجه اليها ولا يستقبلها وكذلك الامة اذا اعتقت في الصلاة انها تأخذ قناعها وتبني وهو اصل في قبول خبر الواحد في امر الدين لان الانصار قبلت خبر الواحد المخبر لهم بذلك فاستداروا الى الكعبة بالبناء في تحويل القبلة ومن جهة اخرى امر النبي صلى الله عليه وسلم بالبناء في تحويل القبلة ولو لا انهم لزمهم قبول خبر الواحد لم يكن لامر النبي صلى الله عليه وسلم بالبناء وجه ولا فائدة ❦ فان قال قائل من اصلكم ان ما ثبت من طريق يوجب العلم لا يجوز قبول خبر الواحد في رفعه وقد كان القوم متوجهين الى بيت المقدس بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم اياهم عليه ثم تركوه الى غيره بخبر الواحد ❦ قيل له لانهم لم يكونوا على يقين من بقاء الحكم الاول بعد غيبتهم عن حضرته لتجوزهم ورود النسخ فكانوا في بقاء الحكم الاول على غالب الظن دون اليقين فلذلك قبلوا خبر الواحد في رفعه ❦ فان قال قائل هلا جزتم للمتميم البناء على صلواته اذا وجد الماء كما نبى هؤلاء عليها بعد تحويل القبلة ❦ قيل له هو مفارق لما ذكرت من قبل ان تجوز البناء للمتميم لا يوجب عليه الوضوء ويجزله البناء بالماء مع وجود الماء والقوم حين بلغهم تحويل القبلة استداروا اليها ولم يبقوا على الجهة التي كانوا متوجهين اليها فظير القبلة ان يؤمر المتميم بالوضوء والبناء ولا خلاف ان المتميم اذا لزمه الوضوء لم يجز البناء عليه ومن جهة اخرى ان اصل الفرض للمتميم انما هو الطهارة بالماء والتراب بدل منه فاذا وجد الماء عاد الى اصل فرضه كالمسح على الخفين اذا خرج وقت مسحه فلا يبنى فكذلك المتميم ولم يكن اصل فرض المصلين الى بيت المقدس حين دخلوا فيها الصلاة الى الكعبة وانما

قوله (ولا يستقبلها)
اي لا يستأنف الصلاة

ذلك فرض لزمهم في الحال وكذلك الامة اذا اعتقت في الصلاة لم يكن عليها قبل ذلك فرض الستر وانما هو فرض لزمها في الحال فاشبهت الانصار حين علمت بتحويل القبلة وكذلك المجتهد فرضه التوجه الى الجهة التي اداء اليها اجتهاده لا فرض عليه غير ذلك بقوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) فانما انتقل من فرض الى فرض ولم ينتقل من بدل الى اصل الفرض وفي الآية حكم آخر وهو ان فعل الانصار في ذلك على ما وصفنا اصل في ان الاوامر والزواجر انما يتعلق احكامها بالعلم ومن اجل ذلك قال اصحابنا فيمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم ان عليه صلاة ثم خرج الى دار الاسلام انه لا قضاء عليه فيما ترك لان ذلك يلزم من طريق السمع وما لم يعلمه لا يتعلق عليه حكمه كالم يتعلق حكم التحويل على الانصار قبل بلوغهم الخبر وهو اصل في ان الوكالات والمضاربات ونحوها من اوامر العباد لا ينسخ شيء منها اذا فسحها من له الفسخ الا بعد علم الآخر بها وكذلك لا يتعاق حكم الامر بها على من لم يبلغه ولذلك قالوا لا يجوز تصرف الوكيل قبل العلم بالوكالة والله اعلم بالصواب

باب القول في صحة الاجماع

قوله تعالى ﴿ وكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ﴾ قال اهل اللغة الوسط العدل وهو الذي بين المقصر والغالي وقيل هو الحيار والمعنى واحد لان العدل هو الحيار * قال زهير

هم وسط يرضى الانام بحكمهم * اذا طرقت احدى الليالي بمعظم

وقوله تعالى (لتكونوا شهداء على الناس) معناه كي تكونوا ولان تكونوا كذلك وقيل في الشهداء انهم يشهدون على الناس باعمالهم التي خالفوا الحق فيها في الدنيا والآخرة كقوله تعالى (وجى بالبين والشهداء) وقيل فيه انهم يشهدون للاتياء عليهم السلام على امهم المكذبين بانهم قد بلغوهم لاعلام النبي عليه السلام اياهم * وقيل لتكونوا حجة فيما تشهدون كما ان النبي صلى الله عليه وسلم شهيد بمعنى حجة دون كل واحد منها * قال ابوبكر وكل هذه المعاني يحتملها اللفظ وجاز ان يكون باجمعا مراد الله تعالى فيشهدون على الناس باعمالهم في الدنيا والآخرة ويشهدون للاتياء عليهم السلام على امهم بالكذب لاخبار الله تعالى اياهم بذلك وهم مع ذلك حجة على من جاء بعدهم في نقل الشريعة وفيما حكموا به واعتقدوه من احكام الله تعالى وفي هذه الآية دلالة على صحة اجماع الامة من وجهين احدهما وصفه اياها بالعدالة وانها حيار وذلك يقتضى تصديقها والحكم بصحة قولها وناف لاجماعها على الضلال والوجه الآخر قوله (لتكونوا شهداء على الناس) بمعنى الحجية عليهم كما ان الرسول لما كان حجة عليهم وصفه بانه شهيد عليهم ولما جعلهم الله تعالى شهداء على غيرهم فقد حكم لهم بالعدالة وقبول القول لان شهداء الله تعالى لا يكونون كفاراً ولا ضلالاً فاقنضت الآية ان يكونوا شهداء في الآخرة على من شاهدوا في كل عصر باعمالهم

دون من مات قبل زمنهم كما جعل النبي صلى الله عليه وسلم شهيداً على من كان في عصره هذا اذا اريد بالشهادة عليهم باعمالهم في الآخرة فاما اذا اريد بالشهادة للحجة فذلك حجة على من شاهدوهم من اهل العصر الثاني وعلى من جاء بعدهم الى يوم القيامة كما كان النبي صلى الله عليه وسلم حجة على جميع الامة اولها وآخرها ولان حجة الله اذا ثبتت في وقت فهي ثابتة ابداً ويدلك على فرق ما بين الشهادة على الاعمال في الآخرة والشهادة التي هي الحجة قوله تعالى (فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً) لما اراد الشهادة على اعمالهم خص اهل عصره ومن شاهده بها وكما قال تعالى حاكياً عن عيسى صلوات الله عليه (وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم) فتبين ان الشهادة بالاعمال انما هي مخصوصة بحال الشهادة واما الشهادة التي هي الحجة فلا تختص بها اول الامة وآخرها في كون النبي صلى الله عليه وسلم حجة عليهم كذلك اهل كل عصر لما كانوا شهداء الله من طريق الحجة وجب ان يكونوا حجة على اهل عصرهم الداخلين معهم في اجماعهم وعلى من بعدهم من سائر اهل الاعصار فهو يدل على ان اهل عصر اذا اجتمعوا على شيء ثم خرج بعضهم عن اجماعهم انه محجوج بالاجماع المتقدم لان النبي صلى الله عليه وسلم قد شهد لهذه الجماعة بصحة قولها وجعلها حجة ودليلاً فالحارج عنها بعد ذلك تارك لحكم دليله وحجته اذ غير جائز وجود دليل الله تعالى عارياً عن مدلوله ويستحيل وجود النسخ بعد النبي صلى الله عليه وسلم فيترك حكمه من طريق النسخ فدل ذلك على ان الاجماع في أى حال حصل من الامة فهو حجة لله عز وجل غير سائغ لاحد تركه ولا الخروج عنه ومن حيث دلت الآية على صحة اجماع الصدر الاول فهي دالة على صحة اجماع اهل الاعصار اذ لم يخص بذلك اهل عصر دون عصر ولو جاز الاقتصار بحكم الآية على اجماع الصدر الاول دون اهل سائر الاعصار لجاز الاقتصار به على اجماع اهل سائر الاعصار دون الصدر الاول فان قال قائل لما قال (وكذلك جعلناكم امةً وسطاً) فوجه الخطاب الى الموجودين في حال نزوله دل ذلك على انهم هم المخصوصون به دون غيرهم فلا يدخلون في حكمهم الا بدلالة قوله له هذا غلط لان قوله تعالى (وكذلك جعلناكم امةً وسطاً) هو خطاب لجميع الامة اولها وآخرها من كان منهم موجوداً في وقت نزول الآية ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة كما ان قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وقوله (كتب عليكم القصاص) ونحو ذلك من الآي خطاب لجميع الامة كما كان النبي صلى الله عليه وسلم مبعوثاً الى جميعها من كان منهم موجوداً في عصره ومن جاء بعده قال الله تعالى (انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً) وقال تعالى (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) وما حسب مسلماً يستجيز اطلاق القول بان النبي عليه السلام لم يكن مبعوثاً الى جميع الامة اولها وآخرها وانه لم يكن حجة عليها وشاهداً وانه لم يكن رحمة لكافتها فان قال قائل لما قال الله تعالى (وكذلك جعلناكم امةً وسطاً) واسم الامة

مطلب
يستحيل وجود النسخ
بعد النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم

يتساول الموجودين في عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن جاء بعدهم الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتها بالعدالة وقبول الشهادة وليس فيه حكم لاهل عصر واحد بالعدالة وقبول الشهادة فمن أين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم ؟ قيل له لما جعل من حكم له بالعدالة حجة على غيره فيما يخبر به او يعتقد من احكام الله تعالى وكان معلوماً ان ذلك صفة قد حصلت له في الدنيا واخبر تعالى بانهم شهداء على الناس فلو اعتبر اول الامة وآخرها في كونها حجة له عليهم لعلمنا ان المراد اهل كل عصر لان اهل كل عصر يجوز ان يسموا امة اذ كانت الامة اسماً للجماعة التي تؤم جهة واحدة واهل كل عصر على حيالهم يتناولهم هذا الاسم وليس يمنع اطلاق لفظ الامة والمراد اهل عصر الأ ترى انك تقول اجعت الامة على تحريم الله تعالى الامهات والاخوات ونقلت الامة القرآن ويكون ذلك اطلاقاً صحيحاً قيل ان يوجد آخر القوم ثبت بذلك ان مراد الله تعالى بذلك اهل كل عصر وايضاً فانما قال الله تعالى (جعلناكم امة وسطاً) فعبّر عنهم بلفظ منكر حين وصفهم بهذه الصفة وجعلهم حجة وهذا يقتضي اهل كل عصر اذ كان قوله (جعلناكم) خطاباً للجميع والصفة لاحقة بكل امة من المخاطبين الأ ترى الى قوله (ومن قوم موسى امة يهدون بالحق) وجميع قوم موسى امة له وسعى بعضهم على الانفراد امة لما وصفهم بما وصفهم به ثبت بذلك ان اهل كل عصر جائز ان يسموا امة وان كان الاسم قد يلحق اول الامة وآخرها * وفي الآية دلالة على ان من ظهر كفره نحو المشبهة ومن صرح بالجبر وعرف ذلك منه لا يعتد به في الاجماع وكذلك من ظهر فسقه لا يعتد به في الاجماع من نحو الخوارج والروافض وسواء من فسق من طريق الفعل او من طريق الاعتقاد لان الله تعالى انما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخير وهذه الصفة لا تلحق الكفار ولا الفساق ولا يختلف في ذلك حكم من فسق او كفر بالتأويل او برد النص اذا لجمع شملهم صفة الذم ولا يلحقهم صفة العدالة بحال والله اعلم

قوله (محو المشبهة)
فيه نظر يلم بمراجعة
الكتب الفقهية

باب استقبال القبلة

قال الله تعالى ﴿قد نرى تقاب وجهك في السماء فلتولينك قبلة ترضيها﴾ قيل ان القلب هو التحول وان النبي صلى الله عليه وسلم انما كان يقلب وجهه في السماء لانه كان وعد بالتحويل الى الكعبة فكان منتظراً لنزول الوحي به وكان يسأل الله ذلك فأذن الله تعالى له فيه لان الانبياء صلوات الله عليهم لا يستلون الله الا بعد الاذن لانهم لا يأمنون ان لا يكون فيه صلاح ولا يجيبهم الله فيكون فتنه على قومه فهذا هو معنى قلب وجهه في السماء * وقد قيل فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب ان يحوله الله تعالى الى الكعبة مخالفة لليهود وتميذاً منهم ويروى ذلك عن مجاهد وقال ابن عباس احب ذلك لانها قبلة ابراهيم عليه السلام وقيل انه احب ذلك استنداء للعرب الى الايمان وهو معنى قوله (فلتولينك

قبلةً (رضيها) وقوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فان اهل اللغة قد قالوا ان الشطر اسم مشترك يقع على معنيين احدهما النصف يقال شطرت الثي اي جعلته نصفين ويقولون في مثل لهم احاب حلباً لك شطره اي نصفه والثاني نحوه وتلقاؤه ولا خلاف ان مراد الآية هو المعنى الثاني قاله ابن عباس وابوالعالية ومجاهد والربيع بن انس ولا يجوز ان يكون المراد المعنى الاول اذ ليس من قول احد ان عليه استقبال نصف المسجد الحرام * واتفق المسلمون انه لو صلى الى جانب منه اجزأه وفيه دلالة على انه لو آتى ناحية من البيت فتوجه اليها في صلاته اجزأه لانه متوجه شطره ونحوه وانما ذكر الله تعالى التوجه الى ناحية المسجد الحرام ومراده البيت نفسه لانه لا خلاف انه من كان بمكة فتوجه في صلاته نحو المسجد انه لا يجزيه اذا لم يكن محاذياً للبيت * وقوله تعالى * ﴿ وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ﴾ بخطاب لمن كان معانين للكعبة ولمن كان غائباً عنها والمراد لمن كان حاضرها اصابة عينها ولمن كان غائباً عنها النحو الذي هو عنده انه نحو الكعبة وجهتها في غالب ظنه لانه معلوم انه لم يكلف اصابة العين اذ لا سبيل له اليها وقال تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) فمن لم يجد سبيلاً الى اصابة عين الكعبة لم يكلفها فعلماً انه انما هو مكلف ما هو في غالب ظنه انه جهتها ونحوها دون المنع عند الله تعالى * وهذا احد الاصول الدالة على تجويز الاجتهاد في احكام الحوادث وان كل واحد من المجتهدين فانما كلف ما يؤديه اليه اجتهاده ويستولى على ظنه ويدل ايضاً على ان المشبهة من الحوادث حقيقة مطلوبة كما ان القبلة حقيقة مطلوبة بالاجتهاد والتحرى ولذلك صح تكليف الاجتهاد في طلبها كما صح تكليف طلب القبلة بالاجتهاد لان لها حقيقة ولو لم يكن هناك قبلة رأساً لما صح تكليفنا طلبها * وقوله تعالى * ﴿ ولكل وجهة هو موليها ﴾ الوجهة قيل فيها قبلة روى ذلك عن مجاهد وقال الحسن طريقة وهو ما شرع الله تعالى من الاسلام وروى عن ابن عباس ومجاهد والسدي لاهل كل ملة من اليهود والنصارى وجهة وقال الحسن لكل نبي فالوجهة واحدة وهي الاسلام وان اختلفت الاحكام كقوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً) قال قتادة هو صلاتهم الى البيت المقدس وصلاتهم الى الكعبة وقيل فيه لكل قوم من المسلمين من اهل سائر الآفاق التي جهات الكعبة وراءها او قدامها او عن يمينها او عن شمالها كأنه افاد انه ليس جهة من جهاتها باولى ان تكون قبلة من غيرها وقد روى ان عبدالله بن عمر كان جالساً بازاء الميزاب فتلا قوله تعالى (فلنولينك قبلة ترضيها) قال هذه القبلة فمن الناس من يظن انه عنى الميزاب وليس كذلك لانه انما اشار الى الكعبة ولم يرد به تخصيص جهة الميزاب دون غيرها وكيف يكون ذلك مع قوله تعالى (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) وقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) مع اتفاق المسلمين على ان سائر جهات الكعبة قبلة لموليا وقوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها) يدل على ان الذي كلف به من غاب عن حضرة الكعبة انما هو التوجه الى جهتها في غالب ظنه

لا اصابة محاذاتها غير زائل عنها اذ لا سبيل له الى ذلك واذ غير جائز ان يكون جميع من غاب عن حضرتها محاذياً لها * وقوله تعالى ﴿ فاستبقوا الخيرات ﴾ يعني والله اعلم المبادرة والمصارعة الى الطاعات وهذا يحتاج به في ان تعجيل الطاعات افضل من تأخيرها ما لم تقم الدلالة على فضيلة التأخير نحو تعجيل الصلوات في اول اوقاتها وتعجيل الزكاة والحج وسائر الفروض بعد حضور وقتها ووجود سببها ويحتاج به بان الامر على الفور وان جواز التأخير يحتاج الى دلالة وذلك ان الامر اذا كان غير موقت فلا محالة عند الجميع ان فعله على الفور من الخيرات فوجب بضمون قوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) ايجاب تعجيله لانه امر يقتضى الوجوب * قوله تعالى ﴿ لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم ﴾ من الناس من يحتاج به في الاستثناء من غير جنسه وقد اختلف اهل اللغة في معناه فقال بعضهم هو استثناء منقطع ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعون موضع الحجة وهو كقوله تعالى (ما لهم به من علم الا اتباع الظن) معناه لكن اتباع الظن * قال النابغة

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتاب

معناه لكن بسيوفهم فلول وليس بصيب وقيل فيه انه اراد بالحجة الحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجاج الا الذين ظلموا فانهم يحاجونكم بالباطل وقال ابو عبيدة الالهنا بمعنى الواو وكأنه قال لئلا يكون للناس عليكم حجة ولا الذين ظلموا وانكر ذلك الفراء واكثر اهل اللغة قال الفراء لا تجي الا بمعنى الواو الا اذا تقدم استثناء كقول الشاعر

ما بالمدينة دار غير واحدة * دار الخليفة الادار مروان

كأنه قال ما بالمدينة دار الا دار الخليفة ودار مروان وقال قطرب معناه لئلا يكون للناس عليكم حجة الا على الذين ظلموا وانكر هذا بعض النحاة

باب وجوب ذكر الله تعالى

قوله تعالى ﴿ فاذكروني اذ كرم ﴾ قد تضمن الامر بذكر الله تعالى وذكرا اياه على وجوه وقد روى فيه اقوال عن السلف قيل فيه اذ كروني بطاعتي اذ كرم برحمتي وقيل فيه اذ كروني بالثناء بالنعمة اذ كرم بالثناء بالطاعة وقيل اذ كروني بالشكر اذ كرم بالثواب وقيل فيه اذ كروني بالدعاء اذ كرم بالاجابة واللفظ محتمل لهذه المعاني وجميعها مراد الله تعالى لشمول اللفظ واحتماله اياه * فان قيل لا يجوز ان يكون الجميع مراد الله تعالى بلفظ واحد لانه لفظ مشترك لمان مختلفة * قيل له ليس كذلك لان جميع وجوه الذكر على اختلافها راجعة الى معنى واحد فهو كاسم الانسان يتناول الاثني والذكر والاخوة

تتساول الاخوة المتفرقين وكذلك الشركة ونحوها وان وقع على معان مختلفة فان الوجه الذي سمي به الجميع معنى واحد وكذلك ذكر الله تعالى لما كان المعنى فيه طاعته والطاعة تارة بالذکر باللسان وتارة بالعمل بالجوارح وتارة باعتقاد القلب وتارة بالفكر في دلائله وحججه وتارة في عظمته وتارة بدعائه ومسلته جاز ارادة الجميع بلفظ واحد كلفظ الطاعة نفسها جاز ان يراه بها جميع الطاعات على اختلافها اذا ورد الامر بها مطلقا نحو قوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول) وكالمصية يجوز ان يتساول جميعها لفظ النهي فقوله (فاذكروني) قد تضمن الامر بسائر وجوه الذكر منها سائر وجوه طاعته وهو اعم الذكر ومنها ذكره باللسان على وجه التعظيم والثناء عليه والذكر على وجه الشكر والاعتراف بنعمه ومنها ذكره بدعاء الناس اليه والتنيه على دلائله وحججه ووحدانيته وحكمته وذكره بالفكر في دلائله وآياته وقدرته وعظمته وهذا افضل الذكر وسائر وجوه الذكر مبنية عليه وتابعة له وبه يصح معناها لان اليقين والطمأنينة به تكون قال الله تعالى (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) يعني والله اعلم ذكر القلب الذي هو الفكر في دلائل الله تعالى وحججه وآياته وبنياته وكما ازدادت فيها فكراً ازدادت طمأنينة وسكوناً وهذا هو افضل الذكر لان سائر الاذكار انما يصح ويثبت حكمها بثبوتها وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (خير الذكر الحفي) حدثنا ابن قانع قال حدثنا عبد الملك بن محمد قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن اسامة بن زيد عن محمد بن عبد الرحمن بن سعد بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (خير الذكر الحفي وخير الرزق ما يكفي) قوله تعالى ﴿يا ايها الذين امنوا استعينوا بالصبر والصلوة﴾ عقيب قوله (فاذكروني اذكركم) يدل على ان الصبر وفعل الصلاة لطف في التمسك بما في العقول من لزوم ذكر الله تعالى الذي هو الفكر في دلائله وحججه وقدرته وعظمته وهو مثل قوله تعالى (ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ثم عقبه بقوله (ولذكر الله اكبر) والله اعلم ان ذكر الله تعالى بقلوبكم وهو التفكير في دلائله اكبر من فعل الصلاة وانما هو معونة ولطف في التمسك بهذا الذكر وادامته ﴿قوله تعالى ﴿ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون﴾ في اخبار احياء الله تعالى الشهداء بعد موتهم ولا يجوز ان يكون المراد انهم سيجيئون يوم القيامة لانه لو كان هذا مراده لما قال (ولكن لا تشعرون) لان قوله (ولكن لا تشعرون) اخبار بفقد علمنا بحياتهم بعد الموت ولو كان المراد الحياة يوم القيامة لكان المؤمنون قد شعروا به وعرفوه قبل ذلك فثبت ان المراد الحياة الحادثة بعد موتهم قبل يوم القيامة واذا جاز ان يكون المؤمنون قد احيوا في قبورهم قبل يوم القيامة وهم منعمون فيها جاز ان يحيا الكفار في قبورهم فيعذبوا وهذا يبطل قول من ينكر عذاب القبر ﴿فان قيل لما كان المؤمنون كلهم منعمين بعد الموت فكيف خص المقتولين في سبيل الله ﴿فان قيل لما كان المؤمنون كلهم منعمين بعد الموت فكيف خص المقتولين في سبيل الله ﴿فان قيل لما ان يكون اختصاصهم بالذكر تشریفاً لهم على جهة تقديم البشارة بذكر حالهم ثم بين بعد ذلك

مطلب
في ان ذكر الله تعالى
بالتفكر في دلائله
افضل انواع الذكر

ما يختصون به في آية اخرى وهو قوله تعالى (احياء عند ربهم يرزقون) * فان قيل كيف يجوز ان يكونوا احياء ونحن نراهم رمياً في القبور بعد مرور الازمان عليهم * قيل له الناس في هذا على قولين * منهم من يجعل الانسان هو الروح وهو جسم لطيف والنعيم والبؤس انما هما له دون الجنة * ومنهم من يقول ان الانسان هذا الجسم النكثيف المشاهد فهو يقول ان الله تعالى يلطف اجزاء منه بمقدار ما تقوم به البنية الحيوانية ويوصل النعيم اليه وتكون تلك الاجزاء اللطيفة بحيث يشاء الله تعالى ان تكون تعذب او تنعم على حسب ما يستحقه ثم يفنيه الله تعالى كما يفنى سائر الخلق قبل يوم القيامة ثم يحييه يوم القيامة للحشر * وقد حدثنا ابو القاسم عبد الله بن محمد بن اسحاق المروزي قال حدثنا الحسن بن يحيى بن ابي الربيع الجرجاني قال اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن الزهري عن كعب بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال (نسمة المسلم طير تعلق في شجرة الجنة حتى يرجعها الى جسده) (١) * قوله تعالى ﴿ ونبلونكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون ﴾ الى قوله تعالى ﴿ واولئك هم المهتدون ﴾ روى عن عطاء الربيع وانس بن مالك ان المراد بهذه المخاطبة اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد الهجرة * قال ابوبكر جازر والله اعلم ان يكون قدم اليهم ذكر ما علم انه يصيبهم في الله من هذه البلايا والشدائد لمعين احدهما ليوطنوا انفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعدا من الجزع واسهل عليهم بعد الورود والثاني ما يتمجلون به من ثواب توطين النفس قوله تعالى (وبشر الصابرين) يعني والله اعلم على ما قدم ذكره من الشدائد وقوله تعالى (الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون) يعني اقرارهم في تلك الحال بالعبودية والملك له وان له ان يتلهم بما يشاء تعريضا منه لثواب الصبر واستصلاحا لهم لما هو اعلم به اذ هو تعالى غير متهم في فعل الخير والصلاح اذ كانت افعاله كلها حكمة ففي اقرارهم بالعبودية تفويض الامر اليه ورضى بقضائه فيما يتلهم به اذ لا يقضى الا بالحق كما قال تعالى (والله يقضى بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشئ) وقال عبد الله بن مسعود لان اخر من السماء احب الى من ان اقول لشيء قضاء الله تعالى ليه لم يكن * وقوله تعالى (انا لله وانا اليه راجعون) اقرار بالبعث والنشور واعتراف بان الله تعالى سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم فلا يضيع عنده اجر المحسنين * ثم اخبر بمسألهم عند الله تعالى عند الصبر على هذه الشدائد في طاعة الله تعالى فقال ﴿ اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ﴾ يعني الثناء الجميل والبركات والرحمة وهي النعمة التي لا يعلم مقاديرها الا الله تعالى كقوله في آية اخرى (انما يوفي الصابرون اجرهم بغير حساب) * ومن المصائب والشدائد المذكورة في الآية ما هو من فعل المشركين بهم ومنها ما هو من فعل الله تعالى فاما ما كان من فعل المشركين فهو ان العرب كلها كانت قد اجتمعت على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم غير من كان بالمدينة من المهاجرين والانصار وكان خوفهم من قبل هؤلاء

مطلب
في ان الانسان هو
الروح

[١] هذا الحديث شامد
للمعنى الاول

لقلة المسلمين وكثرتهم * واما الجوع فقلقة ذات اليد والفقير الذي نالههم * وجائز ان يكون الفقير تارة من الله تعالى بان يفرهم بتلف اموالهم * وجائز ان يكون من قبل العدو بان يغلبوا عليه فيتلف % ونقص من الاموال والانفس والثمرات يحتمل الوجهين جميعاً لان النقص من الاموال جائز ان يكون سببه العدو * وكذلك الثمرات لشغلهم اياهم بقتالهم عن عمارة اراضيهم وجائز ان يكون من فعل الله تعالى بالجوائح التي تصيب الاموال والثمار * ونقص الانفس جائز ان يكون المراد به من يقتل منهم في الحرب وان يريد به من يمته الله منهم من غير قتل * فاما الصبر فعلى ما كان من فعل الله فهو التسليم والرضا بما فعله والعلم بانه لا يفعل الا الصالح والحسن وما هو خير لهم وانه ما منعهم الا ليعطيهم وان منعه اياهم اعطاء منه لهم * واما ما كان من فعل العدو فان المراد به الصبر على جهادهم وعلى الثبات على دين الله تعالى ولا ينكفون عن الحرب ولا يزولون عن طاعة الله بما يصيبهم من ذلك ولا يجوز ان يريد بالابتلاء ما كان مهم من فعل المشركين لان الله تعالى لا يتلى اجداً بالظلم والكفر ولا يريد به ولا يوجب الرضا به ولو كان الله تعالى يتلى بالظلم والكفر لوجب الرضا به كراضيه بزعمهم حين فعله والله يتعالى عن ذلك * وقد تضمنت الآية مدح الصابرين على شدة الدنيا وعلى مصائبها على الوجوه التي ذكر والوعد بالثواب والثناء الجميل والنفع العظيم لهم في الدنيا والدين فاما في الدنيا فما يحصل له به من الثناء الجميل والمحل الجميل في نفوس المؤمنين لا ثماره لامر الله تعالى ولان في الفكر في ذلك تسلية عن الهم ونفي الجزع الذي ربما ادى الى ضرر في النفس والى اتلافها في حال ما يعقبه ذلك في الدنيا من محمود العاقبة واما في الآخرة فهو الثواب الجزيل الذي لا يعلم مقداره الا الله قال ابو بكر وقد اشتملت هذه الآية على حكمين فرض ونقل فاما الفرض فهو التسليم لامر الله والرضا بقضاء الله والصبر على اداء فرائضه لا يتيه عنها مصائب الدنيا ولا شدائدھا واما النقل فاظهار القول بان الله وانا اليه راجعون فان في اظهاره فوائد جزيلة منها فعل ما ندب الله اليه ووعده الثواب عليه ومنها ان غيره يقتدى به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بحجده واجتهاده في دين الله تعالى والثبات على طاعته ومجاهدة اعدائه ويحكي عن داود الطائي قال الزاهد في الدنيا لا يجب البقاء فيها وافضل الاعمال الرضا عن الله ولا ينبغي للمسلم ان يحزن للمصيبة لانه يعلم ان لكل مصيبة ثواباً والله تعالى اعلم بالصواب

باب السعي بين الصفا والمروة

قال الله تعالى ﴿ ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ﴾ روى عن ابن عيينة عن الزهري عن عمرو قال قرأت عند عائشة رضي الله تعالى عنها (ان الصفا والمروة من شعائر الله) فقلت لا ابالي ان لا افعل قالت بنسها قلت يا ابن اختي قد طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وطاف المسلمون فكانت سنة انما كان من اهل لمناة الطاغية لا يطوف بهما فلما جاء الاسلام كرهوا ان يطوفوا بهما حتى نزلت هذه الآية فطاف

رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت سنة قال فذكرت ذلك لابي بكر بن عبد الرحمن فقال ان هذا العلم ولقد كان رجال من اهل العلم يقولون انما سأل عن هذا الرجال الذين كانوا يطوفون بين الصفا والمروة فاحسبها نزلت في الفريقين وروى عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) قال كان على الصفا تماثيل واصنام وكان المسلمون لا يطوفون عليها لاجل الاصنام والتماثيل فانزل الله تعالى (فلا جناح عليهما ان يطوف بهما) قال ابو بكر كان السبب في نزول هذه الآية عند عائشة سؤال من كان لا يطوف بهما في الجاهلية لاجل اهلاله لئلا وعلى ما ذكر ابن عباس وابو بكر بن عبد الرحمن ان ذلك كان لسؤال من كان يطوف بين الصفا والمروة وقد كان عليهما الاصنام فتجنب الناس الطواف بهما بعد الاسلام وجاء ان يكون سبب نزول هذه الآية سؤال الفريقين وقد اختلف في السعي بينهما فروى هشام بن عروة عن ابيه وايبوب عن ابن ابي مليكة جميعاً عن عائشة قالت ما اتم رسول الله صلى الله عليه وسلم لامرئى حجاً ولا عمرة ما لم يطف بين الصفا والمروة وذكر ابو الطفيل عن ابن عباس ان السعي بينهما سنة وان النبي عليه السلام فعله وروى عاصم الاحول عن انس قال كنا نكره الطواف بين الصفا والمروة حتى نزلت هذه الآية والطواف بينهما تطوع وروى عن عطاء عن ابن الزبير قال من شاء لم يطف بين الصفا والمروة وروى عن عطاء ومجاهدان من تركه فلا شيء عليه وقد اختلف فقهاء الامصار في ذلك فقال اصحابنا والثوري ومالك انه واجب في الحج والعمرة وتركه يجزى عنه الدم وقال الشافعي لا يجزى عنه الدم اذا تركه وعليه ان يرجع فيطوف قال ابو بكر هو عند اصحابنا من توابع الحج يجزى عنه الدم لمن رجع الى اهله مثل الوقوف بالمزدلفة ورمى الجمار وطواف الصدر والدليل على انه ليس من فروضه قوله عليه السلام في حديث الشعبي عن عروة بن مضر الطائي قال آتيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالمزدلفة فقلت يا رسول الله جئت من جبل طى ما تركت جبلاً الاوقفت عليه فهل لي من حج فقال عليه السلام من صلى معنا هذه الصلاة ووقف معنا هذا الموقف وقد ادرك عرفة قبل ليلاً او نهراً فقد تم حجه وقضى تقته فهذا القول منه عليه السلام ينفي كون السعي بين الصفا والمروة فرضاً في الحج من وجهين احدهما اخباره بتمام حجه وليس فيه السعي بينهما والثاني ان ذلك لو كان من فروضه لبيته للسائل لعلمه بجهله بالحكم قال قيل لم يذكر طواف الزيارة مع كونه من فروضه قال له ظاهر اللفظ يقتضي ذلك وانما اثبتناه فرضاً بدلالة ما قيل فهذا يوجب ان لا يكون مسنوناً ويكون تطوعاً كما روى عن انس وابن الزبير قال قيل له كذلك يقتضي ظاهر اللفظ وانما اثبتناه مسنوناً في توابع الحج بدلالة وما يحتاج به لوجوبه ان فرض الحج محمل في كتاب الله لان الحج في اللغة القصد قال الشاعر

يحج مأمومة في قعرها لحف

يعنى انه يقصد ثم نقل في الشرع الى معان اخر لم يكن اسما موضوعاً لها في اللغة وهو محمل مفتقر الى البيان فهما ورد من فعل النبي صلى الله عليه وسلم فهو بيان للمراد بالجملة وفعل النبي

صلى الله عليه وسلم اذا ورد مورديان فهو على الوجوب فلما سمي بينهما النبي عليه السلام
 كان ذلك دلالة الوجوب حتى تقوم دلالة التدب ومن جهة اخرى ان النبي صلى الله عليه وسلم
 قال خذوا عني مناسككم وذلك امر يقتضى ايجاب الاقتداء به في سائر افعال المناسك فوجب
 الاقتداء به في السعي بينهما وقدروى طارق بن شهاب عن ابي موسى قال قدمت على رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وهو بالبطحاء فقال بم اهلت فقلت اهلت باهلل النبي صلى الله عليه وسلم
 فقال احسنت طف بالبيت والصفاء والمروة ثم احل فامر به بالسعي بينهما وهذا امر يقتضى ايجاب
 وقدروى فيه حديث مضطرب السند والمتن جميعاً مجهول الراوى وهو مارواه معمر عن واصل
 مولى ابي عينة عن موسى بن ابي عبيد عن صفية بنت شيبة عن امرأة سمعت النبي صلى الله عليه وسلم
 بين الصفاء والمروة يقول كتب عليكم السعي فاسعوا فذكرت في هذا الحديث انها سمعته يقول ذلك
 بين الصفاء والمروة ولم تذكر اسم الراوية وقد روى محمد بن عبد الرحمن بن محيى عن عطاء بن ابي
 رباح قال حدثني صفية بنت شيبة عن امرأة يقال لها حبية بات ابي تجزءة قالت دخلت دار ابي حسين
 ومعى نسوة من قريش والنبي صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت حتى ان ثوبه ليدور به وهو يقول
 لا صحابه اسعوا فان الله تعالى قد كتب عليكم السعي فذكر في هذا الحديث ان النبي عليه السلام
 قال ذلك وهو في الطواف فظاهر ذلك يقتضى ان يكون مراده السعي في الطواف وهو الرمل
 والطواف نفسه لان المشى يسمى سعياً قال الله تعالى (فاسعوا الى ذكر الله) وليس المراد اسراع المشى
 وانما هو المصير اليه والخبر الاول الذى ذكر فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك وهو
 يسعى بين الصفاء والمروة لا دلالة فيه على انه اراد السعي بينهما اذ جائز ان يكون مراده
 الطواف بالبيت والرمل فيه وهو سعى لانه اسراع المشى وايضاً فان ظاهره يقتضى جواز
 أى سعى كان وهو اذا رمل فقد سعى ووجوب التكرار لا دلالة عليه فالأخبار الاول
 التى ذكرناها دالة على وجوب السعى لانه سنة لا يبنى تركها ولا دلالة فيها على ان من
 تركها لا ينوب عنه دم والدليل على ان الدم ينوب عنه لمن تركه حتى يرجع الى اهله اتفاق
 السلف على جواز السعى بعد الاحلال من جميع الاحرام كما يصح الرمي وطواف الصدر
 فوجب ان ينوب عنه الدم كما ناب عن الرمي وطواف الصدر فبان قيل طواف الزيارة
 يفعل بعد الاحلال ولا ينوب عنه الدم فبان قيل له ليس كذلك لان بقاء طواف الزيارة
 يوجب كونه محرماً عن النساء واذا طاف فقد حل له كل شئ بلا خلاف بين الفقهاء
 وليس لبقاء السعى تأثير في بقاء شئ من الاحرام كالرعي وطواف الصدر فبان قال قائل
 فان الشافعى يقول اذا طاف للزيارة لم يحل من النساء وكان حراماً حتى يسعى بالصفاء والمروة
 فبان قيل له قد اتفق الصدر الاول من التابعين والسلف بعدهم انه يحل بالطواف بالبيت لانهم على
 ثلاثة اقاويل بعد الحلق فقال قائلون هو محرم من اللباس والصيد والطيب حتى يطوف بالبيت
 وقال عمر بن الخطاب هو محرم من النساء والطيب وقال ابن عمر وغيره هو محرم من النساء حتى
 يطوف فقد اتفق السلف على انه يحل من النساء بالطواف بالبيت دون السعى بين الصفاء

والمروة وايضا فان السعي بينهما لا يفعل الاتبعاً للطواف الا ترى ان من لا طواف عليه لا سعى
 عليه وانه لا يتطوع بالسعي بينهما كما لا يتطوع بالرمي فدل على انه من توابع الحج والعمرة
 فان قيل الوقوف بعرفة لا يفعل الا بعد الاحرام وطواف الزيارة لا يفعل الا بعد الوقوف وها
 من فروض الحج : قيل له لم نقل ان من لا يفعل الا بعد غيره فهو تبع فيلزمنا ما ذكرت وانما
 قلنا ما لا يفعل الاعلى وجه التبع لافعال الحج او العمرة فهو تابع ليس بنرض فاما الوقوف
 بعرفة فانه غير مفعول على وجه التبع لغيره بل يفعل منفردا بنفسه ولكن من شروطه شيان
 الاحرام والوقت وما كان شرطه الاحرام او الوقت فلا دلالة على انه مفعول على وجه التبع
 وكذلك ما تعلق جوازه بوقت دون غيره فلا دلالة فيه على انه تبع فرض غيره وطواف
 الزيارة انما يتعلق جوازه بالوقت والوقوف بعرفة انما يتعلق جوازه بالاحرام والوقت وليس
 صحته موقوفة على وقوع فعل آخر غير الاحرام فليس هو اذا تبعاً لغيره واما السعي
 بين الصفا والمروة فانه مع حضور وقته هو موقوف على فعل آخر غيره وهو الطواف فدل
 على انه من توابع الحج والعمرة وانه ليس بفرض فاشبه طواف الصدر لما كانت صحته
 موقوفة على طواف الزيارة كان تبعاً في الحج ينوب عن تركه دم * وقوله تعالى (ان الصفا والمروة
 من شعائر الله) قد دل على انه قرينة لان الشعائر هي معالم للطاعات والقرب وهو مأخوذ
 من الاشعار الذي هو الاعلام ومن ذلك قولك شعرت بكذا وكذا اي علمته ومنه اشعار البدنة
 اي اعلامها للقربة وشعار الحرب علاماتها التي يتعارفون بها فالشعائر هي المعالم للقرب قال الله
 تعالى (ذلك ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب) وشعائر الحج معالم نسكه ومنه الشعر
 الحرام فقد دلت الآية بفتحها على ان السعي بينهما قرينة الى الله تعالى في قوله (من شعائر الله)
 ثم قوله (فلا جناح عليه ان يطوف بهما) فقد اخبرت عائشة وغيرها انه خرج مخرج الجواب لمن
 سأل عنهما وان ظاهر هذا اللفظ لم ينف ارادة الوجوب وان لم يدل عليه وقد قامت الدلالة
 من غير الآية على وجوبه وهو ما قدمنا ذكره * وقد اختلف اهل العلم في السعي في بطن الوادي
 وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم في اخبار مختلفة ومذهب اصحابنا ان السعي فيه مسنون
 لا ينبغي تركه كالرمل في الطواف وروى جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم
 لما تصوبت قدماء في الوادي سعى حتى خرج منه وروى سفيان بن عيينة عن صدقة قال
 سئل ابن عمر رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يرمي بين الصفا والمروة قال كان في الناس
 فرملوا ولا اراهم فعلوا الا برمله وقال نافع كان ابن عمر يسعى في بطن الوادي وروى
 مسروق ان عبدالله بن مسعود سعى في بطن الوادي وروى عطاء عن ابن عباس قال من شاء
 يسعى بمسيل مكة ومن شاء لم يسع وانما يعني الرمل في بطن الوادي وروى سعيد بن جبير
 قال رأيت ابن عمر يمشي بين الصفا والمروة وقال ان مشيت فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه
 وسلم يمشي وان سميت فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى وروى عمرو عن عطاء
 عن ابن عباس قال انما سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصفا والمروة ليرى المشركين

قوته فأثبت ابن عباس فقال سمي النبي صلى الله عليه وسلم في بطن الوادي وذكر السبب الذي من اجله فعل ذلك وهو اظهار الجلد والقوة للمشركين وتعلق فعله بهذا السبب لا يمنع كونه سنة مع زواله على نحو ما ذكرنا في الرمل في الطواف فيما تقدم وقد ذكرنا ان السبب في رمي الجمار كان رمي ابراهيم عليه السلام ابليس لما عرض له بمنى وصار سنة بعد ذلك وكذلك كان سبب الرمل في الوادي ان هاجر لما طلبت الماء لابنها اسماعيل وجعلت تتردد بين الصفا والمروة فكانت اذا نزلت الوادي غاب الصبي عن عينها فأسرعت المشي وروى ابو الطفيل عن ابن عباس ان ابراهيم عليه السلام لما علم المناسك عرض له الشيطان عند المسى فسبقه ابراهيم فكان ذلك سبب سرعة المشي هناك وهو سنة كمنظأره مما وصفنا والرمل في بطن الوادي في الطواف بين الصفا والمروة مما قد نقلته الامة قولاً وفعلاً ولم يختلف في ان النبي صلى الله عليه وسلم فعله وانما اختلف في كونه مسنوناً بعده وظهور نقله فعلاً الى هذه الغاية دلالة على بقاء حكمه على ما قدمنا من الدلالة والله تعالى اعلم

باب طواف الراكب

قال ابوبكر قد اختلف في طواف الراكب بينهما فكره اصحابنا ذلك الا من عذر وذكر ابو الطفيل انه قال لابن عباس ان قومك يزعمون ان الطواف بين الصفا والمروة على الدابة سنة وان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك فقال صدقوا وكذبوا انما فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان لا يدفع عنه احد وليست بسنة وروى عمرو بن الزبير عن زينب بنت ابي سلمة عن ام سامة انها شكت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اني اشتكى فقال طوفى من وراء الناس وانت راكبة وكان عمرو اذا رآهم يطوفون على الدواب نهاهم فيتعللون بالمرض فيقول خاب هؤلاء وخسروا وروى ابن ابي مليكة عن عائشة قالت ما منعتني من الحج والعمرة الا السعي بين الصفا والمروة واني لا كره الركوب وروى عن يزيد بن ابي زياد عن عكرمة عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم جاء وقد اشتكى فطاف على بعير ومعه محجن كلما مر على الحجر استلمه فلما فرغ من طوافه اتاخ فصلى ركعتين ولما ثبت من سنة الطواف بهما السعي في بطن الوادي على ما وصفنا وكان الراكب تاركاً للسعي كان فعله خلاف السنة الا ان يكون معذوراً على نحو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة فيجوز

فصل

روى جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر وذكر حج النبي صلى الله عليه وسلم وطوافه بالبيت الى قوله فاستلم الحجر بعد الركعتين ثم خرج الى الصفا حتى بداه البيت فقال نبأ بما بدأ الله به يدل على ان لفظ الآية لا يقتضى الترتيب اذ لو كان ذلك معقولاً من الآية

لم يحتج ان يقول نبداً بما بدأ الله به فانما بدى بالصفة قبل المروة لقوله عليه السلام نبداً بما بدأ الله به ونفعله كذلك مع قوله (خذوا عني مناسككم) ولا خلاف بين اهل العلم ان المسنون على الترتيب ان يبدأ بالصفة قبل المروة فان بدأ بالمروة قبل الصفا لم يعتد بذلك في الرواية المشهورة عن اصحابنا وروى عن ابي حنيفة انه ينبغي له ان يعيد ذلك الشوط فان لم يفعل فلا شيء عليه وجعله بمنزلة ترك الترتيب في اعضاء الطهارة ﴿ قوله تعالى ﴿ ومن تعاقب خيراً ﴾ عقيب ذكر الطواف بهما يحتج به من يراه تطوعاً وذلك لانه معلوم رجوع الكلام الى ما تقدم ذكره من الطواف بهما ومعلوم مع ذلك ان الطواف لا يتطوع به عند من يراه واجباً في الحج والعمرة وعند من لا يراه في غيرها فوجب ان يكون قوله (ومن تطوع خيراً) اخبار بان من فعله في الحج والعمرة فانما يفعله تطوعاً اذ لم يسبق موضع لفعله في غيرها لا تطوعاً ولا غيره وهذا لادلالة فيه على ما ذكروا لانه جائز ان يكون المراد من تطوع بالحج والعمرة لتقدم ذكرها في الخطاب في قوله تعالى (فمن حج البيت او اعتمر)

باب في النهي عن كتمان العلم

قال الله تعالى ﴿ ان الذين يكتُمون ما انزلنا من الينات والهدى ﴾ الآية وقال في موضع آخر (ان الذين يكتُمون ما انزل الله من الكتاب ويشترُونَ به ثمناً قليلاً) الآية وقال (واذ اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه) هذه الآي كلها موجبة لاطهار علوم الدين وتبينه للناس زاجرة عن كتمانها ومن حيث دلت على لزوم بيان المنصوص عليه فهي موجبة ايضاً لبيان المدلول عليه منه وترك كتمانها لقوله تعالى (يكتُمون ما انزلنا من الينات والهدى) وذلك يشتمل على سائر احكام الله في المنصوص عليه والمستنبط لشمول اسم الهدى للجميع وقوله تعالى (يكتُمون ما انزل الله من الكتاب) يدل على انه لا فرق في ذلك بين ما علم من جهة النص او الدليل لان في الكتاب الدلالة على احكام الله تعالى كما فيه النص عليها وكذلك قوله تعالى (لتبيننه للناس ولا تكتمونه) عام في الجميع وكذلك ما علم من طرق اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم قد انطوت تحت الآية لان في الكتاب الدلالة على قبول اخبار الآحاد عنه عليه السلام فكل ما اقتضى الكتاب ايجاب حكمه من جهة النص او الدلالة فقد تناوته الآية ولذلك قال ابو هريرة لولا آية في كتاب الله عز وجل ما حدثتكم ثم تلا (ان الذين يكتُمون ما انزلنا من الينات والهدى) فاخبر ان الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الينات والهدى الذي انزل الله تعالى وقال شعبة عن قتادة في قوله تعالى (واذ اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب) الآية فهذا ميثاق اخذ الله على اهل العالم فمن علمه فليعلمه واياكم وكتمان العلم فان كتمانها هلكة ونظيره في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتبه قوله تعالى (فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) وقد روى حجاج عن عطاء عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علماً يعلمه جاء

يوم القيامة ملجماً بلجام من نار ❦ فان قيل روى عن ابن عباس ان الآية نزلت في شأن اليهود حين
 كتبوا ما في كتبهم من صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ❦ قيل له نزول الآية على سبب
 غير مانع من اعتبار عمومها في سائر ما انتظمته لان الحكم عندنا للفظ لا للسبب الا ان تقوم
 الدلالة عندنا على وجوب الاقتصار به على سببه ويحتج بهذه الآيات في قبول الاخبار المقصورة
 عن مرتبة ايجاب العلم لمخبرها في امور الدين وذلك لان قوله تعالى (ان الذين يكتبون
 ما نزل الله من الكتاب) وقوله تعالى (واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب) قد اقتضى
 النهي عن الكتمان ووقوع البيان بالاظهار فلولا يلزم السامعين قبوله لما كان المخبر عنه مينا لحكم الله
 تعالى اذ ما لا يوجب حكماً فغير محكوم له بالبيان فثبت بذلك ان المنهين عن الكتمان متى اظهروا
 ما كتبوا واخبروا به لزم العمل بمقتضى خبرهم وموجبه ويدل عليه قوله في سياق الخطاب
 (الا الذين تابوا واصلحو وابتغوا) فحكم بوقوع العلم بخبرهم ❦ فان قال قائل لادلالة فيه على لزوم
 العمل به وجائز ان يكون كل واحد منهم كان منها عن الكتمان ومأمورا بالبيان ليكثر المخبرون
 ويتواتر الخبر ❦ قيل له هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم التواطؤ
 عليه ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على القول فلا يكون خبرهم موجباً
 للعلم فقد دلت الآثار على قبول الخبر المقصر عن المنزلة الموجبة للعلم بخبره وعلى ان مادعيته
 لا برهان عليه فظواهر الآي مقتضية لقبول ما مروا به لوقوع بيان حكم الله تعالى به
 وفي الآية حكم آخر وهو انها من حيث دلت على لزوم اظهار العلم وترك كتمانها فهي دالة
 على امتناع جواز اخذ الاجرة عليه اذ غير جائز استحقاق الاجر على ما عليه فعلة الأثرى
 انه لا يصح استحقاق الاجر على الاسلام وقد روى ان رجلاً قال للنبي عليه السلام انى اعطيت
 قومي مائة شاة على ان يسلموا فقال صلى الله عليه وسلم المائة شاة رد عليك وان تركوا الاسلام
 قاتلناهم ويدل على ذلك من جهة اخرى قوله تعالى (ان الذين يكتبون ما نزل الله
 من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلاً) وظاهر ذلك يمنع اخذ الاجر على الاظهار والكتمان
 جميعاً لان قوله تعالى (ويشترون به ثمناً قليلاً) مانع اخذ البديل عليه من سائر الوجوه اذ كان
 الثمن في اللغة هو البديل قال عمر بن ابي ربيعة

ان كنت حاولت دنيا اورضيت بها ❦ فما اصبحت بترك الحج من ثمن

فثبت بذلك بطلان الاجارة على تعليم القرآن وسائر علوم الدين ❦ قوله تعالى ❦ الا الذين
 تابوا واصلحو وابتغوا ❦ يدل على ان التوبة من الكتمان انما يكون باظهار البيان وانه
 لا يكتفى في صحة التوبة بالندم على الكتمان فيما سلف دون البيان فيما استقبل

باب لعن الكفار

قال الله تعالى ❦ ان الذين كفروا وما توبوا هم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس
 اجمعين ❦ فيه دلالة على ان على المسلمين لعن من مات كافراً وان زوال التكليف عنه بالموت

قوله (ان على المسلمين
 الخ) مراد المص ان
 من تحقق موته كافراً
 يستحق اللعنة من المسلمين
 وليس مراده انه يجب
 عليهم لعنه كما يوهمه
 كلامه هنا بدليل آخر
 كلامه « لمصححه »

لا يسقط عنه لعنه والبراءة منه لان قوله (والناس اجمعين) قد اقتضى امرنا بلعنه بعدموته وهذا يدل على ان الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مستقلاً للعنه والبراءة منه وكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالاته من الايمان والصلاح ان موت من كان كذلك او جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث هذه الحادثة ﴿ فان قيل روى عن ابي العالية ان مراد الآية ان الناس يلغون يوم القيامة كقوله تعالى (ثم يوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً) قيل له هذا تخصيص بلا دلالة ولا خلاف انه يستحق اللعن من الله تعالى والملائكة في الدنيا والآية فكذلك من الناس وانما يشبهه ذلك على من يظن ان ذلك اخبار من الله تعالى ان الناس يلغون وليس كذلك بل هو اخبار باستحقاقه اللعن من الناس لنسوة او لم يلغونه ﴿ قوله تعالى ﴿ والهمم اله واحد ﴾ وصفه تعالى نفسه بانه واحد انتظم معاني كلها مرادة بهذا اللفظ منها انه واحد لا نظيره ولا شبيهه ولا مثل ولا مساوي في شئ من الاشياء فاستحق من اجل ذلك ان يوصف بانه واحد دون غيره ومنها انه واحد في استحقاق العبادة والوصف له بالالهية لا يشاركه فيها سواه ومنها انه واحد ليس بذى ابعاض ولا يجوز عليه التجزى والتقسيم لان من كان ذا ابعاض وجاز عليه التجزى والتقسيم فليس بواحد على الحقيقة ومنها انه واحد في الوجود قديماً لم يزل مفرداً بالقدم لم يكن معه وجود سواه فانتظم وصفه نفسه بانه واحد هذه المعاني كلها قوله تعالى ﴿ ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار ﴾ الآية قد انتظمت هذه الآية ضرباً من الدلالات على توحيد الله تعالى وانه لا شبيه له ولا نظير وفيها امرنا بالاستدلال بها وهو قوله ﴿ لايات لقوم يعقلون ﴾ يعنى والله تعالى اعلم انه نصبها ليستدل بها ويتوصل بها الى معرفة الله تعالى وتوحيده ونفى الاشياء عنه والامثال وفيه ابطال لقول من زعم انه انما يعرف الله تعالى بالخبر وانه لاحظ للعقول في الوصول الى معرفة الله تعالى * فاما دلالة السموات والارض على الله فهو قيام السماء فوقنا على غير عمد مع عظمتها ساكنة غير زائلة وكذلك الارض تحتنا مع عظمتها فقد علمنا ان لكل واحد منهما منتهى من حيث كان موجوداً في وقت واحد محتملاً للزيادة والتقصان وعلمنا انه لو اجتمع الخلق على اقامة حجر في الهواء من غير علاقة ولا عمد لما قدروا عليه فعلمنا ان مقياً اقام السماء على غير عمد والارض على غير قرار فدل ذلك على وجود الباري تعالى الخالق لهما ودل ايضاً على انه لا يشبه الاجسام وانه قادر لا يعجزه شئ اذ كانت الاجسام لا تقدر على مثل ذلك واذا صح ذلك ثبت انه قادر على اختراع الاجسام اذ ليس اختراع الاجسام واختراع الاجرام بابعد في العقول والاورهام من اقامتها مع عظمتها وكثافتها على غير قرار وعمد ومن جهة اخرى تدل على حدوث هذه الاجسام وهي امتناع جواز تعريفها من الاعراض المتضادة ومعلوم ان هذه الاعراض محدثة لوجود كل واحد منها بعد ان لم يكن وما لم يوجد قبل المحدث فهو محدث فصح بذلك حدوث هذه الاجسام والمحدث يقتضى محدثاً كاقضاء البناء للبانى والكتابة للكاتب

والتأثير للمؤثر ثبت بذلك ان السموات والارض وما بينهما من آيات الله دالة عليه * واما دلالة اختلاف الليل والنهار على الله تعالى فمن جهة ان كل واحد منهما حادث بعد الآخر والمحدث يقتضى محدثاً فدل ذلك على محدثهما وانه لا يشبههما اذ كل فاعل فغير مشبه لفعله الا ترى ان الباني لا يشبه بناءه والكاتب لا يشبه كتابته ومن جهة اخرى انه لو اشبهه لجرى عليه ما يجرى عليه من دلالة الحدوث فكان لا يكون هو اولي بالحدوث من محدثه ولما صح ان تحدث الاجسام والليل والنهار قديم صح انه لا يشبهها وهي تدل على ان محدثها قادر لاستحالة وجود الفعل الا من القادر ويدل ان محدثها حتى لاستحالة وجود الفعل الا من قادر حتى ويدل ايضا على انه عالم لاستحالة الفعل المحكم المتقن المتسق الا من عالم به قبل احداثه ولما كان اختلاف الليل والنهار جارياً على منهاج واحد لا يختلف في كل صقع في الطول والقصر ازمان السنة على المقدار الذي عرف منهما الزيادة والنقصان دل على ان مخترعهما قادر على ذلك عالم اذ لو لم يكن قادراً لم يوجد منه الفعل ولو لم يكن عالماً لم يكن فعله متقناً منتظماً * واما دلالة الفلك التي تجرى في البحر على توحيد الله فمن جهة انه معلوم ان الاجسام لو اجتمعت على ان تحدث مثل هذا الجسم الرقيق السيل الحامل للفلك وعلى ان تجرى الرياح المجرية للفلك لما قدرت على ذلك ولو سكنت الرياح بقيت راكدة على ظهر الماء لاسيلا لاجد من المخلوقين الى اجرائها وازالتها كما قال تعالى في موضع آخر (ان يشأ يسكن الريح فيظلمن رواكده على ظهره) ففي تسخير الله تعالى الماء لحمل السفن وتسخيره الرياح لاجرائها اعظم الدلائل على اثبات توحيد الله تعالى القديم القادر العالم الخي الذي لا شبه له ولا نظير اذ كانت الاجسام لا تقدر عليه فسخر الله الماء لحمل السفن على ظهره وسخر الرياح لاجرائها ونقلها لمنافع خلقه ونهبهم على توحيد الله وعظم نعمته واستدعى منهم النظر فيها ليعلموا ان خالقهم قد انعم بها فيشكروه على نعمه ويستحقوا به الثواب الدائم في دار السلام ﷺ قال ابو بكر واما دلالة انزاله الماء على توحيد الله فمن قبل انه قد علم كل عاقل ان من شأن الماء النزول والسيلان وانه غير جائز ارتفاع الماء من سفلى الى علواً بجاعل يجعاه كذلك فلا يخلو الماء الموجود في السحاب من احد معين اما ان يكون محدث احداثه هناك في السحاب او رفعه من معادته من الارض والبحار الى هناك وايهما كان فدل ذلك على اثبات الواحد القديم الذي لا يعجزه شيء ثم امسأكه في السحاب غير سائل منه حتى ينقله الى المواضع التي يريد بها بالرياح المسخرة لنقله فيه ادل دليل على توحيد الله وقدرته فجعل السحاب مركباً للماء والرياح مركباً للسحاب حتى تسوقه من موضع الى موضع ليعم نفعه لسائر خلقه كما قال تعالى (اولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعاً تأكل منه انعامهم وانفسهم) ثم انزل ذلك الماء قطرة قطرة لا تلتقي واحدة مع صاحبتها في الجو مع تحريك الرياح لها حتى تنزل كل قطرة على خيالها الى موضعها من الارض ولولا ان مدبراً حكيماً عالماً قادراً دبره على هذا النحو وقدره بهذا الضرب من التقدير كيف كان

يجوز ان يوجد نزول الماء في السحاب مع كثرة وهو الذي تسيل منه السيول العظام على هذا النظام والترتيب ولو اجتمع القطر في الجو وأتلف لقد كان يكون نزولها مثل السيول المتجمعة منها بعد نزولها الى الارض فيؤدي الى هلاك الحرث والنسل وابادة جميع ما على الارض من شجر وحيوان ونبات وكان يكون كما وصف الله تعالى من حال الطوفان في نزول الماء من السماء في قوله تعالى (ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر) فيقال انه كان صبا كنحو السيول الجارية في الارض ففي انشاء الله تعالى السحاب في الجو وخلق الماء فيه وتصريفه من موضع الى موضع ادل دليل على توحيد وقدرته وانه ليس بجسم ولا شبه الاجسام اذا اجسام لا يمكنها فعل ذلك ولا ترومه ولا تطمع فيه * واما دلالة احياء الله الارض بعد موتها على توحيد فهمي من جهة ان الخلق كاهم لو اجتمعوا على احياء شئ منها لما قدروا عليه ولما امكنهم انبات شئ من النبات فيها فاحياء الله تعالى الارض بالماء وانباته انواع النبات فيها التي قد علمنا يقينا ومشاهدة انه لم يكن فيها شئ منه ثم كل شئ من النبات لو افكرت فيه على حياله لوجدته دالاً على انه من صنع صانع حكيم قادر عالم بما قدره عليه من ترتيب اجزائه ونظمها على غاية الاحكام من ادل الدليل على ان خالق الجميع واحد وانه قادر عالم وانه ليس من فعل الطبيعة على ما يدعيه الملحدون في آيات الله تعالى اذ الماء النازل من السماء على طبيعة واحدة وكذلك اجزاء الارض والهواء ويخرج منه انواع النبات والازهار والاشجار المثمرة والفواكه المختلفة الطعوم والالوان والاشكال فلو كان ذلك من فعل الطبيعة لوجب ان يتفق موجهها اذا المتفق لا يوجب المختلف فدل ذلك على انه من صنع صانع حكيم قد خلقه وقدره على اختلاف انواعه وطعومه والوانه رزقا للعباد ودلالة لهم على صنعه ونعمه * واما دلالة ما بث فيها من دابة على توحيد فهمي كذلك في الدلالة ايضاً في اختلاف انواعه اذ غير جائز ان تكون الحيوانات هي المحدثه لانفسها لانها لا تخلو من ان تكون احدتها وهي موجودة او معدومة فان كانت موجودة فوجودها قد اغنى عن احداتها وان كانت معدومة فانه يستحيل ايجاد الفعل من المعدوم ومع ذلك فقد علمنا انها بعد وجودها غير قادرة على اختراع الاجسام وانشاء الاجرام فهمي في حال عدمها اخرى ان لا تكون قادرة عليها وايضا فانه لا يقدر احد من الحيوان على الزيادة في اجزائه فهو بنى القدرة على احداث جميعه اولى فثبت ان المحدث لها هو القادر الحكيم الذي لا يشبهه شئ ولو كان محدث هذه الحيوانات مشها لها من وجه لكان حكمه حكمها في امتناع جواز وقوع احداث الاجسام * واما دلالة تصريف الرياح على توحيد فهمي ان الخلق لو اجتمعوا على تصريفها لما قدروا عليه ومعلوم ان تصريفها تارة جنوباً وتارة شمالاً وتارة صباً وتارة دبوراً محدث فعلنا ان المحدث لتصرفها هو القادر الذي لا يشبه له اذ كان معلوماً استحالة احداث ذلك من المخلوقين * فهذه دلائل قد نبه الله تعالى العقلاء عليها وامرهم بالاستدلال بها وقد كان الله تعالى قادراً على احداث النبات من غير ماء ولا زراعة واحداث الحيوانات بالانتاج ولا زواج ولكنه تعالى اجري عاداته في انشاء خلقه على هذا تنبيهاً لهم عند كل حادث من ذلك على قدرته والفكر

في عظمته وليشمرهم في كل وقت ما اغفلوه ويزعج خواطرهم للفكر فيما اهملوه فحاق
 تعالى الارض والسماء ثابتين دائمين لا تزولان ولا تتغيران عن الحال التي جعلهما وخلقهما
 عليها بديا الى وقت فائهما ثم انشا الحيوان من الناس وغيرهم من الارض ثم انشا للجميع
 رزقا منها واقواتا بها تبقى حياتهم ولم يعطهم ذلك الرزق جملة فيظنون انهم مستغنون بما
 اعطوا بل جعل لهم قوتاً معلوماً في كل سنة بمقدار الكفاية لئلا يبطروا ويكونوا مستشعرين
 للافتقار اليه في كل حال ووكل اليهم في بعض الاسباب التي يتوصلون بها الى ذلك من الحرث
 والزراعة ليشعرهم ان للاعمال ثمرات من الخير والشرف فيكون ذلك داعياً لهم الى فعل الخير فيجتنون
 ثمرته واجتناب الشر ليسلموا من شر مغيبه ثم تولى هو لهم من انزال الماء من السماء ما لم يكن
 في وسعهم وطاقهم ان ينزلوه لانفسهم فانشأ سحاباً في الجو وخلق فيه الماء ثم انزله على الارض
 بمقدار الحاجة ثم انبت لهم به سائر اقواتهم وما يحتاجون اليه للاسبهم ثم لم يقتصر فيما انزله
 من السماء على منفعه في وقت منفعه حتى جعل لذلك الماء مخازن وينابيع في الارض يجتمع
 فيه ذلك الماء فيجري اولاً فاولاً على مقدار الحاجة كما قال تعالى (ألم تر ان الله انزل
 من السماء ماءً فسلكه ينابيع في الارض) ولو كان على ما نزل من السماء من غير حبس له
 في الارض لوقت الحاجة لسال كاهه وكان في ذلك تلف سائر الحيوان الذي على ظهرها
 لعدمه الماء فبارك الله رب العالمين الذي جعل الارض بمنزلة البيت الذي يأوى اليه
 الانسان وجعل السماء بمنزلة السقف وجعل سائر ما يحدثه من المطر والنبات والحيوان
 بمنزلة ما ينقله الانسان الى بيته لمصلحه ثم سخر هذه الارض لنا وذلكها للمشى عليها وسلوك
 طرقها ومكتنا من الانتفاع بها في بناء البيوت والدور لسكن من المطر والحر والبرد
 وتحصنا من الاعداء لم نخرجنا الى غيرها فأى موضع منها اردنا الانتفاع به في انشاء الابنية مما
 هو موجود فيها من الحجارة والجص والطين ومما يخرج منها من الخشب والحطب امكتنا ذلك
 وسهل علينا سوى ما اودعها من الجواهر التي عقد بها منافعا من الذهب والفضة والحديد
 والرصاص والنحاس وغير ذلك كما قال تعالى (وقدر فيها اقواتها) فهذه كلها وما يكثر تعداده
 ولا يحيط علمنا به من بركات الارض ومنافعها ثم لما كانت مدة اعمارنا وسائر الحيوان لا بد
 من ان تكون متناهية جعلها كفاتاً لنا بعد الموت كما جعلها في الحياة فقال تعالى (ألم نجعل الارض
 كفاتاً احياء وامواتاً) وقال تعالى (انا جعلنا ما على الارض زينةً لئلا نبلوهم ايهم أحسن
 عملاً وانا لجاعلون ما عليها صعيداً جزراً) ثم لم يقتصر فيما خلق من النبات والحيوان
 على الملد دون المؤلم ولا على الغذاء دون السم ولا على الحلود دون المر بل مزج ذلك كله
 ليشعرنا انه غير مرید منا الركون الى هذه اللذات ولئلا تطمئن نفوسنا اليها فنشتغل بها
 عن دار الآخرة التي خلقنا لها فكان النفع والصلاح في الدين في الذوات المؤلمة المؤذية كهو
 في الملة السارة وليشعرنا في هذه الدنيا كيفية الآلام ليصح الوعيد بالآلام الآخرة ولنزجر
 عن القبائح فستحق النعيم الذي لا يشوبه كدر ولا تنقيص فلو اقتصر العاقل من دلائل

التوحيد على ما ذكره الله تعالى في هذه الآية الواحدة لكان كافياً شافياً في اثباته وإبطال قول سائر اصناف الملحد من اصحاب الطوائع ومن التوبة ومن يقول بالثنوية ولو بسطت معنى الآية وما تضمنته من ضروب الدلائل لطال وكثر وفيما ذكرنا كفاية في هذا الموضع اذ كان الغرض فيه التنبيه على مقتضى دلالة الآية بوجيز من القول دون الاستقصاء والله نسئل حسن التوفيق للاستدلال بدلائله والاهتداء بهداه وحسبنا الله ونعم الوكيل

باب اباحة ركوب البحر

وفي قوله تعالى ﴿ وَالْفَلَكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ ﴾ دلالة على اباحة ركوب البحر غازياً وتاجراً ومبتغياً لسائر المنافع اذ لم يخص ضرباً من المنافع دون غيره وقال تعالى (هو الذي يسيركم في البر والبحر) وقال (ربكم الذي يزجي لكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله) وقوله (لتبتغوا من فضله) قد انتظم التجارة وغيرها كقوله تعالى (فاذا قضيت الصلوة فانثربوا في الارض وابتنوا من فضل الله) وقال تعالى (ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربكم) وقد روى عن جماعة من الصحابة اباحة التجارة في البحر وقد كان عمر بن الخطاب منع الغزو في البحر اشفاقاً على المسلمين وروى عن ابن عباس انه قال لا يركب احد البحر الا غازياً او حاجاً او معتمراً وجائز ان يكون ذلك منه على وجه المشورة والاشفاق على راحته وقد روى ذلك في حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا محمد بن بكر البصرى قال حدثنا ابوداود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا اسماعيل بن زكريا عن مطرف عن بشر بن ابى عبيد الله عن بشير بن مسام عن عبدالله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يركب البحر الا حاج او معتمر او غاز في سبيل الله فان تحت البحر ناراً وتحت النار بحراً وجائز ان يكون ذلك على وجه الاستحباب لئلا يغرر بنفسه في طلب الدنيا واجاز ذلك في الغزو والحج والعمرة اذ لا غرر فيه لانه ان مات في هذا الوجه غرقاً كان شهيداً وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود حدثنا سليمان بن داود العمى حدثنا حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان عن انس بن مالك قال حدثني ام حرام بنت ملحان اخت ام سليم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال عندهم فاستيقظ وهو يضحك قالت فقلت يا رسول الله وما اضحكك قال رأيت قوماً ممن يركب هذا البحر كالمملوك على الاسرة قالت قلت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم قال فانك منهم قالت ثم نام فاستيقظ وهو يضحك قالت فقلت يا رسول الله وما اضحكك فقال مثل مقالته قلت يا رسول الله ادع الله ان يجعلني منهم قال انت من الاولين قال فتزوجها عبادة بن الصامت فغزا في البحر فحملها معه فلما رجع قرّبت لها بغلة لتركبها فصرعها فاندقت عنقها فماتت وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود وحدثنا عبدالوهاب بن عبدالرحيم الجويرى الدمشقى قال حدثنا مروان قال اخبرنا هلال بن

قوله صلى الله عليه وسلم
(فان تحت البحر ناراً
وتحت النار بحراً) فيه
دليل ظاهر للفائتين بان
جوف الارض مشتمل
بالنار وبان القسم الاعظم
من كرة الارض مغمور
سطحه من جميع جهاته
علاء البحر (لمصححه)
قوله (ممن يركب) في رواية
(من لمتى يركبون الخ)
(لمصححه)

ميمون الرملي عن يعلى بن شداد عن ام حرام عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المائد في البحر الذي يصيبه القتل له اجر شهيد والفرق له اجر شهيدين والله تعالى اعلم

باب تحريم الميتة

قال الله تعالى ﴿أما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله﴾ قال ابوبكر الميتة في الشرع اسم للحيوان الميت غير المذكي وقد يكون ميتة بان يموت حتف انفه من غير سبب لا دمي فيه وقد يكون ميتة لسبب فعل آدمي اذا لم يكن فعله في وجه الذكاة الميتة له وسنين شرائط الذكاة في موضعها ان شاء الله تعالى والميتة وان كانت فعلاً لله تعالى وقد علق التحريم بها مع علمنا بان التحريم والتحليل والحظر والاباحة انما يتناولان افعالنا ولا يجوز ان يتناولوا فعل غيرنا اذ غير جائز ان ينهي الانسان عن فعل غيره ولا ان يؤثر به فان معنى ذلك لما كان معقولا عند المخاطبين جاز اطلاق لفظ التحريم والتحليل فيه وان لم يكن حقيقة وكان ذلك دليلاً على تأكيد حكم التحريم فانه يتناول سائر وجوه المنافع ولذلك قال اصحابنا لا يجوز الانتفاع بالميتة على وجه ولا يطعمها الكلاب والجوارح لان ذلك ضرب من الانتفاع بها وقد حرم الله الميتة تحريماً مطلقاً معلقاً بعينها مؤكداً به حكم الحظر فلا يجوز الانتفاع بشيء منها الا ان يخص شيء منها بدليل يجب التسليم له وقد روى عن النبي عليه السلام تخصيص ميتة السمك والجراد من هذه الجملة بالاباحة فروى عبدالرحمن بن زيد بن اسام عن ابيه عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان فاما الميتتان فالجراد والسمك واما الدمان فالطحال والكبد وروى عمرو بن دينار عن جابر في قصة جيش الحبط ان البحر القى اليهم حوتاً فأكلوا منه نصف شهر ثم لما رجعوا اخبروا النبي صلى الله عليه وسلم فقال هل عندكم منه شيء تطعموني ولاخلاف بين المسلمين في اباحة السمك غير الطافي وفي الجراد * ومن الناس من استدل على تخصيص عموم آية تحريم الميتة بقوله تعالى (احل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم) ويقول النبي عليه السلام في حديث صفوان بن سليم الزرقى عن سعيد بن سلمة عن المغيرة بن ابي بردة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في البحر هو الظهور ماؤه الحل ميتة وسعيد بن سلمة مجهول غير معروف بالثبوت وقد خالفه في سنده يحيى بن سعيد الانصاري فرواه عن المغيرة بن عبدالله بن ابي بردة عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثل هذا الاختلاف في السند يوجب اضطراب الحديث وغير جائز تخصيص آية محكمة به وقد روى ابن زياد بن عبدالله البكائي قال حدثنا سليمان الاعمش قال حدثنا اصحابنا عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في البحر ذكي صيده طهور ماؤه وهذا اضعف عند اهل النقل من الاول وقد روى في حديث آخر وهو مارواه يحيى بن ايوب عن جعفر بن ربيعة وعمرو بن الحارث عن بكر بن سوادة عن ابي معاوية العلووي عن مسلم بن مخشى المدلجي عن القراسمي ان رسول الله

صلى الله عليه وسلم قال في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وهذا أيضاً مما لا يحتج به لجهالة رواه ولا يخص به ظاهر القرآن وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبدالله بن احمد بن حنبل قال حدثنا احمد بن حنبل قال حدثنا ابو القاسم بن ابي الزناد قال حدثنا اسحاق بن حازم عن عبدالله بن مقسم عن عطاء عن جابر بن عبدالله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته ﷺ قال ابو بكر وقد اختلف في السمك الطافي وهو الذي يموت في الماء حتف انفه فكرهه اصحابنا والحسن بن حي وقال مالك والشافعي لا بأس به وقد اختلف السلف فيه ايضاً فروى عطاء بن السائب عن ميسرة عن علي عليه السلام قال ما طفا من ميتة البحر فلا تأكله وروى عمرو بن دينار عن جابر بن عبدالله وعبدالله بن ابي الهذيل عن ابن عباس انهما كرها الطافي فهؤلاء الثلاثة من الصحابة قد روى عنهم كراهته وروى عن جابر بن زيد وعطاء وسعيد بن المسيب والحسن وابن سيرين وابراهيم كراهيته وروى عن ابي بكر الصديق وابي ايوب اباحة اكل الطافي من السمك والذي يدل على حظره اكله ظاهر قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) واتفق المسلمون على تخصيص غير الطافي من الجملة فخصناه واختلفوا في الطافي فوجب استعمال حكم العموم فيه وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن عتبة حدثنا يحيى بن سليم الطائفي قال حدثنا اسماعيل بن امية عن ابي الزبير عن جابر بن عبدالله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اتى البحر او جزر عنه فكلوه ومامات فيه وطفلاً فلا تأكلوه وروى اسماعيل بن عياش قال حدثني عبدالعزيز بن عبدالله عن وهب بن كيسان ونعيم بن عبدالله المجرى عن جابر بن عبدالله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما جزر عنه البحر فلا تأكل وما اتى فكل وما وجدته ميتاً طافياً فلا تأكله وقد روى ابن ابي ذيب عن ابي الزبير عن جابر عن النبي عليه الصلاة والسلام مثله وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا موسى بن زكريا قال حدثنا سهل بن عثمان قال حدثنا حفص عن يحيى بن ابي انيسة عن ابي الزبير عن جابر بن عبدالله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وجدتموه حياً فكلوه وما اتى البحر حياً فمات فكلوه وما وجدتموه ميتاً طافياً فلا تأكلوه وحدثنا ابن قانع قال حدثنا عبدالله بن موسى بن ابي عثمان الدهقان قال حدثنا الحسين بن يزيد الطحان حدثنا حفص بن غياث عن ابن ابي ذيب عن ابي الزبير عن جابر بن عبدالله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما صدتموه وهو حي فمات فكلوه وما اتى البحر ميتاً طافياً فلا تأكلوه ﷺ فان قيل قد روى هذا الحديث سفیان الثوري وايوب وحماد عن ابي الزبير موقوفاً على جابر ﷺ قيل له هذا لا يفسده عندنا لانه جائز ان يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم تارة ثم يرسل عنه فيقتاه بما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم غير مفسده بل يؤكد على ان اسماعيل بن امية فيما يرويه عن ابي الزبير ليس بدون من ذكرت وكذلك ابن ابي ذيب فزيادتهما في الرفع مقبولة على هؤلاء ﷺ فان قيل قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم احدث لنا متتان ودمان السمك والجراد وذلك عموم

قوله (ما جزر عنه البحر فلا تأكل) هكذا في جميع النسخ التي بأيدينا ولم نقف على هذه الرواية في جامع الاصول لابن الاثير ولا في جمع الجوامع للسبوطي وهي رواية مخالفة لغيرها من الروايات الواردة في ان ما جزر عنه البحر في حكم ما القاه (لمصححه)

في جميعه ❦ قيل له يخصه ما ذكرنا وروينا في النهي عن الطافي ويلزم مخالفا على
اصله في ترتيب الاخبار ان يبنى العام على الخاص فيستعملهما وان لا يسقط الخاص بالعام
وعلى ان هذا خبر في رفعه اختلاف فرواد مرحوم العطار عن عبدالرحمن بن زيد بن اسلم
عن ابيه عن ابن عمر موقوفاً عليه ورواه يحيى الحماني عن عبدالرحمن بن زيد مرفوعاً
فيلزمك فيه مثل ما رمت الزامنا اياه في خبر الطافي ❦ فان احتج بما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال الطهور ماءة الحل ميتة ولم يخص الطافي من غيره ❦ قيل له نستعملهما
جميعاً ونجعلهما كأنهما وردا معاً نستعمل خبر الطافي في النهي ونستعمل خبر الاباحة فيما عدا
الطافي ❦ فان قيل فان من اصل ابي حنيفة في الخاص والعام انه متى اتفق الفقهاء على استعمال
احد الخبرين واختلفوا في استعمال الآخر كان ما اتفق في استعماله قاضياً على ما اختلف فيه وقوله
صلى الله عليه وسلم هو الحل ميتة واحات لنا ميتان متفق على استعمالهما وخبر الطافي مختلف
فيه فينبغي ان يقضى عليه بالخبرين الآخرين ❦ قيل له انما يعرف ذلك من مذهبه وقوله فيما
لم يعضده نص الكتاب فاما اذا كان عموم الكتاب معاضداً للخبر المختلف في استعماله
فانا لانعرف قوله فيه وجائز ان يقال انه لا يعتبر وقوع الخلاف في استعماله بعد
ان يعضده عموم الكتاب فيستعمل حينئذ مع العام المتفق على استعماله ويكون ذلك
مخصوصاً منه فان احتجوا بحديث جابر في قصة جيش الحبط واباحة النبي عليه السلام
اكل الحوت الذي القاه البحر فليس ذلك عندنا بطاف وانما الطافي مامات حنف انه
في الماء من غير سبب حادث ومن الناس من يظن ان كراهة الطافي من اجل بقاءه في الماء
حتى طفا عليه فيلزموننا عليه الحيوان المذكور اذا التقي في الماء حتى طفا عليه وهذا جهل
منهم بمعنى المقالة وموضع الخلاف لان السمك لو مات ثم طفا على الماء لا كل ولو مات حنف
انفه ولم يطف على الماء لم يؤكل والمعنى فيه عندنا هو موته في الماء حنف انفه لا غير وقد
روى لنا عبدالباقي حديثاً وقال لنا انه حديث منكر فذكر انه حدثه به عبيد بن شريك
البراز قال حدثنا ابوالجماهر قال حدثنا سعيد بن بشير عن ابان بن ابي عياش عن انس بن مالك
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كل ما طفا على البحر وابان بن عياش ليس هو ممن يثبت
ذلك بروايته قال شعبة لان اذني سبعين زنية احب الى من ان اروي عن ابان بن عياش
❦ فان احتج محتج بقوله تعالى (احل لكم صيد البحر وطعامه) وانه عموم في الطافي وغيره
❦ قيل له الجواب عنه من وجهين احدهما انه مخصوص بما ذكرنا من تحريم الميتة والاخبار
الواردة في النهي عن اكل الطافي والثاني انه روى في التفسير في قوله تعالى (وطعامه)
انه ما القاه البحر فمات (وصيده) ما اصطادوا وهو حي والطافي خارج منهما لانه ليس
بما القاه البحر ولا مما صيد اذ غير جائز ان يقال اصطاد سمكاً ميتاً كما لا يقال اصطاد
ميتاً فالآية لم تنتظم الطافي ولم تناوله والله اعلم

باب اكل الجراد

قال اصحابنا والشافعي رضي الله عنهم لا بأس بأكل الجراد كله ما اخذته وما وجدته ميتاً وروى ابن وهب عن مالك انه اذا اخذه حياً ثم قطع رأسه وشواه اكل وما اخذ حياً فغفل عنه حتى مات لم يؤكل وانما هو بمنزلة ما لو وجد ميتاً قبل ان يصطاده فلا يؤكل وهو قول الزهري وربيعة وقال مالك وما قتله مجوسي لم يؤكل وقال الليث بن سعد اكره اكل الجراد ميتاً فاما الذي اخذته حياً فلا بأس به قال ابوبكر قول النبي عليه السلام في حديث ابن عمر احلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد يوجب اباحته جميعه مما وجد ميتاً وما قتله آخذه وقد استعمل الناس جميعهم هذا الخبر في اباحة اكل الجراد فوجب استعماله على عمومه من غير شرط لقتل آخذه اذ لم يشترطه النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسن بن المنثي قال حدثنا مسلم بن ابراهيم قال حدثنا زكريا بن يحيى بن عمارة الانصاري قال حدثنا فائد ابوالعوام عن ابي عثمان النهدي عن سلمان ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الجراد قال اكثر جنود الله لا آكله ولا احرمه وما لم يحرمه النبي صلى الله عليه وسلم فهو مباح وتركه اكله لا يوجب حظره اذ جائز ترك اكل المباح وغير جائز نفي التحريم عما هو محرم ولم يفرق بين مامات وبين ما قتله آخذه وقال عطاء عن جابر غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبنا جراداً فاكلناه وقال عبدالله بن ابي اوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات تأكل الجراد ولا تأكل غيره قال ابوبكر ولم يفرق بين ميتة وبين مقتوله حدثنا عبد الباقي قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا ابوالخطاب قال حدثنا ابوعتاب حدثنا النعمان عن عبيدة عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة انها كانت تأكل الجراد وتقول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأكله قال ابوبكر فهذه الآثار الواردة في الجراد لم يفرق في شيء منها بين ميتة وبين مقتوله قال فان قيل ظاهر قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) يقتضي حظر جميعها فلا يخص منها الا ما اجمعوا عليه وهو ما يقتله آخذه وما عداه فهو محمول على ظاهر الآية في ايجاب تحريمه قال قيل له تخصصه الاخبار الواردة في اباحته وهي مستعملة عند الجميع في تخصيص الآية ولم تفرق هذه الاخبار بين شيء منها فلم يحز تخصيص شيء منها ولا الاعتراض عليها بالآية لاتفاق الجميع على انها قاضية على الآية مخصوصة لها وليس الجراد عندنا مثل السمك في حظرنا للطافي منه دون غيره لان الاخبار الواردة في تخصيص السمك بالاباحة من جملة الميتة بازائها اخبار اخر في حظر الطافي منه فاستعملناها جميعاً وقضينا بالحاض منها على العام مع معاضدة الآية لاخبار الحظر وايضاً فانه لما وافقنا مالك ومن تابعه على اباحة المقتول منه دل ذلك على انه لا فرق بينه وبين الميت من غير قتل وذلك لان القتل ليس بذكاة في حقه لان الذكاة في الاصل على وجهين وهي فياله دم سائل احدها قطع الحلقوم

والاوداج في حال امكانه والآخر اسالة دمه عند تعذر الذبح ألا ترى ان الصيد لا يكون مذكي باصابته الا ان يجرحه ويسفح دمه فلما لم يكن للجراد دم سائل كان قتله وموته حتف انفه سواء كما كان قتل ماله دم سائل من غير سفح دمه وموته حتف انفه سواء في كونه غير مذكي فكذلك واجب ان يستوى حكم قتل الجراد وموته حتف انفه اذ ليس هو مما يسفح دمه فان قيل قد فرقت بين السمك الطافي وما قتله آخذه او مات بسبب حادث فما انكرت من فرقنا بين مامات من الجراد وما قتل منه قيل له الجواب عن هذا من وجهين احدهما ان هذا هو القياس في السمك لما لم يحتج في صحة ذكاته الى سفح الدم الا انا تركنا القياس للآثار التي ذكرنا ومن اصلنا تخصيص القياس بالآثار وليس معك الاثر في تخصيص بعض الجراد بالاباحة دون بعض فوجب استعمال اخبار الاباحة في الكل والوجه الآخر ان السمك له دم سائل فكان له ذكاة من جهة القتل ولم يحتج الى سفح دمه في شرط الذكاة لان دمه طاهر وهو يؤكل بدمه فلذلك شرط فيه موته بسبب حادث يقوم له مقام الذكاة في سائر ماله دم سائل وهذا المعنى غير موجود في الجراد فلذلك اختلفا وقد روى عن ابن عمر انه قال الجراد كله ذكي وعن عمر وصهيب والمقداد اباحة اكل الجراد ولم يفرقوا بين شيء منه والله اعلم

باب ذكاة الجنين

قال ابوبكر اختلف اهل العلم في جنين الناقة والبقرة وغيرها اذا خرج ميتاً بعد ذبح الام فقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يؤكل الا ان يخرج حياً فيذبح وهو قول حماد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمة الله عليهم يؤكل اشعر او لم يشعر وهو قول الثوري وقد روى عن علي وابن عمر قالوا ذكاة الجنين ذكاة امه وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره اكل والا فلا وهو قول سعيد بن المسيب وقال الاوزاعي اذا تم خلقه فذكاة امه ذكاة قال الله تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم) وقال في آخرها (الا ما ذكيت) وقال انما (حرمت عليكم الميتة) فحرم الله الميتة مطلقاً واستثنى المذكي منها وبين النبي صلى الله عليه وسلم الذكاة في المقدور على ذكاته في النحر واللثة وفي غير المقدور على ذكاته بسفح دمه بقوله عليه السلام انهر الدم بما شئت وقوله في المعراض اذا خرق فكل واذا لم يخزق فلاناً كل فلما كانت الذكاة منقسمة الى هذين الوجهين وحكم الله بتحريم الميتة حكماً عاماً واستثنى منه المذكي بالصفة التي ذكرنا على لسان نبيه ولم تكن هذه الصفة موجودة في الجنين كان محرماً بظاهر الآية * واحتج من اباح ذلك باخبار رويت من طرق منها عن ابى سعيد الخدرى وابى الدرداء وابى امامة وكعب بن مالك وابن عمر وابى ايوب وابى هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذكاة الجنين ذكاة امه وهذه الاخبار كلها واهية السند عند اهل النقل كرهت الاطالة بذكر اسانيدنا وبيان ضعفها واضطرابها اذ ليس في شيء منها دلالة على موضع الخلاف وذلك لان قوله ذكاة الجنين ذكاة امه يحتمل ان يريد به

ان ذكاة امه ذكاة له ويحتمل ان يريد به ايجاب تذكته كما تذكي امه وانه لا يؤكل بقبر ذكاة
كقوله تعالى (وجنة عرضها السموات والارض) معناه كعرض السموات والارض وكقول
القائل قولي قولك ومذهبي مذهبك والمعنى قولي كقولك ومذهبي كذهبك ❦ قال الشاعر
فعينك عينها وجيدك جيدها * سوى ان عظم الساق منك دقيق

ومعناه فعينك كعينها وجيدك كجيدها واذا احتمل اللفظ لما وصفنا ولم يحجز ان يكون المعنيان
جميعاً مرادين بالخبر لتنافيهما اذ كان في احد المعنيين ايجاب تذكته فانه لا يؤكل غير مذكي
في نفسه والآخر يبيح اكله بذكاة امه اذ غير معتبر ذكاته في نفسه لم يحجز لنا ان نخصص
الآية به ووجب ان يكون محمولاً على موافقة الآية اذ غير جائز تخصيص الآية بخبر الواحد
واهي السند محتمل لموافقتها ويدل على ان مراده ايجاب تذكته كما تذكي الام اتساق
الجميع على انه اذا خرج حياً ووجب تذكته ولم يحجز الاقتصار على تذكية الام فكان ذلك مراداً
بالخبر فلم يحجز ان يريد به مع ذلك ان ذكاة امه ذكاة له لتنافيهما وتضادهما اذ كان في احد المعنيين
ايجاب تذكته وفي الآخر نفيه ❦ فان قال قائل ما انكرت ان تريد المعنيين في حالين بان يجب
ذكاته اذا خرج حياً ويقتصر على ذكاة امه اذا خرج ميتاً ❦ قيل له ليس ذكر الحالين موجوداً
في الخبر وهو لفظ واحد ولا يجوز ان يريد به الامرين جميعاً لان في ارادة احد المعنيين اثبات
زيادة حرف وليس في الآخر اثبات زيادة حرف وليس في الجائز ان يكون لفظ واحد
فيه حرف وغير حرف فلذلك بطل قول من يقول بارادتهما ❦ فان قيل اذا كان ارادة
احد المعنيين توجب زيادة حرف وهو الكاف وليس في الآخر زيادة فحملة على المعنى الذي
لا يفترق الى زيادة اولى لان حذف الحرف يوجب ان يكون اللفظ مجازاً واذا لم يكن فيه حذف
شيء فهو حقيقة وحمل اللفظ على الحقيقة اولى من حملة على المجاز ❦ قيل له كون الحرف
محدوفاً او غير محذوف لا يزيل عنه الاحتمال لانه وان كان مجازاً فهو مفهوم اللفظ محتمله
ولا فرق بين الحقيقة والمجاز فيما هو من مقتضى اللفظ فلم يحجز من اجل ذلك تخصيص الآية
❦ فان قال قائل ليس في اللفظ احتمال كونه غير مذكي بذكاة الام لانه لا يسمى جنيناً الا
في حال كونه في بطن امه ومتى بينهما لا يسمى جنيناً والنبي عليه السلام انما اثبت له الذكاة
في حال اتصاله بالام وذلك يوجب ان يكون مذكي بتلك الحال في ذكاتها ❦ قيل له الجواب
عن هذا من وجهين احدهما انه جائز ان يسمى بعد الانفصال جنيناً لقرب عهده من الاجتنان
في بطن امه ولا يمتنع احد من اطلاق القول بان الجنين لو خرج حياً ذكي كما تذكي الام فيطلق
عليه اسم الجنين بعد الذكاة والانفصال وقال حمل بن مالك كنت بين جارتين لي فضربت
احدهما الاخرى بعمود فسقطت فالتت جنيناً ميتاً فقتل النبي صلى الله عليه وسلم بغيره عبد
اوامة فسماه جنيناً بعد اللقاء واذا كان ذلك كذلك جاز ان يكون مراد النبي عليه السلام ذكاة
الجنين ذكاة امه انه يذكي كما تذكي امه اذا القت حياً والوجه الآخر انه لو كان مراده كونه
مذكي وهو جنين لوجب ان يكون مذكي بذكاة الام وان خرج حياً وان موته بعد خروجه

لايكسبه حكم الميتات كموته في بطن امه فلما اتفق الجميع على ان خروجه حياً يمنع ان يكون ذكاة الام ذكاته ثبت انه لم يرد اثبات ذكاة الام له في حال اتصاله بالام * فان قال قائل انما اراد اثبات الحكم بحال خروجه ميتاً * قيل له هذه دعواك لم يذكرها النبي صلى الله عليه وسلم فان جاز ان تشتت في موته في حال كونه جنيناً وان لم يذكره النبي عليه السلام جاز لنا ان نشترط ايجاب ذكاته خروجه حياً او ميتاً فمتى لم يوجد له ذكاة في نفسه لم يجز اكله وعلى انما شرطنا ايجاب ذكاته في نفسه غير معتبر بامه استعمالنا الخبر على عمومه فجعلنا اباحة الاكل معلقة بوجود الذكاة فيه في حال كونه جنيناً وبعد خروجه وحمل الخبر على ذلك اولي من الاقتصار به على ما ذكرت واثبات ضمير فيه لا ذكره في الخبر ولا دلالة عليه * فان قال قائل حمل الخبر على ما ذكرت في ايجاب ذكاته اذا خرج يسقط فأنذته لان ذلك معلوم قبل وروده * قيل له ليس كذلك من قبل انه افاد انه ان خرج حياً فقد وجبت ذكاته سواء مات في حال لم يقدر على ذكاته او بقي وبطل بذلك قول من يقول انه ان مات في وقت لا يقدر على ذكاته كان مذكي بذكاة الام ومن جهة اخرى انه حكم بايجاب ذكاته وانه ان خرج ميتاً لم يؤكل اذ هو غير مذكي فان خرج حياً ذكي فافاد انه ميتة لا تؤكل وبطل به قول من يقول انه لا يحتاج الى ذكاة اذا خرج ميتاً * فان احتج محتج بما ذكره زكريا بن يحيى الساجي عن بندار وابراهيم بن محمد التيمي قال حدثنا يحيى بن سعيد قال حدثنا مجالد عن ابي الوداك عن ابي سعيد ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الجنين يخرج ميتاً فقال ان شتم فكلوه فان ذكاته ذكاة امه * قيل له قد روى هذا الحديث جماعة من الثقات عن يحيى بن سعيد ولم يذكروا فيه انه خرج ميتاً ورواه جماعة عن مجالد منهم هشيم وابو اسامة وعيسى بن يونس ولم يذكروا فيه انه خرج ميتاً وانما قالوا سئل النبي عليه السلام عن الجنين يكون في بطن الجوز او البقرة او الشاة فقال كلوه فان ذكاته ذكاة امه ورواه ايضاً ابن ابي ليلى عن عطية عن ابي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك قال كل من يروى ذلك عن النبي عليه السلام ممن قدمنا ذكره لم يذكر واحد منهم انه خرج ميتاً ولم يحيى هذه اللفظة الا في رواية الساجي ويشبه ان تكون هذه الزيادة من عنده فانه غير مأمون * فان احتج بما روى عن ابن عباس في قوله تعالى (احلت لكم بهيمة الانعام) انها الاجنة * قيل له انه قد روى عن ابن عباس انها جميع الانعام وان قوله تعالى (الانمايتلى عليكم) الخنزير وروى عن الحسن ان بهيمة الانعام الشاة واليعير والبقرة والاولى ان تكون على جميع الانعام ولا تكون متصورة على الجنين دون غيره لانه تخصيص بلا دلالة وايضاً فان كان المراد الاجنة فهي على اباحتها بالذكاة كسائر الانعام هي مباحة بشرط ذكاتها وكالجنين اذا خرج حياً هو مباح بشرط الذكاة وايضاً فان قوله تعالى (احلت لكم بهيمة الانعام الا مايتلى عليكم) اذا كان المراد مايتلى عليكم في المستقبل مما هو محرم في الحال فهو مجمل لا يصح الاحتجاج به لانه بدون منزلة ما لو قال بعض الانعام مباح وبعضه محظور ولم يبينه فلا يصح اعتسار عموم شيء منه *

فان قال قائل لما كان حكم الجنين حكم امه فيمن ضرب بطن امرأة فمات والقت جيناً ميتاً
 ولم ينفرد بحكم نفسه كان كذلك حكمه في الذكاة اذا مات في بطن امه بموتها ولو خرج الولد
 حياً ثم مات انفرد بحكم نفسه دون امه في ايجاب الغرة فيه فكذلك جنين الحيوان اذا مات
 بموت امه وخرج ميتاً اكل واذا خرج حياً لم يؤكل حتى يذكي * قيل له هذا قياس
 فاسد لانه قياس حكم على حكم غيره وانما القياس الصحيح الجمع بين المستثنتين في حكم
 واحد بعله توجب رد احدهما الى الاخرى فاما في قياس مسألة على مسألة في حكمين
 مختلفين فان ذلك ليس بقياس وقد علمنا ان المسئلة التي استشهدت بها انما حكمها ضمان
 الجنين في حال انفصاله منها حيا بعد موتها ومستثنتا انما هي في اثبات ذكاة الام له في حال
 ومنعه في حال اخرى فكيف يصح رد هذه الى تلك ومع ذلك فلو ضرب بطن شاة
 او غيرها فالقت جيناً ميتاً لم يجب للجنين ارش ولا قيمة على الضارب وانما يجب فيه نقصان
 الام ان حدث بها نقصان واذا لم يكن لجنين البهائم بعد الانفصال حكم في حياة الام وثبت
 ذلك لجنين المرأة فكيف يجوز قياس البهيمة على الانسان وقد اختلف حكمهما في نفس
 ما ذكرت * فان قيل لما كان الجنين في حال اتصاله بالام في حكم عضو من اعضائها كان
 بمنزلة العضو منها اذا ذكيت الام فيحل بذكاتها * قيل له غير جائز ان يكون بمنزلة
 عضو منها لجواز خروجه حياً تارة في حياة الام وتارة بعد موتها والعضو لا يجوز ان يثبت له
 حكم الحياة بعد انفصاله منها فثبت انه غير تابع لها في حال حياتها ولا بعد موتها * فان قيل
 الواجب ان يتبع الجنين الام في الذكاة كما يتبع الولد الام في العتاق والاستيلاد والكنسابة
 ونحوها * قيل له هذا غلط من الوجه الذي قدمنا في امتناع قياس حكم على حكم آخر ومن
 جهة اخرى انه غير جائز اذا اعتقت الامة ان ينفصل الولد منها غير حر وهو تابع للام
 في الاحكام التي ذكرت وجائز ان يذكي الام ويخرج الولد حياً فلا يكون ذكاة الام ذكاة له
 فعلمنا انه لا يتبع الام في الذكاة اذ لو تبعها في ذلك لما جاز ان ينفرد بعد ذكاة الام بذكاة
 نفسه * واما مالك فانه ذهب فيه الى ما روى في حديث سليمان بن ابي عمران عن ابن البراء عن ابيه
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في اجنة الانعام ان ذكاتها ذكاة امها اذا اشعرت
 وروى الزهري عن ابن كعب بن مالك قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يقولون اذا اشعر الجنين فان ذكاته ذكاة امه وروى عن علي وابن عمر من قولهما مثل
 ذلك * فيقال له اذا ذكر الاشعار في هذا الخبر وابهم في غيره من الاخبار التي هي اصح منه
 وهو خبر جابر وابي سعيد وابي الدرداء وابي امامة ولم يشترط فيها الاشعار فهلا سويت
 بينهما اذ لم تنف هذه الاخبار ما اوجبه خبر الاشعار اذها جميعاً يوجبان حكماً واحداً وانما
 في احدهما تخصيص ذلك الحكم من غير نفي لغيره وفي الآخر ايهامه وعمومه ولما اتفقنا
 جميعاً على انه اذا لم يشعر لم تعتبر فيه ذكاة الام واعتبرت ذكاة نفسه وهو في هذه الحالة اقرب
 ان يكون بمنزلة اعضائها منه بعد مباينته لها وجب ان يكون ذلك حكمه اذا اشعر ويكون

معنى قوله ذكاته ذكاة امه على انه يذكي كما تذكي امه * ويقال لاصحاب الشافعي اذا كان قوله ذكاته ذكاة امه اذا اشعر بنفي ذكاته بامه اذا لم يشعر فهلا خصصت به الاخبار المهمة اذ كان عندكم ان هذا الضرب من الدليل يخص به العموم بل هو اولى منه ومما * يحتاج به على الشافعي ايضاً في ذلك قوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان ودلالة هذا الخبر يقتضى عنده تحريم سائر الميتات سواها فيلزمه ان يحمل معنى قوله ذكاة الجنين ذكاة امه على موافقة دلالة هذا الخبر

باب جلود الميتة اذا دبغت

قوله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم) وقوله تعالى (قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دماً) يقتضى تحريم الميتة بجميع اجزائها وجلدها من اجزائها لانه قد حله الموت بدلاً من الحياة التي كانت فيه الا ان قوله (على طاعم يطعمه) قد دل على الاقتصار بالتحريم على ما يتأتى فيه الاكل وقد بين النبي عليه السلام هذا المعنى في جلد الميتة بعد الدباغ بقوله انما حرم اكلها وانما حرم لحمها * وقد اختلف الفقهاء في حكم جلد الميتة بعد الدباغ فقال ابو حنيفة واصحابه والحسن ابن صالح وسفيان الثوري وعبدالله بن الحسن العنبري والاوزاعي والشافعي يجوز بيعه بعد الدباغ والانتفاع به قال الشافعي الا جلد الكلب والخنزير واصحابنا لم يفرقوا بين جلد الكلب وغيره وجعلوه طاهراً بالدباغ الا جلد الخنزير خاصة وقال مالك ينتفع بجلود الميتة في الجلوس عليها ويغربل عليها ولا تباع ولا يصلى عليها وقال الليث بن سعد لا بأس ببيع جلود الميتة قبل الدباغ اذا بينت انها ميتة * والحجة لمن طهرها وجعلها مذكاة ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من الآثار المتواترة من الوجوه المختلفة بالفاظ مختلفة كلها يوجب طهارتها والحكم بذكاتها فمنها حديث ابن عباس قال (ايما اهاب دبغ فقد طهر) وحديث الحسن بن الجون بن قتادة عن سلمة بن المحبق ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي في غزوة تبوك على بيت بفناءه قرية معلقة فاستسقى فقيل انها ميتة فقال (ذكاة الاديم دباغته) وروى سعيد بن المسيب عن زيد بن ثابت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (دباغ جلود الميتة طهورها) وسماك عن عكرمة عن سودة بنت زمعة قالت كانت لنا شاة فماتت فطرحناها ف جاء النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما فعلت شاتكم فقلنا رميناها فتلا قوله تعالى (قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً على طاعم يطعمه) الآية أفلا استمتعتم باهابها فبعنا اليها فسلخناها ودبغنا جلدها وجعلناه سقاء وشربنا فيه حتى صار شاة وقالت ام سلمة مر النبي صلى الله عليه وسلم بشاة ميمونة فقال ما على اهل هذه لو انتفعوا باهابها والزهرى عن عبيد الله بن عبدالله عن ابن عباس عن ميمونة قالت مر النبي صلى الله عليه وسلم بشاة لهم ميتة فقال ادبغوا اهابها فانفعوا به فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها في غير ذلك من الاخبار كلها يوجب طهارة جلد الميتة بعد الدباغ

كرهت الاطالة بذكرها * وهذه الاخبار كلها متواترة موجبة للعلم والعمل قاضية على الآية من وجهين احدهما ورودها من الجهات المختلفة التي يمنع من مثلها التواطؤ والاتفاق على الوهم والباطل والثاني جهة تلقى الفقهاء اياها بالقبول واستعمالهم لها ثبت بذلك انها مستعملة مع آية تحريم الميتة وان المراد بالآية تحريمها قبل الدباغ وما قدمنا من دلالة قوله (على طاعم يطعمه) ان المراد بالآية فيما يتأتى فيه الاكل والجلد بعد الدباغ خارج عن حد الاكل فلم يتأوله التحريم * ومع ذلك فان هذه الاخبار لا محالة بعد تحريم الميتة لولا ذلك لما رموا بالشاة الميتة ولما قالوا انها ميتة ولم يكن النبي عليه السلام ليقول انما حرم أكلها فدل ذلك على ان تحريم الميتة مقدم على هذه الاخبار وان هذه الاخبار مينة ان الجلد بعد الدباغ غير مراد بالآية * ولما وافقنا مالك على جواز الانتفاع به بعد الدباغ فقد استعمل الاخبار الواردة في طهارتها ولا فرق في شيء منها بين اقتراشها والصلاة عليها وبين ان تباع او يصلي عليها نيل في سائر الاخبار ان دباغها ذكاتها ودباغها طهورها واذا كانت مذكاة لم يختلف حكم الصلاة عليها وبيعها وحكم اقتراشها والجلوس عاينها كسائر جلود الحيوان المذكاة ألا ترى انها قبل الدباغ باقية على حكم التحريم في امتناع جواز الانتفاع بها من سائر الوجوه كالانتفاع بلحومها فالما اتفقنا على خروجها عن حكم الميتة بعد الدباغ فيما وصفتنا ثبت انها مذكاة طاهرة بمنزلة ذكاة الاصل ويدل على ذلك ايضاً ان التحريم متعلق بكونها ما كوة واذا خرج عن حد الاكل صار بمنزلة الثوب والخشب ونحو ذلك ويدل على ذلك ايضاً موافقة مالك ايانا على جواز الانتفاع بشعر الميتة وصفها لامتناع أكله وذلك موجود في الجلد بعد الدباغ فوجب ان يكون حكمه حكمها * فان قيل انما جاز ذلك في الشعر والصوف لانه يؤخذ منه في حال الحياة * قيل له ليس يمتنع ان يكون ما ذكرنا علة الاباحة وكذلك ما ذكرت فيكون للاباحة علتان احدهما انه لا يتأتى فيه الاكل والاخرى انه يؤخذ منه في حال الحياة فيجوز الانتفاع به لان موجبهما حكم واحد ومتى علتاه بما وصفناه وجب قياس الجلد عليه واذا علت بما وصفت كان مقصور الحكم على المعلول * وقد روى الحكم عن عبدالرحمن بن ابي ليلى عن عبدالله بن عكيم قال قرى علينا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا تتفصوا من الميتة باهاب ولا عصب فاحتج بذلك من حظر جلد الميتة بعد الدباغ وغير جائز معارضة الاخبار الواردة في الاباحة بهذا الخبر من وجوه احدها ان الاخبار التي قدمناها في حيز التواتر الموجب للعلم وحديث عبدالله بن عكيم ورد من طريق الآحاد وقد روى عاصم بن علي عن قيس بن الربيع عن حبيب بن ابي ثابت عن عبدالرحمن بن ابي ليلى عن عبدالله بن عكيم قال كتب الينا عمر بن الخطاب ان لا تتفصوا من الميتة باهاب ولا عصب فذكر في هذا الحديث ان عمر كتب اليهم بذلك فلا يجوز معارضة الاخبار التي قدمنا بمنزلة ومن جهة اخرى انها لو تساوى في الثقل لكان خبر الاباحة اولى لاستعمال الناس له وتلقيهم اياه بالقبول ووجه آخر وهو ان خبر عبدالله بن عكيم لو انفرد عن معارضة

الاخبار التي قدمنا لم يكن فيه ما يوجب تحريم الجلد بعد الدباغ لانه قال لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وهو انما يسمى اهاباً قبل الدباغ والمدبوغ لا يسمى اهاباً وانما يسمى اديماً فليس اذا في هذا الخبر ما يوجب تحريمه بعد الدباغ * واما قول الليث بن سعد في اباحة بيع جلد الميتة قبل الدباغ فقول خارج عن اتفاق الفقهاء لم يتابعه عليه احد ومع ذلك هو مخالف لقوله عليه السلام (لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب) لانه قبل الدباغ يسمى اهاباً والبيع من وجوه الانتفاع فوجب ان يكون محظوراً بقوله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب * قال ابر بكر فان قال قائل قوله عليه السلام (انما حرم من الميتة اكلها) يدا، على ان التحريم مقصور على الاكل دون البيع * قيل له فينبغي ان تجزى بيع لحمها بقوله انما حرم اكلها فاذا لم تجزى بيع اللحم مع قوله انما حرم اكلها كذلك حكم الجلد قبل الدباغ * فان قال قائل منعت بيع اللحم بقوله انما حرم اكلها * قيل له وامنع بيع الجلد بقوله (حرمت عليكم الميتة) لانه لم يفرق بين الجلد واللحم وانما خص من جهته المدبوغ منه دون غيره وايضاً فروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها) واذا كان الجلد محرم الاكل قبل الدباغ كتحرير اللحم وجب ان لا يجوز بيعه كبيع اللحم نفسه وكبيع سائر المحرمات لا عينها كالخمر والدم ونحوها * واما جلد الكلب فيلحقه الدباغ ويطهر اذا كان ميتة لقوله عليه السلام (ايما اهاب دبغ فقد طهر) وقال (دباغ الاديم ذكاته) ولم يفرق بين الكلب وغيره ولانه تلحقه الذكاة عندنا لو ذبح لكان طاهراً * فان قيل اذا كان نجساً في حال الحياة كيف يطهر بالدباغ * قيل له كما يكون جلد الميتة نجساً ويطهره الدباغ لان الدباغ ذكاته كالذبح * واما الخنزير فلا تلحقه الذكاة لانه محرم العين بمنزلة الخمر والدم فلا تعمل فيه الذكاة الا ترى انه لا يجوز الانتفاع به في حال الحياة والكلب يجوز الانتفاع به في حال الحياة فليس هو محرم العين والله اعلم

باب تحريم الانتفاع بدهن الميتة

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال (قل لا اجد فيما اوحى الى محرمات على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة) وهذان الظاهران يحظران دهن الميتة كما اوجبا حظر لحمها وسائر اجزائها وقد روى محمد بن اسحاق عن عطاء عن جابر قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة اتاه اصحاب الصليب (١) الذين يجمعون الاوداك فقالوا يا رسول الله انا نجمع هذه الاوداك وهي من الميتة وعكرها وانما هي اللادم والسفن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها ففهم عن ذلك فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان تحريم الله تعالى اياها على الاطلاق قد اوجب تحريم بيعها كما اوجب تحريم اكلها وقد ذكر عن ابن جريج عن عطاء انه يد من بشحوم الميتة ظهور السفن وهو قول شاذ وقد ورد الاثر تحريمه واقتضى ظاهر الآية حظره

[١] المراد بالصليب
هنا الودك الذي يستخرج
من العظم (لمصححه)

باب الفأرة تموت في السمن

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة) وقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) لم يقتض تحريم مامات فيه من المائعات وانما اقتضى تحريم عين الميتة وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة فلم ينتظمه لفظ التحريم ولكنه محرم الاكل بسنة النبي صلى الله عليه وسلم وهو من زوى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الفأرة تقع في السمن فقال عليه السلام ان كان جامداً فالقوها وما حولها وان كان مائماً فلا تقربوه وروى ابو سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله وروى الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن ميمونة ان فأرة وقعت في سمن فماتت فقال النبي صلى الله عليه وسلم ألقوها وما حولها ثم كلوه وروى عبد الجبار بن عمر عن ابن شهاب عن -الم بن عبد الله بن عمر عن ابن عمر انه اخبره انه كان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث سأله رجل عن فأرة وقعت في ودك لهم فقال أجامد هو قال نعم قال اطرحوها واطرحوا ما حولها وكلوا ودكم قالوا يا رسول الله انه مائع قال فانتفعوا به ولا تأكلوه فاطلق النبي صلى الله عليه وسلم جواز الانتفاع به من غير جهة الاكل وهذا يقتضى جواز بيعه لانه ضرب من ضروب الانتفاع ولم يخص النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً منه وروى عن ابن عمر وابي سعيد الخدرى وابي موسى الأشعري والحسن في آخرين من السلف جواز الانتفاع به من غير جهة الاكل قال ابو موسى بيعوه ولا تطعموه ولا تعلم احداً من الفقهاء منع الانتفاع به من جهة الاستصباح ودينج الجلود ونحوه ويجوز بيعه عند اصحابنا ايضاً وبين عيه وحكى عن الشافعى ان بيعه لا يجوز ويجوز الاستصباح به وقد روى في حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم اطلاق الانتفاع من غير تخصيص منه لوجه دون وجه فدل ذلك على ان المحرم منه الاكل دون غيره وان بيعه جائز كما يجوز بيع سائر الاشياء التي يجوز الانتفاع بها من نحو الخمار والبغل اذ ليس لهذه الاشياء حق في منع البيع وهو مما يجوز الانتفاع به وهو غير محرم العين فانه قيل يجوز الانتفاع به بالولد والمدبر ولا يجوز بيعهما فدل ذلك على ما ذكرنا لانا قيدنا المعنى بانه لاحق لما جاز الانتفاع به من ذلك في منع بيعه فلم يمنع تحريم اكله جواز بيعه من حيث جاز الانتفاع به من غير جهة الاكل ولاحق له في منع البيع واما المدبر وام الولد فانه قد ثبت لهما حق العتاق وفي جواز بيعهما ابطال لجهةهما فلذلك منع بيعهما مع اطلاق سائر وجوه الانتفاع فيهما وليس هذا عندهم بمنزلة ودك الميتة لانه محرم العين كالحمة بمنوع الانتفاع به من سائر الوجوه وليس مامات في الفأرة من المائعات بمحرم العين وانما هو محرم الاكل لمجاورة الميتة وسائر وجوه المنافع مطلقة فيه سوى الاكل فكان بيعه بمنزلة بيع الخمار والبغل والكلب ونحوه مما يجوز الانتفاع به ولا يجوز اكله وكذلك الرقيق [١] يجوز بيعهم كسائر منافعهم وقد دل قول النبي صلى الله عليه وسلم في امره بالقاء الفأرة وما حولها في الجامد منه على معنيين احدهما

مطلب

الدهن المتنجس يجوز الانتفاع به بغير الاكل ويجوز بيعه بشرط بيان عيه

[١] الرقيق يطلق على المفرد وعلى الجماعة

ان ما كان نجساً في نفسه فانه نجس بالمجاورة لحكمه فيما جاور الفأرة منه بالنجاسة وان ما نجس بالمجاورة لا ينجس ما جاوره اذ لم يحكم بنجاسة السمن المجاور للسمن النجس لانه لو وجب الحكم بذلك لوجب الحكم بتنجيس سائر سمن الاناء بمجاورة كل جزء منه لغيره فهذا اصل قد ثبت بالسنة وكل ذلك يدل على اختلاف مراتب النجاسة في التغليف والتخفيف وانها ليست متساوية المنازل فجاز من اجل ذلك ان يعتبر في بعضها اكثر من قدر الدرهم وفي بعضها الكثير الفاحش على حسب قيام دلالة التخفيف والتغليف والله اعلم بالصواب

باب القدر يقع فيها الطير فيموت

ذكر ابو جعفر الطحاوي قال سمعت ابا حازم القاضي يحدث عن سويد بن سعيد عن علي بن مسهر قال كنت عند ابي حنيفة رضي الله عنه فانا ابن المبارك بهيئة خراساني فسأله عن رجل نصب له قدراً فيها لحم على النار فطير فوقه فيها فمات فقال ابو حنيفة لا يحبه ماذا ترون فذكر والله عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعدما يغسل ويهراق المرق فقال ابو حنيفة بهذا نقول ولكن هو عندنا على شريطة فان كان وقع فيها في حال سكونها فكما في هذه الرواية وان وقع فيها في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق فقال له ابن المبارك ولم ذلك فقال لانه اذا سقط فيها في حال غليانها فمات فقد دخلت الميتة اللحم واذا وقع في حال سكونها فمات فان الميتة وسخت اللحم فقال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين هذا زرين بالفارسية يعني المذهب وروى ابن المبارك عن عباد بن راشد عن الحسن مثل جواب ابي حنيفة رضي الله عنه وقد ذكر ابو حنيفة رضي الله عنه عدة فرقه بين وقوعه في حال الغليان وحال السكون وهو فرق ظاهر وقال ابن وهب عن مالك في الدجاجة تقع في قدر اللحم وهي تطبخ فموت فيها قال لا اري ان آكل تلك القدر لان الميتة قد اختلطت بما كان في القدر وقال الاوزاعي يغسل اللحم ويؤكل وقال الليث بن سعد لا يؤكل ذلك اللحم حتى يغسل مراراً ويغلى على النار حتى يذهب كل ما كان فيه وقد روى ابن المبارك عن عثمان بن عبدالله الباهلي قال حدثني عكرمة عن ابن عباس في طير وقع في قدر فمات فقال يهراق المرق ويؤكل اللحم ولم يذكر فيه حال الغليان وروى محمد بن ثوبان عن السائب بن خباب انه كان له قدر على النار فسقطت فيها دجاجة فماتت ونضجت مع اللحم فسألت ابن عباس فقال اطرح الميتة واهرق المرق وكل اللحم فان كرهته فارسل الى منه عضواً او عضوين وهذا ايضا لدلالة فيه على حال الغليان لانه جائز ان يكون وقعت فيه بعد سكون الغليان والمرق حار فنضجت فيه والله سبحانه اعلم

باب منفحة الميتة ولبها

قال ابو حنيفة ابن الميتة وانفتحها طاهران لا يلحقهما حكم النجاسة وقال ابو يوسف ومحمد والثوري يكره اللبن لانه في وعاء نجس وكذلك الانفحة اذا كانت مائة فان كانت بجامدة

مطلب
قوله (وعقد بيده
ثلاثين) هو ان يضم
باطن رأس ابهامه الى
باطن رأس سبابته
من اليد اليمنى كهيئة
المنقط ابرة من الارض
هذا هو المراد بعقد
الثلاثين وانما فعله ابن
المبارك بقصد الاستحسان
لجواب ابي حنيفة
رحمهما الله تعالى
(لمصححه)

فلا بأس وقالوا جميعاً في البيضة اذا كانت من دجاجة ميتة فلا بأس بها وقال مالك وعبد الله بن الحسن والشافعي لا يحل اللبن في ضرع الميتة وقال الليث بن سعد لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة وقال عبد الله بن الحسن أكره ان ارضخ فيها ❦ قال ابو بكر اللبن لا يجوز ان ياحقه حكم الموت لانه لا حياة فيه ويدل عليه انه يؤخذ منها وهي حية فيؤكل فلو كان مما ياحقه حكم الموت لم يحل الا بذكاة الاصل كسائر اعضاء الشاة وايضاً فان قوله (نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين) عام في سائر الابلان فاقضى ذلك شيئين احدهما ان اللبن لا يموت ولا يحرمه موت الشاة والثاني انه لا نجس بموت الشاة ولا يكون بمنزلة لبن جعل في وعاء ميت ❦ فان قيل ما الفرق بينه وبين ما لو حلب من شاة حية ثم جعل في وعاء نجس وبين ما اذا كان في ضرع الميتة ❦ قيل الفرق بينهما ان موضع الحلقة لا نجس ما جاوره بما حدث فيه خلقه والدليل على ذلك اتفاق المسلمين على جواز اكل اللحم بما فيه من العروق مع مجاورة الدم لدواخلها من غير تطهير ولا غسل لذلك فدل ذلك على ان موضع الحلقة لا نجس بالمجاورة لما خاق فيه ودليل آخر وهو قوله (من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين) وهذا يدل من وجهين على ما ذكرنا احدهما ما قدمناه آنفاً في صدر المسئلة في اقتضائه لبن الحية ولبن الميتة والثاني اخباره بخروجه من بين فرث ودمها نجسان مع الحكم بطهارته ولم تكن مجاورته لهما موجبة لتنجيسه لانه موضع الحلقة كذلك كونه في ضرع ميتة لا يوجب تنجيسه ويدل على ذلك ايضاً ما رواه شريك عن جابر عن عكرمة عن ابن عباس قال اتى النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة الطائف بجينة فجمعوا يقرعونها بالعصا فقال ابن يضرع هذا فقالوا بارض فارس فقال اذكروا اسم الله عليه واكلوا ومعلوم ان ذبائح الجوس ميتة وقد اباح عليه السلام اكلها مع العلم بانها من صنعة اهل فارس وانهم كانوا اذ ذاك مجوساً ولا ينقصد الجبن الا بانفحة ثبت بذلك ان انفحة الميتة طاهرة وقد روى القاسم بن الحكم عن غالب بن عبد الله عن عطاء بن ابي رباح عن ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الجبن فقال ضعى السكين واذكرى اسم الله تعالى وكلى فاباح النبي عليه السلام في هذا الحديث اكل الجميع منه ولم يفصل بين ما صنع منه بانفحة ميتة او غيرها وقد روى عن علي وعمر وسلمان وعائشة وابن عمر وطلحة بن عبيد الله وام سلمة والحسن بن علي اباحة اكل الجبن الذي فيه انفحة الميتة فدل ذلك على ان الانفحة طاهرة وان كانت من ميتة واذا ثبت بما وصفتنا طهارة الانفحة وان كانت من ميتة ثبت طهارة لبن الميتة وانفحتها ووجب ان يكون ذلك حكم البيضة الخارجة من الدجاجة الميتة لانها تبت في حياتها وهي طاهرة يجوز اكلها فكذلك بعد موتها لانها لو كانت مما يحتاج الى ذكاة لما اباحها الا ذكاة الاصل كسائر اعضائها لما كان شرط اباحتها الذكاة لم تحل الا ذكاة الاصل

باب شعر الميتة وصوفها وفراءها وجلود السباع

قال ابو حنيفة وابويوسف ومحمد وزفر ومحمد بن صالح وعبيدالله بن الحسن يجوز الانتفاع
بعظام الميتة ولا بأس بشعر الميتة وصوفها ولا يكون ميتة لانه يؤخذ منها في حال الحياة
وقال الليث لا ينتفع بصب الميتة ولا بعقبها ولا اري بأساً بالقرن والظلف ان ينتفع به ولا بأس
بعظام الميتة ولا الشعر ولا الصوف * حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا
سليمان بن عبدالرحمن الدمشقي قال حدثنا يوسف بن الشقر قال حدثنا الاوزاعي عن يحيى بن
ابن كثير عن ابي سلمة قال سمعت ام سلمة قالت سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول
لا بأس بمسك الميتة اذا دبغ ولا بأس بصوفها وشعرها وقرنها اذا غسل بالماء * حدثنا
عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا الحسن بن عمر قال حدثنا
عبدالله بن سامة عن ابن ابي ليلى عن ثابت البناني عن عبدالرحمن بن ابي ليلى قال حدثني
ابي انه كان عند النبي صلى الله عليه وسلم فسأله رجل عن الصلاة في الفراء والمسائق [١] قال
وفي الدباغ عنكم * وروى يحيى الحماني قال حدثنا سيف بن داود البرجمي عن سليمان
التيبي عن ابي عثمان النهدي عن سلمان الفارسي قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الفراء
والجبن والسمن فقال ان الحلال الذي احل الله تعالى في القرآن والحرام الذي حرم الله
تعالى في القرآن وما سكت عنه فهو عفو منه * قال ابوبكر هذه الاخبار فيها اباحة
الشعر والصوف والفراء والجبن من وجهين احدهما ما ذكرناه في حديث ام سلمة
من النص على اباحة الشعر والصوف من الميتة وحديث ابن ابي ليلى في اباحة الفراء
والمسائق والآخر ما ذكر في حديث سلمان وفيه الدلالة على الاباحة من وجهين
احدهما انه لو كان محرماً لاجابه النبي صلى الله عليه وسلم بالتحريم والثاني ان ما لم يذكر
تحريم ولا تحليل فهو مباح بقوله وما سكت عنه فهو عفو وليس في القرآن تحريم الشعر
والصوف ونحوها بل فيه ما يوجب الاباحة وهو قوله (والانعام خلقها لكم فيها دفء
ومنافع) والدفء ما يتدفأ به من شعرها ووبرها وصوفها وذلك يقتضي اباحة الجميع من الميتة
والحي وقال تعالى (ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثاً ومتاعاً الى حين) فم الجميع بالاباحة من غير
فصل بين المذكي منه وبين الميتة * ومن حظر هذه الاشياء من الميتة احتج فيه بقوله تعالى (حرمت
عليكم الميتة) وذلك يتناولها بجميع اجزائها فاذا كان الصوف والشعر والعظام ونحوها
من اجزائها اقتضت الآية تحريم جميعها * فيقال له انما المراد بالآية ما يتأتى فيه الاكل
والدليل عليه قوله تعالى في الآية الاخرى (قل لا اجد فيما وحي الى محرماً على طاعم يطعمه)
فاخبر ان التحريم مقصور على ما يتأتى فيه الاكل وقال النبي صلى الله عليه وسلم انما حرم من الميتة
لحمها وفي خبر آخر انما حرم اكلها فابان النبي صلى الله عليه وسلم عن مراد الله تعالى
بتحريم الميتة فلما لم يكن الشعر والصوف والعظام ونحوها مما ذكرنا من المأكول لم يتناولها

قوله (ولا بعقبها) العقب
بمعنى العصب كما
في النهاية فهو من عطف
المرادف (لمصححه)

قوله (والمسائق) جمع
مستقة وهي فروة طويلا
الكئين (لمصححه)

التحريم ومن حيث خصصنا جلد الميتة المدبوغ بالاباحة للآثار الواردة فيه وجب تخصيص الشعر والصوف وما لا يتأتى فيه الاكل من جملة المحرم بالآثار المروية فيها مما قدمنا ذكره ويدل عليه ايضاً من جهة اخرى وهي ان جلد الميتة لما كان خروجه عن حد الاكل بالدباغ مباحاً له وجب ان يكون ذلك حكمه - اثر ما لا يتأتى فيه الاكل منها من الشعر والصوف ونحوها ويدل عليه ايضاً ان الاخبار الواردة في اباحة الانتفاع بجلود الميتة لم يذكر فيها حلق الشعر والصوف عنها بل فيها الاباحة على الاطلاق فاقضى ذلك اباحة الانتفاع بها بما عليها من الشعر والصوف ولو كان التحريم ثابتاً في الصوف والشعر لينة النبي عليه السلام لعلمه ان الجلود لا تخلو من اجزاء الحيوان مما ليس فيه حياة وما لا حياة فيه لا يلحقه حكم الموت * والدليل على ان الشعر ونحوه لا حياة فيه ان الحيوان لا يألم بقطعها ولو كانت فيه حياة لتألم بقطعها كما يؤلمه قطع - اثر اعضائه فدل ذلك على ان الشعر والصوف والنظم والقرن والظلف والريش لا حياة فيها فلا يلحقها حكم الموت ووجود النماء فيها لا يوجب لها حياة لان الشجر والنبات يمان ولا حياة فيهما ولا يلحقهما حكم الموت فكذلك الشعر والصوف ويدل عليه ايضاً قول النبي عليه السلام ما بان من البريمة وهي حبة فهو ميت وبين منها الشعر والصوف ولا يلحقهما حكم الموت فلو كان مما يلحقهما حكم الموت لوجب ان لا يحل الا بذكاة الاصل كسائر اعضاء الحيوان فدل ذلك على انه لا يلحقه حكم الموت ولا يحتاج الى ذكاة * وقد روى عن الحسن ومحمد بن سيرين وسعيد بن المسيب وابراهيم اباحة شعر الميتة وصوفها وروى عن عطاء كراهية الميتة وعظام الفيل وعن طاوس كراهية عظام الفيل وروى عن ابن عمر انه رأى على رجل فرواً فقال لو اعلمه ذكياً لسرتني ان يكون لي منه ثوب وذكر انس ان عمر رأى على رجل قنصوة ثعاب فزرعها وقال ما يدريك لعله مما لم ياك * وقد اختلف في جلود السباع فكراهها قوم واباحها اصحابنا ومن قدمنا ذكره من الصحابة والتابعين وقد روى عطاء عن ابن عباس وابو الزبير عن جابر ومطرف عن عمار اباحة الانتفاع بجلود السباع وعن علي بن حسين والحسن وابراهيم والضحاك وابن سيرين لا بأس بلبس جلود السباع وعن عطاء عن عائشة في الفراء دباغها ذكاتها * فان قال قائل روى قتادة عن ابي المليح عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن جلود السباع وقاتدة عن ابي شيخ الهنائي ان معاوية قال لنفر من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تعلمون ان النبي عليه السلام نهى عن سروج النور ان يركب عليها قالوا نعم وقد تنازع اهل العلم معنى هذين الحديثين فقال قائلون هذا نهى تحريم يقتضى تحريم لبسها على كل حال وقال آخرون هو على وجه الكراهية والتشبه بزي المعجم كما روى ابوا - حقا عن هيرة بن مريم عن علي قال نهى النبي عليه السلام عن خاتم الذهب وعن لبس القسي [١] وعن الثياب الحمر وما روى عن الصحابة في اباحة لبس جلود السباع والانتفاع بها يدل على ان النهى على وجه الكراهية والتشبه بالمعجم وقد تقدم ذكر حديث سلمان وغيره عن النبي عليه السلام في اباحة لبس

[١] قوله (وعن ابي القسي) القسي (القسي ثياب من كتان مخلوط بخرير يؤتى بها من مصر نسبت الى قرية على ساحل البحر يقال لها القسي بفتح القاف (اصححه)

الفراء والانتفاع بها وقوله عليه السلام ايما هاب دبغ فقد طهر وقوله دباغ الاديم ذكاته عام في جلود السباع وغيرها وهذا يدل على ان النهي عن جلود السباع ليس من جهة النجاسة بل على وجه الكراهة والتشبه بالمعجم

باب تحريم الدم

قال الله تعالى (انما حرم عليكم الميتة والدم) وقال (حرمت عليكم الميتة والدم) فلولم يرد في تحريمه غير هاتين الآيتين لاقتضى ذلك تحريم سائر الدماء قللها وكثيرها فلما قال في آية اخرى (قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دماً مسفوحاً) دل ذلك على ان المحرم من الدم هو المسفوح دون غيره. فان قال قائل قوله (او دماً مسفوحاً) خاص فيما كان منه على هذه الصفة وقوله في الآيتين الاخرين عام في سائر الدماء فوجب اجراءه على عمومته اذ ليس في الآية ما يخصه. قيل له قوله (او دماً مسفوحاً) جاء فيه نفي لتحريم سائر الدماء الا ما كان منه بهذا الوصف لانه قال (قل لا اجد فيما اوحى الى محرماً على طاعم) الى قوله (او دماً مسفوحاً) واذا كان ذلك على ما وصفنا لم يخل من ان يكون قوله (انما حرم عليكم الميتة والدم) متأخراً عن قوله (او دماً مسفوحاً) او ان يكونا نزلاً معاً فلما عدنا تاريخ نزول الآيتين وجب الحكم بنزولهما معاً فلا يثبت حينئذ تحريم الدم الا معقوداً بهذه الصفة وهو ان يكون مسفوحاً. وحدثنا ابو القاسم عبدالله بن محمد بن اسحق المروزي قال حدثنا الحسين بن ابى الربيع الجرجاني اخبرنا عبدالرزاق قال اخبرنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عكرمة قال لولا هذه الآية (او دماً مسفوحاً) لانبع المسلمون من العروق ما تبع اليهود وحدثنا عبدالله بن محمد قال حدثنا الحسن قال اخبرنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن قتادة في قوله (او دماً مسفوحاً) قال حرم من الدم ما كان مسفوحاً واما اللحم فمخالطة الدم فلا بأس به وروى القاسم بن محمد عن عائشة انها سئلت عن الدم يدون في اللحم والمذبح قالت انما نهى الله عن الدم المسفوح. ولا خلاف بين الفقهاء في جواز اكل اللحم مع بقاء اجزاء الدم في العروق لانه غير مسفوح الا ترى انه متى صب عليه الماء ظهرت تلك الاجزاء فيه وليس هو بمحرم اذ ليس هو مسفوحاً. ولما وصفنا قال اصحابنا ان دم البراغيث والبق والذباب ليس نجس وقالوا ايضاً ان دم السمك ليس نجس لانه يؤكل بدمه وقال مالك في دم البراغيث اذا فاحش غسله ويغسل دم الذباب ودم السمك وقال الشافعي لا يفسد الوضوء الا ان تقع فيه نجاسة من دم او بول او غيره فم الدماء كلها. فان قال قائل قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) وقوله (او دماً مسفوحاً) يوجب تحريم دم السمك لانه مسفوح. قيل له هذا مخصوص بقوله عليه السلام احلت لي ميتتان ودمان السمك والجراد فلما اباح السمك بما فيه من الدم من غير اراقة دمه وقد تاقى المسلمون هذا الخبر بالقبول في اباحة السمك من غير اراقة دمه وجب تخصيص الآية في اباحة دم السمك اذ لو كان محظوراً لما حل دون اراقة دمه كالشاة وسائر الحيوان ذوات الدماء والله اعلم

قوله (الوضوء) بالفتح
هو الماء الذي يتوضأ به
(لمصححه)

باب تحريم الخنزير

قال الله تعالى ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ﴾ وقال تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال تعالى (قل لا تجد فيما وحي الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دماً مسفوحاً او لحم خنزير) فنص في هذه الآيات على تحريم لحم الخنزير والامة عقت من تأويله ومعناه مثل ما عقلت من تنزيله واللحم وان كان مخصوصاً بالذكر فان المراد جميع اجزائه وانما خص اللحم بالذكر لانه اعظم منفعة وما يتنى منه كما نص على تحريم قتل الصيد على المحرم والمراد حظر جميع افعاله في الصيد وخص القتل بالذكر لانه اعظم ما يقصد به الصيد وكقوله تعالى (اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) فخص البيع بالنهي لانه كان اعظم ما يبتغون من منافعهم والمعنى جميع الامور الشاغلة عن الصلاة وانما نص على البيع تأكيداً للنهي عن الاشتغال عن الصلاة كذلك خص لحم الخنزير بالنهي تأكيداً لحكم تحريمه وحظراً لسائر اجزائه فدل على ان المراد بذلك جميع اجزائه وان كان النص خاصاً في لحمه * وقد اختلف الفقهاء في جواز الانتفاع بشعر الخنزير فقال ابو حنيفة ومحمد يجوز الانتفاع به للخرز وقال ابو يوسف اكره الخرز به وروى عنه الاباحه وقال الاوزاعي لا بأس ان يحاط بشعر الخنزير ويجوز للخزاز ان يشتريه ولا يبيعه وقال الشافعي لا يجوز الانتفاع بشعر الخنزير * قال ابو بكر لما كان المنصوص عليه في الكتاب من الخنزير لحمه وكان ذلك تأكيداً لحكم تحريمه على ما بينا جاز ان يقال ان التحريم قد يتناول الشعر وغيره وجاز ان يقال ان التحريم منصرف الى ما كان فيه الحياة منه مما لم يألم بأخذه منه فاما الشعر فانه لما لم يكن فيه حياة لم يكن من اجزاء الحي فلم يلحقه حكم التحريم كما بينا في شعر الميتة وان حكم المذكي والميتة في الشعر سواء الا ان من اباح الانتفاع به من اصحابنا فذكر انه انما اجازه استحساناً وهذا يدل على ان التحريم قد تناول الجميع عندهم بما عليه من الشعر وانما استحسنوا اجازة الانتفاع به للخرز دون جواز بيعه وشراؤه لما شاهدوا المساهين واهل العام يقرون الاسا كفة على استعماله من غير تكبير ظهر منهم عليهم فصار هذا عندهم اجماعاً من السلف على جواز الانتفاع به وظهور العمل من العامة في شئ مع اقرار السلف اياهم عليه وتركهم التكبير عليهم يوجب اباحته عندهم * وهذا مثل ما قالوا في اباحه دخول الحمام من غير شرط اجرة معلومة ولا مقدار معلوم لما يستعمله من الماء ولا مقدار مدة ابته فيه لان هذا كان ظاهراً مستفيضاً في عهد السلف من غير منكره على فاعليه فصار ذلك اجماعاً منهم وكذلك قالوا في الاستصناع انهم اجازوه لعمل الناس ومرادهم فيه اقرار السلف الكافة على ذلك وتركهم التكبير عليهم في استعماله فصار ذلك اصلاً في جوازه ونظائر ذلك كثيرة * واختلف اهل العام في خنزير الماء فقال اصحابنا لا يؤكل وقال مالك وابن ابي ليلى والشافعي والاوزاعي لا بأس بأكل كل شئ يكون

في البحر وقال الشافعي لا بأس بخنزير الماء ومنهم من يسميه حمار الماء وقال الليث بن سعد لا يؤكل انسان الماء ولا خنزير الماء * قال ابوبكر ظاهر قوله (ولم الخنزير) موجب لحظر جميع ما يكون منه في البر وفي الماء لشمول الاسم له * فان قيل انما ينصرف هذا الى خنزير البر لانه الذي يسمى بهذا الاسم على الاطلاق وخنزير الماء لا يطلق عليه الاسم وانما يسمى به مقيداً واسمه الذي يطلق عليه في العادة حمار الماء * قيل له لا يخلو خنزير الماء من ان يكون على خلقه خنزير البر وصفته او على غير ذلك فان كان على هذه الحلقة فلا فرق بينهما في اطلاق الاسم عليه من قبل ان كونه في الماء لا يغير حكمه اذا كان في معناه وعلى خلقه الا ان تقوم الدلالة على خصوصه وان كان على خلقه اخرى غيرها ومن اجلها يسمى حمار الماء فكأنهم انما اجروا اسم الخنزير على ما ليس بخنزير ومعلوم ان احداً لم يخطئهم في التسمية فدل ذلك على انه خنزير على الحقيقة وان الاسم يتناوله على الاطلاق وتسميتهم اياه حمار الماء لا يسلبه اسم الخنزير اذ جائز ان يكونوا سموه بذلك ليفرقوا بينه وبين خنزير البر وكذلك كلب الماء وكلب البر سواء لافرق بينهما اذ كان الاسم يتناول الجميع وان خالفه في بعض اوصافه والله اعلم

باب تحريم ما اهل به لغير الله

قال الله تعالى ﴿انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله﴾ ولا خلاف بين المسلمين ان المراد به الذبيحة اذا اهل بها لغير الله عند الذبح * فمن الناس من يزعم ان المراد بذلك ذبائح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله تعالى (وما ذبح على النصب) واجازوا ذبيحة النصراني اذا سمي عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقالوا ان الله تعالى قد اباح اكل ذبائحهم مع علمه بانهم يهلون باسم المسيح على ذبائحهم وهو مذهب الاوزاعي والليث بن سعد ايضاً وقال ابو حنيفة وابويوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعي لا تؤكل ذبائحهم اذا سموا عليها باسم المسيح * وظاهر قوله تعالى (وما اهل به لغير الله) يوجب تحريمها اذا سمي عليها باسم غير الله لان الاهلال به لغير الله هو اظهار غير اسم الله ولم يفرق الآية بين تسمية المسيح وبين تسمية غيره بعد ان يكون الاهلال به لغير الله وقوله في آية اخرى (وما ذبح على النصب) وعادة العرب في الذبائح للاوثان غير مانع اعتبار عموم الآية فيما اقتضاه من تحريم ما سمي عليه غير الله تعالى وقد روى عطاء بن السائب عن زاذان وميسرة ان علياً عليه السلام قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا واذا لم تسمعوهم فكلوا فان الله قد احل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون * وامامنا احتج به القائلون باباحة ذلك لا باحة الله طعام اهل الكتاب مع علمه بما يقولون فليس فيه دلالة على ما ذكروا لان اباحة طعام اهل الكتاب معقودة بشريطة ان لا يهلوا لغير الله اذ كان الواجب علينا استعمال الآيتين بمجموعهما فكأنه قال وطعام

الذين اوتوا الكتاب حل لكم ما لم يهلوا به لغير الله ﷺ فان قال فائل ان النصراني اذا سمي الله
فانما يريد به المسيح عليه السلام فاذا كان ارادته كذلك ولم تمنع صحة ذبيحته وهو مع ذلك
مهله لغير الله كذلك ينبغي ان يكون حكمه اذا اظهر ما يضره عند ذكر الله تعالى في ارادته المسيح
ﷺ قيل له لا يجب ذلك لان الله تعالى انما كلفنا حكم الظاهر لان الاهلال هو اظهار القول
فاذا اظهر اسم غير الله لم تحمل ذبيحته لقوله (وما اهل به لغير الله) واذا اظهر اسم الله فغير جائز
لنا حمله على اسم المسيح عنده لان حكم الاسماء ان تكون محمولة على حقائقها ولا تحمل
على ما لا يقع الاسم عليه عندنا ولا يستحقه ومع ذلك فليس يمنع ان تكون العبادة علينا في اعتبار
اظهار الاسم دون الضمير الآتري ان من اظهر القول بالتوحيد وتصديق الرسول صلى الله
عليه وسلم كان حكمه حكم المسلمين مع جواز اعتقاده للتشبيه المضاد للتوحيد وكذلك
قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم
واموالهم الابحاث وحسابهم على الله وقد اعلمه الله ان في القوم منافقين يعتقدون غير
ما يظهرون ولم يجرمهم مع ذلك مجرى سائر المشركين بل حكم لهم فيما يعاملون به من احكام الدنيا
بحكم سائر المسلمين على ما ظهر من امورهم دون ما بطن من ضمائرهم وكذلك جائز
ان تكون صحة ذكاة النصراني متعلقة باظهار اسم الله تعالى وانه متى اظهر اسم المسيح لم تصح
ذكاته كسائر المشركين اذا اظهروا على ذبايحهم اسماء اوثانهم والله اعلم

باب ذكر الضرورة المبيحة لاكل الميتة

قال الله تعالى ﷻ فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ﷻ وقال في آية اخرى (وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) وقال (فمن اضطر في شخصه غير متجانف لاثم
فان الله غفور رحيم) فقد ذكر الله تعالى الضرورة في هذه الآيات واطلق الاباحة في بعضها
بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة وهو قوله (وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا
ما اضطررتم اليه) فاقضى ذلك وجود الاباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت الضرورة
فيها ﷻ واختلف اهل العلم في معنى قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) فقال
ابن عباس والحسن وسروق (غير باغ) في الميتة (ولا عاد) في الاكل وهو قول اصحابنا
ومالك بن انس واباحوا للاباحة الحارجين على المسامحة اكل الميتة عند الضرورة كما اباحوه
لاهل العدل وقال مجاهد وسعيد بن جبير اذا لم يخرج باغياً على امام المسلمين ولم يكن
سفره في معصية الله ان يأكل الميتة اذا اضطر اليها وان كان سفره في معصية او كان باغياً
على الامام لم يجز له ان يأكل وهو قول الشافعي ﷻ وقوله (الا ما اضطررتم اليه) يوجب الاباحة
للجميع من المطيعين والمصاة وقوله في الآية الاخرى (غير باغ ولا عاد) وقوله (غير متجانف
لاثم) لما كان محتملاً ان يريد به البغي والعدوان في الاكل واحتمل البغي على الامام
او غيره لم يجز لنا تخصيص عموم الآية الاخرى بالاحتمال بل الواجب حمله على ما يوافق معنى

العموم من غير تخصيص وايضاً فقد اتفقوا على انه لو لم يكن سفره في معصية بل كان سفره
 لحج او غزوا او تجارة وكان مع ذلك باغياً على رجل في اخذ ماله او عادياً في ترك صلاة او زكاة
 لم يكن ما هو عليه من البني والعدوان مانعاً من استباحة الميتة للضرورة * ثبت بذلك ان قوله
 (غير باغ ولا عاد) لم يرد به انتفاء البني والعدوان في سائر الوجوه وليس في الآية ذكر شيء منه
 مخصوص فيوجب ذلك كون اللفظ مجتملاً مفتقراً الى البيان فلا يجوز تخصيص الآية الاولى به
 لتعذر استعماله على حقيقته وظاهره ومتى حملنا ذلك على البني والتعدي في الاكل استعملنا
 اللفظ على عمومه وحقيقته فيما اريد به وورد فيه فكان حمله على ذلك اولى من وجهين
 احدهما انه يكون مستعملاً على عمومه والاخر انا لانوجب به تخصيص قوله (الا
 ما اضطررتم اليه) * وكذلك (غير متجانف لائثم) لا يخلو من ان يريد به مجانبه سائر الآثام حتى
 يكون شرط الاباحة للمضطر ان يكون غير متجانف لائثم اصلاً في الاكل وغيره حتى ان كان
 مقبلاً على ترك رد مظلمة درهم او ترك صلاة او صوم لم يتب منه لا يحل له الاكل او
 ان يكون جائز له الاكل مع كونه مقبلاً على ضرب من المعاصي بعد ان لا يكون سفره
 في معصية ولا خارجاً على امام وقد ثبت عند الجميع ان اقامته على بعض المعاصي لا تمنع
 استباحته للميتة عند الضرورة ثبت ان ذلك ليس بمراد ثم بعد ذلك يحتاج في اثبات المأثم
 الذي يمنع الاستباحة الى دلالة من غير الآية وهذا يوجب اجمال اللفظ واقتضاه
 الى البيان فيؤدي ذلك الى وقوف حكم الآية على بيان من غيرها * ومتى امكنا استعمال
 حكم الآية وجب علينا استعمالها ووجه امكان استعمالها ما وصفنا من اثبات المراد بغيراً
 وتعدياً في الاكل بان لا يتناول منها الا بمقدار ما يمسك الرميح ويزيل خوف التلف وايضاً
 قال الله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) ومن امتنع من المباح حتى مات كان قاتلاً نفسه متلفاً لها عند
 جميع اهل العلم ولا يختلف في ذلك عندهم حكم العاصي والمطيع بل يكون امتناعه عند ذلك
 من الاكل زيادة على عصيانه فوجب ان يكون حكمه وحكم المطيع سواء في استباحة الاكل
 عند الضرورة الا ترى انه لو امتنع من اكل المباح من الطعام معه حتى مات كان عاصياً لله تعالى
 وان كان باغياً على الامام خارجاً في سفر معصية والميتة عند الضرورة بمنزلة المذكور في حال
 الامكان والسعة * فان قيل قد يمكنه الوصول الى استباحة اكل الميتة بالتوبة فاذا لم يتب فهو
 الجاني على نفسه * قيل له اجل هو كما قلت الا انه غير مباح له الجناية على نفسه بترك الاكل
 وان لم يتب لان ترك التوبة لا يبيح له قتل نفسه وهذا العاصي متى ترك الاكل في حال الضرورة
 حتى مات كان مرتكباً لضربين من المعصية احدهما خروجه في معصية والثاني جنايته على نفسه
 بترك الاكل وايضاً فالمطيع والعاصي لا يختلفان فيما يحل لهما من المأكولات او يحرم الا ترى
 ان سائر المأكولات التي هي مباحة للمطيعين هي مباحة للعصاة كسائر الاطعمة والاشربة
 المباحة وكذلك ما حرم من الاطعمة والاشربة لا يختلف في تحريمه حكم المطيعين والعصاة
 فلما كانت الميتة مباحة للمطيعين عند الضرورة وجب ان يكون كذلك حكم العصاة فيها

كسائر الاطعمة المباحة في غير حال الضرورة ❦ فان قال قائل اباحة الميتة رخصة للمضطر ولا رخصة للعاصي ❦ فيله قد انتظمت هذه المعارضة الخطأ من وجهين احدهما قولك اباحة الميتة رخصة للمضطر وذلك لان اكل الميتة فرض على المضطر والاضطرار يزيل الحظر ومتى امتنع المضطر من اكلها حتى مات صار قاتلاً لنفسه بمنزلة من ترك اكل الخبز وشرب الماء في حال الامكان حتى مات كان عاصياً لله جانياً على نفسه ولا خلاف في ان هذا حكم المضطر الى الميتة غير الباغي فقول القائل اباحة الميتة رخصة للمضطر بمنزلة قوله لو قال ان اباحة اكل الخبز وشرب الماء رخصة لغير المضطر ولا يطلق هذا احد يعقل لان الناس كلهم يقولون فرض على المضطر الى الميتة اكلها فلا فرق بينهما ولما لم يختلف العاصي والمطيع في اكل الخبز وشرب الماء كذلك في اكل الميتة عند الضرورة واما الوجه الثاني من الخطأ فهو قولك انه لا رخصة للعاصي وهذه قضية فاسدة بأجماع المسلمين لانهم رخصوا للمقيم العاصي الافطار في رمضان اذا كان مريضاً وكذلك يرخصون له في السفر التيمم عند عدم الماء ويرخصون للمقيم العاصي ان يمسه يوماً وليلة وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه رخص للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع فان بما وصفا فساد هذه المقالة ❦ وقوله (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه) وقوله (فمن اضطر في شحمة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم) كل واحد من هذين فيه ضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك لان وقوع الضرورة ليس من فعل المضطر فيكون قوله (فلا اثم عليه) وقوله (فان الله غفور رحيم) خبراً له ❦ وقوله (فمن اضطر) لا بدله من خبر به يتم الكلام اذ لم يكن الحكم متعلقاً بنفس الضرورة وخبره الذي يتم به الكلام ضميره وهو الاكل فكان تقديره فمن اضطر فأكل فلا اثم عليه ❦ ثم قوله (غير باغ ولا عاد) على قول من يقول (غير باغ) في الميتة (ولا عاد) في الاكل فيكون البني والعدوان حالا الاكل وتقديره على قول من يقول (غير باغ ولا عاد) على المسلمين فمن اضطر غير باغ ولا عاد على المسلمين فأكل فلا اثم عليه فيكون البني والعدوان حالا له عند الضرورة قبل ان يأكل فلا يكون ذلك صفة للاكل وعند الاولين يكون صفة للاكل ❦ والحذف في هذا الموضع كالحذف في قوله (فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) والمعنى فافطر فعدة من ايام اخر فحذف فافطر وقوله (فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام) ومعناه فحاق ففدية وانما جاز الحذف لعم المخاطبين بالمحذوف ودلالة الحظاب عليه وهذا يوجب ان يكون حمله على النبي والعدوان في الاكل اولى منه على المسلمين وذلك لانه لم يتقدم للمسلمين في الآية ذكر لا محذوف ولا مذكوراً كحذف الاكل فحمله على ما في مقتضى الآية بان يكون حالا له فيه وصفة اولى من حمله على معنى لم يتضمنه اللفظ لا محذوف ولا مذكوراً ❦ واما قوله (الا ما اضطررتم اليه) فلا ضمير فيه ولا حذف لانه لفظ مستغن بنفسه اذ هو استثناء من جملة مفهومة المعنى وهو التحريم بقوله (وقد فصل لكم ما حرم عليكم

الا ما اضطررتم اليه) فانه مباح لكم وهذا اللفظ مستغن عن الضمير ومعنى الضرورة هنا هو خوف الضرر على نفسه او بعض اعضاءه بتركه الاكل وقد انطوى تحته معيان احدها ان يحصل في موضع لا يجرد غير الميتة والثاني ان يكون غيرها موجوداً ولكنه اكره على اكلها بوعيد يخاف منه تلف نفسه او تلف بعض اعضاءه وكلا المعنيين مراد بالآية عندنا لاحتمالهما وقد روى عن مجاهد انه تأولها على ضرورة الاكراه ولانه اذا كان المعنى في ضرورة الميتة ما يخاف على نفسه من الضرر في ترك تناولها وذلك موجود في ضرورة الاكراه وجب ان يكون حكمه حكمه ولذلك قال اصحابنا فيمن اكره على اكل الميتة فلم يأكلها حتى قتل كان عاصياً لله كمن اضطر الى ميتة بان عدم غيرها من المأكولات فلم يأكل حتى مات كان عاصياً كمن ترك الطعام والشراب وهو واجدها حتى مات فيموت عاصياً لله بتركه الاكل لان اكل الميتة مباح في حال الضرورة كما اثر الاطعمة في غير حال الضرورة والله اعلم

باب المضطر الى شرب الخمر

قال ابوبكر وقد اختلف في المضطر الى شرب الخمر فقال سعيد بن جبير المطيع المضطر الى شرب الخمر يشربها وهو قول اصحابنا جميعاً وانما يشرب منها مقدار ما يمسك به ريقه اذا كان يرد عطشه وقال الحارث العكلي ومكحول لا يشرب لانها لا تزيد الاعطشاً وقال مالك والشافعي لا يشرب لانها لا تزيد الاعطشاً وجوعاً وقال الشافعي ولانها تذهب بالعقل وقال مالك انما ذكرت الضرورة في الميتة ولم تذكر في الخمر قال ابوبكر في قول من قال انها لا تزيل ضرورة العطش والجوع لا معنى له من وجهين احدهما انه معلوم من حالها انها تمسك الرمي عند الضرورة وتزيل العطش. ومن اهل الذمة فيما باعنا من لا يشرب الماء دهرأ اكتفاء بشرب الخمر عنه فقولهم في ذلك غير المعقول المعلوم من حال شاربها والوجه الآخر انه ان كان كذلك كان الواجب ان نحيل مسألة السائل عنها ونقول ان الضرورة لا تقع الى شرب الخمر واما قول الشافعي في ذهاب العقل فليس من مسئلتنا في شيء لانه سئل عن القليل الذي لا يذهب العقل اذا اضطر اليه واما قول مالك ان الضرورة انما ذكرت في الميتة ولم تذكر في الخمر فانها في بعضها مذكورة في الميتة وما ذكر معها وفي بعضها مذكورة في سائر المحرمات وهو قوله تعالى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) وقد فصل لنا تحريم الخمر في مواضع من كتاب الله في قوله تعالى (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير) وقوله تعالى (قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم) وقال (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) وذلك يقتضى التحريم والضرورة المذكورة في الآية منتظمة لسائر المحرمات وذكرها لها في الميتة وما عطف عليها غير مانع من اعتبار عموم الآية الاخرى في سائر المحرمات ومن جهة اخرى انه اذا كان المعنى في اباحة الميتة احياء نفسه بأكلها وخوف التلف في تركها وذلك موجود في سائر المحرمات وجب ان يكون حكمها حكمها لوجود الضرورة والله اعلم

باب في مقدار ما يأكل المضطر

قال ابو حنيفة وابويوسف ومحمد وزفر والشافعي فيما رواه عنه المزني لا يأكل المضطر من الميتة الا مقدار ما يمسك به رمقه وروى ابن وهب عن مالك انه قال يأكل منها حتى يشبع ويتزود منها فان وجد غيرها غنى طرحها وقال عبدالله بن الحسن الغنبري يأكل منها ما يسد به جوعه **:** قال ابوبكر قال الله تعالى (الا ما اضطررتم اليه) وقال (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) فعاق الاباحة بوجود الضرورة والضرورة هي خوف الضرر بترك الاكل اما على نفسه او على عضو من اعضائه فمتى اكل بمقدار ما يزول عنه الخوف من الضرر في الحال فقد زالت الضرورة ولا اعتبار في ذلك بسد الجوعة لان الجوع في الابتداء لا يبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضرراً بتركه وايضاً قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) فقد بينا ان المراد منه غير باغ ولا عاد في الاكل ومعلوم انه لم يرد الاكل منها فوق الشبع لان ذلك محظور في الميتة وغيرها من المباحات فوجب ان يكون المراد غير باغ في الاكل منها مقدار الشبع فيكون البغي والتعدي واقعين في اكله منها مقدار الشبع حتى يكون لاختصاصه الميتة بهذا الوصف وعقده الاباحة بهذه الشريطة فائدة وهو ان لا يتناول منها الا مقدار زوال خوف الضرورة ويدل على ذلك ايضاً انه لو كان منه من الطعام مقدار ما اذا اكله امسك رمقه لم يجزله ان يتناول الميتة ثم اذا اكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجزله ان يأكل الميتة وكذلك اذا اكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر حرم عليه اكلها اذ ليس اكل الميتة بأولى بأباحة الاكل بعد زوال الضرورة من الطعام الذي هو مباح في الاصل وقد روى الاوزاعي عن حسان بن عطية الليثي ان رجلاً سأل النبي عليه السلام فقال انا تكون بالارض تصيبنا الحمصة فمتى تحمل لنا الميتة قال متى مالم تصطحبوا او تغتبقوا او تجدوا بها بقلاً فشانكم بها فلم يبيح لهم الميتة الا اذا لم يجدوا صبوحاً وهو شرب الغداء او غبوقاً وهو شرب العشاء او يجدوا بقلماً يأكلونه لان من وجد غداء او عشاء او بقللاً فليس بمضطر وهذا يدل على معنيين احدهما ان الضرورة هي الميعة للميتة دون حال المضطر في كونه مطيعاً او عاصياً اذ لم يفرق النبي عليه السلام للسائل بين حال المطيع والعاصي في اباحته بل سوى بينهما والثاني ان اباحة الميتة مقصورة على حال خوف الضرر والله اعلم

باب هل في المال حق واجب سوى الزكاة

قال الله تعالى **:** ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب **:** الآية قيل في قوله تعالى (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق) انه يريد به اليهود والنصارى حين انكرت نسخ القبلة فاعلم الله تعالى ان البر انما هو في طاعة الله تعالى واتباع امره لا في التوجه الى المشرق والمغرب اذا لم يكن فيه اتباع امره وان طاعة الله الآن في التوجه الى الكعبة

اذ كان التوجه الى غيرها منسوخاً ۞ وقوله تعالى ﴿ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر﴾
 قيل ان فيه حذفاً ومعناه ان البر بر من آمن بالله وقيل انه اراد به ان البار من آمن بالله كقول
 الخنساء

[١] غفلت
 (نسخه)

ترتع مارتعت [١] حتى اذا ادكرت * فانما هي اقبال وادبار
 يعني مقابلة ومدبرة وقوله تعالى ﴿وآتى المال على حبه﴾ يعني ان البار من آتى المال على حبه
 قيل فيه انه يعني حب المال كقوله تعالى (لن تسألوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وقيل انه
 يعني حب الايتاء وان لا يكون متسبباً عند الاعطاء. ويحتمل ان يكون اراد على حب الله
 تعالى كقوله تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني) وجائز ان يكون مراده جميع
 هذه الوجوه * وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ما يدل على انه اراد حب المال
 وهو ما رواه جرير بن عبد الحميد عن عمارة بن القعقاع عن ابي زرعة عن ابي هريرة قال
 جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أى الصدقة افضل فقال ان تصدق
 وانت صحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان
 كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان وحدثنا ابو القاسم عبد الله بن اسحاق المروزي قال حدثنا
 الحسن بن ابي الربيع الجرجاني قال حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا الثوري عن زبيد
 عن مرة عن عبدالله بن مسعود في قوله تعالى (وآتى المال على حبه) قال ان تؤتبه وانت
 صحيح تأمل العيش وتخشى الفقر ۞ وقوله تعالى ﴿وآتى المال على حبه ذوى القربى﴾
 به ان يريد به الصدقة الواجبة وان يريد به التطوع وليس في الآية دلالة على انها الواجبة
 وانما فيها حث على الصدقة ووعده بالثواب عليها وذلك لان اكثر ما فيها انها من البر وهذا
 لفظ ينطوي على الفرض والنفل الا ان في سياق الآية ونسق التلاوة ما يدل على انه لم يرد به
 الزكاة لقوله تعالى (واقام الصلوة وآتى الزكاة) فلما عطف الزكاة عليها دل على انه لم يرد
 الزكاة بالصدقة المذكورة قبلها * ومن الناس من يقول اراد باحتموا واجبة في المال سوى
 الزكاة نحو وجوب صلة الرحم اذا وجدته ذا ضرر شديد ويجوز ان يريد من قد اجهدته
 الجوع حتى يخاف عليه التناف فيلزمه ان يعطيه ما يسد جوعته * وقد روى شريك عن ابي حمزة
 عن عامر عن فاطمة بنت قيس عن النبي عليه السلام ان قال في المال حق سوى الزكاة وتلا
 قوله تعالى (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله
 واليوم الآخر) الآية وروى سفيان عن ابي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ذكر
 الابل فقال ان فيها حقاً فسئل عن ذلك فقال اطراق فحلها واعارة ذلولها ومنحة سمينها
 فذكر في هذين الحديثين ان في المال حقاً سوى الزكاة وبين في الحديث الاول انه تأويل
 قوله تعالى (ليس البر ان تولوا وجوهكم) الآية وجائز ان يريد بقوله في المال حق سوى
 الزكاة ما يلزم من صلة الرحم بالانفاق على ذوى المحارم الفقراء ويحكم به الحاكم عليه لوالديه
 وذوى محارمه اذا كانوا فقراء عاجزين عن الكسب وتجايز ان يريد به ما يلزمه من طعام

الجماع المضطر وجائز ان يريد به حقاً مندوباً اليه لا واجباً اذ ليس قوله في المال حق يقتضى الوجوب اذ من الحقوق ما هو ندب ومنها ما هو فرض * وحدثنا عبد الباقي حدثنا احمد بن حماد بن سفيان قال حدثنا كثير بن عبيد حدثنا بقية عن رجل من بني تميم يكنى ابا عبد الله عن الضبي الشعبي عن مسروق عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نسخت الزكاة كل صدقة * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن اسحاق التستري قال حدثنا علي بن سعيد قال حدثنا المنيب بن شريك عن عبيد المكتب عن عامر عن مسروق عن علي قال نسخت الزكاة كل صدقة * فان صح هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم فسائر الصدقات الواجبة منسوخة بالزكاة وان لم يصح ذلك مرفوعاً الى النبي صلى الله عليه وسلم لجهالة راويه فان حديث علي عليه السلام حسن السند وهو يوجب ايضاً اثبات نسخ الصدقات التي كانت واجبة بالزكاة وذلك لا يعلم الا من طريق التوقيف فيعلم بذلك ان مقاله علي هو بتوقيف من النبي عليه السلام اياه عليه وحيث يكون المنسوخ من الصدقات صدقات قد كانت واجبة ابتداءً باسباب من قبل من يجب عليه تقتضى لزوم اخراجها ثم نسخت بالزكاة نحو قوله تعالى (واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه) ونحو ما روى في قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) انه منسوخ عند بعضهم بالعشر ونصف العشر فيكون المنسوخ بالزكاة مثل هذه الحقوق الواجبة في المال من غير ضرورة واما ما ذكرنا من الحقوق التي تلزم من نحو الانفاق على ذوى الارحام عند العجز عن التكسب وما يلزم من اطعام المضطر فان هذه فروض لازمة ثابتة غير منسوخة بالزكاة * وصدقة الفطر واجبة عند سائر الفقهاء ولم تنسخ بالزكاة مع ان وجوبها ابتداءً من قبل الله تعالى غير متعلق بسبب من قبل العبد فهذا يدل على ان الزكاة لم تنسخ صدقة الفطر وقد روى الواقدي عن عبد الله بن عبد الرحمن عن الزهري عن عمرو بن عائشة قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بزكاة الفطر قبل ان تفرض الزكاة فلما فرضت الزكاة لم يأمرهم ولم ينههم وكانوا يخرجونها فهذا الخبر لو صح لم يدل على نسخها لان وجوب الزكاة لا ينفي بقاء وجوب صدقة الفطر وعلى ان الاولى ان فرض الزكاة متقدم على صدقة الفطر لانه لا خلاف بين السلف في ان حم السجدة مكية وانها من اوائل ما نزل من القرآن وفيها وعيد تارك الزكاة عند قوله (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون) والامر بصدقة الفطر انما كان بالمدينة فدل ذلك على ان فرض الزكاة متقدم اصدقة الفطر وقد روى عن ابن عمر ومجاهد في قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) انها محكمة وانه حق واجب عند القوم غير الزكاة * واما الحقوق التي تجب باسباب من قبل العبد نحو الكفارات والندور فلا خلاف ان الزكاة لم تنسخها * واليتامى المرادون بالآية هم الصغار الفقراء الذين مات آباؤهم * والمساكين مختلف فيه وسنذكر ذلك في سورة براءة ان شاء الله تعالى * وابن السبيل روى عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف والقول الاول اشبه لانه انما سمي ابن السبيل لانه على الطريق كما قيل للطير الاوزان ماء لئلا يمتد له قال ذو الرمة

وردت اعتسافاً [١] والثريا كأنها * على قة الرأس ابن ماء محلق

والسائلين يعني به الطالبين للصدقة قال الله تعالى (وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) *
 حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثني قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان
 قال حدثنا مصعب بن محمد قال حدثنا يعلى بن ابي يحيى عن فاطمة بنت حسين بن
 علي رضي الله تعالى عنهم اجمعين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للسائل حق وان جاء
 على فرس * حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبيد بن شريك حدثنا ابوالجهم قال حدثنا
 عبدالله بن زيد بن اسلم عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اعطوا
 السائل وان أتى على فرس والله تعالى اعلم

باب القصاص

قال الله تعالى ﴿ كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ هذا كلام مكتف بنفسه غير مفتقر الى
 ما بعده ألا ترى انه لو اقتصر عليه لكان معناه مفهوماً من لفظه واقتضى ظاهره وجوب
 القصاص على المؤمنين في جميع القتلى * والقصاص هو أن يفعل به مثل ما فعل به من قولاك
 اقتص اثر فلان اذا فعل مثل فعله قال الله تعالى (فارتدا على آثارها قصاصاً) وقال تعالى
 (وقالت لاخته قصيه) اي ابنتي اثره * وقوله (كتب عليكم) معناه فرض عليكم كقوله تعالى
 (كتب عليكم الصيام) و (كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً الوصية
 للوالدين) وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات يعني بها المفروضات * فانتظمت
 الآية ايجاب القصاص على المؤمنين اذا قتلوا لمن قتلوا من سائر المقتولين لعموم لفظ المقتولين
 والخصوص انما هو في القاتلين لانه لا يكون القصاص مكتوباً عليهم الا وهم قاتلون فاقتضى
 وجوب القصاص على كل قاتل عمداً بحديدة الا ما خصه الدليل سواء كان المقتول عبداً او ذمياً
 ذكراً او اناثي لشمول لفظ القتلى للجميع * وليس توجيه الخطاب الى المؤمنين بايجاب القصاص
 عليهم في القتلى بموجب ان يكون القتلى مؤمناً لان علينا اتباع عموم اللفظ ما لم تقم دلالة
 الخصوص وليس في الآية ما يوجب خصوص الحكم في بعض القتلى دون بعض * فان قال
 قائل يدل على خصوص الحكم في القتلى وجهان احدهما في نسق الآية (فمن عفى له من اخيه شئ
 فانباع بالمعروف) والكافر لا يكون اخل للمسلم فدل على ان الآية خاصة في قتلى المؤمنين
 والثاني قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد والاثنى بالاثنى) * قيل له هذا غلط من وجهين
 احدهما انه اذا كان اول الخطاب قد شمل الجميع فما عطف عليه بلفظ الخصوص لا يوجب
 تخصيص عموم اللفظ وذلك نحو قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)
 وهو عموم في المطلقة ثلاثاً وما دونها ثم عطف قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف
 او سرحوهن بمعروف) وقوله تعالى (وبعولتهن احق بردهن في ذلك) وهذا حكم خاص
 في المطلق لما دون الثلاث ولم يوجب ذلك تخصيص عموم اللفظ في ايجاب ثلاثة قروء من العدة

على جميعهن ونظائر هذا كثيرة في القرآن والوجه الآخر ان يريد الاخوة من طريق
 النسب لا من جهة الدين كقوله تعالى (والى عاد اخاهم هوداً) * واما قوله (الحر بالحر والعبد
 بالعبد) فلا يوجب تخصيص عموم اللفظ في القتلى لانه اذا كان اول الخطاب مكتفياً بنفسه غير
 مفتقر الى ما بعده لم يجز لنا ان نقصره عليه * وقوله (الحر بالحر) انما هو بيان لما تقدم ذكره على
 وجه التأكيد وذكر الحال التي خرج عليها الكلام وهو ما ذكره الشعبي وقتادة انه كان
 بين حين من العرب قتال وكان لأحدهما طول على الآخر فقالوا لا نرضى الا ان نقتل
 بالعبد منا الحر منكم وبالاتى منا الذكر منكم فانزل الله (كتب عليكم القصاص في القتلى
 الحر بالحر والعبد بالعبد) مبطلاً بذلك ما ارادوه ومؤكداً عليهم فرض القصاص
 على القتلى دون غيره لانهم كانوا يقتلون غير القتلى فهام الله عن ذلك وهو معنى ما روى
 عنه عليه السلام انه قال من اعنى الناس على الله يوم القيامة ثلاثة رجل قتل غير قاتله
 ورجل قتل في الحرم ورجل اخذ بذحول الجاهلية وايضاً فان قوله تعالى (الحر بالحر
 والعبد بالعبد) تفسير لبعض ما انتظمه عموم اللفظ ولا يوجب ذلك تخصيص اللفظ
 الا ترى ان قول النبي عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلاً بمنى وذكره الاصناف الستة
 لم يوجب ان يكون حكم الربا مقصوراً عليها ولاننى الربا عما عداها كذلك قوله الحر
 بالحر لا يبنى اعتبار عموم اللفظ في قوله (كتب عليكم القصاص في القتلى) * ويدل على ان قوله
 (الحر بالحر) غير موجب لتخصيص عموم القصاص ولم ينف القصاص عن غير المذكور
 اتفاق الجميع على قتل العبد بالحر والاتى بالذكر فثبت بذلك ان تخصيص الحر بالحر
 لم ينف موجب حكم اللفظ في جميع القتلى * فان قال قائل كيف يكون القصاص مفروضاً
 والولى مخير بين العفو وبين القصاص * قيل له لم يجعله مفروضاً على الولى وانما جعله
 مفروضاً على القاتل للولى بقوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) وليس القصاص على الولى
 وانما هو حقه وهذا لا يبنى وجوبه على القاتل وان كان الذى له القصاص مخيراً فيه * وهذه الآية
 تدل على قتل الحر بالعبد والمسام بالذمى والرجل بالمرأة لما بينا من اقتضاء اول الخطاب ايجاب
 عموم القصاص في سائر القتلى وان تخصيصه الحر بالحر ومن ذكر معه لا يوجب الاقتصار بحكم
 القصاص عليه دون اعتبار عموم ابتداء الخطاب في ايجاب القصاص * ونظيرها من الآى في ايجاب
 القصاص عاماً قوله تعالى (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً) فانظم ذلك جميع
 المتولين ظلاماً وجعل لا واياهم سلطاناً وهو القود لانفاق الجميع على ان القود مراد بذلك
 في الحر المسلم اذا قتل حراً مسلماً فكان بمنزلة قوله تعالى فقد جعلنا لوليه قوداً لان
 ما حصل الاتفاق عليه من معنى الآية مراد فكانه منصوص عليه فيها فلفظ السلطان
 وان كان مجازاً فقد عرف معنى مراده من طريق الاتفاق وقوله (ومن قتل مظلوماً) هو
 عموم يصح اعتباره على حسب ظاهره ومقتضى لفظه * ونظيرها ايضا من الآى قوله تعالى
 (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) فاخبر ان ذلك كان مكتوباً على بنى اسرائيل وهو عموم

في ايجاب القصاص في سائر المقتولين وقد احتج ابو يوسف بذلك في قتل الحر بالعبد وهذا يدل على ان من مذهبه ان شريعة من كان قبلنا من الانبياء ثابتة علينا ما لم يثبت نسخها على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نجد في القرآن ولا في السنة ما يوجب نسخ ذلك فوجب ان يكون حكمه ثابتاً علينا على حسب ما اقتضاه ظاهر لفظه من ايجاب القصاص في سائر الانفس * ونظيره ايضاً قوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) لان من قتل وله يكون مقتدى عليه وذلك عموم في سائر القتلى * وكذلك قوله (وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) يقتضى عمومه وجوب القصاص في الحر والعبد والذكر والانثى والمسلم والذمي * مسألة في قتل الحر بالعبد * قال ابو بكر وقد اختلف الفقهاء في القصاص بين الاحرار والعبيد * فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر رضى الله عنهم لا قصاص بين الاحرار والعبيد الا في الاُنفس ويقتل الحر بالعبد والعبد بالحر * وقال ابن ابي ليلى القصاص واجب بينهم في جميع الجراحات التي نستطيع فيها القصاص * وقال ابن وهب عن مالك ليس بين الحر والعبد قود في شئ من الجراح والعبد يقتل بالحر ولا يقتل الحر بالعبد * وقال الليث بن سعد اذا كان العبد هو الجاني اقتص منه ولا يقتص من الحر للعبد وقال اذا قتل العبد الحر فلولي المقتول ان يأخذ بها نفس العبد القاتل فيكون له واذا جنى على الحر فيما دون النفس فللمجروح القصاص ان شاء * وقال الشافعي من جرى عليه القصاص في النفس جرى عليه في الجراح ولا يقتل الحر بالعبد ولا يقتص له منه فيما دون النفس * وجه دلالة الآية في وجوب القصاص بين الاحرار والعبيد في النفس ان الآية مقصورة الحكم على ذكر القتلى وليس فيها ذكر لما دون النفس من الجراح وسائر ما ذكرنا من عموم آي القرآن في بيان القتلى والعقوبة والاعتداء يقتضى قتل الحر بالعبد ومن حيث اتفاق الجميع على قتل العبد بالحر وجب قتل الحر بالعبد لان العبد قد ثبت انه مراد بالآية والآية لم يفرق مقتضاها بين العبد المقتول والقاتل فهي عموم فيهما جميعاً * ويدل ايضاً على ذلك قوله تعالى (ولكم في القصاص حيوه يا اولى الالباب) فاخبر انه اوجب القصاص لان فيه حياة لنا وذلك خطاب شامل للحر والعبد لان صفة اولى الالباب تشملهم جميعاً فاذا كانت العلة موجودة في الجميع لم يحجز الاقتصار بحكمها على بعض من هي موجودة فيه دون غيره * ويدل عليه من جهة السنة قول النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون متكافؤ دماً وهم وهو عام في العبيد والاحرار فلا يخص منه شئ الا بدلالة * ويدل عليه من وجه آخر وهو اتفاق الجميع على ان العبد اذا كان هو القاتل فهو مراد به كذلك اذا كان مقتولاً لانه لم يفرق بينه اذا كان قاتلاً او مقتولاً * فان قيل لما قال في سياق الحديث ويسمى بذمتهم ادناهم وهو العبد يدل على انه لم يرد به بول الخطاب * قيل له هذا غلط من قبل انه لا خلاف ان العبد اذا كان قاتلاً فهو مراد ولم يمنع قوله ويسمى بذمتهم ادناهم ان يكون مراداً اذا كان قاتلاً كذلك لا يمنع ارادته اذا كان مقتولاً على ان قوله ويسمى

بذمتهم ادناهم ليس فيه تخصيص العبد من غيره وانما المراد ادناهم عدداً هو كقوله واحد منهم فلا تعلق لذلك في ايجاب اقتصار حكم اول اللفظ على الحر دون العبد وعلى انه لو قال ويسمى بذمتهم عبدهم لم يوجب تخصيص حكمه في مكافأة دمه لدم الحر لان ذلك حكم آخر استأنف له ذكراً وخص به العبد ليدل على ان غير العبد اولى بالسمي بذمتهم فاذا كان تخصيص العبد بالذكر في هذا الحكم لم يوجب ان يكون مخصوصاً به دون الآخر فلا ن لا يوجب تخصيص حكم القصاص اولى * فان قيل قوله المسامون تكافؤ دماؤهم يقتضى التماثل في الدماء وليس العبد مثلاً للحر * قيل له فقد جعله النبي عليه السلام مثلاً في الدم اذ علق حكم التكافؤ منهم بالاسلام ومن قال ليس بكاف له فهو خارج على حكم النبي عليه السلام مخالف بغير دلالة ويدل عليه ايضاً ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المشي قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن الاعمش عن عبدالله بن مرة عن عبدالله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم رجل مسلم يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله الا في احدي ثلاث التارك للاسلام المفارق للجماعة والذئب الزاني والنفس بالنفس فام يفرق بين الحر والعبد واوجب القصاص في النفس بالنفس وذلك موافق لما حكى الله مما كتبه على بني اسرائيل فحوى هذا الخبر معين احدهما ان ما كان على بني اسرائيل من ذلك فحكمه باق علينا والثاني انه مكلف بنفسه في ايجاب القصاص عاماً في سائر النفوس * ويدل عليه ايضاً من جهة السنة ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا موسى بن زكريا التستري قال حدثنا سهل بن عثمان العسكري ابو معاوية عن اسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العمد قود الا ان يعفو ولي المقتول فقد دل هذا الخبر على معين احدهما ايجاب القود في كل عمد واوجب ذلك القود على قاتل العبد والثاني نفي به وجوب المال لانه لو وجب المال مع القود على وجه التخيير لما اقتصر على ذكر القود دونه * ويدل ايضاً عليه من جهة النظر ان العبد محقون الدم حقناً لا يرفعه مضي الوقت وليس بولد للقاتل ولا ملك له فاشبه الحر الاجنبي فوجب القصاص بينهما كما يجب على العبد اذا قتل حراً بهذه العلة كذلك اذا قتل الحر لوجود العلة فيه * وايضا فمن منع ان يقاد الحر بالعبد فانما منعه لنقصان الرق الذي فيه ولا اعتبار بالمساواة في الانفس وانما يعتبر ذلك فيما دونها والدليل على ذلك ان عشرة لو قتلوا واحداً قتلوا به ولم تعتبر المساواة وكذلك لو ان رجلاً صحيح الجسم سلم الاعضاء قتل رجلاً مفلوجاً مريضاً مدنفاً مقطوع الاعضاء قتل به وكذلك الرجل يقتل بالمرأة مع نقصان عقلها ودينها وديتها ناقصة عن دية الرجل * ثبت بذلك ان لا اعتبار بالمساواة في ايجاب القصاص في الانفس وان الكامل يقاد منه للنقص وليس ذلك حكم ما دون النفس لانهم لا يختلفون انه لا تؤخذ اليد الصحيحة بالسلاء وتؤخذ النفس الصحيحة بالقيمة * وروى الليث عن الحكم ان علياً وابن مسعود قالوا من قتل عبداً عمداً فهو قود

قوله (لتصان الرق)
 اضافة التصان الى الرق
 بيانية اي التصان الذي
 هو الرق (لمصححه)

باب قتل المولى لعبدہ

وقد اختلف في قتل المولى لعبدہ فقال قائلون وهم شواذ يقتل به وقال عامة الفقهاء لا يقتل به * فمن قتله احتج بظاهر قوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر) على نحو ما احتججنا به في قتل الحر بالحر وقوله (النفس بالنفس) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه) وقوله عليه السلام المسلمون تكافأ دماؤهم وقد روى حديث عن سمرة بن جندب عن النبي عليه السلام انه قال من قتل عبده قتلناه ومن جدد عبده جددناه * اما ظاهر الآي فلا حجة لهم فيها لان الله تعالى انما جعل القصاص فيها للمولى بقوله تعالى (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً) وولى العبد هو مولاه في حياته وبعد وفاته لان العبد لا يملك شيئاً وما يملكه فهو لمولاه لا من جهة الميراث لكن من جهة الملك فاذا كان هو المولى لم يثبت له القصاص على نفسه وليس هو بمنزلة من قتل وارثه فيجب عليه القصاص ولا يرثه لان ما يحصل للوارث انما ينتقل عن ملك المورث اليه والقاتل لا يرث فوجب عليه القصاص لغيره والعبد لا يملك شيئاً فينتقل الى مولاه الا ترى انه لو قتل ابن العبد لم يثبت له القصاص على قاتله لانه لا يملك فكذلك لا يثبت له القصاص على غيره ومتى وجب له القود على قاتله فانما يستحقه مولاه دونه فلم يحجز من اجل ذلك ايجاب القصاص على مولاه بقتله اياه * ويدل على ان العبد لا يثبت له ذلك قوله تعالى (ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء) فنفى بذلك ملك العبد نفياً عاماً عن كل شيء فلم يحجز ان يثبت له بذلك على احد شيء واذا لم يحجز ان يثبت له ذلك لا اجل انه ملك لغيره والمولى اذا استحق ما يجب له فلا يجب له القود على نفسه وليس العبد في هذا كالحر لان الحر يثبت له القصاص ثم من جهته ينتقل الى وارثه ولذلك يستحقونه بينهم على قدر موارثهم فمن حرم ميراثه بالقتل لم يرثه القود فكان القود لمن يرثه * فان قيل ليس دم العبد في هذا الوجه كماله لان المولى لا يملك قتله ولا الاقرار عليه بالقتل فهو بمنزلة الاجنبى فيه * قيل له ان كان المولى لا يملك قتله ولا الاقرار عليه به ولكنه وليه وهو المستحق للقصاص على قاتله اذا كان اجنبياً من حيث كان مالكا لرقبته لا من جهة الميراث الا ترى انه المستحق للقود على قاتله دون اقربائه فدل ذلك على انه يملك القود به كما يملك رقبته فاذا كان هو القاتل لم يحجز ان يستحق القود غيره عليه فاستحال من اجل ذلك وجوب القود له على نفسه * وايضاً فقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه) لا يجوز ان يكون خطاباً للمولى اذا كان هو المعتدى بقتل عبده لانه وان كان معتدياً على نفسه بقتل عبده واتلاف ملكه فغير جائز خطابه باستيفاء القود من نفسه وغير جائز ان يكون غيره مخاطباً باستيفاء القود منه لانه غير معتد عليه والله تعالى انما اوجب الحق لمن اعتدى عليه دون غيره * فان قال قائل يقيد الامام منه كما يقيد ممن قتل رجلاً لا وارث له * قيل له انما يقوم الامام بما ثبت من القود لكافة المسلمين اذا كانوا مستحقين لميراثه والعبد لا يرث

فثبت الحق في الاقتصاص من قاتله لكافة المسلمين ولا جائز ان يثبت ذلك للامام الا ترى انه لو قتل العبد خطأ كان المولى هو المستحق لقيته على قاتله دون سائر المسلمين ودون الامام وان الحر الذي لا وارث له لو قتل خطأ كانت دية بيت المال فكذلك القود لو ثبت على المولى لما استحقه الامام ولكن المولى هو الذي يستحقه ويستجيب ثبوت ذلك له على نفسه فبطل * واما الحديث الذي روى فيه فهو معارض بضده وهو ما حدثنا ابن قانع قال حدثنا المقبري قال حدثنا خالد بن يزيد بن صفوان التوفلي قال حدثنا ضمرة بن ربيعة عن ابن عباس وعن الاوزاعي عن مرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلاً قتل عبده متعمداً فجلده النبي صلى الله عليه وسلم ونفاه سنة ومحاسمه من المسلمين ولم يقده به فنفى هذا الخبر ظاهر ما انته خبر سمرة بن جندب الذي احتجوا به مع موافقه لما ذكرنا من ظاهر الآي ومعانيها من ايجاب الله تعالى القود للمولى ومن نفيه لملك العبد بقوله (لا يقدر على شيء) * ولو انفرد خبر سمرة عن معارضة الخبر الذي قدمناه لما جاز القطع به لاحتماله لغير ظاهر وهو انه جائز ان يكون رجل اعتق عبده ثم قتله أو جده او لم يقدم على ذلك ولكنه هدده به فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال من قتل عبده قتلناه يعني عبده المعتق الذي كان عبده وهذا الاطلاق شائع في اللغة والعادة فقد قال النبي عليه السلام لبلال حين اذن قبل طلوع الفجر الا ان العبد نام وقد كان حراً في ذلك الوقت وقال على عليه السلام ادعوا لي هذا العبد الا بظري يعني شريحاً حين قضى في ابني عم احدهما اخ لام بان الميراث للاخ من الام لانه كان قد جرى عليه رق في الجاهلية فسماه بذلك وقال تعالى (وآتوا اليتامى اموالهم) والمراد الذين كانوا يتامى وقال عليه السلام تسأمر اليتيمة في نفسها يعني التي كانت يتيمة ولا يتبع ان يكون مراد النبي صلى الله عليه وسلم بقوله من قتل عبده قتلناه ما وصفناه فيمن كان عبداً فاعتق وزال بهذا توهم متوهم لوطن ان مولى النعمة لا يقاد بمولاد الاسفل كما لا يقاد والد بولده وقد كان جائزاً ان يسبق الى ظن بعض الناس ان لا يقاد به لانه عليه السلام قد جعل حق مولى النعمة كحق الوالد والدليل عليه قوله عليه السلام لن يجزى ولد والد الا ان يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه فجعل عتقه لايه كفاء لحقه ومساويا ليد عند ونعمته لديه والله اعلم

وله (الا بظري)
هو الذي في شفته العليا
طاول مع تنوء (تصححه)

باب القصاص بين الرجال والنساء

قال الله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) وقال (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً) فظاهر ما ذكر من ظواهر الآي الموجبة للقصاص في الانفس بين العبيد والاحرار موجب للقصاص بين الرجال والنساء فيها وقد اختلف الفقهاء في ذلك * فقال ابو حنيفة و ابو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة لا قصاص بين الرجال والنساء الا في الانفس وروى عن ابن شبرمة رواية اخرى ان بينهم قصاصاً فيما دون النفس وقال ابن ابي ليلى

ومالك والثوري والديث والاوزاعي، والشافعي القصاص واقع فيما بين الرجال والنساء في النفس وما دونها الا ان الليث قال اذا جنى الرجل على امرأته عقلها ولم يقتص منه وقال عثمان البتي اذا قتلت امرأة رجلاً قتلت به واخذ من مالها نصف الدية وكذلك ان اصابته بجراحة قال وان كان هو الذي قتلها او جرحها فعليه القود ولا يرد عليه شيء * وقد روى عن السلف اختلاف في ذلك فروى قتادة عن سعيد بن المسيب ان عمر قتل نفراً من اهل صنعاء بامرأة اقادهم بها وروى عن عطاء والشعبي ومحمد بن سيرين انه يقتل بها واختلف عن علي عليه السلام فيها فروى ليث عن الحكم عن علي وعبدالله قالا اذا قتل الرجل المرأة متعمدا فهو بها قود وروى عن عطاء والشعبي والحسن البصري ان علياً قال ان شاؤا قتلوه وادوا نصف الدية وان شاؤا اخذوا نصف دية الرجل وروى اشعث عن الحسن في امرأة قتلت رجلاً عمداً قال تقتل وترد نصف الدية * قال ابوبكر ماروي عن علي من القولين في ذلك مرسل لان احداً من رواه لم يسمع من علي شيئاً ولو ثبتت الروايتان كان سيلهما ان تتعارضاً وتسقطا فكانه لم يرو عنه في ذلك شيئاً وعلي ان رواية الحكم في ايجاب القود دون المال اولى لموافقها لظاهر الكتاب وهو قوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) * وسائر الآي الموجبة للقود ليس في شيء منها ذكر الدية وهو غير جائز ان يزيد في النص الابنص مثله لان الزيادة في النص توجب النسخ * حدثنا ابن قانع قال حدثنا ابراهيم بن عبدالله قال حدثنا محمد بن عبدالله الانصاري قال حدثنا حميد عن انس بن مالك ان الربيع بنت النضر لطمت جارية فكسرت ثنيها فعرض عليهم الارش فابوا فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فأمرهم بالقصاص فجاء اخوها انس ابن النضر فقال يا رسول الله تكسر سن الربيع لا والذي بعثك بالحق فقال يا انس كتاب الله القصاص فعفا القوم فقال عليه السلام ان من عباد الله من لو اقسام على الله لابرده فاخبر عليه السلام ان الذي في كتاب الله القصاص دون المال فلا جائز اثبات المال مع القصاص ومن جهة اخرى انه اذا لم يجب القصاص بنفس القتل فغير جائز ايجابه مع اعطاء المال لان المال حينئذ يصير بدلاً من النفس وغير جائز قتل النفس بالمال الا ترى ان من رضى ان يقتل ويعطى مالا يكون لوارثه لم يصح ذلك ولم يجز ان يستحق النفس بالمال فبطل ان يكون القصاص موقوفاً على اعطاء المال * واما مذهب الحسن وقول عثمان البتي في ان المرأة اذا كانت القتالة قتلت واخذ من مالها نصف الدية فقوله يرد ظاهر الآي الموجبة للقصاص ويوجب زيادة حكم غير مذكور فيها * وقد روى قتادة عن انس ان يهودياً قتل جارية وعليها اوضح لها فأتى به النبي صلى الله عليه وسلم فقتله بها وروى الزهري عن ابى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرجل يقتل بالمرأة وايضاً قد ثبت عن عمر بن الخطاب قتل جماعة رجال بالمرأة الواحدة من غير خلاف ظهر من احد من نظرائه مع استفاضة ذلك وشهرته عنه ومثله يكون اجماعاً * وما يدل على قتل الرجل بها من غير بدل مال ما قدمنا من سقوط اعتبار المساواة بين الصحيحة والسقيمة وقتل

العاقل بالمجنون والرجل بالصبي وهذا يدل على سقوط اعتبار المساواة في النفوس واما مادون النفس فان اعتبار المساواة واجب فيه والدليل عليه اتفاق الجميع على امتناع اخذ اليد الصحيحة بالشلاء وكذلك لم يوجب اصحابنا القصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس وكذلك بين العبيد والاحرار لان مادون النفس من اعضائها غير متساوية : فان قال قائل هلا قطعت يد العبد ويد المرأة بيد الرجل كما قطعت اليد الشلاء بالصحيحة : قيل له انما سقط القصاص في هذا الموضع لاختلاف احكامها لامن جهة التقص فصار كاليسرى لا تؤخذ باليمين واوجب اصحابنا القصاص بين النساء فيما دون النفس لتساوي اعضائهما من غير اختلاف في احكامهما ولم يوجبوا القصاص فيما بين العبيد فيما دون النفس لان تساويهما انما يعلم من طريق التقويم وغالب الظن كالاتقطع اليد من نصف الساعد لان الوصول الى علمه من طريق الاجتهاد وعندهم ان اعضاء العبد حكمها حكم الاموال في جميع الوجود فلا يلزم العاقلة منها شيء وانما يلزم الجاني في ماله وليس كذلك النفس لانها تلزم العاقلة في الخطأ وتجب فيها الكفارة ففارق الجنایات على الاموال والله اعلم

باب قتل المؤمن بالكافر

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن ابي ليلى وعثمان البتي يقتل المسلم بالذمي وقال ابن شبرمة والثوري والاوزاعي والشافعي لا يقتل وقال مالك والليث بن سعد ان قتله غيلة قتل به والالم يقتل : قال ابوبكر سائر ما قدمنا من ظواهر الآي يوجب قتل المسلم بالذمي على ما بينا اذ لم يفرق شيء منها بين المسلم والذمي وقوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) عام في الكل وكذلك قوله تعالى (الحر بالحر والعبد بالعبد والاثني بالاثني) . وقوله في سياق الآية (فمن عفى له من اخيه شيء) لا دلالة فيه على خصوص اول الآية في المسلمين دون الكفار لاحتمال الاخوة من جهة النسب ولان عطف بعض ما انتظمه لفظ العموم عليه بحكم مخصوص لا يدل على تخصيص حكم الجملة على ما بيناه فيما سلف عند ذكرنا حكم الآية وكذلك قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) يقتضى عمومه قتل المؤمن بالكافر لان شريعة من قبلنا من الانبياء ثابتة في حقنا ما لم ينسخها الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وتصير حينئذ شريعة للنبي عليه السلام قال الله تعالى (اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) . ويدل على ان ما في هذه الآية وهو قوله (النفس بالنفس) الى آخرها هو شريعة لنا عليه السلام قوله عليه السلام في ايجابه القصاص في السن في حديث السن الذي قدمنا حين قال انس بن النضر لا تكسر ثنية الربيع كتاب الله القصاص وليس في كتاب الله السن بالسن الا في هذه الآية فابان النبي عليه السلام عن موجب حكم الآية علينا ولو لم تلزمنا شريعة من قبلنا من الانبياء بنفس ورودها لكان قوله كافياً في بيان موجب حكم هذه الآية وانها قد اقتضت من حكمها علينا مثل ما كان على بني اسرائيل فقد دل قول النبي عليه السلام

هذا على معنيين احدهما لزوم حكم الآية لنا وثبوتها علينا والثاني اخباره ان ظاهر الكتاب قد الزمنا هذا الحكم قبل اخبار النبي عليه السلام بذلك فدل ذلك على ما حكاها الله في كتابه مما شرعه لغيره من الانبياء فحكمه ثابت ما لم ينسخ واذا ثبت ما وصفنا وليس في الآية فرق بين المسلم والكافر وجب اجراء حكمها عليهما. ويدل عليه قوله عز وجل (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً) وقد ثبت بالاتفاق ان السلطان المذكور في هذا الموضع قد انتظم القود وليس فيها تخصيص مسلم من كافر فهو عليهما * ومن جهة السنة ما روى عن الاوزاعي عن يحيى بن ابي كثير عن سلمة عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح مكة فقال ألا من قتل قتيلاً فويله بخير النظرين بين ان يقتص او يأخذ الدية وروى ابو سعيد المقبري عن ابي شريح الكعبي عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله وحديث عثمان وابن مسعود وعائشة عن النبي عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث زناً بعد احصان وكفر بعد ايمان وقتل نفس بغير نفس وحديث ابن عباس ان النبي عليه السلام قال العمدة قود وهذه الاخبار يقتضي عمومها قتل المسلم بالذمي وروى ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن السلماني ان النبي عليه السلام اقاد مسلماً بذي وقال انا احق من وفي بذيته وقد روى الطحاوي عن سليمان بن شعيب قال حدثنا يحيى بن سلام عن محمد بن ابي حميد المدني عن محمد بن المنكدر عن النبي عليه السلام مثله * وقد روى عن عمر وعلي وعبد الله قتل المسلم بالذمي حدثنا ابن قانع قال حدثنا علي بن الهيثم عن عثمان الفزاري قال حدثنا مسعود بن جويرية قال حدثنا عبدالله بن خراش عن واسط عن الحسن بن ميمون عن ابي الجنوب الاسدي قال جاء رجل من اهل الحيرة الى علي كرم الله وجهه فقال يا امير المؤمنين رجل من المسلمين قتل ابني ولي بينة فجاء الشهود فشهدوا وسأل عنهم فزكوا فامر بالمسلم فاقعد واعطى الحيري سيفاً وقال اخرجوه معه الى الجبانة فليقتله وامكناه من السيف فباطاً الحيري فقال له بعض اهله هل لك في الدية تعيش فيها وتصنع عندنا يداً قال نعم وعمد السيف واقبل الى علي فقال لعلمهم سبوك وتواعدوك قال لا والله ولكني اخترت الدية فقال علي انت اعلم قال ثم اقبل على علي القوم فقال اعطيناهم الذي اعطيناهم لتكون دماؤنا كدمائهم ودياننا كدياتهم * وحدثنا ابن قانع قال حدثنا معاذ بن المثني قال حدثنا عمرو بن مرزوق قال حدثنا شعبة عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال بن سبرة ان رجلاً من المسلمين قتل رجلاً من العباديين فقدم اخوه علي عمر بن الخطاب فكتب عمر ان يقتل فجعلوا يقولون يا جبير اقتل فجعل يقول حتى يأتي الغيظ فكتب عمر ان لا يقتل ويودي وروى في غير هذا الحديث ان الكتاب ورد بعد ان قتل وانه انما كتب ان يسأل الصالح على الدية حين كتب اليه انه من فرسان المسلمين * وروى ابو بكر بن ابي شيبة قال حدثنا ابن ادریس عن ليث عن الحكم عن علي وعبد الله بن مسعود قالوا اذا قتل يهودياً او نصرانياً قتل به * وروى حميد الطويل عن ميمون

قوله (من العباديين)
بكسر العين فرقة من
النصارى كانوا يسكنون
في الحيرة (لمصححه)

عن مهران ان عمر بن عبدالعزيز امر ان يقتل مسلم يهودى فقتل * فهو لاء الثلاثة اعلام
الصحابة وقد روى عنهم ذلك وتابعهم عمر بن عبدالعزيز عليه ولا نعلم احداً من نظرائهم
خلافه * واحتج مانعو قتل المسلم بالذمي بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم
بكافر ولا ذوعهد في عهده رواه قيس بن عباد وطارثة بن قدامة وابوجحيفة وقيل لعلي
هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد سوى القرآن فقال ما عهدي الا كتاب
في قراب سفي وفيه المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ولا يقتل مؤمن بكافر
ولا ذوعهد في عهده وحديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال يوم فتح مكة لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذوعهد في عهده وقد روى ابن عمر ايضاً ما حدثنا
عبدالباقي بن قانع قال حدثنا ادريس بن عبدالكريم الحداد قال حدثنا محمد بن الصباح حدثنا
سليمان بن الحكم حدثنا القاسم بن الوليد عن سنان بن الحارث عن طلحة بن مطرف عن مجاهد
عن عبدالله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذوعهد في عهده
ولهذا الخبر ضرور من التأويل كلها توافق ما قدمنا ذكره من الآي والسنن احدها انه
قد ذكر ان ذلك كان في خطبته يوم فتح مكة وقد كان رجل من خزاعة قتل رجلاً من هذيل
بذحل [١] الجاهلية فقال عليه السلام الا ان كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي هاتين
لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذوعهد في عهده يعني والله اعلم بالكافر الذي قتله في الجاهلية وكان
ذلك تفسيراً لقوله كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي هاتين لان مذكور في خطاب
واحد في حديث وقد ذكر اهل المغازي ان عهد الذمة كان بعد فتح مكة وانه انما كان قبل ذلك
بين النبي عليه السلام وبين المشركين عهد الى مدد لاعلى انهم داخلون في ذمة الاسلام
وحكمه وكان قوله يوم فتح مكة لا يقتل مؤمن بكافر منصرفاً الى الكفار المعاهدين اذ لم يكن
هناك ذمي ينصرف الكلام اليه ويدل عليه قوله ولا ذوعهد في عهده كما قال تعالى (فأتوا اللهم
عهدهم الى مدتهم) وقال (فسيحوا في الارض اربعة اشهر) وكان المشركون حينئذ ضريين
احدهما اهل الحرب ومن لا عهد بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم والآخر اهل عهد الى مدة
ولم يكن هناك اهل ذمة فالصرف الكلام الى الضريين من المشركين ولم يدخل فيه من لم يكن
على احد هذين الوصفين وفي فحوى هذا الخبر ومضمونه ما يدل على ان الحكم المذكور
في نفي القصاص متمصور على الحربى المعاهد دون الذمي وذلك انه عطف عليه قوله ولا ذوعهد
في عهده ومعلوم ان قوله ولا ذوعهد في عهده غير مستقل بنفسه في ايجاب الفائدة لو انفرد
عما قبله فهو اذا مفتقر الى ضمير وضميره ما تقدم ذكره ومعلوم ان الكافر الذي لا يقتل به
ذو العهد المستامن هو الحربى ثبت ان مراده مقصور على الحربى وغير جائز ان يجعل الضمير
ولا يقتل ذوعهد في عهده من وجهين احدهما انه لما كان القتل المبد وبذكره قتلا على
وجه القصاص وكان ذلك القتل بعينه سببه ان يكون مضمراً في الثاني لم يجز لنا اثبات الضمير
قتلا مطلقاً اذ لم يتقدم في الخطاب ذكر قتل مطلق غير مقيد بصفة وهو القتل على

[١] الذحل بالذال المعجمة
والحاء المهملة طلب
المكافأة بخناية جنيت
عليه من قتل او جرح
والذحل العداوة ايضاً
(لمصححه)

وجه القود فوجب ان يكون هو المنفى بقوله ولا ذوعهد في عهده فصار تقديره ولا يقتل مؤمن بكافر ولا يقتل ذوعهد في عهده بالكافر المذكور بدياً ولو اضرنا قتلاً مطلقاً كنا مثبتين لضمير لم يجزله ذكر في الخطاب وهذا لا يجوز واذا ثبت ذلك وكان الكافر الذي لا يقتل به ذوالعهد هو الكافر الحربى كان قوله لا يقتل مؤمن بكافر بمنزلة قوله لا يقتل مؤمن بكافر حربى فلم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم نفي قتل المؤمن بالذمي والوجه الآخر انه معلوم ان ذكر العهد يحظر قتله مادام في عهده فلو حملنا قوله ولا ذوعهد في عهده على انه لا يقتل ذوعهد في عهده لاخلينا اللفظ من الفائدة وحكم كلام النبي صلى الله عليه وسلم على قتله على مقتضاه في الفائدة وغير جائز الغاؤه ولا اسقاط حكمه ؑ فان قال قائل قد روى في حديث ابى جحيفة عن على عن النبي عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولم يذكر العهد وهذا اللفظ ينفي قتل المؤمن بسائر الكفار ؑ قيل هو حديث واحد قد عزاه ابو جحيفة ايضاً الى الصحيفة وكذلك قيس بن عباد وانما حذف بعض الرواة ذكر العهد فأما اصل الحديث فواحد ومع ذلك فلوم يكن في الخبر دليل على انه حديث واحد لكان الواجب حملهما على انهما وردا معاً وذلك لانه لم يثبت ان النبي عليه السلام قال ذلك في وقتين مرة مطلقاً من غير ذكر ذى العهد وتارة مع ذكر ذى العهد وايضا فقد وافقنا الشافعى على ان ذمياً لو قتل ذمياً ثم اسلم لم يسقط عنه القود فلو كان الاسلام مانعاً من القصاص ابتداء لمنعه اذا طرى بعد وجوبه قبل استيفائه الا ترى انه لما لم يجب القصاص لابن على الاب اذا قتله كان ذلك حكمه اذا ورث ابنه القود من غيره فمنع ما عرض من ذلك من استيفائه كما منع ابتداء وجوبه وكذلك لو قتل مرتد لم يجب القود ولو جرحه وهو مسلم ثم ارتد ثم مات من الجراحة سقط القود فاستوى فيه حكم الابتداء والبقاء فلو لم يجب القتل بدياً لما وجب اذا اسلم بعد القتل وايضاً لما كان المعنى في ايجاب القصاص ما اراد الله تعالى من بقاء حياة الناس بقوله (ولكم في القصاص حياة) وكان هذا المعنى موجوداً في الذمي لان الله تعالى قد اراد بقاءه حين حقن دمه بالذمة وجب ان يكون ذلك موجباً للقصاص به وبين المسلم كما يوجب في قتل بعضهم بعضاً ؑ فان قيل يلزمك على هذا قتل المسلم بالحربي المستامن لانه محظور الدم ؑ قيل له ليس كذلك بل هو مباح الدم اباحة مؤجلة الا ترى انا لانتركة في دار الاسلام ونلحقه بأمته والتأجيل لا يزال عنه حكم الاباحة كالثمن المؤجل لا يخرج التأجيل عن وجوبه * واحتج ايضاً من منع القصاص بقوله عليه السلام المسلمون تتكافؤ دماؤهم قالوا وهذا يمنع كون دم الكافر مكافئاً لدم المسلم * وهذا لا دلالة فيه على ما قالوا لان قوله المسلمون تتكافؤ دماؤهم لا ينفي مكافاة دماء غير المسلمين وفائدته ظاهرة وهي ايجاب التكافؤ بين الحر والعبد والشريف والوضيع والصحيح والسقيم فهذه كلها فوائد هذا الخبر واحكامه ومن فوائده ايضاً ايجاب القود بين الرجل والمرأة وتكافؤ دماؤهما ونفي لاخذ شئ من اولياء المرأة اذا قتلوا القاتل او اعطاء نصف الدية

من مال المرأة مع قتلها اذا كانت هي القاتلة * فاذا كان قوله عليه السلام المسلمون تكافأ دماؤهم قد افاد هذه المعاني فهو حكم مقصور على المذكور ولا دلالة فيه على نفي التكافى بينهم وبين غيرهم من اهل الذمة ويدل على ذلك انه لم يمنع تكافى دماء الكفار حتى يقاد من بعضهم لبعض اذا كانوا ذمة لنا فكذلك لا يمنع تكافى دماء المسلمين واهل الذمة * وما يدل على قتل المسلم بالذمى اتفاق الجميع على انه يقطع اذا سرقه فوجب ان يقاد منه لان حرمة دمه اعظم من حرمة ماله الا ترى ان العبد لا يقطع في مال مولاه ويقتل به * واحتج الشافعي بانه لا خلاف انه لا يقتل بالحربي المستأمن كذلك لا يقتل بالذمى وهما في تحريم القتل سواء وقد بينا وجوه الفرق بينهما * والذي ذكره الشافعي من الاجماع ليس كما ظن لان بشر بن الوليد قد روى عن ابي يوسف ان المسلم يقتل بالحربي المستأمن واما قول مالك والليث في قتل الغيلة فانهما يريان ذلك حداً لا قوداً والآيات التي فيها ذكر القتل لم تفرق بين قتل الغيلة وغيره وكذلك السنن التي ذكرنا وعمومها يوجب القتل على وجه القصاص لا على وجه الحد فمن خرج عنها بغير دلالة كان محجوجاً والله اعلم

باب قتل الوالد بولده

اختلف الفقهاء في قتل الوالد بولده فقال عامتهم لا يقتل وعليه الدية في ماله قال بذلك اصحابنا والاوزاعي والشافعي وسواهما بين الاب والجد وقال الحسن بن صالح بن حي يقاد الجد بابن الابن وكان يجيز شهادة الجد لابن ابنة ولا يجيز شهادة الاب لابنه وقال عثمان البتي اذا قتل ابنة عمداً قتل به وقال مالك يقتل به وقد حكى عنه انه اذا ذبحه قتل به وان حذفه بالسيف لم يقتل به * والحجة لمن ابى قتله حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يقتل والد بولده وهذا خبر مستفيض مشهور وقد حكم به عمر بن الخطاب بحضرة الصحابة ممن غير خلاف من واحد منهم عليه فكان بمنزلة قوله لا وصية لوارث ونحوه في لزوم الحكم به وكان في حيز المستفيض المتواتر * وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابراهيم بن هاشم بن الحسين قال حدثنا عبد الله بن سنان المروزي قال حدثنا ابراهيم بن رستم عن حماد بن سلمة عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يقاد الاب بابنه * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا خالد بن يحيى قال حدثنا قيس عن اسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقاد الوالد بولده * وروى عن النبي عليه السلام انه قال لرجل انت ومالك لا بيك فاناف نفسه اليه كاضافة ماله والطلاق هذه الاضافة ينفي القود كما ينفي ان يقاد المولى بعبد لاطلاق اضافته اليه بلفظ يقتضى المالك في الظاهر والاب وان كان غير مالك لابنه في الحقيقة فان ذلك لا يسقط استدلالنا

باطلاق الاضافة لان القود يسقطه الشبهة وصحة هذه الاضافة شبهة في سقوطه * ويدل عليه ايضاً ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه وقال عليه الصلاة والسلام ان اولادكم من كسبكم فكلوا من كسب اولادكم فسمى ولده كسباً له كما ان عبده كسبه فصار ذلك شبهة في سقوط القود به * وايضاً فلو قتل عبداً لم يقتل به لانه عليه السلام سماه كسباً له كذلك اذا قتل نفسه . وايضاً قال الله تعالى (ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن وفصاله في عامين ان اشكر لي ولوالديك الى المصير وان جاهداك على ان تشرك) الآية فامر بمصاحبة الوالدين الكافرين بالمعروف وامره بالشكر لقوله تعالى (ان اشكر لي ولوالديك) وقرن شكرها بشكره وذلك ينفي جواز قتله اذا قتل ولياً لابنه فكذلك اذا قتل ابنة لان من يستحق القود بقتل الابن انما يثبت له ذلك من جهة الابن المقتول فاذا لم يستحق ذلك المقتول لم يستحق ذلك عنه وكذلك قوله تعالى (اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً) ولم يخص حالاً دون حال بل امره بذلك امراً مطلقاً عاماً فغير جائز ثبوت حق القود له عليه لان قتله له يضاده هذه الامور التي امر الله تعالى لها في معاملة والده وايضاً نهى النبي صلى الله عليه وسلم حنظلة بن ابي عامر الراهب عن قتل ابيه وكان مشركاً محارباً لله ولرسوله وكان مع قريش يقاتل النبي صلى الله عليه وسلم يوم احد فلو جاز للابن قتل ابيه في حال لكان اولى الاحوال بذلك حال من قاتل النبي عليه السلام وهو مشرك اذ ليس يجوز ان يكون احد اولى باستحقاق العقوبة والدم والقتل ممن هذه حاله فلما نهى عليه السلام عن قتله في هذه الحال علمنا انه لا يستحق قتله بحال وكذلك قال اصحابنا انه لو قذفه لم يحد له ولو قطع يده لم يقتص منه ولو كان عليه دين له لم يجسبه لان ذلك كله يضاد موجب الآي التي ذكرنا * ومن الفقهاء من يجعل مال الابن لابييه في الحقيقة كما يجعل مال العبد ومتى اخذ منه لم يحكم برده عليه * فلو لم يكن في سقوط القود به الا اختلاف الفقهاء في حكم ماله على ما وصفنا لكان كافياً في كونه شبهة في سقوط القود به وجميع ما ذكرنا من هذه الدلائل يخص آي القصاص ويدل على ان الوالد غير مراد بها والله اعلم

باب الرجلين يشتركان في قتل رجل

قال الله تعالى ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ﴾ وقال تعالى (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) ولا خلاف ان هذا الوعيد لاحق بمن شارك غيره في القتل وان عشرة لو قتلوا رجلاً عمداً لكان كل واحد منهم داخلاً في الوعيد قاتلاً للنفس المؤمنة وكذلك لو قتل عشرة رجلاً خطأ كان كل واحد منهم قاتلاً في الحكم للنفس يلزمه من الكفارة ما يلزم المنفرد بالقتل ولا خلاف ان مادون النفس لا يجب فيه كفارة فيثبت ان كل واحد

في حكم من اتلف جميع النفس وقال تعالى (من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفساً بغير نفس او فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعاً) فالجماعة اذا اجتمعت على قتل رجل فكل واحد في حكم القاتل للنفس ولذلك قتلوا به جميعاً واذا كان كذلك فلو قتل انسان رجلاً واحداً وعمداً والآخر خطأ او واحداً مجنون والآخر عاقل فمعلوم ان المخطئ في حكم آخذ جميع النفس فيثبت لجمعتهما حكم الخطأ فانتيق منهما حكم العمد اذ غير جائز ثبوت حكم الخطأ للجميع وحكم العمد للجميع وكذلك المجنون والعاقل والصبي والبالغ الا ترى انه اذا ثبت حكم الخطأ للجميع وجبت الدية كاملة واذا ثبت حكم العمد للجميع وجب القود فيه ولا خلاف بين الفقهاء في امتناع وجوب دية كاملة في النفس ووجوب القود مع ذلك على جهة استيفائهما جميعاً فوجب بذلك انه متى وجب للنفس المتلفة على وجه الشركة شيء من الدية ان لا يثبت معه قود على احد لان وجوب القود يوجب ثبوت حكم العمد في الجميع وثبوت حكم العمد في الجميع يفتي وجوب الارش لشيء منها * وقد اختلف الفقهاء في الصبي والبالغ والمجنون والعاقل والعمد والمخطئ يقتلان رجلاً فقال ابو حنيفة وصاحبه لاقصاص على واحد منهما وكذلك لو كان احدهما اباً للمقتول فعلى الاب والعاقل نصف الدية في ماله والمخطئ والمجنون والصبي على عاقلته وهو قول الحسن بن صالح وقال مالك اذا اشترك الصبي والبالغ في قتل رجل قتل الرجل وعلى عاقلة الصبي نصف الدية وقال الاوزاعي على عاقلتهما الدية وقال الشافعي اذا قتل رجل مع صبي رجلاً فعلى الصبي العمامد نصف الدية في ماله وكذلك الحر والعبد اذا قتل عبداً والمسلم والنصراني اذا قتل نصرانياً قال وان شركه قاتل خطأ فعلى العمامد نصف الدية في ماله وجناية المخطئ على عاقلته ب قال ابوبكر اصل اصحابنا في ذلك انه متى اشترك انسان في قتل رجل واحداً لا يجب عليه القود فلا قود على الآخر وما قدمناه من دلائل الآي التي ذكرنا يمنع وجوب القود على احدهما عمداً ويحب المال على الآخر لحصول حكم الخطأ للنفس المتلفة ولا جائز ان يكون خطأ وعمداً موجباً للمال والقود في حال واحدة وهي نفس واحدة لا يتبعض الا ترى انه غير جائز ان يكون بعضها متلفاً وبعضها حياً لان ذلك يوجب أن يكون الانسان حياً ميتاً في حال واحدة فلما امتنع ذلك ثبت ان كل واحد من القاتلين في حكم المتلف لجمعتهما فوجب بذلك قسطها من الدية على من لا يجب عليه القود فيصير حينئذ محكوماً للجميع بحكم الخطأ فلا جائز مع ذلك ان يحكم لها بحكم العمد لانه لو جاز ذلك لوجب أن يكون فيهما جميع الدية ويشبه من هذا الوجه ايضاً الواطئ لجارية بينه وبين غيره في سقوط الحد عنه لان فعله لم يتبعض في نصيبه دون نصيب شريكه فلما لم يجب عليه الحد في نصيبه منع ذلك من وجوبه في نصيب شريكه لعدم التبعض فيه وعلى هذا قال اصحابنا في رجلين سرقا من ابن احدهما انه لا قطع على واحد منهما لمشاركته في انتهاك الحرز من لا يستحق القطع ب فان قال قائل ان تعاقب حكم العمد

على العامد والصحيح والبالغ موجب عليه القود بقضية استدلالك بالآى التى تلوت اذا كان قاتلاً لجميع النفس متلفاً لجميع الحياة ولذلك استحق الوعيد فى حال الاشتراك والانفراد وكذلك الجماعة العامدون لقتل رجل اوجب على كل واحد منهم القود اذا كان فى حكم من اتلف الجميع منفرداً به وهذا يوجب قتل العاقل منهما وكذلك الصبي والبالغ وان لا يسقط بمشاركة من لا قود عليه ۞ قيل له هذا غير واجب من قبل انه لا خلاف ان المشارك الذى لا قود عليه يلزمه قسطة من الدية ولما وجب فيه الارش انتفى عنه حكم العمد فى الجميع لما ذكرنا من امتناع تبعضها فى حال الاتلاف فصار الجميع فى حكم الخطأ ومالا قود فيه ولما كان الواجب على الشريك الذى لم يستحق عليه القود قسطة من الدية دون جميعها ثبت أن الجميع قد صار فى حكم الخطأ لولا ذلك لوجب جميع الدية الا ترى انهم لو كانوا جميعاً ممن يجب عليهم القود لاقدنا منهم جميعاً وكان كل واحد منهم فى حكم القاتل منفرداً به فلما وجب على المشارك الذى لا قود عليه قسطة من الدية دل ذلك على سقوط القود وان النفس قد صارت فى حكم الخطأ فلذلك انقسمت الدية على عددهم ومن حيث وافقنا الشافعى فى قاتلى العمد والخطا ان لا قود على العامد منهما لزمه مثل ذلك فى العاقل والمجنون والصبي والبالغ لمشاركته فى القتل من لا قود عليه فيه وايضاً فوجدنا فى الاصول امتناع وجوب المال والقود فى شخص واحد الا ترى انه لو كان القاتل واحداً فوجب المال انتفى وجوب القصاص وكذلك الوطى اذا وجب به المهر سقط الحد وكذلك السرقة اذا وجب بها الضمان سقط القطع عندنا لان المال لا يجب فى هذه المواضع الا مع وجود الشبهة المسقطه للقود والحد فلما وجب المال فى مسئلتنا بالاتفاق انتفى به وجوب القصاص وما يدل على ان سقوط القود فيما وصفنا اولى من ايجابه ان القود قد يتحول مالا بعد ثبوته والمال لا يتحول قوداً بوجه فكان مالا ينفسخ الى غيره اولى بالاثبات مما ينفسخ بعد ثبوته الى الآخر وكان سقوط القود عن احدهما مسقطاً له عن الآخر ۞ فان قيل فاقم تقولون فى العامدين اذا قتل رجلان عفا الولى عن احدهما ان الآخر يقتل فكذلك يجب ان تقولوا فى هذه المسئلة ۞ قيل له هذا سؤال ساقط على اصل الشافعى لانه يلزمه ان يقيد من العامد اذا شاركه المخطى اذا كانت الشركة لاحظ لها فى نفي القود ممن يجب عليه ذلك لو انفرد وان كان سقوط القود عن احد قاتلى العمد بالعفو لا يسقط عن الآخر فلما لم يلزمه ذلك فى المخطى والعامد لم يلزمنا فى الصبي والبالغ والمجنون والعاقل والسؤال ساقط للآخرين ايضا من قبل ان هذا كلام فى الاستيفاء والاستيفاء لا يجب على وجه الشركة اذ له ان يقتل احدهما قبل الآخر وله ان يقتل من وجده منهما دون من لم يجد وايضا مسئلتنا فى الوجوب ابتداء اذا وقع القتل على وجه الشركة فيستحيل حينئذ ان يكون كل واحد منهما قد صار فى الحكم كمتلف دون الآخر واستحال انفراد احدهما بالحكم دون شريكه وايضاً فالوجوب حكم غير الاستيفاء فغير جائز الزام الاستيفاء عليه اذ غير جائز اعتبار حال الاستيفاء بحال الوجوب الا ترى انه يجوز ان يكون فى حال الاستيفاء تائباً وليالله عز وجل وغير جائز ان يكون فى حال

القتل الموجب للقود وليالله تعالى وجائز ان يتوب الزاني فيكون حق استيفاء الحد باقياً
 عليه وغير جائز وجوب الحد وهو على هذه المصفة فمن اعتبر حال الوجوب بحال الاستيفاء
 فهو مغفل للواجب عليه وايضاً فانه متى عفا عن احدهما سقط حكم قتله فصار الباقي
 في حكم المنفرد بقتله فلزمه القود ولم يسقط عنه بسقوطه عن الآخر واما المجنون ومن لم يجب عليه
 القود فحكم فعله ثابت على وجه الخطأ وذلك موجب لحظر دم من شاركه اذ كان حكمه حكمه
 لا شراكهما فيه * واذا ثبت بما قدمنا من دلائل الكتاب والنظر سقوط القود عن من شاركه
 من لا يجب عليه القود جاز ان يخص بهما موجب حكم الآي المذكور فيها القصاص من قوله
 (كتب عليكم القصاص في القتلى) وقوله (الحر بالحر) وقوله (ومن قتل مظلوماً) و (النفس
 بالنفس) وما جرى مجرى ذلك من عموم السنن الموجبة للقصاص ولان جميع ذلك عام قد اريد
 به الخصوص بالاتفاق وما كان هذا سبيله فجائز تخصيصه بدلائل النظر والله الموفق *
 وذكر المزني ان الشافعي احتج على محمد في منعه ايجاب القود على العمد اذا شاركه صبي
 أو مجنون فقال ان كنت رفعت عنه القتل لان القلم مرفوع عنهما وان عمدتها خطأ فهلا
 اقدت من الاجنبي اذا قتل عمداً مع الاب لان القلم عن الاب ليس بمرفوع وهذا ترك
 لاصله قال المزني قد شرك الشافعي محمداً فيما انكر عليه في هذه المسئلة لان رفع القصاص
 عن الخطي والمجنون واحد وكذلك حكم من شركهم في العمد واحد * قال ابوبكر
 ما ذكره المزني عن الشافعي الزام في غير موضعه لانه الزمه عكس المعنى وانما الذي يلزم على
 هذا الاصل ان كل من كان عمده خطأ ان لا يقيد المشارك له في القتل وان كان عامداً فاما من
 ليس عمده خطأ فليس يلزمه ان يخالف بينهما في الحكم بل حكمه موقوف على دليله لانه
 عكس العلة وليس يلزم من اعتل بعبارة في الشرع ان يعكسها ويوجب من الحكم عند عدمها
 ضد وجبها عند وجودها الا ترى انا اذا قلنا وجود الغرر يمنع جواز البيع لم يلزمنا على
 ذلك الحكم بجوازه عند عدم الغرر بل جائز ان يمنع الجواز عند عدم الغرر لوجود معنى
 آخر وهو ان يكون مما لم يقبضه بائعه او شرط فيه شرطاً لا يوجب العقد او يكون مجهول الثمن
 وما جرى مجرى ذلك من المعاني المفسدة لعقود البياعات وجائز ان يجوز البيع عند زوال
 الغرر على حسب قيام دلالة الجواز والفساد ونظائر ذلك كثيرة في مسائل العقد لا يخفى على
 من له ادنى ارتياض بنظر الفقه * ومما يحتج به في ذلك حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه
 وسلم الا ان قتل خطأ العمد قتل السوط والمصافيه الدية مغلظة وقتل الصبي والبالغ
 والمجنون والعاقل والخطي والعمد هو خطأ العمد من وجهين احدهما ان النبي عليه السلام
 فسر قتل خطأ العمد بانه قتل السوط والمصافيه اذا اشترك مجنون معه عصا وعاقل معه
 سيف فهو قتل خطأ العمد لقضية النبي عليه السلام فالواجب ان لا قصاص فيه والوجه الآخر
 ان عمد الصبي والمجنون خطأ لأن القتل لا يخلو من احد ثلاثة اوجه اما خطأ او عمد او شبه عمد
 فلما لم يكن قتل الصبي والمجنون عمداً وجب ان يكون في احد الحيزين الآخرين من الخطأ او شبه

مطلب

في ان العلة الشرعية
 يجب اطرادها ولا يجب
 انعكاسها

العمد وايهما كان فقد اقتضى ظاهر لفظ النبي صلى الله عليه وسلم اسقاط القود عن مشاركة في القتل لانه قيل خطأ او قيل خطأ العمد وايضاً فانه اوجب فيمن استحق هذه التسمية دية مغلظة ومتى وجبت الدية كاملة انتفى القود بالاتفاق ❦ فان قيل انما اراد النبي صلى الله عليه وسلم بقوله قيل خطأ العمد اذا انفرد بقتله بالسوط والعصا ❦ قيل له مشاركة غيره فيه بالسيف لا تخرجه من ان يكون قيل السوط والعصا وقيل خطأ لأن كل واحد منهما من حيث كان قاتلاً ووجب ان يكون هو قتيلاً لكل واحد منهما فاشتمل لفظ النبي عليه السلام على المعنيين وانتفى به القصاص في المالين ويدل على صحة ما ذكرنا وانه غير جائز اختلاف حكم مشاركة المجنون للعاقل والمخبط للعامد ان رجلاً لوجرح رجلاً وهو مجنون ثم افاق وجرحه اخرى بعد الافاقة ثم مات المجروح منهما انه لا قود على القاتل كما لو جرحه خطأ ثم جرحه عمدا ومات منهما لم يجب عليه القود وكذلك لو جرحه مرتداً ثم اسلم ثم جرحه ومات من الجراحتين لم يكن على الجراح القود وذلك يدل على معنيين احدهما ان موته من جراحتين احدهما غير موجبة للقود والاخرى موجبة يوجب اسقاط القود ولم يكن لانفراد الجراحة التي لاشبهة فيها عن الاخرى حكم في ايجاب القود بل كان الحكم للتي لم توجب قوداً فوجب على هذا انه اذا مات من جراحة رجلين احدهما لو انفرد اوجبت جراحتة القود والاخرى لا توجبه ان يكون حكم سقوطه اولى من حكم ايجابه لحدوث الموت منهما فكان حكم ما يوجب سقوط القود اولى من حكم ما يوجبه والعلامة فيهما موته من جراحتين احدهما مما توجب القود والاخرى مما لا توجبه والمعنى الآخر ما قسمنا الكلام عليه بديا هو انه لا فرق بين المخبط والعامد وبين المجنون والعاقل عند الاشتراك كالم يختلف جنابة المجنون في حال جنونه ثم في حال افاقته اذا حدث الموت منهما وجنابة الخطأ والعمد اذا حدث الموت منهما في سقوط القود في الحالين كذلك ينبغي ان لا يختلف حكم جنابة الصحيح لمشاركة المجنون وحكم جنابة العامد لمشاركة المخبط والله اعلم

باب ما يجب لولى قتل العمد

قال الله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) وقال تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) وقال تعالى (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً) وقد اتفقوا ان القود مراد به وقال تعالى (وان عاقبتم فاعقبوا بمثل ما عوقبتم به) وقال (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فاقضت هذه الآيات ايجاب القصاص لا غير ❦ وقد اختلف الفقهاء في موجب القتل العمد فقال ابو حنيفة واصحابه ومالك بن انس والثوري وابن شبرمة والحسن بن صالح ليس للولى الا القصاص ولا يأخذ الدية الا برضى القاتل وقال الاوزاعي والليث والشافعي الولى بالخيار بين اخذ القصاص والدية وان لم يرض القاتل وقال الشافعي فان عفا المفلس عن القصاص جاز ولم يكن لأهل الوصايا والدين منعه لان المال لا يملك بالعمد

الا ممشية المجنى عليه اذا كان حيا او بمشيئة الورثة اذا كان ميتا ﴿ قال ابو بكر ماتقدم ذكره من ظواهر آي القرآن بما تضمنه من بيان المراد من غير اشتراك في اللفظ يوجب القصاص دون المال وغير جائز ايجاب المال على وجه التخيير الا بمثل ما يجوز به نسخه لان الزيادة في نص القرآن يوجب نسخه ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) فحظر اخذ مال كل واحد من اهل الاسلام الا رضاه على وجه التجارة وبمثله قد ورد الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه فمتى لم يرخص القاتل باعطاء المال ولم تطب به نفسه فماله محظور على كل احد وروى عن ابن عباس وقد ذكرنا سنده فيما تقدم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العمد قود الا ان يعفو ولي المقتول وروى سليمان بن كثير قال حدثنا عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل في عميا [١] او في زحمة لم يعرف قاتله او رميا تكون بينهم بحجر او سوط او عصا فعقبه عقل خطأ ومن قتل عمداً فقود يديه فمن حال بينه وبينه فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فاخبر عليه السلام في هذين الحديثين ان الواجب بالعمد هو القود ولو كان له خيار في اخذ الدية لما اقتصر على ذكر القود دونها لانه غير جائز ان يكون له احد شيئين على وجه التخيير ويقتصر عليه السلام بالبيان على احدها دون الآخر لان ذلك يوجب نفي التخيير ومتى ثبت فيه تخيير بعده كان نسخاً له ﴿ فان قيل قد روى ابن عيينة هذا الحديث الآخر عن عمرو بن دينار عن طاوس موقوفاً عليه ولم يذكر فيه ابن عباس ولا رفعه الى النبي عليه السلام ﴿ قيل له كان ابن عيينة حدث به مرة هكذا غير مرفوع وحدث به مرة اخرى كما حدث سليمان بن كثير وقد كان ابن عيينة سيء الحفظ كثير الخطأ ومع ذلك فخاير ان يكون طاوس رواه مرة عن ابن عباس عن النبي عليه السلام ومرة افتي به واخبر عن اعتقاده فليس اذا في ذلك ما يوهن الحديث * وقد تنازع اهل العلم معنى قوله تعالى ﴿ فمن عفى له من اخيه شيئاً فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ﴾ فقال قائلون العفو ما سهل وما تيسر قال الله تعالى (خذ العفو) يعني والله اعلم ما سهل من الاخلاق وقال النبي عليه السلام اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله يعني تيسير الله وتسهيله على عباده فقوله تعالى (فمن عفى له من اخيه شيئاً) يعني الولي اذا اعطى شيئاً من المال فليقبله وليتبعه بالمعروف وليؤد القاتل اليه باحسان فندبه تعالى الى اخذ المال اذا سهل ذلك من جهة القاتل واخبر انه تخفيف منه ورحمة كما قال عقيب ذكر القصاص من سورة المائدة (فمن تصدق به فهو كفارة له) فندبه الى العفو والصدقة وكذلك ندبه بما ذكر في هذه الآية الى قبول الدية اذا بذلها الحاني لانه بدأ بذكر عفو الحاني باعطاء الدية ثم امر الولي بالاتباع وامر الحاني بالاداء بالاحسان * وقال بعضهم المعنى فيه ما روى عن ابن عباس وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفيان الثوري قال حدثنا عمرو بن

[١] العميا بكسر الميم والميم المشددة وفتح الباء المشددة بعدها الف مقصورة ومثله الرما ومعنادان يوجد قتل بين المرابين لا يبين قاتله (لمصححه)

دينار قال سمعت مجاهدا يقول سمعت ابن عباس يقول كان القصاص في بني اسرائيل ولم يكن فيهم الدية فقال الله لهذه الامة (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) الى قوله (فمن عفى له من اخيه شيء) قال ابن عباس العفو ان يقبل الدية في العمد (واتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفف من ربكم ورحمة) فيما كان كتب على من كان قبلكم (فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم) قال بعد قبول الدية فاخبر ابن عباس ان الآية نزلت ناسخة لما كان على بني اسرائيل من حظر قبول الدية وابتاحت للولى قبول الدية اذا بذلها القاتل تخفيفاً من الله علينا ورحمة بنا فلو كان الامر على ما ادعاه مخالفنا من ايجاب التخيير لما قال فالعفو ان يقبل الدية لان القبول لا يطلق الا فيما بذله غيره ولو لم يكن اراد ذلك لقال اذا اختار الولى فثبت بذلك ان المعنى كان عند جواز تراضيهما على اخذ الدية * وقد روى عن قتادة ما يدل على ان الحكم الذي كان في بني اسرائيل من امتناع قبول الدية ثابت على من قتل بعد اخذ الدية وهو ما حدثنا عبدالله بن محمد بن اسحاق المروزي قال حدثنا الحسين بن ابى الربيع الجرجاني قال حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن قتادة في قوله تعالى (فمن اعتدى بعد ذلك) قال يقول من قتل بعد اخذ الدية فعليه القتل لا يقبل منه الدية * وقد روى فيه معنى آخر وهو ما روى سفيان بن حسين عن ابن اشوع عن الشعبي قال كان بين حين من العرب قتال فقتل من هؤلاء ومن هؤلاء فقال احد الحيين لا نرضى حتى نقتل الرجل بالمرأة وبالرجل الرجلين وارتفعوا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم القتل بواء أى سواء فاصطلحوا على الديات ففضل لاحد الحيين على الآخر فهو قوله تعالى (كتب عليكم القصاص) الى قوله (فمن عفى له من اخيه شيء) * قال سفيان (فمن عفى له من اخيه شيء) يعنى فمن فضل له على اخيه شيء فليؤده بالمعروف * فاخبر الشعبي عن السبب في نزول الآية وذكر سفيان ان معنى العفو هنا الفضل وهو معنى يحتمله اللفظ قال الله تعالى (حتى عفوا) يعنى كثروا وقال عليه السلام أعفوا للحي فتقدير الآية على ذلك فمن فضل له على اخيه شيء من الديات التي وقع الاصطلاح عليها فليتبعه مستحقه بالمعروف وليؤد اليه باحسان * وقد ذكر فيه معنى آخر وهو أنهم قالوا هو في الدم بين جماعة اذا عفا بعضهم تحول نصيب الآخرين مالا وقد روى عن عمر وعلى وعبدالله ذلك ولم يذكر ان تأويل الآية وهذا تأويل لفظ الآية يوافق له لانه قال (فمن عفى له من اخيه شيء) وهذا يقتضى وقوع العفو عن شيء من الدم لا عن جميعه فيتحول نصيب الشركاء مالا وعليهم اتباع القاتل بالمعروف وعليه اداؤه اليهم باحسان * وتأوله بعضهم على ان لولى الدم اخذ المال بغير رضى القاتل وهذا تأويل يدفعه ظاهر الآية لان العفو لا يكون مع اخذ الدية الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال العمد قود لا ان يعفو الاولياء فثبت له احد الشيثين قتل او عفو ولم يثبت له مالا بحال * فان قال قائل اذا عفا عن الدم ليأخذ المال كان عافياً ويتأوله لفظ الآية * قيل له ان كان الواجب احد الشيثين فجأز ايضاً ان يكون عافياً بترك المال

واخذ القود فعلى هذا لا يخلو الولي من عفو قتل او اخذ مال وهذا فاسد لا يطلقه احد
ومن جهة اخرى ينفى ظاهر الآية وهو انه اذا كان الولي هو العافي بترك القود واخذ المال
فانه لا يقال له عفا له وانما يقال له عفا عنه فيتعسف فيقيم اللام مقام عن او يحمله على انه
عفا له عن الدم فيضم حرقاً غير مذكور ونحن متى استغينا بالمذكور عن المحذوف لم يجز
لنا اثبات الحذف وعلى ان تأويلنا هو سائغ مستعمل على ظاهره من غير اثبات ضمير فيه
وهو ان يحمل على معنى التسهيل من جهة القاتل باعطائه المال ومن جهة اخرى يخالف
ظاهرها وهو ان قوله (من اخيه شئ) فقوله (من) تقتضى التبويض لان ذلك حقيقتها وبابها
الا ان تقوم الدلالة على غيره فيوجب هذا ان يكون العفو عن بعض دم اخيه وعند المخالف
هو عفو عن جميع الدم وتركه الى الدية وفيه اسقاط حكم (من) ومن وجه آخر وهو قوله (شئ)
وهذا ايضاً يوجب العفو عن شئ من الدم لانه جميعه فمن حمله على الجميع لم يوف الكلام حظه
من مقتضاه وموجه لانه يجعله بمنزلة ما لو قال فمن عفى له عن الدم وطولب بالدية فاسقط
حكم قوله (من) وقوله (شئ) وغير جائز لاحد تأويل الآية على وجه يؤدي الى الغاء شئ
من لفظها ما امكن استعماله على حقيقته ومتى استعمل على ما ذكرنا كان موافقاً لظاهر
الآية من غير اسقاط منه لانه ان كان التأويل ما ذكره الشعبي من نزولها على السبب
وما فضل من بعضهم على بعض من الديات فهو موافق للفظ الآية لانه عفى له من اخيه
بمعنى انه فضل له شئ من المال فيه التقاضى وذلك بعض من جملة وشئ منها فتناوله اللفظ
على حقيقته * وان كان التأويل انه ان سهل له باعطاء شئ من المال فالولي مندوب الى قبوله موعود
بالثواب عليه فذلك قد يتناول ايضاً للبعض بان يبذل بعض الدية وذلك جزء من كل مما اتلفه *
وان كان التأويل الاخبار بنسخ ما كان على بنى اسرائيل من اجاب حكم القود ومنع اخذ البديل
فتأويلنا ايضاً على هذا الوجه اشد بلاءة لمعنى الآية لانا نقول ان الآية اقتضت جواز الصلح
منها على ما يقع الاصطلاح عليه من قليل او كثير فذكر البعض وافاد به حكم الكل ايضاً
كقوله تعالى (ولا تقل لهما اف ولا تنهرا) نص على هذا القول بعينه واراد به ما فوقه
في نظائر لذلك في القرآن * وان كان التأويل عفو بعض الاولياء عن نصيبه فهو ايضاً يواطىء
ظاهر الآية لوقوع العفو عن البعض دون الجميع * فعلى أى وجه يصرف تأويل المتأولين
من قدمنا قوله فتأويله موافق لظاهر الآية غير تأويل من تأوله على ان للولي العفو عن الجميع
واخذ المال و ليس يمتنع ان يكون جميع المعانى التي قدمنا ذكرها عن متأوليها مرادة بالآية
فيكون نزولها على سبب نسخ بها ما كان على بنى اسرائيل و ابيح لنا بها اخذ قليل المال
وكثيره ويكون الولي مندوباً الى القبول اذا تسهل له القاتل باعطاء المال وموعوداً عليه
بالثواب ويكون السبب الذي نزلت عليه الآية حصول الفضل من بعض على بعض في الديات
فامروا به بالاتباع بالمعروف وامر القاتل بالاداء اليهم باحسان ويكون على اختلاف
فيه بيان حكم الدم اذا عفا عنه بعض الاولياء فهذه الوجوه كلها على اختلاف معانيها

تحتملها الآية وهي مرادة من غير اسقاط شيء من لفظها ❦ فان قال قائل وما تأوله المخالفون في ايجاب الدية للولي باختياره من غير رضی القاتل تحتمله الآية فوجب ان يكون مراداً اذ ليس فيه نفي لتأويلات الآخرين ويكون قوله (فمن عفى له) معناه انه ترك له من قولهم عفت المنازل اذا تركت حتى درست والعفو عن الذنوب ترك العقوبة عليها فيفيد ذلك ترك القود الى الدية ❦ قيل له ان كان كذلك فينبغي ان يكون لو ترك الدية واخذ القود ان يكون عافياً لانه تارك لاخذ الدية وقد يسمى ترك المال واسقاطه عفواً قال الله (فصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح) فاطلق اسم العفو على البراء من المال ومعلوم عند الجميع امتناع اطلاق العفو على من آثر اخذ القود وترك اخذ الدية فكذلك العادل عن القود الى اخذ الدية لا يستحق اسم العافي اذ كان انما اختار احد شيئين كان مخيراً في اختياريهما شاء لان من كان مخيراً بين احد شيئين فاختر احدهما كان الذي اختاره هو حقه الواجب له قد تعين عليه حكمه عند فعله كأنه لم يكن غيره الا ترى ان من اختار التكفير بالعتق في كفارة اليمين كان العتق هو كفارته كأنه لم يكن غيره وسقط عنه حكم ما عداه ان يكون من فرضه كذلك هذا الولي لو كان مخيراً في احد شيئين من قود او مال ثم اختار احدهما لم يستحق اسم العافي لتركه احدهما الى الآخر فلما كان اسم العفو متفياً عن ذكرنا حاله لم يجز تأويل الآية عليه وكانت المعاني التي قدمنا ذكرها اولى بتأويلها ثم ليس يخلو الواجب للولي بنفس القتل ان يكون القود والدية جميعاً او القود دون الدية او احدهما على وجه التخيير لاجاز ان يكون حقه الامرين جميعاً بالاتفاق ولا يجوز ايضاً ان يكون الواجب احدهما على حسب ما يختاره الولي كافي كفارة اليمين ونحوها لما بينا من ان الذي اوجبه الله تعالى في الكتاب هو القصاص وفي اثبات التخيير بينه وبين غيره زيادة في النص ونفي لايجاب القصاص ومثله عندنا يوجب النسخ فاذا الواجب هو القود لا غيره فلا جاز له اخذ المال الا برضى القاتل لان كل من له قبل غيره حق يمكن استيفاءه منه لم يجز له نقله الى بدل غيره الا برضى من عليه الحق وعلى ان قائل هذا القول مخطئ في العبارة حين قال الواجب هو القود وله ان يأخذ المال لانه لم يخرج من ان يكون مخيراً فيه اذ قد جعل له ان يستوفي القود ان شاء وان شاء المال فلو قال قائل الواجب هو المال وله نقله الى القود بدلا منه كان مساوياً له فلما فسد قول هذا القائل من ان الواجب هو المال وله نقله الى القود لا يجابه التخيير كذلك قول من قال الواجب هو القود وله نقله الى المال اذ لم ينفك في الحالين من ايجاب التخيير بنفس القتل والله سبحانه انما كتب على القاتل القصاص بقوله (كتب عليكم القصاص في القتلى) ولم يقل كتب عليكم المال في القتلى ولا كتب عليكم القصاص او المال في القتلى والقائل بان الواجب هو القود وله نقله الى المال انما عبر عن التخيير الذي اوجبه له بغير اسمه واخطأ في العبارة عنه ❦ فان قال قائل هذا كما تقول ان الواجب هو القصاص ولهما جميعاً نقله الى المال بتراضيهما ولم يكن في جواز تراضيهما

على نقله الى المال اسقاط لموجب حكم الآية من القصاص : قيل له من قبل انا قد بينا بدياً ان القصاص حق للولى على القاتل من غير اثبات تخييره بين القود وغيره وتراضيهما على نقله الى البدل لا يخرج من ان يكون هو الحق الواجب دون غيره لان ما تعلق حكمه بتراضيهما لا يؤثر في الاصل الذى كان واجباً من غير خيار الا ترى ان الرجل قد يملك العبد والدار ولغيره ان يشتريه منه برضاه وليس فى جواز ذلك نفي لملك الاصل لملكته الاول ولا موجباً لان يكون ملكه موقوفاً على الخيار وكذلك الرجل يملك طلاق امرأته ويملك الخلع واخذ البدل عن الطلاق وليس فى ذلك اثبات ملك الطلاق له بدياً على انه مخير فى نقله الى المال من غير رضى المرأة وانه لو كان له ان يطلق او يأخذ المال بدياً من غير رضاها لكان ذلك موجباً لكونه مالكا لاحد شيئين من طلاق او مال * ويدل على ان الواجب بالقتل هو القود لا غير حديث انس الذى قدمنا اسناده فى قصة الربيع حين كسرت ثنية جارية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب الله القصاص فاخبر ان موجب الكتاب هو القصاص فغير جائز لاحد اثبات شئ معه ولا نقله الى غيره الا بمثل ما يجوز به نسخ الكتاب ولو سلمنا احتمال الآية لما ادعوه من تأويلها فى جواز اخذ المال من غير رضى القاتل فى قوله (فمن عفى له من اخيه شئ) مع احتمالها للوجود التى ذكرنا كان اكبر احواله ان يكون اللفظ مشتركاً محتملاً للمعنى ويوجب ذلك ان يكون متشابهاً ومعلوم ان قوله تعالى (كتب عليكم القصاص) محكم ظاهر المعنى بين المراد لا اشتراك فى لفظه ولا احتمال فى تأويله وحكم المتشابه ان يحمل على معنى المحكم ويرد اليه بقوله تعالى (منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات) الى قوله (وابتغاء تأويله) فامر الله تعالى برد المتشابه الى المحكم لان وصفه للمحكم بانه ام الكتاب يقتضى ان يكون غيره محمولا عليه ومعناه معطوفاً عليه اذ كان ام الشئ مامنه ابتداءً و اليه مرجعه ثم ذم من اتبع المتشابه واكتفى بما احتمله اللفظ من تأويله من غير رد له الى المحكم وحمله على موافقته فى معناه وحكم عليهم بالزيغ فى قلوبهم بقوله (فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) واذا ثبت ان قوله (كتب عليكم القصاص) محكم وقوله (فمن عفى له من اخيه شئ) متشابه وجب حمل معناه على معنى المحكم من غير مخالفة له ولا ازالة لشئ من حكمه وهو ان يكون على احد الوجود التى ذكرنا مما لا يبنى موجب لفظ الآية من القصاص من غير معنى آخر يضم اليه ولا عدول عنه الى غيره وكذلك قوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) اذ كانت النفس مثلاً فيما يستحقه الولي وهو القود فاذا كان المثل هو القود واتلاف نفسه كما اتلاف كان بمنزلة متلف المال الذى له مثل ولا يعدل عنه الى غيره الا بالتراضى لقوله تعالى (بمثل ما اعتدى عليكم) وبدلالة الاصول عليه واحتج من اوجب للولى الخيار بين القود واخذ المال من غير رضى القاتل باخبار منها حديث يحيى بن كثير عن ابى سلمة عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فتح مكة من قتل له قتيلاً فهو بخير النظرين اما ان يقتل واما ان يودى وحديث يحيى بن سعيد عن ابى ذيب

قال حدثني سعيد المقبري قال سمعت ابا شرح الكعبي يقول قال النبي عليه السلام في خطبته يوم فتح مكة الا انكم معشر خزاعة قتلتم هذا القليل من هذيل واني عاقبه فمن قتل له بعد مقاتلي هذه قتل فاهله بين خيرتين بين ان يأخذوا العقل وبين ان يقتلوا ورواه محمد بن اسحق عن الحرث بن فضيل عن سفيان عن ابي العرجاء عن ابي شرح الخزاعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصاب بدم او بجبل يعني بالحبل الجراح فويله بالحيار بين احدي ثلاث بين العفو او يقتص او يأخذ الدية وهذه الاخبار غير موجبة لما ذكر والاحتمالها ان يكون المراد اخذ الدية برضى القاتل كما قال تعالى (فاما ما بعد واما فداء) والمعنى فداء برضى الاسير فاكتفى بالمحذوف عن ذكره لعلم المخاطبين عند ذكر المال بانه لا يجوز الزامه اياه بغير رضاه كذلك قوله او يأخذ الدية وقوله او يودي وكما يقول القائل لمن له دين على غيره ان شئت فخذ دينك دراهم وان شئت دنائير وكما قال عليه السلام لبلال حين اتاه بتمر اكل تمر خبير هكذا فقال لا ولكننا نأخذ الصاع منه بالصاعين والصاعين بالثلاثة فقال عليه السلام لا تفعلوا ولكن بيع تمرك بع عرض ثم خذ بالعرض هذا ومعلوم انه لم يرد ان يأخذ التمر بالعرض بغير رضى الآخر ويكون ذكره الدية ابانة عما نسخه الله عما كان على بني اسرائيل من امتناع اخذ الدية برضى القاتل وبغير رضاه تخفيفا عن هذه الامة على ما روى عن ابن عباس ان القصاص كان في بني اسرائيل ولم يكن فيهم اخذ الدية فخفض الله عن هذه الامة * ويدل على ما وصفنا من ان المراد اخذ الدية برضى القاتل ان الاوزاعي قد روى حديث ابي هريرة عن يحيى بن ابي كثير عن ابي سلمة عنه عن النبي عليه السلام وقال فيه من قتل له قتل فهو بخير النظرين اما ان يقتل واما ان يفادى والمفاداة انما تكون بين اثنين كالمقاتلة والمضاربة والمشامة ونحو ذلك فدل على ان مراده في سائر الاخبار اخذ الدية برضى القاتل وهذه الاخبار تبطل قول من يقول ان الواجب على القاتل هو القود وللولى نقله الى الدية لان في جميعها اثبات التخيير للولى بنفس القتل بين القود واخذ الدية ولو كان الواجب هو القود لا غير وانما للولى نقله الى الدية بعد ثبوته كما ينقل الدين الى العرض والعرض الى الدين على وجه العوض عنه وليس هناك خيار موجب بنفس القتل بل الواجب شئ واحد وهو القود والقاتل بايجاب القود بالقتل دون غيره الا ان ينقله الولى الى الدية مخالف لهذه الآثار * وقد روى الانصارى عن حميد الطويل عن انس بن مالك في قصة الربيع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كتاب الله القصاص وذلك ينافي كون المراد بالكتاب المال او القصاص وقد روى علقمة بن وائل عن ابيه وثابت البناني عن انس ان رجلا قتل رجلا فدفعه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ولى المقتول ثم قال اتعفو قال لا قال افتأخذ الدية قال لا قال اما انك ان قتلته كنت مثله فمضى الرجل فاحقه الناس فقالوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما انك ان قتلته كنت مثله ففعاغه فاحتج الموجبون للخيار بين القود والمال بهذا الحديث وهذا لا دلالة فيه على ما ذكرنا وذلك لانه يحتمل ان يريد ان يأخذ الدية برضى القاتل كما قال عليه السلام لامرأة ثابت بن

قيس حين جاءت تشكوه اتردين عليه حديثه قالت نعم ومعلوم ان رضى ثابت قد كان مشروطاً فيه وان لم يكن مذكوراً في الخبر لان النبي عليه السلام لم يكن يلزم ثابتاً الطلاق ولا يملكه الحديفة الا برضاه وجائز ان النبي عليه السلام قصد الى ان يعقد عقداً على مال فيكون موقوفاً على رضى القاتل او فسخه وجائز ان يكون اراد ان يؤدي الدية من عنده كما فعل في قبيل الخزاعي بمكة وكما تحمل عن اليهود دية عبدالله بن سهل الذي وجد قبلاً بخير وقوله عليه السلام ان قتله كنت مثله يحتمل معنيين احدهما انك قاتل كما انه قاتل لانك مثله في المأثم لانه استوفى حقه فلا يستحق اللوم عليه والاول فعل ما لم يكن له فكان آثماً فعلنا انه لم يرد كنت مثله في المأثم والآخر انك اذا قتله فقد استوفيت حقه منه ولا فضل لك عليه وقد ندب الله تعالى الى الافضال بالعفو بقوله تعالى (فمن تصدق به فهو كفارة له) فان قال قائل لما كان عليه احياء نفسه وجب ان يحكم عليه بذلك اذا اختار الولي اخذ المال في قتل له وعلى كل احد ان يحيي غيره اذا خاف عليه التلف مثل ان يرى انساناً قد قصد غيره بالقتل او خاف عليه الغرق وهو يمكنه تخلصه او كان معه طعام وخاف عليه ان يموت من الجوع فعليه احياءه باطعامه وان كثرت قيمته وان كان على القاتل اعطاء المال لحياء نفسه فعلى الولي ايضاً احياءه اذا امكنه ذلك فوجب على هذه القضية اجبار الولي على اخذ المال اذا بذله القاتل وهذا يؤدي الى بطلان القصاص اصلاً لانه اذا كان على كل واحد منهما احياء نفس القاتل فعليهما التراضي على اخذ المال واسقاط القود وايضاً فينبى اذا طلب الولي داره او عبده او ديات كثيرة ان يعطيه لانه لا يختلف فيما يلزمه احياء نفسه حكم القليل والكثير فلما لم يلزمه اعطاء اكثر من الدية عند القاتلين بهذه المقالة كان بذلك انتقاض هذا الاعتلال وفساده * واحتج المزني للشافعي في هذه المسئلة بانه لو صالح من حد القذف على مال او من كفالة بنفس لبطل الحد والكفالة ولم يستحق شيئاً ولو صالح من دم عمد على مال باتفاق الجميع قبل ذلك فدل ذلك على ان دم العمد مال في الاصل لولا ذلك لما صح الصلح كما لم يصح عن حد القذف والكفالة * قال ابوبكر قد انتظم هذا الاحتجاج الخطأ والمناقضة فاما الخطأ فهو ان من اصلنا ان الحد لا يبطل بالصلح ويبطل المال والكفالة بالنفس فيها روايتان احدهما لا تبطل ايضاً والاخرى انها تبطل واما المناقضة فهي اتفاق الجميع على جواز اخذ المال على الطلاق ولا خلاف ان الطلاق في الاصل ليس بمال وانه ليس للزوج ان يلزمها مالا عن طلاق بغير رضاها وعلى ان الشافعي قد قال فيما حكاه المزني عنه ان عفو المحجور عليه عن الدم جائز وليس لاصحاب الوصايا والدين منعه من ذلك لان المال لا يملك في العمد الا باختيار المجنى عليه فلو كان الدم مالا في الاصل لثبت فيه حق الغرماء واصحاب الوصايا وهذا يدل على ان موجب العمد عنده هو القود لا غير وانه لم يوجب له خياراً بين القتل وبين الدية * فان قال قائل قوله تعالى (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً) يوجب لوليه الخيارين اخذ القود والمال اذ كان اسم الساطان يقع عليهما

والدليل عليه ان بعض المقتولين ظلماً تجب فيه الدية نحو قتل شبه العمد والاب اذا قتل
ابنه وبعضهم يجب فيه القود وذلك يقتضى ان يكون جميع ذلك مراداً بالآية لاحتمال اللفظ
لهما وقد تأوله الضحاك بن مزاحم على ذلك فقال في معنى قوله (فقد جعلنا لوليه سلطاناً)
انه ان شاء قتل وان شاء عفا وان شاء اخذ الدية فلما احتمل السلطان ما وصفا وجب اثبات
سلطانه في اخذ المال فهو في اخذ القود لوقوع الاسم عليهما ولانه قد ثبت باتفاق الجميع
ان كل واحد منهما مراد الله تعالى في حال وحينئذ يكون تقدير الآية ومن قتل مظلوماً
فقد جعلنا لوليه سلطاناً في القود والدية ولما حصل الاتفاق على انهما لا يجبان مجتمعين
وجب ان يكون وجوبهما على وجه التخيير وكما احتججتم في ايجاب القود بقوله (فقد جعلنا
لوليه سلطاناً) لاتفاق الجميع على ان القود مراد وصار كالمخصوص عليه فيه وجعلتموه
كعموم لفظ القود فيلزمكم مثله في اثبات المال لوجودنا مقتولين ظلماً يكون سلطان الولي
هو المال قبل له حمله على القود اولى من حمله على الدية وذلك لانه لما كان السلطان لفظاً
مشتركا محتملاً للمعاني كان متشابهاً يجب رده الى المحكم وحمله على معناه وهي آية محكمة في ايجاب
القصاص وهو قوله (كتب عليكم القصاص في القتلى) فوجب ان يكون من حيث ثبت ان القود
مراد بالسلطان المذكور في هذه الآية ان يكون معطوفاً على ما في الآية المحكمة من ذكر ايجاب
القصاص وليس معك آية محكمة في ايجاب المال على قاتل العمد فيكون معنى المتشابه محمولاً عليه
فلذلك وجب الاقتصار بمعنى الاسم على القود دون المال وغيره لموافقته لمعنى المحكم الذي لا اشتراك
فيه ومن حمله على تخييره في اخذ الدية او القود فلم يلجأ الى اصل له من المحكم بحمله
عليه فلذلك لم يصح اثبات التخيير مع احتمال اللفظه * وفي فحوى الآية ما يدل على ان المراد
القود دون ما سواه لانه قال (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف
في القتل انه كان منصوراً) يعني والله اعلم السرف في القصاص بان يقتل غير قاتله او ان يمثل
بالقاتل فيقتله على غير الوجه المستحق من القتل وفي ذلك دليل على ان المراد بقوله سلطاناً
القود وايضاً لما ثبت ان القود مراد بالآية انتفت ارادة المال لانه لو كان مراداً مع القود
لكان الواجب هما جميعاً في حالة واحدة لا على وجه التخيير اذ ليس في الآية ذكر التخيير
فلما امتنع ارادتهما جميعاً وكان القود لا محالة مراداً علمنا انه لم يرد المال وان ايجابنا للدية
في بعض المقتولين ظلماً ليس عن هذه الآية والله تعالى اعلم

باب العاقلة هل تعقل العمد

قال الله تعالى (فمن عفى له من اخيه شيئاً فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان)
وقد قدمنا تأويل من تأوله على عفو بعض الاولياء عن نصيبه من الدم ووجوب الارش للباقيين
واحتمال اللفظ لذلك وفيه دلالة على ان الواجب على القاتل الذي لم يعف في ماله وكذلك كل
عمد فيه القود فهو على الجاني في ماله كلاب اذا قتل ابنه وكالجراحة فيما دون النفس ولا

يستطاع فيها القصاص نحو قطع اليد من نصف الساعد والمنقطة والجائفة فالعامد والمخبط إذا قتلنا ان على العامد نصف الدية في ماله والمخبط في ماله وعاقته وهو قول أصحابنا وعثمان بن عيسى والثوري والشافعي وقال ابن وهب وابن القاسم عن مالك هي على العاقلة وهو آخر قول مالك قال ابن القاسم ولو قطع يمين رجل ولا يمين له كانت دية اليد في ماله ولا تحملها العاقلة وقال الاوزاعي هو في مال الجاني فان لم يبلغ ذلك ماله حمل على عاقته وكذلك اذا قتلت المرأة زوجها متعمدة ولها منه اولاد فديته في مالها خاصة فان لم يبلغ ذلك مالها حمل على عاقلتها ☞ قال ابوبكر دلالة الآية ظاهرة على ان الصلح عن دم العمد وسقوط القود بعفو بعض الاولياء يوجب الدية في مال الجاني لانه تعالى قال (فمن عفى له من اخيه شيء) وهو يعني القتيل اذا كان المعنى عفو بعض الاولياء ثم قال (فاتباع بالمعروف) يعني اتباع الولي للقاتل ثم قال (واداء اليه باحسان) يعني اداء القتيل فاقضى ذلك وجوبه في مال القاتل وكذلك تأويل من تأوله على التراضي عن الصلح على مال فيه وجوب الاداء على القاتل دون غيره اذ ليس للعاقلة ذكر في الآية وانما فيها ذكر الولي والقاتل وروى ابن ابي الزناد عن ابيه عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس قال لا تعقل العاقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحاً ولا اعترافاً وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن الفضل الخطيب قال حدثنا اسماعيل بن موسى قال حدثنا شريك عن جابر بن عامر قال اصطلح المسلمون على ان لا يعقلوا عبداً ولا عمداً ولا صلحاً ولا اعترافاً وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده في قصة قتادة بن عبد الله المدلجي الذي قتل ابنه ان عمر جعل عليه مائة من الابل واعطاها اخوته ولم يورثه منها شيئاً فجعل ذلك في ماله لما كان عمداً ولما ثبت ذلك في النفس ولم يخالف عمر فيه غيره من الصحابة كان كذلك حكم مادونها اذا سقط القصاص وروى هشام بن عروة عن ابيه قال ليس على العاقلة عقل في عمد وانما عليهم الخطأ وقال عروة ايضاً ما كان من صلح فلا تغناه العشيرة الا ان تشاء وقال قتادة كل شيء لا يقاد منه فهو في مال الجاني وقال ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم لا تعقل العاقلة صلحاً ولا عمداً ولا اعترافاً ☞ قوله تعالى ﴿ ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب ﴾ فيه اخبار من الله تعالى في ايجاب القصاص حياة للناس وسبباً لبقائهم لان من قصد قتل انسان رده عن ذلك علمه بانه يقتل به ودل على وجوب القصاص عموماً بين الحر والعبد والرجل والمرأة والمسلم والذمي اذ كان الله تعالى مرید التبعة الجميع فالعلة الموحدة للقصاص بين الحرين المسلمين وجودة في هؤلاء فوجب استواء الحكم في جميعهم وتخصيصه لاولي الالباب بالمخاطبة غير ناف مساواة غيرهم لهم في الحكم اذ كان المعنى الذي حكم من اجله في ذوى الالباب موجوداً في غيرهم وانما وجه تخصيصه لهم ان ذوى الالباب هم الذين ينتفعون بما يخاطبون به وينتهون الى ما يؤمرون به ويزدجرون عما يزجرون عنه وهذا كقوله تعالى (انما انت منذر من

يخشاه) وهو منذر لجميع المكلفين ألا ترى الى قوله تعالى (ان هو الا نذير لكم بين يدي عذاب شديد) ونحو قوله (هدى للمتقين) وهو هدى للجميع وحص المتقين لانتفاعهم به ألا ترى الى قوله في آية اخرى (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس) فعم الجميع به وكقوله (قالت انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا) لان التقى هو الذى يعيد من استعاذ بالله * وقد ذكر عن بعض الحكماء انه قال قتل البعض احياء الجميع وعن غيره القتل اقل للقتل واكثروا القتل ليقول القتل وهو كلام سائر على السنة العقلاء واهل المعرفة وانما قصدوا المعنى الذى فى قوله تعالى (ولكم فى القصاص حيوه) ثم اذا مثلت بينه وبينه وجدت بينهما تفاوتاً بعيداً من جهة البلاغة وصحة المعنى وذلك يظهر عند التأمل من وجوه احدها ان قوله تعالى (فى القصاص حيوه) هو نظير قولهم قتل البعض احياء للجميع والقتل اقل للقتل وهو مع قلة عدد حروفه ونقصانها عما حكى عن الحكماء قد افاد من المعنى الذى يحتاج اليه ولا يستغنى عنه الكلام ما ليس فى قولهم لانه ذكر القتل على وجه العدل لذكره القصاص وانتظم مع ذلك الغرض الذى اليه اجرى بايجابه القصاص وهو الحيوه وقولهم القتل اقل للقتل وقتل البعض احياء للجميع والقتل انفى للقتل ان حمل على حقيقته لم يصح معناه لانه ليس كل قتل هذه صفته بل ما كان منه على وجه الظلم والفساد فليست هذه منزلته ولا حكمه فحقيقة هذا الكلام غير مستعملة ومجازه يحتاج الى قرينة وبيان فى ان اى قتل هو احياء للجميع فهذا كلام ناقص البيان مختل المعنى غير مكتمل بنفسه فى افادة حكمه وما ذكره الله تعالى من قوله (ولكم فى القصاص حيوه) مكتمل بنفسه مفيد لحكمه على حقيقته من مقتضى لفظه مع قلة حروفه ألا ترى ان قوله تعالى (فى القصاص حيوه) اقل حروفاً من قولهم قتل البعض احياء للجميع والقتل اقل للقتل وانفى للقتل ومن جهة اخرى يظهر فضل بيان قوله (فى القصاص حيوه) على قولهم القتل اقل للقتل وانفى للقتل ان فى قولهم تكرار اللفظ وتكرار المعنى بلفظ غيره احسن فى حد البلاغة ألا ترى انه يصح تكرار المعنى الواحد بلفظين مختلفين فى خطاب واحد ولا يصح مثله بلفظ واحد نحو قوله تعالى (وغرايب سود) ونحو قول الشاعر

وانى قولها كذباً ومينا

كرر المعنى الواحد بلفظين وكان ذلك سائفاً ولا يصح مثله فى تكرار اللفظ وكذلك قوله (ولكم فى القصاص حيوه) لا تكرار فيه مع افادته للقتل من جهة القاتل اذ كان ذكر القصاص يفيد ذلك ألا ترى انه لا يكون قصاصاً الا وقد تقدمه قتل من المقتص منه وفى قولهم ذكر للقتل وتكراره فى اللفظ وذلك نقصان فى البلاغة فهذا واشباهه مما يظهر به للمتأمل ابانة القرآن فى جهة البلاغة والاعجاز من كلام البشر اذ ليس يوجد فى كلام الفصحاء من جمع المعانى الكثيرة فى الالفاظ اليسيرة مثل ما يوجد فى كلام الله تعالى

باب كيفية القصاص

قال الله تعالى (يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) وقال في آية اخرى (والجروح قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقال (وان عاقبتم فمقابوا بمثل ما عوقبتم به) فواجب بهذه الآي استيفاء المثل ولم يجعل لاحد من اوجب عليه او على وليه ان يفعل بالجاني اكثر مما فعل * واختلف الفقهاء في كيفية القصاص فقال ابو حنيفة و ابو يوسف ومحمد وزفر على اي وجه قتله لم يقتل الا بالسيف وقال ابن القاسم عن مالك ان قتله بعصا او بحجر او بالنار او بالتغريق قتله بمثله فان لم يمت بمثله فلا يزال يكرر عليه من جنس ما قتله به حتى يموت وان زاد على فعل القاتل الاول وقال ابن شبرمة نضربه مثل ضربه ولا نضربه اكثر من ذلك وقد كانوا يكرهون المثلة ويقولون السيف يحجزى عن ذلك كله فان غمسه في الماء فاني لا ازال اغمسه فيه حتى يموت وقال الشافعي ان ضربه بحجر فلم يقطع عنه حتى مات فعل به مثل ذلك وان حبسه بلا طعام ولا شراب حتى مات حبس فان لم يمت في مثل تلك المدة قتل بالسيف * قال ابو بكر لما كان في مفهوم قوله (كتب عليكم القصاص في القتلى) وقوله (الجروح قصاص) استيفاء المثل من غير زيادة عليه كأن محظورا على الولي استيفاء زيادة على فعل الجاني ومتى استوفى على مذهب من ذكرنا في التحريق والتغريق والرضخ بالحجارة والحبس ادى ذلك الى ان يفعل به اكثر مما فعل لانه اذا لم يمت بمثل ذلك الفعل قتله بالسيف او زاد على جنس فعله وذلك هو الاعتداء الذي زجر الله عنه بقوله (فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم) لان الاعتداء هو مجاوزة القصاص والقصاص ان يفعل به مثل فعله سواء ان امكن وان تعذر فان يقتله باوحي وجوه القتل فيكون مقتصاً من جهة اتلاف نفسه غير متعد ما جعل له وقول مالك بتكرار مثل ذلك الفعل عليه حتى يموت زائد على فعل القاتل خارج عن معنى القصاص وقول الشافعي انه يفعل به مثل ما فعل ثم يقتله مخالف لحكم الآية لان القصاص ان كان من جهة ان يفعل به مثل ما فعل فقد استوفى فقتله بعد ذلك تعد ومجاوزة الحد القصاص وقال تعالى (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه) وان كان معنى القصاص هو اتلاف نفس بنفس من غير مجاوزة لمقدار الفعل فهو الذي نقوله فلا ينفك موجب القصاص على الوجه الذي ذهب اليه مخالفونا من مخالفة الآية لمجاوزة حد القصاص لان فاعل ذلك داخل في حد الاعتداء الذي اوعده الله عليه وكذلك قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقوله (وان عاقبتم فمقابوا بمثل ما عوقبتم به) يمنع ان يجرح اكثر من جراحتة او يفعل به اكثر مما فعل ويدل على ان المراد به مثل ما فعل لانه لا يوافق الجميع على ان من قطع يدرجل من نصف الساعد انه لا يقتص منه لعدم التيقن بالاقصاار على مقدار حقه وان كان قديغلب في الظن اذا اجتهد انه قد وضع السكين في موضعه من المحنى عليه ولم يكن للاجتهاد في ذلك حظ فكيف يجوز القصاص على وجه

نعم يقيناً انه مستوف لاكثر من حقه وجان عليه باكثر من جنايته وايضاً لا خلاف انه يجوز للولي ان يقتله ولا يحرقه ولا يفرقه وهذا يدل على ان ذلك مراد بالآية واذا كان القتل بالسيف مراداً ثبت ان القصاص هو اتلاف نفسه بايسر وجوه القتل واذا ثبت ان ذلك مراد امتفت ارادة التحريق والتفريق والرضخ وما جرى مجرى ذلك لان وجوب الاقتصار على قتله بالسيف ينفي وقوع غيره * فان قيل اسم المثل في القصاص يقع على قتله بالسيف وعلى ان يفعل به مثل فعله وله ان لم يمت ان يقتله بالسيف وله ان يقتصر بدياً على قتله بالسيف فيكون تاركاً لبعض حقه وله ذلك * قيل له غير جائز ان يكون الرضخ والتفريق مستحقاً مع قتله بالسيف لان ذلك ينافي القصاص وفعل المثل ومن حيث اوجب الله تعالى القصاص لا غير فغير جائز حمله على معنى ينافي مضمون اللفظ وحكمه وعلى ان الرضخ بالحجارة والتفريق والتفريق والرمي لا يمكن استيفاء القصاص به لان القصاص اذا كان هو استيفاء المثل فليس للرضخ حد معلوم حتى يعلم انه في مقادير اجزاء رضخ القاتل للمقتول وكذلك الرمي والتفريق لم يجز ان يكون ذلك مراداً بذكر القصاص فوجب ان يكون المراد اتلاف نفسه باوحي الوجوه ويدل على هذا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في نفي القصاص في المنقلة والجائفة لتعذر استيفائه على مقادير اجزاء الجناية فكذلك القصاص بالرمي والرضخ غير ممكن استيفاؤه في معنى الايلام واتلاف الاجزاء التي اتلفها * فان قيل لما كان المثل ينتظم معينين وكذلك القصاص احدهما اتلاف نفسه كاتلف فيكون القصاص والمثل في هذا الوجه اتلاف نفس بنفس والآخر ان يفعل به مثل ما فعل استعملنا حكم اللفظ في الامرين لان عمومهما يقتضيهما فقلنا تفعل به مثل ما فعل فان مات والا استوفى المثل من جهة اتلاف النفس * قيل له لا يجوز ان يكون المراد بالمثل والقصاص جميع الامرين بان يفعل به مثل ما فعل بالمقتول ثم يقتل وان كان يجوز ان يكون المراد كل واحد من المعينين على الانفراد غير مجموع الى الآخر لان الاسم يتساوله وهو غير منافي لحكم الآية واما اذا جمعتهما فغير جائز ان يكون مراداً على وجه الجمع لانه يخرج عن حد القصاص والمثل بل يكون زائداً عليه وغير جائز تأويل الآية على معنى يضادها وينفي حكمها فلذلك امتنع ارادة القتل بالسيف بعد الرضخ والتفريق والحبس والاجاعة وقد روى سفيان الثوري عن جابر عن ابي عازب عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف وهذا الخبر قد حوى معينين احدهما بيان مراد الآية في ذكر القصاص والمثل والآخر انه ابتداء عموم محتج به في نفي القود بغيره ويدل عليه ايضا ما روى يحيى بن ابي انيسة عن الزبير عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يستفاد من الجراح حتى تبرأ وهذا ينفي قول المخالف لنا وذلك لانه لو كان الواجب ان يفعل بالجاني كما فعل لم يكن لاستثنائه وجه فلما ثبت الاستثناء دل على ان حكم الجراحة معتبر بما يؤل اليه حالها * فان قيل يحيى بن ابي انيسة لا يحتج بحديثه * قيل له هذا قول جهال لا يلتفت الى جرحهم ولا تعديلهم

وليس ذلك طريقة الفقهاء في قبول الاخبار وعلى ان على بن المدني قد ذكر عن يحيى بن سعيد انه قال يحيى بن ابي انيسة احب الى في حديث الزهري من حديث محمد بن اسحق * ويدل عليه ايضاً ما روى خالد الحذاء عن ابي قلابة عن ابي الأشعث عن شداد بن اوس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب الاحسان على كل شيء فاذا قتلتم فاحسنوا القتل واذا ذبحتم فاحسنوا الذبح فاوجب عموم لفظه ان من له قتل غيره ان يقتله باحسن وجوه القتل واوحاها وايسرها وذلك ينفي تعذيبه والمثلة به * ويدل عليه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى ان يتخذ شيء من الحيوان غرضاً فمنع بذلك ان يقتل القاتل رمياً بالسهم * وحكى ان القسم بن معن حضر مع شريك بن عبدالله عند بعض السلاطين فقال مات قول فيمن رمى رجلاً بسهم فقتله قال يرمى فيقتل قال فان لم يمت بالرمية الاولى قال يرمى ثانياً قال أفتتخذ غرضاً وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتخذ شيء من الحيوان غرضاً قال شريك لم يموق فقال القسم يا ابا عبدالله هذا ميدان ان سابقاك فيه سبقتنا يعني البذاء وقام * ويدل عليه ايضاً ما روى عمران بن حصين وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المثلة * وقال سمرة بن جندب ما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة الا امرنا فيها بالصدقة ونهانا عن المثلة وهذا خبر ثابت قد تلقاه الفقهاء بالقبول واستعملوه وذلك يمنع المثلة بالقاتل وقول مخالفين في المثلة به وهو يثنى عن مراد الآية في ايجاب القصاص واستيفاء المثل فوجب ان يكون القصاص مقصوراً على وجه لا يوجب المثلة ويستعمل الآية على وجه لا يخالف معنى الخبر وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مثل بالعربيين فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في الحرة حتى ماتوا ثم نسخ سمل الاعين بنهيه عن المثلة فوجب على هذا ان يكون معنى آية القصاص محمولاً على ما لا مثلة فيه * واحتج مخالفونا في ذلك بحديث هام عن قتادة عن انس ان يهودياً رضخ رأس صبي بين حجرين فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يرضخ رأسه بين حجرين * وهذا الحديث لو ثبت كان منسوخاً بنسخ المثلة وذلك لان النهي عن المثلة مستعمل عند الجميع والقود على هذا الوجه مختلف فيه ومتى ورد عنه عليه السلام خبران واتفق الناس على استعمال احدها واختلفوا في استعمال الآخر كان المتفق عليه منهما قاضياً على المختلف فيه خاصاً كان او عاماً ومع ذلك فجاز ان يكون قتل اليهودي على وجه الحد كما روى شعبة عن هشام بن زيد عن انس قال عدا يهودي على جارية فأخذ اوضاعاً كانت عليها ورضخ رأسها فأتى بها اهلها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي في آخر رمق فقال عليه السلام من فلك فلان فأشارت برأسها اى لائم قال فلان يعنى اليهودي قالت نعم فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فرضخ رأسه بين حجرين فجاز ان يكون قتله حداً لما اخذ المال وقتل وقد كان ذلك جائزاً على وجه المثلة كما سمل العربيين ثم نسخ بالنهي عن المثلة وقد روى ابن جريج عن معمر بن ايوب عن ابي قلابة عن انس ان رجلاً من اليهود رضخ رأس جارية على حلى لها فأمر به النبي صلى الله عليه وسلم ان يرجم حتى قتل فذكر

في هذا الحديث الرجم وليس ذلك بقصاص عند الجميع وجائز ان يكون اليهودي نقض العهد ولحق بدار الحرب لقرب محال اليهود كانت حينئذ من المدينة فاخذ بعد ذلك فقتله على انه حربى ناقض للعهد منهم بقتل صبي لانه غير جائز ان يكون قتله بايماء الصية واشارتها انه قتلها لان ذلك لا يوجب قتل المدعى عليه القتل عند الجميع فلا محالة قد كان هناك سب آخر استحق به القتل لم ينقله الراوى على جهته * ويدل على صحة ما ذكرنا من ان المراد بالقصاص اتلاف نفسه بايسر الوجوه وهو السيف اتفاق الجميع على انه لو اوجره خمرأ حتى مات لم يجز ان يوجره خمرأ وقتل بالسيف * فان قيل لان شرب الخمر معصية * قيل له كذلك المثلة معصية والله اعلم

باب القول في وجوب الوصية

قال الله تعالى ﴿ كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتَ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ * قال ابوبكر لم يختلف السلف من روى عنه ان قوله (خيرا) اراد به مالا واختلفوا في المقدار المراد بالمال الذي اوجب الله الوصية فيه حين كانت الوصية فرضاً لان قوله (كتب عليكم) معناه فرض عليكم كقوله تعالى (كتب عليكم الصيام) وقوله (ان الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً) يعنى فرضاً موقوتاً وروى عن علي كرم الله وجهه انه دخل على مولى له في مرضه وله سبعمائة درهم اوستمائة درهم فقال الا اوصى قال لا انما قال الله تعالى (ان ترك خيراً) وليس لك كثير مال وروى عن علي انه قال اربعة آلاف درهم وما دونها نفقة وقال ابن عباس لا وصية في ثمان مائة درهم وقالت عائشة رضيت الله عنها في امرأة ارادت الوصية فنعها اهلها وقالوا لها ولد ومالها يسير فقالت كم ولدها قالوا اربعة قالت فكم مالها قالوا ثلاثة آلاف فكأنها عذرتهم وقالت ما في هذا المال فضل وقال ابراهيم الف درهم الى خمس مائة درهم وروى هام عن قتادة (ان ترك خيراً) قال كان يقال خيرا المال الف درهم فصاعداً وقال الزهري هي في كل ما وقع عليه اسم المال من قليل او كثير * وكل هؤلاء القائلين فانما تأولوا تقدير المال على وجه الاستحباب لا على وجه الايجاب للمقادير المذكورة وكان ذلك منهم على طريق الاجتهاد فيما تلحقه هذه الصفة من المال ومعلوم في العادة ان من ترك درهما لا يقال ترك خيراً فلما كانت هذه التسمية موقوفة على العادة وكان طريق التقدير فيها على الاجتهاد وغالب الرأي مع العلم بان القدر اليسير لا تلحقه هذه التسمية وان الكثير تلحقه فكان طريق الفصل فيها الاجتهاد وغالب الرأي مع ما كانوا عرفوا من سنة النبي صلى الله عليه وسلم وقوله الثلث والثلث كثير وان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكفون الناس * واختلف الناس في الوصية المذكورة في هذه الآية هل كانت واجبة ام لا فقال قائلون انها لم تكن واجبة وانما كانت ندبا وارشادا وقال آخرون قد كانت فرضاً ثم نسخت على الاختلاف منهم في المنسوخ منها * واحتج من قال انها لم تكن واجبة بأن في سياق الآية وفحواها دلالة

على نفي وجوبها وهو قوله (الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف) فلما قيل فيها (بالمعروف)
 وانها على المتقين دل على انها غير واجبة من ثلثة اوجه احدها قوله (بالمعروف) لا يقتضى
 الايجاب والآخر قوله (على المتقين) وليس يحكم على كل احد ان يكون من المتقين الثالث
 تخصيصه للمتقين بها والواجبات لا يختلف فيها المتقون وغيرهم * قال ابوبكر ولا دلالة فيما
 ذكره هذا القائل على نفي وجوبها لان ايجابها بالمعروف لا ينفي وجوبها لان المعروف
 معناه العدل الذى لا شطط فيه ولا تقصير كقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
 بالمعروف) ولا خلاف فى وجوب هذا الرزق والكسوة وقوله تعالى (وعاشروهن
 بالمعروف) بل المعروف هو الواجب قال الله تعالى (وأمر بالمعروف وانه عن المنكر)
 وقال (يأمرن بالمعروف) فذكر المعروف فيما اوجب الله تعالى من الوصية لا ينفي وجوبها
 بل هو يؤكده وجوبها اذ كان جميع اوامر الله معروفاً غير منكر ومعلوم ايضاً ان ضد
 المعروف هو المنكر وان ما ليس بمعروف هو منكر والمنكر مذموم مزجور عنه فاذا
 المعروف واجب واما قوله (حقا على المتقين) ففيه تأكيد لا يجابها لان على الناس ان يكونوا
 متقين قال الله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله) ولا خلاف بين المسلمين ان تقوى الله
 فرض فلما جعل تنفيذ هذه الوصية من شرائط التقوى فقد ابان عن ايجابها واما تخصيصه
 المتقين بالذكر فلا دلالة فيه على نفي وجوبها وذلك لان اقل ما فيه اقتضاء الآية وجوبها
 على المتقين وليس فيها نفيها عن غير المتقين كما انه ليس فى قوله (هدى للمتقين) نفي ان يكون
 هدى لغيرهم واذا وجبت على المتقين بمقتضى الآية وجبت على غيرهم وفائدة تخصيصه
 المتقين بالذكر ان فعل ذلك من تقوى الله وعلى الناس ان يكونوا كلهم متقين فاذا عليهم فعل
 ذلك * ودلالة الآية ظاهرة فى ايجابها وتأكيد فرضها لان قوله (كتب عليكم) معناه فرض
 عليكم على ما بينا فيما سلف ثم اكده بقوله (بالمعروف حقا على المتقين) ولا شئ فى الفاظ
 الوجوب أكد من قول القائل هذا حق عليك وتخصيصه للمتقين بالذكر على وجه التأكيد
 كما بيناه آنفاً مع اتفاق اهل التفسير من السلف انها كانت واجبة بهذه الآية * وقد روى
 عن النبي عليه السلام ما يدل على انها كانت واجبة وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا
 سليمان بن الفضل بن جبريل قال حدثنا عبدالله بن ايوب قال حدثنا عبدالوهاب عن نافع
 عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لمؤمن بيت ثلاثا الا ووصيته
 عنده * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدى قال حدثنا سفيان
 قال حدثنا ايوب قال سمعت نافعاً عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ما حق امرئ مسلم له مال يوصى فيه تمر عليه ليلتان الا ووصيته عنده مكتوبة وقد رواه
 هشام بن الغازى عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما ينبنى لمسلم
 ان بيت ليلتين الا ووصيته عنده مكتوبة وهذا يدل على ان الوصية قد كانت واجبة * ثم
 اختلف القائلون بوجوبها بديا فقالت منهم طائفة جميع ما فى هذه الآية من ايجاب الوصية

منسوخ منهم ابن عباس حدثنا ابو محمد جعفر بن محمد بن احمد الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا ابو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء الخراساني عن ابن عباس في هذه الآية (ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين) قال نسخها هذه الآية (للرحال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او اكثر نصيباً مفروضاً) وروى ابن جريج عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى (ان ترك خيراً) قال نسخ من ذلك من يرث ولم ينسخ من لا يرث فاختلفت الرواية عن ابن عباس في ذلك في احديهما ان الجميع منسوخ وفي الاخرى انه منسوخ ممن يرث من الاقربين دون من لا يرث وحدثنا ابو محمد جعفر بن محمد قال حدثنا ابو الفضل المؤدب قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابو مهدي عن عبدالله بن المبارك عن عمارة بن عبدالرحمن قال سمعت عكرمة يقول في هذه الآية (ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين) نسخها الفرائض وقال ابن جريج عن مجاهد كان الميراث للولد والوصية للوالدين والاقربين فهي منسوخة * وقالت طائفة اخرى قد كانت الوصية واجبة للوالدين والاقربين فنسخت ممن يرث وجعلت للوالدين والاقربين الذين لا يرثون رواء يونس واشعث عن الحسن وروى عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلى في الرجل يوصي لغير ذي القرابة وله ذوقرابة ممن لا يرثه ان تلتى الثلث لذي القرابة وثلت الثلث لمن اوصى له وقال طاوس يرد كله الى ذوى القرابة وقال الضحاك لا وصية الا لذي قرابة الا ان لا يكون له ذوقرابة * وقالت طائفة اخرى قد كانت الوصية في الجملة واجبة لذي القرابة ولم يكن على الموصي ان يوصي بها لجمعهم بل كان له الاقتصار على الاقربين منهم فلم تكن واجبة للابعدين ثم نسخت الوصية للاقربين فبقي الابعدون على ما كانوا عليه من جواز الوصية لهم او تركها * ثم اختلف القائلون بنسخها فيما نسخت به وقد روينا عن ابن عباس وعكرمة ان آية الموارث نسختها وذكر ابن عباس قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون) وقال آخرون نسختها ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث رواء شهر بن حوشب عن عبدالرحمن بن عثمان عن عمرو بن خارجة عنه عليه السلام قال لا وصية لوارث وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يجوز لوارث وصية واسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم قال سمعت ابا امامة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع الا ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث وحجاج بن جريج عن عطاء الخراساني عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز لوارث وصية الا ان يجيزها الورثة وروى ذلك عن جماعة من الصحابة رواء حجاج عن ابي اسحاق عن الحارث عن علي قال لا وصية لوارث وعبدالله بن بدر عن ابن عمر قال لا يجوز لوارث وصية وهذا الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ووروده من الجهات التي وصفنا هو عندنا في حيز التواتر

لاستفاضته وشهرته في الامة وتلقى الفقهاء اياه بالقبول واستعمالهم له وحائز عندنا نسخ القرآن بمثله اذ كان في حيز ما يوجب العلم والعمل من الآيات * فاما ايجاب الله تعالى الميراث للورثة فغير موجب نسخ الوصية لجواز اجتماع الميراث والوصية معاً ألا ترى انه عليه السلام قد اجازها للوارث اذا اجازتها الورثة فلم يكن يستحيل اجتماع الميراث والوصية لواحد لو لم يكن الآية الميراث على ان الله انما جعل الميراث بعد الوصية فما الذي كان يمنع ان يعطى قسطه من الوصية ثم يعطى الميراث بعدها * وقال الشافعي في كتاب الرسالة يحتمل ان تكون الموارث ناسخة للوصية ويحتمل ان تكون ثابتة معها فلما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من طريق مجاهد وهو منقطع انه قال لا وصية لوارث استدللنا بما روى عن النبي عليه السلام من ذلك على ان الموارث ناسخة للوصية للوالدين والاقربين مع الخبر المنقطع * قال ابو بكر قد اعطى القول باحتمال اجتماع الوصية والميراث فاذا ليس في نزول آية الميراث ما يوجب نسخ الوصية للوارث فلم تكن الوصية منسوخة بالميراث لجواز اجتماعهما والخبر لم يثبت عنده لانه ورد من طريق منقطع وهو لا يقبل المرسل ولو ورد من جهة الاتصال والتواتر لما قضى به على حكم الآية اذ غير جائز عنده نسخ القرآن بالسنة فواجب ان تكون الوصية للوالدين والاقربين ثابتة بالحكم غير منسوخة اذ لم يرد ما يوجب نسخها * قال الشافعي وحكم النبي عليه السلام في ستة مملوكين اعتقهم رجل لامال له غيرهم فجزأهم النبي عليه السلام ثلاثة اجزاء فاعتق اثنين وارق اربعة والذي اعتقهم رجل من العرب والعرب انما تملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم فاجاز لهم النبي صلى الله عليه وسلم الوصية فدل ذلك على ان الوصية لو كانت تبطل لغير قرابة بطلت للعييد المعتقين لانهم ليسوا بقرابة للميت وبطلت وصية الوالدين * قال ابو بكر هذا كلام ظاهر الاختلال منتقض على اصله فاما اختلاله فقوله ان العرب انما تملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم وهذا خطأ من قبل انه جائز ان تكون امه اعجمية فيكون اقرباؤه من قبل امه عجمية فيكون العتق الذي اوقعه المريض وصية لاقربائه ومن جهة اخرى انه لو ثبت ان آية الموارث نسخت الوصية للوالدين والاقربين فانما نسخها لمن كان منهم وارثا فاما من لا يرث منهم فليس في اثبات الميراث لغيره ما يوجب نسخ وصيته واما انتقاضه على اصله فاجابه نسخ الوصية للاقربين بخبر عمران بن حصين في عتق المريض لعيده ومن اصله ان السنة لا تنسخ القرآن * وقد روى عن جماعة من الصدر الاول والتابعين تجوز الوصية للاجانب وانها تنفذ على ما اوصى بها وروى ان عمر اوصى لامهات اولاده لكل امرأة منهن باربعة آلاف درهم وعن عائشة وابراهيم وسعيد بن المسيب وسالم بن عبدالله وعمرو بن دينار والزهري قالوا تنفذ وصيته حيث جعلها وقد حصل الاتفاق من الفقهاء بعد عصر التابعين على جواز الوصايا للاجانب والاقارب * والذي اوجب نسخ الوصية عندنا للوالدين والاقربين قوله تعالى في سياق آية الموارث (من بعد وصية يوصى بها اودين) فاجازها مطلقة ولم يقصرها على الاقربين دون غيرهم وفي ذلك ايجاب نسخها للوالدين والاقربين لان الوصية لهم قد كانت فرضاً وفي هذه اجازة تركها

لهم والوصية لغيرهم وجعل ما بقى ميراثاً للورثة على سهام مواريتهم وليس يجوز ذلك الا وقد نسخ تلك الوصية ❦ فان قيل يحتمل ان يريد بهذه الوصية المذكورة في آية المواريت وايجاب المواريت بعدها الوصية الواجبة للوالدين والاقربين فيكون حكمها ثابتاً لمن لا يرث منهم ❦ قيل له هذا غلط من قبل انه اطلق الوصية في هذا الموضع بلفظ منكور يقتضى شيوعها في الجنس اذ كان ذلك حكم الكرات والوصية المذكورة للوالدين والاقربين لفظها لفظ المعرفة فغير جائز صرفها اليها اذ لو ارادها لقال من بعد الوصية حتى يرجع الكلام الى المعرف المعهود من الوصية التي قد علمت كما قال تعالى (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بربعة شهداء فاجلدوهم) وقال في آية اخرى لما اراد الشهداء المذكورين (فان لم يأتوا بالشهداء) فعرفهم بالالف واللام اذ كان المراد اولئك الشهداء فلما اطلق الوصية في آية المواريت بلفظ منكور ثبت انه لم يرد بها الوصية المذكورة للوالدين والاقربين وانها مطلقة جائزة لسائر الناس الا ما خصته السنة او الاجماع من الوصية للوارث او للقاتل ونحوهما وفي ثبوت ذلك نسخ الوصية للوالدين والاقربين ❦ قال ابوبكر استدل محمد بن الحسن رحمه الله على ان الوالدين ليسوا من الاقرباء بقوله تعالى (الوصية للوالدين والاقربين) ولاهم لا يدلون بغيرهم ورحمهم بانفسهم وسائر الارحام سواهما انما يدلون بغيرهم فالاقربون من يقرب اليه بغيره وقال ان ولد الصلب ليسوا من الاقربين ايضاً لانه ينفسه يدلي برحمه لا بواسطة بينه وبين والده ولانه اذا لم يكن الوالدان من الاقربين والولد اقرب الى والده من الوالد الى ولده فهو احرى ان لا يكون من الاقربين ولذلك قال فيمن اوصى لا قريباً بنى فلان انه لا يدخل فيها ولده ولا والده ويدخل فيها ولد الولد والجد والاخوة ومن جرى مجراهم لان كلا منهم يدلي اليه بواسطة غير مدل بنفسه وفي معنى الاقرباء خلاف والله اعلم

باب الوصية للوارث اذا اجازتها الورثة

قال ابوبكر قدينا نسخ الوصية للورثة بما قدمنا وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا وصية لوارث الا ان يجيزها الورثة وفيه بيان ان الاخبار الواردة بان لا وصية لوارث من غير ذكر اجازة الورثة هي محمولة على ان الورثة لم يجيزوها ويدل ايضاً على ان اجازة الورثة هي محمولة على ان اجازتهم معتبرة بعد الموت لانهم في حال حياته ليسوا بورثة وانما تحصل لهم هذه السمة بعد موت المورث فمتى اجاز وليس بوارث فاجازته باطلة لعموم قوله لا وصية لوارث ودل على ان الورثة متى اجازت الوصية لم يكن ذلك هبة مستأنفة من جهتهم فتحمل على احكام الهبات في شرط القبض والتسليم ونفى الشيوع فيما يقسم والرجوع فيها بل تكون محمولة على احكام الوصايا الجائزة دون الهبات من قبل مجيزها من الورثة ودل ايضاً على جواز العقود الموقوفة التي لها مجيز لان الميت عقد الوصية على مال هو للوارث

في حال وقوع الوصية وجعلها النبي عليه السلام موقوفة على اجازة الوارث فصار ذلك اصلاً
 فيمن عقد عقد بيع او عتق او هبة او رهن او اجارة على مال الغير انه يقف على اجازة مالكة
 اذ كان عقده مالكة يملك ابتداءه وايقاعه وقد دل ايضاً على انه اذا اوصى باكثر من الثلث
 كانت موقوفة على اجازة الورثة كما وقفها النبي عليه السلام على اجازتهم اذا اوصى بها لوارث
 فهذه المعاني كلها في ضمن قوله عليه السلام لا وصية لوارث الا ان يجيزها الورثة * وقد اختلف
 الفقهاء فيمن اوصى باكثر من الثلث فاجازه الورثة قبل الموت فقال ابو حنيفة و ابو يوسف
 ومحمد وزفر والحسن بن صالح وعبيد الله بن الحسن اذا اجازوه في حياته لم يجز ذلك حتى
 يجيزوه بعد الموت وروى نحو ذلك عن عبدالله بن مسعود وشرح و ابراهيم وقال ابن ابي
 ليلى وعثمان التيمي ليس لهم ان يرجعوا فيه بعد الموت وهي جائزة عليهم وقال ابن القاسم عن
 مالك اذا استأذنتهم فكل وارث بائن عن الميت مثل الولد الذي قد بان عن ابيه والاخ
 وابن العم الذين ليسوا في عياله فانهم ليس لهم ان يرجعوا واما امرأته وبناته اللاتي لم يبن منه
 وكل من في عياله وان كان قد احتلم فلهم ان يرجعوا وكذلك العم وابن العم ومن خاف منهم
 ان لم يجز لحقه ضرر منه في قطع النفقة ان صح فلهم ان يرجعوا وروى ابن وهب عن مالك
 في المريض يستأذن ورثته في الوصية لبعض ورثته فأذنوا له فليس لهم ان يرجعوا في شيء
 من ذلك ولو كان استأذنتهم في الصحة فلهم ان يرجعوا ان شاؤا وانما يجوز اذنتهم في حال المرض
 لانه يحجب عن ماله بحقهم فيجوز ذلك عليهم وقول الليث في ذلك كقول مالك ولا خلاف
 بين الفقهاء انهم اذا اجازوه بعد الموت فليس لهم ان يرجعوا فيه وروى عن طاوس وعطاء
 انهم اذا اجازوه في الحياة جاز عليهم * قال ابو بكر عموم قوله عليه السلام لا وصية لوارث
 الا ان يجيزها الورثة ينفي جواز الوصية في كل حال فلما خص ذلك بقوله الا ان يجيزها الورثة
 وهم انما يكونون ورثة على الحقيقة بعد الموت لاقبله فان خصوص من الجملة اجازتهم بعد الموت وما عدا
 ذلك فهو محمول على عموم بقية الوصية والنظر يدل على ذلك اذ ليسوا مالكين للمال
 في حال الحياة فلا تعمل اجازتهم فيه كما لا تجوز هبتهم ولا بيعهم وان حدث الموت بعده فلا اجازة
 ابعده من ذلك ولما كان الموصى له انما تقع الوصية له بعد الموت فكذلك الاجازة حكمها ان
 يكون في حال وقوع الوصية وان لا تعمل الاجازة قبل وقوعها وايضاً لما كان للميت ابطال
 الوصية في حال الحياة مع كونه مالكا فالورثة اخرى بجواز الرجوع عما اجازوه واذا جاز
 لهم الرجوع فقد علمت ان الاجازة لا تصح * فان قيل لما كان حق الورثة ثابتاً في ماله
 بالمرض ومن اجله منع ذلك في المرض عن التصرف فيه باكثر من الثلث كما منع بعد الموت
 وجب ان يكون حال المرض حال الموت في باب لزومهم حكم الاجازة اذا اجازوا * قيل له
 تصرف المريض جائز عندنا في جميع ماله بالهبة والصدقة والعتق وسائر معاني التصرف
 ووجوهه وانما نسخ منها بعد الموت ما زاد على الثلث لثبوت حق الورثة بالموت واما قبل
 ذلك فلا اعتبار بقول الوارث فيه ألا ترى ان الوارث ليس له ان يفسخ عقوده قبل الموت

وانما ثبت له ذلك بعد الموت عند ثبوت حقه في ماله فكذلك اجازته قبل موته كالا اجازة كما لا يعمل فسخه في عقودهم واما ما فرق به مالك بين من يخشى ضرراً من جهة في ترك الاجازة وبين من لا يخشى ذلك منه فلا معنى له من قبل ان خشية الضرر من جهة لا تمنع صحة عقودهم وقوله اذ ليس يكسبه ذلك حكم المكره الا ترى انه لو باع منه شيئاً طلبه منه وقال خشيت ان تقطع عني نفقتي وجرايتي بترك اجابته لم يكن ذلك عذراً في ابطال البيع وكذلك لو استوهبه المريض شيئاً فوهبه له لم يكن ما يخافه بترك اجابته مؤثراً في هبه فكان ذلك بمنزلة من يخشى من قبله ضرراً فاذا لا اعتبار لخوف الضرر في قطع النفقة والجراية في ايجاب العتق بين من هو في عياله او ليس في عياله والله الموفق بيمينه وكرمه

باب تبديل الوصية

قال الله تعالى ﴿فمن بدله بعد ما سمعه فانما آمنه على الذين يعدلون﴾ قيل ان الهاء التي في قوله (فمن بدله) عائدة على الوصية وجائز فيها التذكير لان الوصية والايصاء واحد واما الهاء في قوله (آمنه) فانما هي عائدة على التبديل المدلول عليه بقوله (فمن بدله) * وقوله (فمن بدله بعد ما سمعه) يحتمل ان يريد به الشاهد على الوصية فيكون معناه زجره عن التبديل على نحو قوله تعالى (ذلك ادنى ان يأتوا بالشهادة على وجهها) ويحتمل ان يريد الوصي لانه هو المتولى لامضائها والمالك لتنفيذها فمن اجل ذلك قد امكنه تغييرها ويبعد ان يكون ذلك عموماً في سائر الناس اذ لا مدخل لهم في ذلك ولا تصرف لهم فيه وهو عندنا على المعنيين الاولين من الشاهد والوصي لاحتمال اللفظ لهما والشاهد اذا احتيج اليه مأمور باداء ما سمع على وجهه من غير تغيير ولا تبديل والوصي مأمور بتنفيذها على حسب ما سمعه مما تجوز الوصية به * وروى عن عطاء ومجاهد قالا هي الوصية تصيب الولى الشاهد وقال الحسن هي الوصية من سمع الوصية ثم بدلها بعد ما سمعها فانما آمنها على من بدلها * قال ابو بكر وجائز ان يكون الحاكم مراداً بذلك لان له فيه ولاية وتصرفاً اذا رفع اليه فيكون مأموراً بامضائها اذا جازت في الحكم منياً عن تبديلها وفيها الامر بامضائها وتنفيذها على الحق والصدق * وقوله (فمن بدله بعد ما سمعه) قد اقتضى جواز تنفيذ الوصي ما سمعه من وصية الموصي كان عليها شهود او لم تكن وهو اصل في كل من سمع شيئاً فجائز له امضاؤه عند الامكان على مقتضاه وموجه من غير حكم حاكم ولا شهادة شهود فقد دل على ان الميت متى اقربدين لرجل بعينه عند الوصي فجائز له ان يقضيه من غير علم وارث ولا حاكم ولا غيره لان في تركه ذلك بعد السماع تبديلاً لوصية الموصي * وقوله (فانما آمنه على الذين يعدلون) قد حوى معاني احدها انه معلوم ان ذلك عطف على الوصية المفروضة كانت للوالدين والاقربين وهي لاحالة مضرة فيه لولا ذلك لم يستقم الكلام لان قوله (فمن بدله بعد ما سمعه فانما آمنه على الذين يعدلون) غير مستقل بنفسه في ايجاب الفائدة لما انتظم

من الكناية والضمير اللذين لا بد لهما من مظهر مذكور وليس في الآية مظهر غير ما تقدم ذكره في اولها واذا كان كذلك فقد افادت الآية سقوط الفرض عن الموصى بنفس الوصية وانه لا يلحقه بعد ذلك من مآثم التبديل شئ بعد موته * وفيه دلالة على بطلان قول من اجاز تعذيب الاطفال بذنوب آبائهم وهو نظير قوله (ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى) * وقد دلت الآية ايضاً على ان من كان عليه دين فاوصى بقضائه انه قد برى من تبعته في الآخرة وان ترك الورثة قضاءه بعد موته لا يلحقه تبعه ولا اثم وان ائمه على من بدله دون من اوصى به * وفيه الدلالة على ان من كان عليه زكاة ماله فمات ولم يوص به انه قد صار مفرطاً مانعاً مستحقاً لحكم مانعي الزكاة لانها لو كانت قد تحولت في المال حسب تحول الديون لكان بمنزلة من اوصى بها عند الموت فينجو من مآثمها ويكون حينئذ المبدل لها مستحقاً لمآثمها وكذلك حكى الله تعالى عن مانع الزكاة عند الموت سؤال الرجعة في قوله (وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين) فاخبر بحصول التفريط وفوات الاداء اذ لو كان الاداء باقياً على الوارث او الوصى من ميراث الميت لكانوا هم المستحقين للوم والتعنيف في تركه وكان الميت خارجاً عن حكم التفريط فدل ذلك على صحة ما وصفنا من امتناع وجوب اداء زكاته من ميراثه من غير وصية منه به * فان قيل هل يفرق حكم الموصى عند الله في حال تنفيذ وصيته او تبديلها وهل يكون ما يستحقه من الثواب في الحالين سواء * قيل له ان وصية الموصى قد تضمنت شيئين احدهما استحقاقه الثواب على الله بوصيته والآخر ان وصول ذلك الى الموصى له يستوجب منه الشكر لله والدعاء للموصى وذلك لا يكون ثواباً للموصى ولكن الموصى يصل اليه من دعاء الموصى له وشكره لله تعالى جزاء له لا للموصى فينتفع الموصى بذلك من وجهين اذا انقذت الوصية ومتى لم تنفذ كان نفعه مقصوراً على الثواب الذي استحقه بوصيته دون غيرها * فان قيل فمن كان عليه دين فلم يوص بقضائه وقضاه الورثة هل يبرأ الميت من تبعته * قيل له امتناعه من قضاء الدين قد تضمن شيئين احدهما حق الله تعالى والآخر حق الآدمي فاذا استوفى في الآدمي حقه فقد برى من تبعته وبقي من حق الآدمي ما دخل عليه من الظلم والضرر بتأخيره فاذا لم يتب منه كان مؤاخذاً به في الآخرة وبقي حق الله وهو الظلم الواقع منه في حياته لم تكن توبة منه فيه فهو مؤاخذ به فيما بينه وبين الله تعالى الا ترى ان من غضب من رجل مالا واصر على منعه كان مكتسباً بذلك المآثم من وجهين احدهما حق الله بارتكاب نهيهِ والآخر حق الآدمي بظلمه له واضراراً به فلو ان الآدمي اخذ حقه منه من غير ارادة الغاصب لذلك لكان قد برى من حقه وبقي حق الله يحتاج الى التوبة منه فاذا مات غير تائب كانت تبعته باقية عليه لاحقة به * وقوله تعالى (فمن بدله بعد ما سمعه فانما ائمه على الذين يبدلونه) انما هو فيمن بدل ذلك اذا وقع على وجه الصحة والجواز والعدل فاما اذا كانت الوصية جوراً فالواجب تبديلها وردها الى العدل

قال الله تعالى (غير مضر وصية من الله) فأما تنفيذ الوصية اذا وقعت عادلة غير جائرة وقد بين الله تعالى ذلك في الآية التي تليها

باب الشاهد والوصي اذا علما الجور في الوصية

قال الله تعالى ﴿ فمن خاف من موص جنفاً او اثمأ فاصالح بينهم فلاثم عليه ﴾ قال ابوبكر حدثنا عبدالله بن محمد بن اسحق قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع قال حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن قتادة في قوله تعالى (فمن خاف من موص جنفاً او اثمأ) قال هو الرجل يوصي فيجنف في وصيته فيردها الولي الى العدل والحق وروى ابوجعفر الرازي عن الربيع بن انس قال الجنف الخطأ والاثم العمد وروى ابن ابي نجيح عن مجاهد وابن طاوس عن ابيه (فمن خاف من موص جنفاً او اثمأ) قال هو الموصي لابن ابنة يريد لبيه وروى المعتز بن سليمان عن ابيه عن الحسن في الرجل يوصي للاباعد ويترك الاقارب قال يجعل وصيته ثلاثة اثلاث للاقارب الثلثين وللاباعد الثلث وروى عن طاوس في الرجل يوصي للاباعد قال ينزع منهم فيدفع للاقارب الا ان يكون فيهم فقير * قال ابوبكر الجنف الميل عن الحق وقد حكينا عن الربيع بن انس انه قال الجنف الخطأ ويجوز ان يكون مراده الميل عن الحق على وجه الخطأ والاثم ميله عنه على وجه العمد وهو تأويل مستقيم وتأوله الحسن على الوصية للاجنبي وله اقرباء ان ذلك جنف وميل عن الحق لان الوصية كانت عنده للاقارب الذين لا يرثون وتأوله طاوس على معنيين احدها الوصية للاباعد فترد الى الاقارب والآخر ان يوصي لابن ابنة يريد ابنته * وقد نسخ وجوب الوصية للوالدين والاقربين (فمن خاف من موص جنفاً او اثمأ) غير موجب ان يكون هذا الحكم مقصوداً على الوصية المذكورة قبلها لانه كلام مستقل بنفسه يصح ابتداء الخطاب به غير مضمن بما قبله فهو عام في سائر الوصايا اذا عدل بها عن جهة العدل الى الجور منتظمة للوصية التي كانت واجبة للوالدين والاقربين في حال بقاء وجوبها وشاملة لسائر الوصايا غيرها فمن خاف من سائر الناس من موص ميلاً عن الحق وعدولاً الى الجور فالواجب عليه ارشاده الى العدل والصالح ولا يختص بذلك الشاهد والوصي والحاكم دون سائر الناس لان ذلك من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر * فان قيل فما معنى قوله تعالى (فمن خاف من موص جنفاً او اثمأ فاصالح بينهم) والخوف انما يختص بما يمكن وقوعه في المستقبل واما الماضي فلا يكون فيه خوف * قيل له يجوز ان يكون قد ظهر له من احوال الموصي ما يغلب معه على ظنه انه يريد الجور وصرف الميراث عن الوارث فعلى من خاف ذلك منه رده الى العدل ويخوفه ذم عاقبة الجور او يدخل بين الموصي له وبين الورثة على وجه الصلاح * وقد قيل ان معنى قوله (فمن خاف) انه عام ان فيها جوراً فيردها الى العدل * وانما قال تعالى (فلاثم عليه) ولم يقل فعليه ردها الى العدل والصالح ولا ذكر له فيه استحقاق الثواب لان

أكثر أحوال الداخلين بين الخصوم على وجه الإصلاح ان يسألوا كل واحد منهما ترك بعض حقه فيسبق مع هذه الحال الى ظن المصلح ان ذلك غير سائغ له ولانه انما يعمل في كثير منه على غالب ظنه دون الحقيقة فرخص الله تعالى في الإصلاح بينهم وازال ظن الظان لامتناع جواز ذلك فلذلك قال (فلا اثم عليه) في هذا الموضع وقد وعد بالثواب على مثله في غيره فقال تعالى (لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه اجراً عظيماً) * وروى في تغليظ الجنتف في الوصية ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن الحسن قال حدثنا عبدالصمد بن حسان قال حدثنا سفيان الثوري عن عكرمة عن ابن عباس قال الاضرار في الوصية من الكبار ثم قرأ (تلك حدود الله فلا تعتدوها) * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا القاسم بن زكريا ومحمد بن الليث قال حدثنا عبدالله بن يوسف قال حدثنا عمر بن المغيرة عن داود بن ابي هند عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار في الوصية من الكبار * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا طاهر بن عبدالرحمن بن اسحاق القاضي حدثنا يحيى بن معين قال حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن اشعث عن شهر بن حوشب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل يعمل بعمل اهل الجنة سبعين سنة فاذا اوصى حاف في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل يعمل بعمل اهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدة بن عبدالله قال حدثنا عبدالصمد بن عبدالوارث قال حدثنا نصر بن علي الحداني قال حدثني الاشعث بن جابر قال حدثني شهر بن حوشب ان ابا هريرة حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرجل والمرأة ليعملان بطاعة الله ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فتجب لهما النار ثم قرأ على ابو هريرة من ههنا (من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار) حتى بلغ (ذلك الفوز العظيم) * فهذه الاخبار مع ما قدمنا توجب على من علم جنفا في الوصية من موص ان يرده الى العدل اذا امكنه ذلك * فان قيل على ماذا يعود الضمير الذي في قوله (بينهم) * قيل له لما ذكر الله الموصي افاد بفحوى الخطاب ان هناك موصى له ووارثا تنازعوا فعاد الضمير اليهم بفحوى الخطاب في الإصلاح بينهم وانشد الفراء

وما ادري اذا يمت ارضاً * اريد الخير ايها يليني

أأخير الذي انا ابتغيه * ام الشر الذي هو يتغني

فكنى في البيت الاول عن الشر بعد ذكر الخير وحده لما في فحوى اللفظ من الدلالة عليه عند ذكر الخير وغيره * وقد قيل ان الضمير عائد على المذكورين في ابتداء الخطاب وهم الوالدان والاقربون وقد افادت هذه الآية على ان على الوصي والحاكم والوارث وكل من وقف على جور في الوصية من جهة الخطأ او العمد ردها الى العدل ودل على ان قوله تعالى (فمن

بدله بعد ماسمه) خاص في الوصية العادلة دون الجائرة * وفيها الدلالة على جواز اجتهاد الرأي والعمل على غالب الظن لان الخوف من الميل يكون في غالب ظن الخائف وفيها رخصة في الدخول بينهم على وجه الاصلاح مع ما فيه من زيادة او نقصان عن الحق بعد ان يكون ذلك بتراضيم والله الموفق

باب فرض الصيام

قال الله تعالى ﴿ يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ﴾ قاله تعالى اوجب علينا فرض الصيام بهذه الآية لان قوله (كتب عليكم) معناه فرض عليكم كقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وقوله (ان الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً) يعني فرضاً موقوتاً * والصيام في اللغة هو الامساك قال الله تعالى (اني نذرت للرحمن صوماً فلن اكلم اليوم انساناً) يعني صمتاً فسمى الامساك عن الكلام صوماً ويقال خيل صيام اذا كانت ممسكة عن العلف وصامت الشمس نصف النهار لانه ممسكة عن السير والحركة فهذا حكم هذا اللفظ في اللغة * وهو في الشرع اسم للكف عن الاكل والشرب وما في معناه وعن الجماع في نهار الصوم مع نية القربة او الفرض وهو لفظ يحمل مفترق الى اليان عند وروده لانه اسم شرعي موضوع لمعان لم تكن معقولة في اللغة الا انه بعد ثبوت الفرض واستقرار امر الشريعة قد عقل معناه الموضوع له فيها بتوقيف النبي صلى الله عليه وسلم الامة عليها * وقوله تعالى (كما كتب على الذين من قبلكم) يعنونه معان ثلاثة كل واحد منها مرهوي عن السلف قال الحسن والشعبي وقتادة انه كتب على الذين من قبلنا وهم النصارى شهر رمضان او مقداره من عدد الايام وانما حولوه وزادوا فيه وقال ابن عباس والربيع بن انس والسدي كان الصوم من العتمة الى العتمة ولا يحل بعد النوم ما كل ولا مشرب ولا منكح ثم نسخ وقال آخرون معناه انه كتب علينا صيام ايام كما كتب عليهم صيام ايام ولا دلالة فيه على مساواته في المقدار بل جائز فيه الزيادة والنقصان وروى عن مجاهد وقتادة الذين من قبلكم اهل الكتاب وروى عبدالرحمن بن ابي ليلى عن معاذ بن جبل قال احيل الصيام ثلاثة احوال فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فجعل الصوم كل شهر ثلاثة ايام ويوم عاشوراء ثم ان الله تعالى فرض الصيام بقوله (كتب عليكم الصيام) وذكر نحو قول ابن عباس الذي قدمنا به قال ابوبكر لما لم يكن في قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) دلالة على المراد في العدد وفي صفة الصيام وفي الوقت كان اللفظ مجملاً ولو علمنا وقت صيام من قبلنا وعدده كان جائزاً ان يكون مراده صفة الصيام وما حظر على الصائم فيه بعد النوم فلم يكن لنا سبيل الى استعمال ظاهر اللفظ في احتداء صوم من قبلنا وقد عقبه تعالى بقوله (اياماً معدودات) وذلك جائز وقوعه على قليل الايام وكثيرها فلما قال تعالى في نسق التلاوة (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر

فليصمه) بين بذلك عدد الايام المعدودات ووقتها وامر بصومها وقدروى هذا المعنى عن ابن ابي ليلى وروى عن ابن عباس وعطاء ان المراد بقوله تعالى (اياماً معدودات) صوم ثلاثة ايام من كل شهر قبل ان ينزل رمضان ثم نسخ برمضان ﴿ قوله تعالى ﴿ فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر ﴾ قال ابو بكر ظاهره يقتضى جواز الافطار لمن لحقه الاسم سواء كان الصوم يضره او لا الا ان العلم خلافا ان المريض الذى لا يضره الصوم غير مرخص له في الافطار فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد اذا خاف ان تزداد عينه وجعاً او حماء شدة افطر وقال مالك في الموطأ من اجهده الصوم افطر وقضى ولا كفارة عليه والذى سمعته ان المريض اذا اصابه المرض شق عليه فيه الصيام فيبلغ منه ذلك فله ان يفطر ويقضى قال مالك واهل العلم يرون على الحامل اذا اشتد عليها الصيام الفطر والقضاء ويرون ذلك مرضاً من الامراض وقال الاوزاعي اى مرض اذا مرض الرجل حل له الفطر فان لم يطق افطر فاما اذا اطاق وان شق عليه فلا يفطر وقال الشافعي اذا ازداد مرض المريض شدة زيادة بينة افطر وان كانت زيادة محتملة لم يفطر ثبت باتفاق الفقهاء ان الرخصة في الافطار للمريض موقوفة على زيادة المرض بالصوم وانه ما لم يخش الضرر فعليه ان يصوم * ويدل على ان الرخصة في الافطار للمريض متعلقة بخوف الضرر ما روى انس بن مالك القشيري عن النبي عليه السلام ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع ومعلوم ان رخصتهما موقوفة على خوف الضرر على انفسهما او على ولديهما فدل ذلك على ان جواز الافطار في مثله متعلق بخوف الضرر اذا الحامل والمرضع صحيحتان لامرض بهما واييح لهما الافطار لاجل الضرر * وابع الله تعالى للمسافر الافطار وليس للسفر حد معلوم في اللغة يفصله بين اقله وبين ما هو دونه فاذا كان ذلك كذلك وقد اتفقوا على ان للسفر الميخ للافطار مقداراً معلوماً في الشرع واختلفوا فيه فقال اصحابنا مسيرة ثلاثة ايام ولياليها وقال آخرون مسيرة يومين وقال آخرون مسيرة يوم ولم يكن للغة في ذلك حظ اذ ليس فيها حصر اقله بوقت لا يجوز النقصان منه لانه اسم مأخوذ من العادة وكل ما كان حكمه مأخوذاً من العادة فغير ممكن تحديده باقل القليل وقد قيل ان السفر مشتق من السفر الذى هو الكشف من قولهم سفرت المرأة عن وجهها واسفر الصبح اذا اضاء وسفرت الريح السحاب اذا قشعته والمسفرة المكنسة لانها تسفر عن الارض بكنس التراب واسفر وجهه اذا اضاء واشرق ومنه قوله تعالى (وجوه يومئذ مسفرة) يعنى مشرقة مضيئة فسمى الخروج الى الموضع البعيد سفراً لانه يكشف عن اخلاق المسافر واحواله ومعلوم انه اذا كان معنى السفر ما وصفنا ان ذلك لا يتبين في الوقت اليسير واليوم واليومين لانه قد يتصنع في الاغلب لمثل هذه المسافة فلا يظهر فيه ما يكشفه البعيد من اخلاقه فان اعتبر بالعادة علمنا ان المسافة القريبة لا تسمى سفراً والبعيدة تسمى الا انهم اتفقوا على ان الثلاثة سفر صحيح فيما يتعلق به من احكام الشرع ثبت ان الثلاث سفر وما دونها لم يثبت لعدم معنى الاسم فيه وفقد التوقيف والاتفاق

تجديده وايضاً قد روى عن النبي عليه السلام اخبار تقتضى اعتبار الثلاث في كونها سفراً في احكام الشرع فيها حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى ان تسافر امرأة ثلاثة ايام الا مع ذى محرم واختلف الرواة عن ابي سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال بعضهم ثلاثة ايام وقال بعضهم يومين فهذه الالفاظ المختلفة قد رويت في حديث ابي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلف ايضاً عن ابي هريرة فروى سفيان عن عجلان عن سعيد بن ابي سعيد عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تسافرا امرأة فوق ثلاثة ايام الا ومعهما ذى محرم وروى كثير بن زيد عن سعيد بن ابي سعيد المقبرى عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا نساء المؤمنات لا تخرج امرأة من مسيرة ليلة الا مع ذى محرم وكل واحد من اخبار ابي سعيد وابي هريرة انما هو خبر واحد اختلفت الرواية في لفظه ولم يثبت انه عليه السلام قال ذلك في احوال فالواجب ان يكون خبر الزائد اولى وهو الثلاث لانه متفق على استعماله ومادونها مختلف فيه فلا يثبت لاختلاف الرواية فيه واخبار ابن عمر لا اختلاف فيها فهمي ثابتة وفيها ذكر الثلاث ولو اثبتنا ذكر اخبار ابي سعيد وابي هريرة على اختلافها لكان اكثر احوالها ان تتضاد وتسقط كانها لم ترد وتبقى لنا اخبار ابن عمر في اعتبار الثلاث من غير معارض . فان قيل اخبار ابي سعيد وابي هريرة غير متعارضة لانا ثبت جميع ما روى فيها من التوقيت فنقول لا تسافر يوماً ولا يومين ولا ثلاثة . قيل له متى استعملت مادون الثلاث فقد الغيت الثلاث وجعلت ورودها وعدمها بمنزلة فانت غير مستعمل لغير الثلاث مع استعمالك خبر مادونها واذا لم يكن الا استعمال بعضها والغاء البعض فاستعمال خبر الثلاث اولى لما فيه من ذكر الزيادة وايضاً قد يمكن استعمال الثلاث مع اثبات فائدة الخبر في اليوم واليومين وهو انها متى ارادت سفر الثلاث لم تخرج اليوم ولا اليومين من الثلاث الا مع ذى محرم وقد يجوز ان يظن ظان انه لما احداً الثلاث فباح لها الخروج يوماً او يومين مع غير ذى محرم وان ارادت سفر الثلاث فابان عليه السلام حظر مادونها متى ارادتها * واذا ثبت تقدير الثلاث في حظر الخروج الا مع ذى محرم ثبت ذلك تقديراً في اباحة الافطار في رمضان من وجهين احدهما ان كل من اعتبر في خروج المرأة الثلاث اعتبرها في اباحة الافطار وكل من قدره بيوم او يومين كذلك قدره في الافطار والوجه الآخر ان الثلاث قد تعلق بها حكم ومادونها لم يتعلق به حكم في الشرع فوجب تقديرها في اباحة الافطار لانه حكم متعلق بالوقت المقدر وليس فيما دون الثلاث حكم يتعلق به فصار بمنزلة خروج ساعة من النهار * وايضاً ثبت عن النبي عليه السلام انه رخص في المسح للمقيم يوماً وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها ومعلوم ان ذلك ورد مورد بيان الحكم لجميع المسافرين لان ماورد مورد البيان فحكمه ان يكون شاملاً لجميع ما اقتضى البيان من التقدير فما من مسافر الا وهو الذى يكون سفره ثلاثاً ولو كان مادون الثلاث سفراً في الشرع لكان قد بقي مسافر لم يتبين حكمه ولم يكن

اللفظ مستوعباً لجميع ما اقتضى البيان وذلك يخرج عن حكم البيان * ومن جهة اخرى ان المسافر اسم للجنس لدخول الالف واللام عليه فما من مسافر الا وقد انتظمه هذا الحكم ثبت ان من خرج عنه فليس بمسافر يتعلق بسفره حكم وفي ذلك اوضح الدلالة على ان السفر الذي يتعلق به الحكم هو سفر ثلاث وان مادونه لاحكم له في افطار ولا قصر ومن جهة اخرى ان هذا الضرب من المقادير لا يؤخذ من طريق المقاييس وانما طريق اثباته الاتفاق او التوقيف فلما عدنا فيما دون الثلاث الاتفاق والتوقيف وجب الوقوف عند الثلاث لوجود الاتفاق فيه انه سفر يبيح الافطار وايضاً لما كان لزوم فرض الصوم هو الاصل واختلفوا في مدة رخصة الافطار لم يجز لنا عند الاختلاف ترك الفرض الا بالاجماع وهو الثلاث لان الفروض محتاط لها ولا محتاط عليها وقد روى عن عبدالله بن مسعود وعمار وابن عمر انه لا يفطر في اقل من الثلاث ☞ قوله تعالى ☞ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ☞ اختلف الفقهاء من السلف في تأويله فروى المسعودي عن عمرو بن مرة عن عبدالرحمن بن ابي ليلى عن معاذ بن جبل قال احيل الصيام على ثلاثة احوال ثم انزل الله (كتب عليكم الصيام) الى قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) فكان من شاء صام ومن شاء افطر واطعم مسكيناً واجزى عنه ثم انزل الله الآية الاخرى (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن) الى قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فثبت الله تعالى صيامه على المقيم الصحيح ورخص فيه للمريض والمسافر وثبت الاطعام للكبير الذي لا يستطيع الصيام وعن عبدالله بن مسعود وابن عمر وابن عباس وسلمة بن الاكوع وعلقمة والزهرى وعكرمة في قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال كان من شاء صام ومن شاء افطر واقتدى واطعم كل يوم مسكيناً حتى نزل (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وروى فيه وجه آخر وهو ما روى عبدالله بن موسى عن اسراييل عن ابي اسحق عن الحرث عن علي كرم الله وجهه قال من آتى عليه رمضان وهو مريض او مسافر فليفطر وليطعم كل يوم مسكيناً صاعاً فذلك قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) ووجه آخر وهو ما روى منصور عن مجاهد عن ابن عباس انه كان يقرأها (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال الشيخ الكبير الذي كان يطيق الصوم وهو شاب فادركه الكبر وهو لا يستطيع ان يصوم من ضعف ولا يقدر ان يترك الطعام فيفطر ويطعم عن كل يوم مسكيناً نصف صاع وعن سعيد بن المسيب مثله وكانت عائشة تقرأ (وعلى الذين يطيقونه) وروى خالد الحذاء عن عكرمة انه كان يقرأ (وعلى الذين يطيقونه) قال انها ليست بمنسوخة وروى الحجاج عن ابي اسحق عن الحرث عن علي (وعلى الذين يطيقونه) قال الشيخ والشيخة ☞ قال ابو بكر فقالت الفرقة الاولى من الصحابة والتابعين وهم الاكثرون عدداً ان فرض الصوم بدياً نزل على وجه التخيير لمن يطيقه بين الصيام وبين الفدية وانه نسخ عن المطبق بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقالت الفرقة الثانية هي غير منسوخة بل هي ثابتة على المريض والمسافر يفطران ويقضيان وعليهما الفدية مع القضاء وكان ابن عباس

وعائشة وعكرمة وسعيد بن المسيب يقرؤونها (وعلى الذين يطبقونه) فأحتمل هذا اللفظ معاني منها ما بينه ابن عباس انه اراد الذين كانوا يطبقونه ثم كبروا فعجزوا عن الصوم فعليهم الاطعام والمعنى الآخر انهم يكلفونه على مشقة فيه وهم لا يطبقونه لصعوبته فعليهم الاطعام ومعنى آخر وهو ان حكم التكليف يتعلق عليهم وان لم يكونوا مطيقين للصوم فيقوم لهم الفدية مقام ما لحقهم من حكم تكليف الصوم الا ترى ان حكم تكليف الطهارة بالماء قائم على التيمم وان لم يقدر عليه حتى اقيم التراب مقامه ولولا ذلك لما كان التيمم بدلا منه وكذلك حكم تكليف الصلاة قائم على التأثم والنسي في باب وجوب القضاء لاعلى وجه لزمه بالترك فلما اوجب تعالى عليه الفدية في حال العجز والاياس عن القضاء اطاق فيه اسم التكليف بقوله (وعلى الذين يطبقونه) اذ كانت الفدية هي ما قام مقام غيره فالقراءتان على هذا الوجه مستعملتان الا ان الاولى وهي قوله (وعلى الذين يطبقونه) لا محالة منسوخة لما ذكره من روينا عنه من الصحابة واخبارهم عن كيفية الفرض وصفته بديا وان المطيق للصوم منهم كان نجراً بين الصيام والافطار والفدية وليس هذا من طريق الراى لانه حكاية حال شاهدوها وعلموا انها بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم اياهم عليها وفي مضمون الخطاب من اوضح الدلالة على ذلك ما لو لم يكن معنا رواية عن السلف في معناه لكان كافياً في الابانة عن مراده وهو قوله تعالى (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام اخر) فابتدأ تعالى ببيان حكم المريض والمسافر واوجب عليهما القضاء اذا افطرا ثم عقبه بقوله (وعلى الذين يطبقونه فدية طعام مسكين) فغير جائز ان يكون هؤلاء هم المرضى والمسافرين اذ قد تقدم ذكر حكمهما وبيان فرضهما بالاسم الخاص لهما فغير جائز ان يعطف عليهما بكناية عنهما مع تقديم ذكرهما منصوصاً معنا ومعلوم ان ما عطف عليه فهو غيره لان الشيء لا يعطف على نفسه ويدل على ان المراد المقيمون المطبقون للصوم ان المريض المذكور في الآية هو الذي يخاف ضرر الصوم فكيف يعبر عنه باطاقة الصوم وهو انما رخص له لفقد الطاقة وللضرر المخوف منه ويدل على ذلك ما ذكره في نسق التلاوة من قوله تعالى (وان تصوموا خير لكم) وليس الصوم خيراً للمريض الخائف على نفسه بل هو في هذه الحال منهي عن الصوم ويدل على ان المريض والمسافر لم يراد بالفدية وانه لا فدية عليهما ان الفدية ما قام مقام الشيء وقد نص الله تعالى على ايجاب القضاء على المريض والمسافر والقضاء قائم مقام الفرض فلا يكون الاطعام حينئذ فدية وفي ذلك دلالة على انه لم يرد بالفدية المريض والمسافر بقوله تعالى (وعلى الذين يطبقونه فدية طعام مسكين) منسوخ بما قدمنا وهذه الآية تدل على ان اصل الفرض كان الصوم وانه جعل له العدول عنه الى الفدية على وجه البديل عن الصوم لان الفدية ما يقوم مقام الشيء ولو كان الاطعام مفروضاً في نفسه كالصوم على وجه التخيير لما كان بدلاً كما ان المكفر عن يمينه بما شاء من الثلاثة الاشياء لا يكون ما كفر به منها بدلاً ولا فدية عن غيرها وان حمل معناه على قول من قال المراد به الشيخ الكبير لم يكن منسوخاً ولكن يحتاج الى ضمير وهو وعلى الذين كانوا

يطبقونه ثم عجزوا بالكبر مع اليأس عن القضاء وغير جائز اثبات ذلك الا باتفاق او توقيف
ومع ذلك فيه ازالة اللفظ عن حقيقته وظاهره من غير دلالة تدل عليه وعلى ان في حمله على
ذلك اسقاط فائدة قوله (وعلى الذين يطبقونه) لان الذين كانوا يطبقونه بعد لزوم الفرض
والدين لحقهم فرض الصوم وهم عاجزون عنه بالكبر سواء في حكمه ويحمل معناه على
ان الشيخ الكبير العاجز عن الصائم المأيوس من القضاء عليه الفدية فسقط فائدة قوله (وعلى الذين
يطبقونه) اذ لم يتعلق فيه بذكر الاطاقة حكم ولا معنى وقراءة من قرأ (يطبقونه) يحتمل الشيخ
المأيوس منه القضاء من ايجاب الفدية عليه لان قوله يطبقونه قد اقتضى تكليفهم حكم الصوم
مع مشقة شديدة عليهم في فعله وجعل لهم الفدية قائمة مقام الصوم فهذه القراءة اذا كان معناها
ما وصفتنا فهي غير منسوخة بل هي ثابتة الحكم اذ كان المراد بها الشيخ المأيوس منه القضاء
العاجز عن الصوم والله الموفق بمنه وكرمه

ذكر اختلاف الفقهاء في الشيخ القاني

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر الشيخ الكبير الذي لا يطبق الصيام يفطر ويطم عنه
كل يوم نصف صاع من حنطة ولا شيء عليه غير ذلك وقال الثوري يطم ولم يذكر مقداره
وقال المزني عن الشافعي يطم مداً من حنطة كل يوم وقال ربيعة ومالك لا ارى عليه الاطعام
وان فعل فحسن قال ابو بكر قد ذكرنا في تأويل الآية ماروي عن ابن عباس في قراءته
(وعلى الذين يطبقونه) وانه الشيخ الكبير فلولا ان الآية محتملة لذلك لما تأولها ابن عباس
ومن ذكر ذلك عنه عليه فوجب استعمال حكمها من ايجاب الفدية في الشيخ الكبير وقد
روى عن علي ايضاً انه تأول قوله (وعلى الذين يطبقونه) على الشيخ الكبير وقد روى
عن النبي صلى الله عليه وسلم من مات وعليه صوم فليطم عنه ولبه مكان كل يوم مسكينا
واذا ثبت ذلك في الميت الذي عليه الصيام فالشيخ اولى بذلك من الميت لعجز الجميع عن الصوم
فان قيل هلا كان الشيخ كالمريض الذي يفطر في رمضان ثم لا يبرأ حتى يموت ولا يلزمه
القضاء قيل له لان المريض مخاطب بقضائه في ايام اخر فانما تعلق الفرض عليه في ايام
القضاء لقوله (فعدة من ايام اخر) فمتى لم يلحق العدة لم يلزمه شيء كمن لم يلحق رمضان
واما الشيخ فلا يرجح له القضاء في ايام اخر فانما تعلق عليه حكم الفرض في ايجاب الفدية
في الحال فاختلفا من اجل ذلك وقد ذكرنا قول السلف في الشيخ الكبير وايجاب الفدية
عليه في الحال من غير خلاف احد من نظرائهم نصار ذلك اجماعاً لا يسمع خلافة واما الوجه
في ايجاب الفدية نصف صاع من برفه و ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اخو خطاف
قال حدثنا محمد بن عبدالله بن سعيد المستملي قال حدثنا اسحاق الازرق عن شريك عن
ابي ليلى عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات وعليه رمضان

فلم يقضه فليطعم عنه مكان كل يوم نصف صاع لمسكين واذا ثبت ذلك في المفطر في رمضان
اذامات ثبت في الشيخ الكبير من وجوه احدها انه عموم في الشيخ الكبير وغيره لان الشيخ الكبير
قد تعلق عليه حكم التكليف على ما وصفنا فجاز بعد موته ان يقال انه قد مات وعليه صيام
رمضان فقد تناوله عموم اللفظ ومن جهة اخرى انه قد ثبت ان المراد بالفدية المذكورة
في الآية هذا المقدار وقد اريد بها الشيخ الكبير فوجب ان يكون ذلك هو المقدار
الواجب عليه ومن جهة اخرى انه اذا ثبت ذلك فيمن مات وعليه قضاء رمضان وجب
ان يكون ذلك مقدار فدية الشيخ الكبير لان احداً من موجبي الفدية على الشيخ
الكبير لم يفرق بينهما وقد روى عن ابن عباس وقيس بن السائب الذي كان شريك
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجاهلية وعائشة وابي هريرة وسعيد بن المسيب في الشيخ
الكبير انه يطعم عن كل يوم نصف صاع بر واوجب النبي صلى الله عليه وسلم على كعب بن
عجرة اطعام ستة مساكين كل مسكين نصف صاع بر وهذا يدل على ان تقدير فدية
الصوم بنصف صاع اولى منه بالمد لان التخير في الاصل قد تعلق بين الصوم والفدية في كل
واحد منهما وقد روى عن ابن عمر وجماعة من التابعين عن كل يوم مد والاول اولى لما
رويناه عن النبي صلى الله عليه وسلم ولما عضده قول الاكثرين عدداً من الصحابة والتابعين
وما دل عليه من النظر وقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) قد اختلف في ضمير كنيته فقال
قائلون هو عائد على الصوم وقال آخرون الى الفدية والاول اصح لان مظهره قد تقدم
والفدية لم يجر لها ذكر والضمير انما يكون لمظهر متقدم ومن جهة اخرى ان الفدية مؤنثة
والضمير في الآية للمذكر في قوله (يطيقونه) وقد دل ذلك على بطلان قول المجبرة
القائلين بان الله يكلف عباده ما لا يطيقون وانهم غير قادرين على الفعل قبل وقوعه ولا
مطيعين له لان الله قد نص على انه مطبق له قبل ان يفعله بقوله (وعلى الذين يطيقونه فدية)
فوصفه بالاطاقة مع تركه للصوم والعدول عنه الى الفدية ودلالة اللفظ قائمة على ذلك
ايضاً اذا كان الضمير هو الفدية لانه جعله مطبقاً لها وان لم يفعلها وعدل الى الصوم وقوله
عز وجل (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان)
يدل على بطلان مذهب المجبرة في قولهم ان الله لم يهد الكفار لانه قد اخبر في هذه الآية
ان القرآن هدى لجميع المكلفين كما قال في آية اخرى (واما نوح فهديناهم فاستجابوا لعمى
على الهدى) وقوله تعالى ﴿من تطوع خيراً فهو خيراً﴾ يجوز ان يكون ابتداء كلام
غير متعلق بما قبله لانه قائم بنفسه في ايجاب الفائدة يصح ابتداء الخطاب به فيكون حثاً
على التطوع بالطاعات وجائز ان يريد به التطوع بزيادة طعام الفدية لان المقدار المفروض
منه نصف صاع فان تطوع بصاع او صاعين فهو خير له وقد روى هذا المعنى عن قيس بن
السائب انه كبر فلم يقدر على الصوم فقال يطعم عن كل انسان لكل يوم مدين فاطعموا
عني ثلاثاً وغير جائز ان يكون المراد احد ما وقع عليه التخير فيه من الصيام او الاطعام لان

كل واحد منهما اذا فعله منفرداً فهو فرض لا تطوع فيه فلم يجز ان يكون واحد منهما مراد الآية وجائز ان يكون المراد الجمع بين الصيام والبطعام فيكون الفرض احدهما والآخر التطوع ﴿ واما قوله تعالى ﴿ وان تصوموا خير لكم ﴾ فانه يدل على ان اول الآية فيمن يطبق الصوم من الاصحاء المقيمين غير المرضى ولا المسافرين ولا الحامل والمرضع وذلك لان المريض الذي يباح له الافطار هو الذي يخاف ضرر الصوم وليس الصوم بخير لمن كان هذا حاله لانه منهي عن تعريض نفسه للتلف بالصوم والحامل والمرضع لا تخلوان من ان يضربهما الصوم او بولديهما وايهما كان فالافطار خير لهما والصوم محذور عليهما وان كان لا يضربهما ولا بولديهما فعليهما الصوم وغير جائز لهما الفطر فعلنا انهما غير داخلتين في قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) وقوله (وان تصوموا خير لكم) عائد الى من تقدم ذكره في اول الخطاب وجائز ان يكون قوله (وان تصوموا خير لكم) عائداً الى المسافرين ايضاً مع عوده على المقيمين المخيرين بين الصوم والاطعام فيكون الصوم خيراً للجميع اذ كان اكثر المسافرين يمكنهم الصوم في العادة من غير ضرر وان كان الاغلب فيه المشقة ودلالته واضحة على ان الصوم في السفر افضل من الافطار وفيه الدلالة على ان صوم يوم تطوعاً افضل من صدقة نصف صاع لانه في الفرض كذلك ألا ترى انه لما خيره في الفرض بين صوم يوم وصدقة نصف صاع جعل الصوم افضل منها فكذلك يجب ان يكون حكمهما في التطوع والله الموفق

باب الحامل والمرضع

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثوري والحسن بن حي اذا خافا على ولديهما او على انفسهما فانهما تفران وتقضيان ولا كفارة عليهما وقال مالك في المرضع اذا خافت على ولدها ولا يقبل الصبي من غيرها فانها تفر وتقضى وتطم عن كل يوم مداً مسكينا والحامل اذا افطرت لا اطعام عليها وهو قول الليث بن سعد وقال مالك وان خافنا على انفسهما فهما مثل المريض وقال الشافعي اذا لماقتا على ولديهما افطرتا وعليهما القضاء والكفارة وان لم تقدرا على الصوم فهما مثل المريض عليهما القضاء بلا كفارة وروى عنه في البويطي ان الحامل لا اطعام عليها واختلف السلف في ذلك على ثلاثة اوجه فقال على كرم الله وجهه عليهما القضاء اذا افطرتا ولا فدية عليهما وهو قول ابراهيم والحسن وعطاء وقال ابن عباس عليهما الفدية بلا قضاء وقال ابن عمر ومجاهد عليهما الفدية والقضاء والحجة لاصحابنا ما حدثنا جعفر بن محمد بن احمد الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا اسماعيل بن ابراهيم عن ايوب قال حدثني ابو قلابة هذا الحديث ثم قال هل لك في صاحب الحديث الذي حدثني قال فدلتني عليه فلقيته فقال حدثني قريب لي يقال له انس بن مالك قال آيت

رسول الله صلى الله عليه وسلم في ابل لجار لي اخذت فوافقتة وهو يأكل فدعاني الى طعامه فقلت انى صائم فقال اذا اخبرك عن ذلك ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع قال فكان يتلهمف بعد ذلك يقول الا اكون اكلت من طعام رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دعاني ؟ قال ابوبكر شطر الصلاة مخصوص به المسافر اذا خلاف ان الحمل والرضاع لا يبحيان قصر الصلاة ووجه دلالته على ما ذكرنا اخباره عليه السلام بان وضع الصوم عن الحامل والمرضع هو كوضعه عن المسافر الا ترى ان وضع الصوم الذي جعله من حكم المسافر هو بعينه جعله من حكم المرضع والحامل لانه عطفهما عليه من غير استئناف ذكر شئ غيره فثبت بذلك ان حكم وضع الصوم عن الحامل والمرضع هو في حكم وضعه عن المسافر لافرق بينهما ومعلوم ان وضع الصوم عن المسافر انما هو على جهة ايجاب قضاءه بالافطار من غير فدية فوجب ان يكون ذلك حكم الحامل والمرضع وفيه دلالة على انه لا فرق بين الحامل والمرضع اذا خافتا على انفسهما او ولديهما اذ لم يفصل النبي صلى الله عليه وسلم بينهما وايضاً لما كانت الحامل والمرضع يرجى لهما القضاء وانما ابيح لهما الافطار للخوف على النفس او الولد مع امكان القضاء وجب ان تكونا كالمرضى والمسافر فان احتج القائلون بايجاب القضاء والفدية بظاهر قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) لم يصح لهم وجه الدلالة منه على ما ادعوه وذلك لما روينا عن جماعة من الصحابة الذين قدمنا ذكرهم ان ذلك كان فرض المقيم الصحيح وانه كان مخيراً بين الصيام والفدية وبيننا ان ماجرى مجرى ذلك فليس القول فيه من طريق الرأي وانما يكون توقيفاً للحامل والمرضع لم يجز لهما ذكر فيما حكوا فوجب ان يكون تأويلهما محمولاً على ما ذكرنا وقد ثبت نسخ ذلك بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ومن جهة اخرى لا يصح الاحتجاج لهم به وهو قوله تعالى في سياق الخطاب (وان تصوموا خيراً لكم) ومعلوم ان ذلك خطاب لمن تضمنه اول الآية وليس ذلك حكم الحامل والمرضع لانهما اذا خافتا الضرر لم يكن الصوم خيراً لهما بل محظور عليهما فعله وان لم تخشيا ضرراً على انفسهما او ولديهما فغير جائز لهما الافطار وفي ذلك دليل واضح على انهما لم ترادا بالآية ويدل على بطلان قول من تأول الآية على الحامل والمرضع من القائلين بايجاب الفدية والقضاء ان الله تعالى سمي هذا الطعام فدية والفدية مقام الشئ واجزأ عنه فغير جائز على هذا الوضع اجتماع القضاء والفدية لان القضاء اذا وجب فقد قام مقام المتروك فلا يكون الاطعام فدية وان كان فدية صحيحة فلا قضاء لان الفدية قد اجزأت عنه وقامت مقامه ؟ فان قيل ما الذي يمنع ان يكون القضاء والاطعام قائمين مقام المتروك ؟ قيل له لو كان مجموعهما قائمين مقام المتروك من الصوم لكان الاطعام بعض الفدية ولم يكن جميعها والله تعالى قد سمي ذلك فدية وتأويلك يؤدي الى خلاف مقتضى الآية وايضاً اذا كان الاصل الميسح للحامل والمرضع الافطار والموجب عليهما الفدية هو قوله

تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) وقد ذكر السلف الذين قدمنا قولهم ان الواجب كان احد شيئين من فدية او صيام لاعلى وجه الجمع فكيف يجوز الاستدلال به على ايجاب الجمع بينهما على الحامل والمرضع ومن جهة اخرى انه معلوم ان في قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) حذف الافطار كانه قال وعلى الذين يطيقونه اذا افطروا فدية طعام مسكين فاذا كان الله تعالى انما اقتصر بالايجاب على ذكر الفدية فغير جائز ايجاب غيرها معها لما فيه من الزيادة في النص وغير جائز الزيادة في المنصوص الا بنص مثله وليست كالشيخ الكبير الذي لا يرجي له الصوم لانه ما يوس من صومه فلا قضاء عليه والاطعام الذي يلزمه فدية له اذ هو بنفسه قائم مقام المتروك من صومه والحامل والمرضع يرجي لهما القضاء فهما كالمريض والمسافر وانما يسوغ الاحتجاج بظاهر الآية لابن عباس لاقتضاه على ايجاب الفدية دون القضاء ومع ذلك فان الحامل والمرضع اذا كانتا انما تخافان على ولديهما دون انفسهما فهما تطيقان الصوم فيتناولهما ظاهر قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) وكذلك قال ابن عباس حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابان قال حدثنا قتادة ان عكرمة حدثت ان ابن عباس حدثت في قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال اثبتت للحامل والمرضع وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا ابن المثنى قال حدثنا ابن ابي عدي عن سعيد عن قتادة عن عذرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) قال كانت رخصة للشيخ الكبير والمرأة وهما يطيقان الصيام ان يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكينا والحلبى والمرضع اذا خافتا على اولادها افطرتا واطعمتا فاحتج ابن عباس بظاهر الآية واوجب الفدية دون القضاء عند خوفهما على ولديهما اذها تطيقان الصوم فشملهما حكم الآية ؎ قال ابوبكر ومن ابي ذلك من الفقهاء ذهب الى ان ابن عباس وغيره ذكروا ان ذلك كان حكم سائر المطيقين للصوم في ايجاب التخيير بين الصوم والفدية وهو لا محالة قد يتناول الرجل الصحيح المطيق للصوم فغير جائز ان يتناول الحامل والمرضع لانهما غير مخيرتين لانهما اما ان تخافا فعليهما الافطار بلا تخيير او لا تخافا فعليهما الصيام بلا تخيير وغير جائز ان تتناول الآية فريقين بحكم يقتضى ظاهرها ايجاب الفدية وبكون المراد في احد الفريقين التخيير بين الاطعام والصيام وفي الفريق الآخر اما الصيام على وجه الايجاب بلا تخيير او الفدية بلا تخيير وقد تناولهما لفظ الآية على وجه واحد فثبت بذلك ان الآية لم تتناول الحامل والمرضع ويدل عليه ايضا في نسق التلاوة (وان تصوموا خير لكم) وليس ذلك بحكم الحامل والمرضع اذا خافتا على ولديهما لان الصيام لا يكون خيرا لهما ويدل عليه ايضا ما قدمنا من حديث انس بن مالك القشيري في تسوية النبي صلى الله عليه وسلم بين المريض والمسافر وبين الحامل والمرضع في حكم الصوم ؎ قوله تعالى ﴿شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن﴾ الآية ؎ قال ابوبكر قد بينا فيما سلف قول من قال

ان الفرض الاول كان صوم ثلاثة ايام من كل شهر بقوله (كتب عليكم الصيام) وقوله تعالى (اياماً معدودات) وانه نسخ بقوله (شهر رمضان الذي ازل فيه القرآن) وقول من قال ان شهر رمضان بيان للموجب بقوله (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وقوله (اياماً معدودات) فيصير تقديره اياماً معدودات هي شهر رمضان فان كان صوم الايام المعدودات منسوخاً بقوله (شهر رمضان) الى قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فقد انتظم قوله (شهر رمضان) نسخ حكمين من الآية الاولى احدها الايام المعدودات التي هي غير شهر رمضان والآخر التخيير بين الصيام والاطعام في قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) على نحو ما قدمنا ذكره عن السلف وان كان قوله (شهر رمضان) بياناً لقوله (اياماً معدودات) فقد كان لا محالة بعد نزول فرض رمضان التخيير ثابتاً بين الصوم والفدية في اول احوال ايجابه فكان هذا الحكم مستقراً ثابتاً ثم ورد عليه النسخ بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) اذ غير جائز ورود النسخ قبل وقت الفعل والتمكن منه والصحيح هو القول الثاني لاستفاضة الرواية عن السلف بان التخيير بين الصوم والفدية كان في شهر رمضان وانه نسخ بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فان قيل في فحوى الآية دلالة على ان المراد بقوله (اياماً معدودات) غير شهر رمضان لانه لم يرد الا مقروناً بذكر التخيير بينه وبين الفدية ولو كان قوله (اياماً معدودات) فرضاً محملاً موقوف الحكم على البيان لما كان لذكر التخيير قبل ثبوت الفرض معنى * قيل له لا يمتنع ورود فرض محملاً مضمناً بحكم مفهوم المعنى موقوف على البيان فتمى ورد البيان بما اريد منه كان الحكم المضمن به ثابتاً معه فيكون تقديره اياماً معدودات حكمها اذا بين وقتها ومقدارها ان يكون المخاطبون به مخيرين بين الصوم والفدية كما قال تعالى (خذ من اموالهم صدقة تطهرهم) فاسم الاموال عموم يصح اعتباره فيما علق به من الحكم والصدقة مجمة مفتقرة الى البيان فاذا ورد بيان الصدقة كان اعتبار عموم اسم الاموال سائغاً فيها ولذلك نظائر كثيرة ويحتمل ان يكون قوله (وعلى الذين يطيقونه) متأخراً في التنزيل وان كان مقدماً في التلاوة فيكون تقدير الآيات وترتيب معانيها اياماً معدودات هي شهر رمضان ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فيكون هذا حكماً ثابتاً مستقراً مدة من الزمان ثم نزل قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فنسخ به التخيير بين الفدية والصوم على نحو ما ذكرنا في قوله عز وجل (واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة) مؤخراً في اللفظ وكان ذلك يعنونه معنيان احدهما انه وان كان مؤخراً في التلاوة فهو مقدم في التنزيل والثاني انه معطوف عليه بالواو وهي لا توجب الترتيب فكان الكل مذكوراً معاً فكذلك قوله (اياماً معدودات) الى قوله (شهر رمضان) يحتمل ما احتملته قصة البقرة * واما قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ففيه عدة احكام منها ايجاب الصيام على من شهد الشهر دون من لم يشهد فلو كان اقتصر على

قوله (كتب عليكم) الى قوله (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن) لاقتضى ذلك لزوم الصوم
سائر الناس المكلفين فلما عقب ذلك بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) بين ان لزوم
صوم الشهر مقصور على بعضهم دون بعض وهو من شهد الشهر دون من لم يشهده
وقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر) يتورد معان منها من كان شاهداً يعنى مقياً غير مسافر
كما يقال للشاهد والغائب المقيم والمسافر فكان لزوم الصوم مخصوصاً بالمقيمين دون المسافرين
ثم لو اقتصر على هذا لكان المفهوم منه الاقتصار بوجوب الصوم عليهم دون المسافرين اذ لم
يذكروا فلاشئ عليهم من صوم ولا فضاء فلما قال تعالى (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة
من أيام اخر) بين حكم المريض والمسافر في ايجاب القضاء عليهم اذا افطروا هذا اذا كان
التأويل في قوله (فمن شهد منكم الشهر) الاقامة في الحضر ويحتمل قوله (فمن شهد منكم
الشهر فليصمه) ان يكون بمعنى شاهد الشهر اى علمه ويحتمل قوله (فمن شهد منكم
الشهر) فمن شهد به بالتكليف لان المجنون ومن ليس من اهل التكليف في حكم من ليس
بموجود في انتفاء لزوم الفرض عنه فاطلق اسم شهود الشهر عليهم واراد به التكليف كما قال
تعالى (صم بكم عمى) لما كانوا في عدم الانتفاع بما سمعوا بمنزلة الاصم الذي لا يسمع سماعهم بكما
عمياً وكذلك قوله (ان في ذلك لذكرى لمن كان له قاب) يعنى عقلاً لان من لم ينتفع بعقله
فكانه لا قاب له اذ كان العقل بالقاب فكذلك جائز ان يكون جعل شهود الشهر عبارة عن
كونه من اهل التكليف اذ كان من ليس من اهل التكليف بمنزلة من ليس بموجود فيه في باب
سقوط حكمه عنه ومن الاحكام المستفادة بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) غير ما قدمنا
ذكره تعيين فرض رمضان فان المراد بشهود الشهر كونه فيه من اهل التكليف وان المجنون
ومن ليس من اهل التكليف غير لازم له صوم الشهر والله اعلم بالصواب

باب ذكر اختلاف الفقهاء فيمن جن رمضان كله أو بعضه

قال ابو حنيفة و ابو يوسف ومحمد وزفر والثوري اذا كان مجنوناً في رمضان كله فلا قضاء
عليه وان افاق في شئ منه قضاء كله وقال مالك بن انس فيمن بلغ وهو مجنون مطبق فكث
سنين ثم افاق فانه يقضى صيام تلك السنين ولا يقضى الصلاة وقال عبيد الله بن الحسن في المعتوه
يفيق وقد ترك الصلاة والصوم فليس عليه قضاء ذلك وقال في المجنون الذي يحن ثم يفيق
او الذي يصيبه المرة ثم يفيق ارى على هذا ان يقضى وقال الشافعي في البويطي ومن جن
في رمضان فلا قضاء عليه وان صح في يوم من رمضان قبل ان تنيب الشمس كذلك لا قضاء
عليه قال ابو بكر قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يمنع وجوب القضاء
على المجنون الذي لم يفق في شئ من الشهر اذ لم يكن شاهداً الشهر وشهوده الشهر كونه مكلفاً
فيه وليس المجنون من اهل التكليف لقوله عليه السلام رفع القلم عن النائم حتى
يستيقظ وعن الصغير حتى يحتمل وعن المجنون حتى يفيق فان قيل اذا احتمل قوله

(فمن شهد منكم الشهر فليصمه) شهوده بالاقامة وترك السفر دون ما ذكرته من شهوده بالتكليف فما الذي اوجب حمله على ما دعيت دون ما ذكرنا من حال الاقامة : قيل له لما كان اللفظ محتملاً للمعنيين وهما غير متنافيين بل جائز ارادتهما معاً وكونهما شرطاً في لزوم الصوم ووجب حمله عليهما وهو كذلك عندنا لانه لا يكون مكلفاً للصوم غير مرخص له في تركه الا ان يكون مقياً من اهل التكليف ولا خلاف ان كونه من اهل التكليف شرط في صحة الخطاب به واذا ثبت ذلك ولم يكن المجنون من اهل التكليف في الشهر لم يتوجه اليه الخطاب بالصوم ولم يلزمه القضاء ويدل عليه ظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصغير حتى يحتمل ورفع القلم هو اسقاط التكليف عنه ويدل عليه ايضاً ان الجنون معنى يستحق به الولاية عليه اذا دام به فكان بمنزلة الصغير اذا دام به الشهر كله في سقوط فرض الصوم ويفارق الاغماء هذا المعنى بعينه لانه لا يستحق عليه الولاية بالاغماء وان طال وفارق المعنى عليه المجنون والصغير واشبهه الاغماء النوم في باب نفى ولاية غيره عليه من اجله : فان قيل لا يصح خطاب المعنى عليه كما لا يصح خطاب المجنون والتكليف زائل عنهما جميعاً فوجب ان لا يلزمه القضاء بالاغماء : قيل له الاغماء وان منع الخطاب بالصوم في حال وجوده فان له اصلاً آخر في ايجاب القضاء وهو قوله (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) واطلاق اسم المريض على المعنى عليه جائز سائغ فوجب اعتباره عمومه في ايجاب القضاء عليه وان لم يكن مخاطباً به حال الاغماء واما المجنون فلا يتناول اسم المريض على الاطلاق فام يدخل فيمن اوجب الله عليه القضاء واما من افاق من جنونه في شيء من الشهر فاعلمنا الزمونه القضاء بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وهذا قد شهد الشهر اذا كان من اهل التكليف في جزء منه اذا لم يخلو قوله (فمن شهد منكم الشهر) ان يكون المراد به شهود جميع الشهر او شهود جزء منه وغير جائز ان يكون شرط لزوم الصوم شهود الشهر جميعه من وجهين احدهما تناقض اللفظ به وذلك لانه لا يكون شاهداً لجميع الشهر الا بعد مضيه كله ويستحيل ان يكون مضيه شرطاً للزوم صومه كله لان الماضي من الوقت يستحيل فعل الصوم فيه فعلنا انه لم يرد شهود الشهر جميعه والوجه الآخر انه لا خلاف ان من طرئ عليه شهر رمضان وهو من اهل التكليف ان عليه الصوم في اول يوم منه لشهوده جزءاً من الشهر فثبت بذلك ان شرط تكليف صوم الشهر كونه من اهل التكليف في شيء منه : فان قيل فواجب اذا كان ذلك على ما وصفت من ان المراد ادراك جزء من الشهر ان لا يلزمه الا الصوم الجزء الذي ادركه دون غيره اذ قد ثبت ان المراد شهود بعض الشهر شرطاً للزوم الصوم فيكون تقديره فمن شهد بعض الشهر فليصم ذلك البعض : قيل له ليس ذلك على ما ظننت من قبل انه لولا قيام الدلالة على ان شرط لزوم الصوم شهود بعض الشهر لكان الذي يقتضيه ظاهر اللفظ استغراق الشهر كله في شرط اللزوم فلما قامت الدلالة على ان المراد البعض دون

الجميع في شرط اللزوم حملناه عليه وبقي حكم اللفظ في ايجاب الجميع اذ كان الشهر اسماً لجميعه فكان تقديره فمن شهد منكم شيئاً من الشهر فليصم جميعه ❦ فان قيل فاذا افاق وقد بقيت ايام من الشهر يلزمك ان لا توجب عليه قضاء ماضى لاستحالة تكليفه صوم الماضى من الايام وينبغي ان يكون الوجوب منصرفاً الى ما بقى من الشهر ❦ قيل له انما يلزمه قضاء الايام الماضية لا صومها بعينها وجائز لزوم القضاء مع امتناع خطابه بالصوم فيما امر به من القضاء الا ترى ان الناسى والمغنى عليه والنائم كل واحد من هؤلاء يستحيل خطابه بفعل الصوم في هذه الاحوال ولم تكن استحالة تكليفهم فيها مانعة من لزوم القضاء وكذلك ناسى الصلاة والنائم عنها فان الخطاب بفعل الصوم يتوجه اليه على معين احدهما فعلمه في وقت التكليف والآخر قضاؤه في وقت غيره وان لم يتوجه اليه الخطاب بفعله في حال الانشاء والنسيان والله اعلم

باب الغلام يبلغ والكافر يسلم في بعض رمضان

قال الله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا ان المراد شهود بعضه واختلف الفقهاء في الصبي يبلغ في بعض رمضان او الكافر يسلم فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك بن انس في الموطأ وعبيد الله بن الحسن والليث والشافعي يظومان ما بقى وليس عليهما قضاء ماضى ولا قضاء اليوم الذي كان فيه البلوغ او الاسلام وقال ابن وهب عن مالك احب الى ان يقضيه وقال الاوزاعي في الغلام اذا احتلم في النصف من رمضان انه يقضى ماضى منه فانه كان يطبق الصوم وقال في الكافر اذا اسام لا قضاء عليه فيما مضى وقال اصحابنا يستحب لهما الامساك عما يمسك عنه الصائم في اليوم الذي كان فيه الاحتلام او الاسلام ❦ قال ابوبكر رحمه الله قال الله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا معناه وان كونه من اهل التكليف شرط في لزومه والصبي لم يكن من اهل التكليف قبل البلوغ فغير جائز الزامه حكمه وايضاً الصغر ينافي صحة الصوم لان الصغير لا يصح صومه وانما يؤمر به على وجه التعليم وليعتاده ويمرن عليه الا ترى انه متى بلغ لم يلزمه قضاء الصلاة المتروكة ولا قضاء الصيام المتروك في حال الصغر فدل ذلك على انه غير جائز الزامه القضاء فيما تركه في حال الصغر ولو جاز الزامه قضاء ماضى من الشهر لجاز الزامه قضاء الصوم للعام الماضي اذا كان يطيقه فلما اتفق المسلمون على سقوط القضاء للسنة الماضية مع اطاقته للصوم وجب ان يكون ذلك حكمه في الشهر الذي ادرك في بعضه واما الكافر فهو في حكم الصبي من هذا الوجه لاستحالة تكليفه للصوم الاعلى شرط تقديم الايمان ومنافاة الكفر لصحة الصوم فاشبهه بالصبي وليس كالجنون الذي يفيق في بعض الشهر في الزامه القضاء لما مضى من الشهر لان الجنون لا ينافي صحة الصوم بدلالة ان من جن في صيامه لم يبطل صومه وفي هذا دليل على ان الجنون لا ينافي صحة صومه وان الكفر ينافيها فاشبهه

الصغير من هذا الوجه وان اختلفا في باب استحقاق الكافر العقاب على تركه والصغير لا يستحفه ويدل على سقوط القضاء لما مضى عن اسم في بعض رمضان قوله تعالى (قل للذين كفروا ان يتنہوا يعزلهما ما قد سلف) وقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله والاسلام يهدم ما قبله وانما قال اصحابنا يمسك المسلم في بعض رمضان والصبي بقية يومهما عن الاكل والشرب من قبل انه قد طرى عليهما وهما مفطران حال لو كانت موجودة في اول النهار كانا مأمورين بالصيام فواجب ان يكونا مأمورين بالامساك في مثله اذا كانا مفطرين والاصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه بعث الى اهل العوالي يوم عاشوراء فقال من اكل فليمسك بقية يومه ومن لم يأكل فليصم وروى انه امر الآكلين بالقضاء وامرهم بالامساك مع كونهم مفطرين لانهم لو لم يكونوا قد اكلوا لأمروا بالصيام فاعتبرنا بذلك كل حال تطراً عليه في بعض النهار وهو مفطر بما لو كانت موجودة في اوله كيف كان يكون حكمه فان كان مما يلزمه بها الصوم امر بالامساك وان كان مما لا يلزمه لم يؤمر به ومن اجل ذلك قالوا في الحائض اذا طهرت في بعض النهار والمسافر اذا قدم وقد افطر في سفره انهما مأموران بالامساك اذ لو كانت حال الطهر والاقامة موجودة في اول النهار كانا مأمورين بالصيام وقالوا لو حاضت في بعض النهار لم تؤمر بالامساك اذ الحيض لو كان موجوداً في اول النهار لم تؤمر بالصيام * فان قيل فهلا بحث لمن كان مقياً في اول النهار ثم سافر ان يفطر لان حال السفر لو كانت موجودة في اول النهار ثم سافر كان مبيحاً الافطار * قيل له لم نجعل ما قدمنا علة للافطار وللصوم وانما جعلناه علة لامساك المفطر فاما اباحة الافطار وحظره فله شرط آخر غير ما ذكرنا * وقد حوى قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) احكاماً اخر غير ما ذكرنا * منها دلالة على ان من استبان له بعد ما أصبح انه من رمضان فعليه ان يتدى صومه لان الآية لم تفرق بين من علمه من الليل او في بعض النهار وهي عامة في الحالين جميعاً فاقضى ذلك جواز ترك نية صوم رمضان من الليل وكذلك المعنى عليه والمجنون اذا افاقا في بعض النهار ولم يتقدم لهما نية الصوم من الليل فواجب عليهما ان يتدنا الصيام في ذلك الوقت لانهما قد شهدا الشهر وقد جعل الله شهود الشهر شرطاً للزوم الصوم * وفي الآية حكم آخر تدل ايضاً على ان من نوى بصيامه في شهر رمضان تطوعاً او عن فرض آخر انه مجزى عن رمضان لان الامر بفعل الصوم فيه ورد مطلقاً غير مقيد بوصف ولا بخصوص بشرط نية الفرض فعلى اى وجه صام فقد قضى عهدة الآية وليس عليه غيره * وفيها حكم آخر تدل ايضاً على لزوم صوم اول يوم من رمضان لمن رأى الهلال وحده دون غيره وانه غير جائز له الافطار مع كون اليوم محكوماً عند سائر الناس انه من شعبان * وقد روى روح بن عباد عن هشام واشعث عن الحسن فيمن رأى الهلال وحده انه لا يصوم الامع الامام * وروى ابن المبارك عن ابن جريج عن عطاء بن ابي رباح في رجل رأى هلال شهر رمضان قبل الناس بليلة لا يصوم

قبل الناس ولا يفطر قبلهم اخشى ان يكون شبهه فاما الحسن فانه اطلق الجواب في انه لا يصوم وهذا يدل على انه وان تيقن الرؤية من غير شك ولا شبهة انه لا يصوم واما عطاء فانه يشبه ان يكون اباح له الافطار اذا جوز على نفسه الشبهة في الرؤية وانه لم يكن رأى حقيقة وانما تخيل له ما ظنه هلالاً * وظاهر الآية يوجب الصوم على من رآه اذ لم يفرق بين من رآه وحده ومن رآه مع الناس * وفيها حكم آخر ومن الناس من يقول انه اذا لم يكن عالماً بدخول الشهر لم يجزه صومه ويحتج بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) قال فانما الزم الفرض على من علم به لان قوله (من شهد) بمعنى شاهد وعلم فمن لم يعلم فهو غير مؤد لفرضه وذلك كنجو من يصوم رمضان على شك ثم يصير الى اليقين ولا اشتباه كالاسير في دار الحرب اذا صام شهراً فاذا هو شهر رمضان فقالوا لا يجزى من كان هذا وصفه ويحكي هذا القول عن جماعة من السلف * وعن مالك والشافعي فيه قولان احدهما انه يجزى والآخر انه لا يجزى * وقال الاوزاعي في الاسير اذا اصاب عين رمضان اجزأه وكذلك اذا اصاب شهراً بعده * واصحابنا يجيزون صومه بعد ان يصادف عين الشهر او بعده ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء انه اذا تحرى شهراً وغلب على ظنه انه رمضان ثم صار الى اليقين ولا اشتباه انه رمضان انه يجزىه وكذلك اذا تحرى وقت صلاة في يوم غيم وصلى على غالب الظن ثم تيقن انه الوقت يجزىه * وقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وان احتمل العلم به فغير مانع من جوازه وان لم يعلم به من قبل ان ذلك انما هو شرط في لزومه ومنع تأخيره واما نفي الجواز فلا دلالة فيه عليه ولو كان الامر على ما قال من منع جوازه لوجب ان لا يجب على من اشتبهت عليه الشهور وهو في دار الحرب ولم يعلم بمرضان القضاء لانه لم يشاهد الشهر ولم يعلم به فلما اتفق المسلمون على لزوم القضاء على من لم يعلم بشهر رمضان دل ذلك على انه ليس شرط جواز صومه العلم به كالم يكن شرط وجوب قضاء العلم به ولما كان من وصفنا حاله من فقد علمه بالشهر شاهداً له في باب لزومه قضاءه اذا لم يصم ووجب ان يكون شاهداً له في باب جواز صومه متى صادف عينه وايضا اذا احتمل قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر) ان يعنى به كونه من اهل التكليف في الشهر على ما تقدم بيانه فواجب ان يجزىه على اى حال شهد الشهر وهذا شاهد للشهر من حيث كان من اهل التكليف فاقتضى ظاهر الآية جوازه وان لم يكن عالماً بدخوله واحتج ايضاً من ابي جوازه عند فقد العلم بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكلوا عدة شعبان ثلاثين قالوا فاذا كان مأموراً بفعل الصوم لرؤية متقدمة فانه متى لم يره ان يحكم به انه من شعبان فغير جائز له صومه مع الحكم به من شعبان اذ كان صوم شعبان غير مجزى عن رمضان وهذا ايضاً غير مانع جوازه كما لا يمنع وجوب القضاء اذا علم بعد ذلك انه من رمضان وانما كان محكوماً بانه من شعبان على شرط فقد العلم فاذا علم بعد ذلك انه من رمضان فتمت علم انه من رمضان فهو محكوم له به من الشهر وينتقض ما كنا حكمنا به بدنياً

من انه من شعبان فكان حكماً بذلك منتظراً مراعى وكذلك يكون صوم يومه ذلك مراعى فان استبان انه من رمضان اجزأه وان لم يستبين له فهو تطوع ۞ فان قيل وجوب قضاؤه اذا افطر فيه غير دال على جواز صامه لان الحائض يلزمها القضاء ولم يدل وجوب القضاء على الجواز ۞ قيل له اذا كان المانع من جواز صومه فقد العلم به فواجب ان يكون هذا المعنى بعينه مانعاً من لزوم قضاؤه اذا افطر فيه كالجنون والصبي لانك زعمت ان المانع من جواز كونه غير شاهد للشهر وغير عالم به ومن لم يشهد الشهر فلا قضاء عليه ان كان حكم الوجوب مقصوراً على من شهد دون من لم يشهده ولا يختلف على هذا الحد حكم الجواز اذا صام وحكم القضاء اذا افطر واما الحائض فلا يتعلق عليها حكم تكليف الصوم من جهة شهودها للشهر وعلمها به لانها مع علمها به لا يجزيها صومه ولم يتعلق مع ذلك وجوب القضاء بافطارها اذ ليس لها فعل في الافطار فلذلك لم يجب سقوط القضاء عنها من حيث لم يجزها صومها ۞ وفيها وجه آخر من الحكم وهو ان من الناس من يقول اذا طرى عليه شهر رمضان وهو مقيم ثم سافر فغير جائز له الافطار ويروى ذلك عن علي كرم الله وجهه وعن عبيدة وابي مجلز وقال ابن عباس والحسن وسعيد بن المسيب وابراهيم والشعبي ان شاء افطر اذا سافر وهو قول فقهاء الامصار واحتج الفريق الاول بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وهذا قد شهد الشهر فعليه اكمال صومه بمقتضى ظاهر اللفظ وهذا معناه عند الآخرين الزام فرض الصوم في حال كونه مقيماً لانه قدين حكم المسافر عقيب ذلك بقوله (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) ولم يفرق بين من كان مقيماً في اول الشهر ثم سافر وبين من كان مسافراً في ابتدائه فدل ذلك على ان قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) مقصور الحكم على حال الاقامة دون حال السفر بعدها وايضاً لو كان المعنى فيه ما ذكرنا لوجب ان يجوز لمن كان مسافراً في اول الشهر ثم اقام ان يفطر لقوله تعالى (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) وقد كان هذا مسافراً وكذلك من كان مريضاً في اوله ثم برى ۞ وجب ان يجوز له الافطار بقضية ظاهرة اذ قد حصل له اسم المسافر والمريض فلما لم يكن قوله (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) مانعاً من لزوم صومه اذا اقام او برى في بعض الشهر وكان هذا الحكم مقصوراً على حال بقاء السفر والمرض كذلك قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) مقصور على حال بقاء الاقامة وقد نقل اهل السير وغيرهم ان شاء النبي صلى الله عليه وسلم السفر في رمضان في عام الفتح وصومه في ذلك السفر وافطاره بعد صومه وامره الناس بالافطار مع آثار مستفيضة وهي مشهورة غير محتاجة الى ذكر الاسانيد وهذا يدل على ان مراد الله في قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) مقصور على حال بقاء الاقامة في الزام الصوم وترك الافطار ۞ قوله تعالى (فليصمه) قال ابوبكر رحمه الله قد تكلمنا في معنى قوله جل وعلا (فمن شهد منكم الشهر) وما تضمنه من الاحكام وحواه من المعاني بما حضر ونتكلم الآن بمشيئة الله وعونه في معنى قوله (فليصمه) وما حواه من الاحكام

وانتظمه من المعاني فنقول ان الصوم على ضربين صوم لغوي وصوم شرعي فاما الصوم اللغوي فاصله الامساک ولا يختص بالامساک عن الاكل والشرب دون غيرها بل كل امساک فهو مسمى في اللغة صوماً قال الله تعالى (انى نذرت للرحمن صوماً) والمراد الامساک عن الكلام يدل عليه قوله عقيبہ (فلن اکلم اليوم انساناً) وقال الشاعر

وخيل صيام يلکن اللجم

وقال النابغة

خيل صيام وخيل غير صائمة * تحت العجاج وخيل تعلق اللجما

وتقول العرب صام النهار وصامت الشمس عند قيام الظهيرة لانها كالمسكة عن الحركة وقال امرؤ القيس

فدعها وسل الهم عنك بحسرة * ذمول اذا صام النهار وهجرا

فهذا معنى اللفظ في اللغة * وهو في الشرع يتناول ضرباً من الامساک على شرائط معلومة لم يكن الاسم يتناوله في اللغة ومعلوم انه غير جائز ان يكون الصوم الشرعي هو الامساک عن كل شيء لانه لا يستحالة كون ذلك من الانسان لان ذلك يوجب خلوا لانسان من المتضادات حتى لا يكون ساكناً ولا متحركاً ولا آكل ولا تاركاً ولا قائماً ولا قاعداً ولا مضطجعاً وهذا محال لا يجوز ورود العبادة به فعلماً ان الصوم الشرعي ينبغي ان يكون مخصوصاً بضرب من الامساک دون جميع ضروبه فالضرب الذي حصل عليه اتفاق المساميين هو الامساک عن الاكل والشرب والجماع وشرط فيه عامة فقهاء الامصار مع ذلك الامساک عن الحقة والسعوط والاستقاء عمداً اذا ملأ الفم ومن الناس من لا يوجب في الحقة والسعوط قضاء وهو قول شاذ والجمهور على خلافه وكذلك الاستقاء وروى عن ابن عباس انه قال الفطر مما دخل وليس مما خرج وهو قول طاوس وعكرمة وفقهاء الامصار على خلافه لانهم يوجبون على من استقاء عمداً القضاء واختلفوا فيما وصل الى الجوف من جراحة جائرة او آفة فقال ابو حنيفة والشافعي عليه القضاء وقال ابو يوسف ومحمد لا قضاء عليه وهو قول الحسن بن صالح وقد اختلف في ترك الحجامة هل هو من الصوم فقال عامة الفقهاء الحجامة لا تفتطره وقال الاوزاعي تفتطره واختلف ايضاً في بلع الحصة فقال اصحابنا ومالك والشافعي تفتطره وقال الحسن بن صالح لا تفتطره واختلفوا في الصائم يكون بين اسنانه شيء فيأكله متعمداً فقال اصحابنا ومالك والشافعي لا قضاء عليه وروى الحسن بن زياد عن زفر انه قال اذا كان بين اسنانه شيء من لحم او سويق او خبز فجاء على لسانه منه شيء فابتلعه وهو ذاكر فعليه القضاء والكفارة قال وقال ابو يوسف عليه القضاء ولا كفارة عليه وقال الثوري استحب له ان يقضى وقال الحسن بن صالح اذا دخل الذباب جوفه فعليه القضاء وقال اصحابنا ومالك لا قضاء عليه ولا خلاف بين المسلمين ان الحيض يمنع صحة الصوم

واختلفوا في الجنب فقال عامة فقهاء الامصار لا قضاء عليه وصومه تام مع الجنابة وقال الحسن بن يحيى مستحب له ان يقضى ذلك اليوم وكان يقول يصوم تطوعاً وان اصبحت جنباً وقال في الحائض اذا طهرت من الليل ولم تغتسل حتى اصبحت فعلها قضاء ذلك اليوم فهذه امور منها متفق عليه في ان الامساك عنه صوم ومنها مختلف فيه على ما بينا فالمتفق عليه هو الامساك عن الجماع والاكل والشرب في الماء كقول والمشروب والاصل فيه قوله تعالى (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل) فاباح الجماع والاكل والشرب في ليالي الصوم من اولها الى طلوع الفجر ثم امر باتمام الصيام الى الليل وفي فحوى هذا الكلام ومضمونه حظر ما اباحه بالليل مما قدم ذكره من الجماع والاكل والشرب فثبت بحكم الآية ان الامساك عن هذه الاشياء الثلاثة هو من الصوم الشرعي ولا دلالة فيه على ان الامساك عن غيرها ليس من الصوم بل هو موقوف على دلالة وقد ثبت بالسنة واتفاق علماء الامة ان الامساك عن غير هذه الاشياء من الصوم الشرعي على ما سنينه ان شاء الله تعالى ومما هو من شرائط لزوم الصوم الشرعي وان لم يكن هو امساكاً ولا صوماً الاسلام والبلوغ اذ لا خلاف ان الصغير غير مخاطب بالصوم في احكام الدنيا فان الكافر وان كان مخاطباً به معاقباً على تركه فهو في حكم من لم يخاطب به في احكام الدنيا فانه لا يجب عليه قضاء المتروك منه في حال الكفر وطهر المرأة عن الحيض من شرائط تكليف صوم الشهر وكذلك العقل والاقامة والصحة وان وجب القضاء في الثاني والعقل مختلف فيه على ما بينا من اقويل اهل العلم في المجنون في رمضان والنية من شرائط صحة سائر ضرور الصوم * وهو على ثلاثة انحاء صوم مستحق العين وهو صوم رمضان ونذر يوم بعينه وصوم التطوع وصوم في الذمة * فالصوم المستحق العين وصوم التطوع يجوز فيهما ترك النية من الليل اذا نواه قبل الزوال وما كان في الذمة فغير جائز الا بتقدمة النية من الليل وقال زفر يجوز صوم رمضان بغير نية وقال مالك يكفي للشهر كله نية واحدة وانما قلنا ان بلع الحصة ونحوها يوجب الافطار وان لم يكن مأكولاً في العادة وانه ليس بغذاء ولا دواء من قبل ان قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) قد انطوى تحته الاكل فهو عموم في جميع ما اكل ولا خلاف انه لا يجوز له بلع الحصة مع اختلافهم في ايجاب الافطار واتفاقهم على ان النهي عن بلع الحصة صدر عن الآية فيوجب ذلك ان يكون مراداً بها فاقضى اطلاق الامر بالصيام عن الاكل والشرب دخول الحصة فيه كسائر المأكولات فمن حيث دلت الآية على وجوب القضاء في سائر المأكولات فهي دالة ايضاً على وجوبه في اكل الحصة * ويدل عليه ايضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم من اكل او شرب ناسياً فلا قضاء عليه وهذا يدل على ان حكم سائر ما يأكله لا يختلف في وجوب القضاء اذا اكله عمداً واما السعوط والدواء الواصل بالجائفة او الامة فالاصل فيه حديث لقيط بن صبرة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالغ

في الاستنشاق الا ان تكون صائماً فامرء بالمبالغة في الاستنشاق ونهاه عنها لاجل الصوم فدل ذلك على ان ما وصل بالاستنشاق الى الحلق او الى الدماغ انه يفطر لولا ذلك لما كان لهيبه عنها لاجل الصوم معنى مع امرء بها في غير الصوم وصار ذلك اصلاً عند ابي حنيفة في ايجاب القضاء في كل ما وصل الى الجوف واستقر فيه مما يستطاع الامتناع منه سواء كان وصوله من مجرى الطعام والشراب او من مخارق البدن التي هي خلقه في بنية الانسان او من غيرها لان المعنى في الجميع وصوله الى الجوف واستقراره فيه مع امكان الامتناع منه في العادة ولا يلزم على ذلك الذباب والدخان والغبار يدخل خلقه لان جميع ذلك لا يستطاع الامتناع منه في العادة ولا يمكن التحفظ منه باطباق الفم ؑ فان قيل فان ابا حنيفة لا يوجب بالافطار في الاحليل القضاء ؑ قيل له انما لم يوجه لانه كان عنده انه لا يصل الى المثانة وقد روى ذلك عنه منصوصاً وهذا يدل على ان عنده ان وصل الى المثانة افطر واما ابو يوسف ومحمد فانهما اعتبرا وصوله الى الجوف من مخارق البدن التي هي خلقه في بنية الانسان * واما وجه ايجاب القضاء على من استقاء عمداً دون من ذرعه التقى فان القياس ان لا يفطره الاستقاء عمداً لان الفطر في الاصل هو من الاكل وما جرى مجراه من الجماع كما قال ابن عباس انه لا يفطره الاستقاء عمداً لان الافطار مما يدخل وليس مما يخرج والوضوء مما يخرج وليس مما يدخل وكسائر الاشياء الخارجة من البدن لا يوجب الافطار بالاتفاق فكان خروج التقى بمثابةه وان كان من فعله الا انهم تركوا القياس للآثر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ولاحظ للنظر مع الاثر والاثار الثابت هو حديث عيسى بن يونس عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذرعه التقى لم يفطر ولا قضاء عليه ومن استقاء عمداً فعليه القضاء ؑ فان قيل خبر هشام بن حسان عن ابن سيرين في ذلك غير محفوظ وانما الصحيح من هذا الطريق في الاكل ناسياً ؑ قيل له قد روى عيسى بن يونس الخبرين معا عن هشام بن حسان وعيسى بن يونس هو الثقة المأمون المتفق على نبه وصدقه وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال روى ايضاً حفص بن غياث عن هشام مثله وروى الاوزاعي عن يعيش بن الوليد ان معدان بن ابي طلحة حدثه ان ابا الدرداء حدثه ان النبي صلى الله عليه وسلم قام فافطر قال فلقيت ثوبان فذكرت له ذلك فقال صدق وانا صيبت له وضوءه وروى وهب بن جرير قال حدثنا ابي قال سمعت يحيى بن ايوب يحدث عن يزيد بن ابي حبيب عن ابي مرزوق عن حيش عن فضالة بن عبيد قال كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فشرب ماء فقلت يا رسول الله الم تلك صائماً بلى ولكني قبت وانما تركوا القياس في الاستقاء لهذه الآثار ؑ فان قيل قد روى ان التقى لا يفطر وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان عن زيد بن اسلم عن رجل من اصحابه عن رجل من الصحابة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يفطر من قام ولا من احتلم ولا من احتجم ؑ قيل له قد روى هذا الحديث محمد بن ابان عن زيد بن اسلم عن ابي عبيد الله

الصنابحي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أصبح صائماً فذرعه القيُّ فلم يفطر
ومن احتلم فلم يفطر ومن احتجم فلم يفطر فين في هذا الحديث القيُّ الذي لا يوجب
الافطار ولو لم يذكره على هذا اليسان لكان الواجب حمله على معناه وان لا يسقط
احد الحديثين بالآخر وذلك لانه متى روى عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر ان متضادان
وامكن استعمالهما على غير وجه التضاد استعملناهما جميعاً ولم يبلغ احدهما وانما قالوا
انه اذا استقاء اقل من مل فيه لم يفطره من قبل انه لا يتناوله اسم القيُّ ألا ترى ان من ظهر
على لسانه شيء بالجشاء لا يقال انه قد تقياً وانما يتناوله هذا الاسم عند كثرة وخروجه
وقد كان ابو الحسن الكرخي رحمه الله تعالى يقول في تقدير مل الفم هو الذي لا يمكنه امساكه
في الفم لكثرتة فيسمى حينئذ قياً * واما الحجامة فانما قالوا انها لا تفطر الصائم لان الاضل
ان الخارج من البدن لا يوجب الافطار كالبول والغائط والعرق واللبن ولذلك لوجرح انسان
او اقتصد لم يفطره فكانت الحجامة قياس ذلك ولانه لما ثبت ان الامساك عن كل شيء ليس من الصوم
الشرعي لم يجز لنا ان نلحق به الا ما ورد به التوقيف او اتفقت الامة عليه وقد ورد باباحة
الحجامة للصائم آثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك ما حدثنا عبد الباقي بن
قانع قال حدثنا عبيد بن شريك البرزاز قال حدثنا ابو الجهم قال حدثنا عبدالله بن زيد بن
اسلم عن ابيه عن عطاء بن يسار عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ثلاث لا يفطرن الصائم القيُّ والاحتلام والحجامة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا
ابوداود قال حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا شعبة عن يزيد بن ابي زياد عن مقسم عن ابن عباس
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم صائماً محرماً وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا
حسين بن اسحاق قال حدثنا محمد بن عبدالرحمن بن سهم قال حدثنا عيسى بن يونس عن
ايوب بن محمد اليماني عن المثني بن عبدالله عن انس بن مالك قال مر رسول الله صلى الله
عليه وسلم صبيحة ثمانى عشرة من رمضان برجل وهو يحتجم فقال عليه السلام افطر
الحاجم والمحجوم ثم اتاه رجل بعد ذلك فسأله عن الحجامة في شهر رمضان فقال اذا تبغ
باحدكم الدم فليحتجم وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن الحسن بن حبيب ابو حصن
الكوفي قال حدثنا ابراهيم بن محمد بن ميمون قال حدثنا ابو مالك عن الحجاج عن الحكم
عن مقسم عن ابن عباس قال احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صائم فغشى عليه
فلذلك كرهه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا القعني قال حدثنا سليمان
يعنى ابن المغيرة عن ثابت قال قال انس ما كنا ندع الحجامة للصائم الا كراهية الجهد
* فان قال قائل قد روى مكحول عن ثوبان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال افطر الحاجم
والمحجوم وروى ابو قلابة عن ابي الاشعث عن شداد بن اوس ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم أتى على رجل بالقيح وهو يحتجم وهو أخذ بيدي لثمانى عشرة خلت من رمضان
فقال افطر الحاجم والمحجوم * قيل له قد اختلف في صحة هذا الخبر وهو غير صحيح

على مذهب اهل النقل لان بعضهم رواه عن ابى قلابه عن ابى اسما عن ثوبان وبعضهم رواه عن ابى قلابه عن شداد بن اوس ومثل هذا الاضطراب في السند يوهنه فاما حديث مكحول فان اصله عن شيخ من الحنفية مجهول عن ثوبان وعلى انه ليس في قوله افطر الحاجم والمحجوم اذا اشار به الى عين دلالة على وقوع الافطار بالحجامة لان ذكر الحجامة في مثله تعريف لهما كقولك افطر القائم والقاعد وافطر زيد اذا اشرت به الى عين فلا دلالة فيه على ان القيام يفطر وعلى ان كونه زيدا يفطره كذلك قوله افطر الحاجم والمحجوم لما اشار به الى رجلين باعينهما فلا دلالة فيه على وقوع الفطر بالحجامة وجائز ان يكون شاهدهما على حال توجب الافطار من اكل او غيره فاخبر بالافطار من غير ذكر عتقه وجائز ان يكون شاهدهما على غيبة منهما للناس فقال انهما افطرا كما روى يزيد بن ابان عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الغيبة تفطر الصائم وليس المعنى فيه عند الفقهاء الخروج منه وانما المراد منه ابطال ثوابه فاحتمل ان يكون ذكر افطار الحاجم والمحجوم لهذا المعنى وعلى ان الاخبار التي روينا فيها ذكر تاريخ الرخصة بعد النهي وجائز ايضا ان يكون النهي عن الحجامة كان لما يخاف من الضعف كما نهى عن الصوم في السفر حين رأى رجلاً قد ظلل عليه * واما وجه قولهم فيمن بلغ شيئاً بين اسنانه لم يفطره فهو ان ذلك بمنزلة اجزاء الماء الباقية في فمه بعد غسل فمه للمضمضة ومعلوم وصولها الى جوفه ولا حكم لها كذلك الاجزاء الباقية في فمه هي بمنزلة ما وصفنا الا ترى ان من اكل بالليل سويقاً انه لا يخلو اذا اصبح من بقاء شيء من اجزائه بين اسنانه ولم يأمره احد بتقصي اخراجها بالاخلة والمضمضة فدل ذلك على ان تلك الاجزاء لاحكم لها * واما الذباب الواصل الى جوفه من غير ارادته فانما لم يفطره من قبل ان ذلك في العادة غير متحفظ منه الا ترى انه لا يؤمر باطباق الفم وترك الكلام خوفاً من وصوله الى جوفه فاشبهه الغبار والدخان يدخل الى حلقه فلا يفطره وليس هو بمنزلة من اوجر ماء وهو صائم مكرهاً فيفطر من قبل انه ليس للعادة في هذا تأثير وانما بينا حكم وصول الذباب الى جوفه معلوماً على العادة في فتح الفم بالكلام وما كان مبنياً على العادة مما يشق الامتناع عنه فقد خفف الله عن العباد فيه قال الله (وما جعل عليكم في الدين من حرج) * واما الجنابة فانها غير مانعة من صحة الصوم لقوله (فالآن باسروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم آمنوا الصيام الى الليل) فاطلاق الجماع من اول الليل الى آخره ومعلوم ان من جامع في آخر الليل فصادف فراغه من الجماع طلوع الفجر انه يصبح جنباً وقد حكم الله بصحة صيامه بقوله (ثم آمنوا الصيام الى الليل) وروت عائشة وام سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك وروى ابو سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث لا يفطرن الصائم التقى والحجامة والاحتلام وهو يوجب الجنابة وحكم النبي عليه السلام مع ذلك بصحة صومه فدل على ان الجنابة لا تنافي صحة الصوم

وقد روى ابو هريرة خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اصبغ جنباً فلا يصوم من يومه. ذلك الا انه لما اخبر برواية عائشة وام سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا علم لي بهذا اخبرني به الفضل بن العباس وهذا مما يوهن خبره لانه قال بدياً ما ناقلت ورب الكعبة من اصبغ جنباً فقد افطر محمد قال ذلك ورب الكعبة وافق السائل عن ذلك بالافطار فلما اخبر برواية عائشة وام سلمة تبرأ من عهده وقال لا علم لي بهذا انما اخبرني به الفضل وقد روى عن ابي هريرة الرجوع عن قيام بذلك حدثنا عبد الباقي قال حدثنا اسمعيل بن الفضل قال حدثنا ابن شباية قال حدثنا عمرو بن الميثم قال حدثنا هشام عن قتادة عن سعيد بن المسيب ان ابا هريرة رجع عن الذي كان يفتي من اصبغ جنباً فلا يصوم وعلى انه لو ثبت خبر ابي هريرة احتمال ان لا يكون معارضاً لرواية عائشة وام سلمة بان يريد من اصبغ على موجب الجنبان بان يصبغ مخالطاً لامراته ومتى امكنا تصحيح الخبرين واستعمالهما معاً استعملناهما على ما يمكن من غير تعارض * فان قيل جائز ان يكون رواية عائشة وام سلمة مستعملة فيما وردت بان يكون النبي صلى الله عليه وسلم مخصوصاً بذلك دون امته لانها اضافة ذلك الى فعله وخبر ابي هريرة مستعمل في سائر الناس * قيل له قد عقل ابو هريرة من روايته مسلواة النبي صلى الله عليه وسلم لغيره في هذا الحكم لانه قال حين سمع رواية عائشة وام سلمة لا علم لي بهذا وانما اخبرني به الفضل بن العباس ولم يقل ان رواية هاتين المرأتين غير معارضة لروايتي اذ كانت روايتهما مقصورة على حال النبي صلى الله عليه وسلم وروايتي انما هي في غيره من الناس فهذا يبطل تأويلك وايضاً فانه صلى الله عليه وسلم مساو للامة في سائر الاحكام الا ما خصه الله تعالى به وافرده من الجملة بتوقيف للامة عليه بقوله تعالى (فاتبعوه) وقوله (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) * فهذه الامور التي ذكرنا مما تعبدنا فيه بالامساك عنه في نهار رمضان هي من الصوم المراد به في قوله تعالى (ثم اتوا الصيام الى الليل) وقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فهي اذا من الصوم اللغوي والشرعي جميعاً واما ما ليس بامساك مما وصفنا فانما هو من شرائطه ولا يكون الامساك على الوجوه التي ذكرنا صوماً شرعياً الا بوجود هذه الشرائط وذلك الاسلام والبلوغ والنسب وان تكون المرأة غير حائض فتي عدم شيء من هذه الشرائط خرج عن ان يكون صوماً شرعياً واما الاقامة والصحة فهما شرط صحة لزومه ووجود المرض والسفر لا ينافي صحة الصوم وانما ينافي لزوم الصوم على جهة الوجوب ولو صام ما لصح صومهما * وانما قلنا البلوغ شرط في صحة لزومه لقول النبي صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتام ولا خلاف انه لا يلزمه سائر العبادات فكذلك الصوم وقد يؤمر به المراهق على وجه التعليم ليعتاده وليرن عليه لقوله تعالى (قوا انفسكم واهليكم ناراً) قيل في التفسير ادبهم وعلموهم وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وليس ذلك

على وجه التكليف وإنما هو على وجه التعليم والتأديب * وأما الإسلام فأنما كان شرطاً في صحة فعله لقوله تعالى، (لئن اشركت ليحبطن عملك) فلا تصح له قرينة الأعلى شرط كونه مؤمناً * وأما العقل فان فقدت معه النية والارادة فأنما ينفي عنه صحة الصوم لعدم النية فان وجدت منه النية من الليل ثم عزب عقله لم ينف ذلك صحة صومه وإنما قلنا ان النية شرط في صحة الصوم من قبل انه لا يكون صوماً شرعياً الا بان يكون فاعله متقرباً به الى الله عز وجل ولا تصح القرينة الا بالنية والقصد لها قال الله تعالى (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم) فاخبر عز وجل ان شرط التقوى تحرى موافقة امره ولما كان شرط كونه متقياً فعل الصوم من المفروض لم يحصل له ذلك الا بالنية لان التقوى لا تحصل له الا تحرى موافقة امر الله والقصد اليه وقال تعالى (وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) ولا يكون اخلاص الدين له الا بقصده به اليه رغباً عن ان يريد به غيره فهذه اصول في تعلق صحة الفروض بالنيات ولا خلاف بين المسلمين في ان من شرط الصلاة والزكاة والحج والكفارات ايجاد النية لها لانها فروض مقصودة لا عيانها فكان حكم الصوم حكمها لهذه العلة بعينها * فان قيل جميع ما استدلت به على كون النية شرطاً في الصوم وفي سائر الفروض يلزمك شرط النية في الطهارة اذ كانت فرضاً من الفروض * قيل له ليس ذلك على ما ظننت لان الطهارة ليست فرضاً مقصوداً لعينها وإنما المقصود غيرها وهي شرط فيه فقيل لنا لا تصلوا الا بطهارة كما قيل لا تصلوا الا بطهارة من نجاسة ولا تصلوا الا بستر العورة فليست هذه الاشياء مفروضة لانفسها فلم يلزم ايجاد النية لها الا ترى ان النية نفسها لما كانت شرطاً لغيرها ولم تكن مفروضة لنفسها سحت بغير نية توجد لها فانفصل بما ذكرنا حكم الفروض المقصودة لا عيانها وحكم ما جعل منها شرطاً لغيره وليس هو بمفروض لنفسه فلما كانت الطهارة بالماء شرطاً لغيرها وليست ايضاً ببدل عن سواها لم يلزم فيها النية ولا يلزم على هذا ايجابنا النية في التيمم لانه بدل عن غيره فلا يكون طهوراً الا بانضمام النية اليه اذ ليس هو طهوراً في نفسه بل هو بدل عن غيره ولم يختلف الامة في ان كل صوم واجب في الذمة فشرط صحته ايجاد النية له فوجب ان يكون كذلك حكم صوم رمضان في كون النية شرطاً لصحته وشبهه زفر صوم رمضان بالطهارة في اسقاط النية لهما من قبل ان الطهارة مفروضة في اعضاء بعينها فكان الصوم مشبهاً لها في كونه مفروضاً في وقت مستحق العين له وهذا عند سائر الفقهاء ليس كذلك لان العلة التي ذكرها للطهارة غير موجودة في الصوم اذ جعل علة الطهارة انها مفروضة في موضع بعينه وهذا المعنى غير موجود في الصوم لانه غير موضوع في موضع بعينه وإنما هو موضوع في وقت معين لافي موضع معين وعلى ان هذه العلة منتقضة بالطواف لانه مفروض في موضع معين ولو عدا رجل خلف غريم له يوم النحر حوالى البيت لم يكن طائفاً طواف الزيارة وكذلك لو كان يسقى الناس هناك وبين الصفا والمروة لم يحجزه ذلك

من الواجب فاذا كانت هذه العلة غير موجبة للحكم في معلولها من الطواف والنسي فإن لا يوجب حكمها فيما ليست فيه موجودة اولى وعلى ان الطهارة مخالفة للصوم لما بينا من انها غير مفروضة لنفسها وانما هي شرط لغيرها لاعلى وجه البدل فلم يجب ان تكون النية شرطاً فيها كأنه قيل لاتصل الا وانت طاهر من الحدث ومن النجاسة ولاتصل الا مستور العورة وليس شرط غسل النجاسة وستر العورة النية كذلك الطهارة بالماء واما الصوم فانه مفروض مقصود لعينه كسائر الفروض التي ذكرنا فوجب ان يكون شرط صحته ايجاد النية له ومعنى آخر وهو انا قد علمنا ان الصوم على ضربين منه الصوم اللغوي ومنه الصوم الشرعي وان احدهما انما ينفصل من الآخر بالنية مع ما قدمنا من شرائطه ومتى لم توجد له النية كان صوماً لغوياً لاحظ فيه للشرع فلذلك وجب اعتبار النية في صوم رمضان ألا ترى ان من امسك في يوم من غير رمضان عما يمسك عنه الصائم ولم يكن له نية الصوم ان صومه ذلك لا يكون صوم شرع وصوم التطوع مشبه لصوم رمضان في جواز ترك النية له من الليل فلما لم يكن صائماً متطوعاً بالامساك دون النية وجب ان يكون صوم رمضان كذلك ويلزم زفر ان يجعل المعنى عليه اياماً في رمضان اذا لم يأكل ولم يشرب صائماً لوجود الامساك وهذا ان التزمه قائل كان قائلاً قولاً مستشعاً * وانما قلنا انه يحتاج الى ايجاد النية كل يوم امام الليل او قبل الزوال من قبل انا قد بينا ان صوم رمضان لا يصح الابنية ومن حيث افتقر الى نية في اول الشهر وجب ان يكون اليوم الثاني مثله لانه يخرج بالليل من الصوم ومتى خرج منه احتاج في دخوله فيه الى نية وقال مالك ما لم يكن وجوبه معيماً من الصيام لم يصح الابنية من الليل وما كان وجوبه في وقت بعينه كان يعلمه ذلك الوقت صائماً واستغنى عن نية الصيام بذلك فاذا قال لله على ان اصوم شهراً متتابعاً فصام اول يوم انه يحزبه باقى الايام بغير نية وهو قول الليث بن سعد وقال الثوري في صوم التطوع اذا نواه في آخر النهار اجزأه قال وقال ابراهيم النخعي له اجر ما يستقبل وهو مذهب الحسن بن صالح وقال الثوري يحتاج في صوم رمضان ان ينويه من الليل وقال الاوزاعي يحزبه نية صوم رمضان بعد انصف النهار وقال الشافعي لا يحزى كل صوم واجب رمضان وغيره الابنية من الليل ويحزى صوم التطوع بنية قبل الزوال فاما الدلالة على بطلان قول من اكتفى بنية واحدة للشهر كله فهو ما قدمنا من افتقار صوم اليوم الثاني الى الدخول فيه والدخول في الصوم لا يصح الابنية فوجب ان يكون شرط اليوم الثاني ايجاد النية كالصوم الاول * فان قيل يكتفى بالنية الاولى وهي نية لجميع الشهر كما يحزى في الصلاة بنية واحدة في اولها ولا يحتاج الى تجديد النية لكل ركعة والمعنى الجامع بينهما ان الصلاة الواحدة لا تخلل ركعاتها صلاة اخرى غيرها كما لا تخلل صيام شهر رمضان صيام من غيره * قيل له لوجاز ان يكتفى بنية واحدة للشهر لجاز ان يكتفى بها لعمره كله فلما بطل هذا واحتاج الى نية لاول يوم لم يحز ان تكون تلك النية لسائر ايام الشهر كما لا يجوز ان تكون لسائر عمره واما تشبيهه بالصلاة فلا معنى له لان الصلاة انما اكتفى

فيها نية واحدة لان الجميع مفعول بتحريمه واحدة ألا ترى انه لا يصح بعضها دون بعض فكانت الركعات كلها مبنية على تلك التحريمه ألا ترى انه متى ترك ركة حتى خرج منها بطلت صلاته كلها وانه لو ترك صوم يوم من رمضان بان افطر فيه لم يبطل عليه صوم سائر الشهر ومن جهة اخرى انه لا يخرج من الصلاة بفعل الركة الاولى فلم يحتج الى نية اخرى اذ النية انما يحتاج اليها للدخول فيها فاما الصوم فانه اذا دخل الليل خرج من الصوم ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من ههنا وغابت الشمس فقد افطر الصائم فاحتاج بعد الخروج من صوم اليوم الاول الى الدخول في اليوم الثاني فلم يصح له ذلك الا بالنية المتجددة * وانما اجاز اصحابنا ترك النية من الليل في كل صوم مستحق العين اذا نواه قبل الزوال لقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وهذا قد شهد الشهر فواجب ان يكون مأموراً بصومه وواجب ان يحزبه اذا فعل ما امر به ومن جهة السنة وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه بعث الى اهل العوالي يوم عاشوراء فقال من اكل فليمسك ومن لم يأكل فليصم بقية يومه وقد روى انه امر الآكلين بالقضاء * حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن علي بن مسلم قال حدثنا محمد بن مهال قال حدثنا يزيد بن ربيع قال حدثنا شعبة عن قتادة عن عبد الرحمن بن سلمة عن عمه قال آتيت النبي صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء فقال اصمت يومكم هذا قالوا لا قال فاموا يومكم هذا واقضوا فدل ذلك على معنيين احدهما ان صوم يوم عاشوراء كان فرضاً ولذلك امر بالقضاء من اكل والثاني انه فرق بين الآكلين ومن لم يأكل فامر الآكلين بالامساك والقضاء والذين لم يأكلوا بالصوم فدل ذلك على ان من الصوم ما كان مفروضاً في وقت بعينه فجائز ترك النية من الليل لانه لو كان شرط صحته ايجاداً له من الليل لما امرهم بالصيام ولكانوا حينئذ بمنزلة الآكلين في باب امتناع صحة صومهم ووجوب القضاء عليهم فثبت بما وصفنا انه ليس شرط صحة الصوم المستحق العين وجود النية له من الليل وانه جائز له ان يتسدى النية له في بعض النهار * فان قيل انما جاز ترك النية له من الليل لان الفرض لم يكن تقدم قبل ذلك الوقت وانما هو فرض مبتدأ لهم في بعض النهار فلذلك اجزى له مع ترك النية من الليل واما بعد ثبوت فرض الصوم فغير جائز الا ان يوجد له نية من الليل * قيل له لو كان ايجاد النية من الليل من شرائط صحته لوجب ان يكون عدمها مانعاً صحته كما انه لما كان ترك الاكل من شرائط صحة الصوم كان وجوده مانعاً منه وان لا يختلف في ذلك حكم الفرض المبتدأ في بعض النهار وحكم ما تقدم فرضه فلما امر النبي صلى الله عليه وسلم الآكلين بالامساك وامرهم مع ذلك بالقضاء لان ترك الاكل من شرط صحته ولم يأمر تارك النية من الليل بالقضاء وحكم لهم بصحة صومهم اذا ابتدأوه في بعض النهار ثبت بذلك ان ايجاد النية من الليل ليس بشرط في الصوم المستحق العين وصار ذلك اصلاً في نظائره مما يوجه الانسان على نفسه من الصوم في وقت بعينه انه يصح نية يحدتها بالنهار قبل الزوال * فان قيل فرض صوم عاشوراء منسوخ بمرضان فكيف

يستدل بالمنسوخ على صوم ثابت الحكم مفروض * قيل له انه وان نسخ فرضه فلم ينسخ دلالته فيما دلت عليه من نظائره ألا ترى ان فرض التوجه الى بيت المقدس قد نسخ ولم ينسخ بذلك سائر احكام الصلاة وكذلك قد نسخ فرض صلاة الليل ولم ينسخ سائر احكام الصلاة ولم يمنع نسخها من الاستدلال بقوله تعالى (فاقروا ما ينسر من القرآن) في اثبات التخير في ايجاب القراءة بما شاء منه وان كان ذلك نزل في شأن صلاة الليل * وانما قالوا انه يجزى ان ينويه قبل الزوال ولا يجوز بعده لما روى في بعض الاخبار ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث الى اهل العوالي فقال من تغدى منكم فامسك ومن لم يتغد فليصم والغداء على ما قبل الزوال ثم لا يخلو ذكر الغداء من وجهين اما ان يكون قال ذلك بالغداة قبل الزوال او بين لهم ان جواز النية متعلق بوجودها قبل الزوال في وقت يسمى غداة والا كان اقتصر على ذكر الاكل دون ذكر الغداة لو كان حكم ما قبل الزوال وبعده سواء فلما اوجب ان يكسو هذا اللفظ فأنثته لثلا يخلو كلام النبي صلى الله عليه وسلم عن فائدة وجب ان يختلف حكم نيته قبل الزوال وبعده * وانما اجازوا ترك النية من الليل في صوم التطوع بما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اسماعيل بن الفضل بن موسى قال حدثنا مسلم بن عبد الرحمن السلمى البلخي قال حدثنا عمر بن هارون عن يعقوب بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصبح ولم يجمع للصوم فيدوله فيصوم قالت عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يأتينا فيقول هل عندكم من طعام فان كان والا قال فاني اذا صائم * فان قيل اذا لم يعزم النية من الليل حتى اصبح فقد وجد غير صائم في بعض النهار فكان بمنزلة الآكل فلا يصح له صوم يومه * قيل له قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ابتداء صوم التطوع في بعض النهار واتفق الفقهاء عليه ولم يجعلوا مامضى من النهار عاريا من نية متقدمة مانعا من صحة صومه ولم يكن ذلك بمنزلة الاكل في اول النهار في منع صحة صوم التطوع فكذلك عدم نية الصوم في المستحق العين من الصيام لا يمنع ابتداء صومه ولا يكون عدم النية في اوله بمنزلة وجود الاكل فيه كما لم يكن ذلك حكمه في التطوع وايضا فلو نوى الصوم من الليل ثم عزبت نيته لم يكن عزوب نيته مانعا من صحة صومه ولم يكن شرط بقائه استصحاب النية له فلذلك جاز ترك النية في اول النهار لبعض من الصوم على حسب قيام الدلالة عليه ولا يمنع ذلك صحة صومه ولو ترك الاكل في اول النهار ثم اكل في آخره كان ذلك مبطلا لصومه ولم يكن وجود الاكل بمنزلة عزوب النية فاستوى حكم الاكل في الابتداء والبقاء واختلف ذلك في حكم النية فلذلك اختلفا ولم يمتنع ان يكون غير ناو للصوم في اوله ثم ينويه في بعض النهار فيكون مامضى من اليوم محكوما له بحكم الصوم كما يحكم له بحكم الصوم مع عزوب النية * فان قيل لما لم يصح له الدخول في الصلاة الابنية مقارنة لها كان كذلك حكم الصوم * قيل له هذا غلط لانه لا خلاف بين المسلمين في جواز صوم من نواه من الليل ثم نام فاصبح

نائماً وان صومه تام صحيح من غير مقارنة نية الصوم بحال الدخول ولونوى الصلاة
 ثم اشتغل عنها ثم تحرم بالصلاة لم تصح الابنية يحدتها عند ارادته الدخول فلما لم يكن شرط
 الدخول في الصوم مقارنة النية له عند اجماع وكان شرط الدخول في الصلاة مقارنة النية لم يجز
 ان يحكم له بحكم الصلاة الا بعد وجود نية الدخول في ابتدائها ولم يجز اعتبار الصوم بالصلاة
 في حكم النية وايضاً قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتدى صوم التطوع
 في بعض النهار واتفق الفقهاء على تلقي هذا الخبر بالقبول واستعمالهم له واتفقوا ايضاً انه
 لا يصح له الدخول في صلاة التطوع الابنية تقارنها فعلما ان نية الصوم غير معتبرة بنية الصلاة
 من الوجه الذي ذكرت * واما ما كان من الصوم الواجب في الذمة غير مفروض في وقت معين
 فانه لا يجوز ترك النية فيه من الليل والاصل فيه حديث حفصة عن النبي صلى الله عليه وسلم
 انه قال لا صيام لمن لم يعزم عليه من الليل وكان عموم ذلك يقتضى ايجاد النية من الليل لسائر
 ضروب الصوم الا انه لما قامت الدلالة في الصوم المستحق العين وصوم التطوع سلمناه للدلالة له
 وخصصناه من الجملة وبقي حكم اللفظ فيما عداه ولا يختلف على ذلك صوم شهرين متتابعين وقضاء
 رمضان لان صوم الشهرين المتتابعين غير مستحق العين واي وقت ابتداء فيه فهو وقت فرضه
 فكان كسائر الصوم الواجب في الذمة * والاحكام المستفادة من قوله (فمن شهد منكم الشهر
 فليصمه) الزام صوم الشهر من كان منهم شاهداً له وشهود الشهر ينقسم الى انحاء ثلاثة العلم به
 من قولهم شاهدت كذا وكذا والاقامة في الحضر من قولك مقيم ومساقر وشاهد وغائب
 وان يكون من اهل التكليف على ما بينا ثم افاد من نسخ فرض ايام معدودات على قول
 من قال ان صوم الايام المعدودات كان فرضاً غير رمضان ثم نسخ به ونسخ به ايضاً التخيير
 بين الفدية والصوم للصحيح المقيم وافاد ان من رأى الهلال وحده فعليه صومه وحكم آخر
 وهو ان من علم بالشهر بعدما اصبح او كان مريضاً فبرأ ولم يأكل ولم يشرب او مسافراً
 قدم فعليه صومه اذ هم شاهدون للشهر وافاد ان فرض الصيام مخصوص بمن شهد
 الشهر دون غيره وان من ليس من اهل التكليف او ليس بمقيم او لم يعلم به فغير لازم له
 وافاد تعيين الشهر لهذا الفرض حتى لا يجوز تقديمه عليه ولا تأخيره عنه لمن شهدته وافاد
 ان مراده ببعض الشهر لاجمعه في شرط لزوم الصوم وان الكافر اذا اسلم في بعضه والصبي
 اذا بلغ فعليهما صوم بقية الشهر وافاد ان من نوى بصيامه تطوعاً اجزأه لورود الامر مطلقاً
 بفعل الصوم غير مخصوص بصفة ولا مقيد بشرط فاقصر جوازه على اي وجه صامه
 ويحتج به من يقول انه اذا صام وهو غير عالم بالشهر لم يجزه ويحتج به ايضاً من يقول اذا
 طرى عليه شهر رمضان وهو مقيم ثم سافر لم يفطر لقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر
 فليصمه) * فهذا الذي حضرنا من ذكر فوائد قوله (فمن شهد منكم الشهر) ولاندفع
 ان يكون فيه عدة فوائد غيرها لم يحط علمنا بها وعسى ان نقف عليها في وقت غيره او يستبطنها
 غيرنا واما ما تضمنه قوله (فليصمه) فهو ما قدمنا ذكره من الامور التي امرنا بالامساك عنها

في حال الصوم منها متفق عليه ومنها مختلف فيه وما قدمناه من ذكر شرائطه وان لم يكن صوماً في نفسه وقد تقدم بيان حكم المريض والمسافر بعون الله وكرمه

باب كيفية شهود الشهر

قال الله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقال تعالى (يسئلونك عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج) وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا حماد عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الشهر تسع وعشرون ولا تصوموا حتى تروه ولا تفتروا حتى تروه فان غم عليكم فاقدروا له قال وكان ابن عمر اذا كان شعبان تسعاً وعشرين نظره فان رآه فذلك وان لم ير ولم يحل دون منظره سحاب او قتره اصبح مفطراً وان حال دون منظره سحاب او قتره اصبح صائماً قال وكان ابن عمر يفطر مع الناس ولا يأخذ بهذا الحساب : قال ابو بكر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته موافق لقوله تعالى (يسئلونك عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج) واتفق المسلمون على معنى الآية والخبر في اعتبار رؤية الهلال في ايجاب صوم رمضان فدل ذلك على ان رؤية الهلال هي شهود الشهر وقد دل قوله (يسئلونك عن الالهة) على ان الليلة التي يرى فيها الهلال من الشهر المستقبل دون الماضي * وقد اختلف في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاقدروا له فقال قائلون اراد به اعتبار منازل القمر فان كان في موضع القمر لو لم يحل دونه سحاب وقتره ورؤى يحكم له بحكم الرؤية في الصوم والافطار وان كان على غير ذلك لم يحكم له بحكم الرؤية وقال آخرون فعدوا شعبان ثلاثين يوماً اما التأويل الاول فساقط الاعتبار لا محالة لا يجابه الرجوع الى قول المنجمين ومن تعاطى معرفة منازل القمر ومواضعه وهو خلاف قول الله تعالى (يسئلونك عن الالهة قل هي مواقيت للناس) فعلق الحكم فيه برؤية الالهة ولما كانت هذه عبادة تلزم الكفاة لم يجز ان يكون الحكم فيه متعلقاً بما لا يعرفه الا خواص من الناس ممن عسى لا يسكن الى قولهم والتأويل الثاني هو الصحيح وهو قول عامة الفقهاء وابن عمر راوى الخبر وقد ذكر عنه في الحديث انه لم يكن يأخذ بهذا الحساب وقد بين في حديث آخر معنى قوله فاقدروا له بنص التأويل فيه وهو ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن العباس المؤدب قال حدثنا شريح بن النعمان قال حدثنا فليح بن سليمان عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر عنده شهر رمضان فقال لا تصوموا حتى تروا الهلال فان غم عليكم فاقدروا ثلاثين فاوضح هذا الخبر معنى قوله فاقدروا بما سقط به تأويل المتأولين ويدل على بطلان تأويلهم ايضاً ما رواه حماد بن سلمة عن سيبك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان حال بينكم وبين منظره سحاب او قتره فعدوا ثلاثين فامر عليه السلام بعد ثلاثين مع جواز الرؤية لو لم يحل

بيننا وبينه سحاب او قرة ولم يوجب الرجوع الى قول من يقول لو لم يحل بيننا وبينه حائل من سحاب او غيره لرأيناه وقد روى في ذلك ايضاً ما هو اوضح من هذا وهو ما حدثنا عبدالله بن جعفر بن احمد بن فارس قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا ابوداود الطيالسي قال حدثنا ابوعوانة عن سبائك عن عكرمة عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صوموا رمضان لرؤيته فان حال بينكم غمامة او ضبابة فأكملوا عدة شهر شعبان ثلاثين ولا تستقلوا رمضان بصوم يوم من شعبان فوجب عد شعبان ثلاثين عند حدوث الحائل بيننا وبين رؤيته من سحاب او نحوه فالقائل باعتبار منازل القمر وحساب المنجمين خارج عن حكم الشريعة * وليس هذا القول مما يسوغ الاجتهاد فيه لدلالة الكتاب ونص السنة واجماع الفقهاء بخلافه وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين هو اصل في اعتبار الشهر ثلاثين الا ان يرى قبل ذلك الهلال فان كل شهر غم علينا هلاله فعلياً ان نعد ثلاثين هذا في سائر الشهور التي يتعلق بها الاحكام وانما يصير الى اقل من ثلاثين برؤية الهلال ولذلك قال اصحابنا من اجر داره عشرة اشهر وهو في بعض الشهر انه يكون تسعة اشهر بالاهلة وشهر ثلاثين يوماً يكمل الشهر الاول من آخر شهر بمقدار نقصانه لان الشهر الاول ابتداءه بغير هلال فاستوفى له ثلاثين يوماً وسائر الشهور بالاهلة فلم يعتبر غيرها وقالوا لو آجره في اول الشهر لكانت كلها بالاهلة * وقد اختلف في الشهادة على رؤية الهلال فقال اصحابنا جميعاً تقبل في رؤية هلال رمضان شهادة رجل عدل اذا كان في السماء علة وان لم تكن في السماء علة لم يقبل الا شهادة الجماعة الكبيرة التي يوجب خبرها العلم وقد حكى عن ابي يوسف انه حد في ذلك خمسين رجلاً وكذلك هلال شوال وذى الحجة اذا لم يكن بالسماء علة فان كان بالسماء علة لم يقبل فيها الا شهادة عدلين يقبل مثلهما في الحقوق وقال مالك والثوري والاوزاعي والليث والحسن بن حي وعبيد الله لا يقبل في هلال رمضان وشوال الا شهادة عدلين وقال المزني عن الشافعي ان شهد على رؤية هلال رمضان عدل واحد رأيت ان اقبله للاثر فيه والاحتياط والقياس في ذلك ان لا يقبل الا شاهدان ولا اقبل على رؤية هلال الفطر الا عدلين * قال ابوبكر انما اعتبر اصحابنا اذا لم يكن بالسماء علة شهادة الجمع الكثير الذين يقع العلم بخبرهم لان ذلك فرض قد عمت الحاجة اليه والناس مأمورون بطلب الهلال فغير جائز ان يطلبه الجمع الكثير ولا علة بالسماء مع توافي همهم وحرصهم على رؤيته ثم يراه نفر اليسير منهم ولا يراه الباقون مع صحة ابصارهم وارتفاع الموانع عنهم فاذا اخبر بذلك نفر اليسير منهم دون كاقهم علمنا انهم غلطون غير مصيبين فاما ان يكونوا رأوا خيالاً فظنوه هلالاً او تعمدوا الكذب اذ جواز ذلك عليهم غير ممنوع وهذا اصل صحيح تقضى العقول بصحته وعليه مبنى امر الشريعة والخطأ فيه يعظم ضرره ويتوصل به الملحدون الى ادخال الشبهة على الاعمار والحشو وعلى من لم يتيقن ما ذكرنا من الاصل * ولذلك قال اصحابنا ما كان من احكام الشريعة بالناس

حاجة الى معرفته فسيل ثبوته الاستفاضة والخبر الموجب للعلم وغير جائز اثبات مثله
 باخبار الآحاد نحو ايجاب الوضوء من مس الذكر ومس المرأة والوضوء مما مست النار والوضوء
 مع عدم تسمية الله عليه فقالوا لما كانت البلوي عامة من كافة الناس بهذه الامور ونظائرها فغير
 جائز ان يكون فيه حكم الله تعالى من طريق التوقيف الا وقد بلغ النبي صلى الله عليه وسلم
 ذلك ووقف الكافة عليه واذا عرفته الكافة فغير جائز عليها ترك النقل والاقتصار على
 ما ينقله الواحد منهم بعد الواحد لانهم مأمورون بنقله وهم الحججة على ذلك المنقول اليهم
 وغير جائز لها تضييع موضع الحججة فعلمنا بذلك انه لم يكن من النبي صلى الله عليه وسلم
 توقيف في هذه الامور ونظائرها وجائز ان يكون كان منه قول يحتمل المعاني فحمله
 الناقلون الافراد على الوجه الذي ظنوه دون الوجه الآخر نحو الوضوء من مس الذكر
 يحتمل غسل اليد على نحو قوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من منامه فليغسل يده
 ثلاثاً قبل ان يدخلها في الاء فانه لا يدري اين باتت يده وقد بينا اصل ذلك في اصول
 الفقه * وبتضييع هذا الاصل دخلت الشبهة على قوم في اتحالمهم القول بان النبي صلى الله عليه
 وسلم نص على رجل بعينه واستخلفه على الامة وان الامة كتبت ذلك واخفته فضلوا واضلوا
 وردوا معظم شرائع الاسلام وادعوا فيه اشياء ليست لها حقيقة ولا ثبات لامن جهة نقل الجماعات
 ولامن جهة نقل الآحاد وطرقوا للملحدين ان يدعوا في الشريعة ما ليس منها وسهلوا للاسماعيلية
 والزنادقة السيل الى استدعاء الضعفة والاعمار الى امر مكتوم زعموا حين اجابوهم الى تجوز
 كتمان الامة مع عظمها في النفوس وموقعها من القلوب فحين سمحت نفوسهم بالاجابة
 الى ذلك وضعوا لهم شرائع زعموا انها من المكتوم وتأولوها تأويلات زعموا ان ذلك تأويل
 الامام فسلخوهم من الاسلام وادخلوهم في مذهب الحرمة في حال والصائبين في اخرى على حسب
 ما صادفوا من قبول المستجيبين لهم وسباحة انفسهم بالتسليم لهم ما ادعوه وقد علمنا ان مجوز
 كتمان ذلك لا يمكنه اثبات نبوة النبي عليه السلام ولا تصحيح معجزاته وكذلك سائر الانبياء لان
 مثلهم مع كثرة عددهم واختلاف همهم وتباعد اوطانهم اذا جاز عليهم كتمان امر الامة
 فجائز عليهم ايضا التواطؤ على الكذب اذ كان ما يجوز فيه التواطؤ على الكتمان فجائز فيه التواطؤ
 على وضع خبر لا اصل له فيوجب ذلك ان لا تأمن ان يكون المخبرون بمعجزات النبي صلى الله
 عليه وسلم كانوا متواطئين على ذلك كاذبين فيه كما تواطؤوا على كتمان النص على الامام ومن
 جهة اخرى ان الناقلين لمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم هم الذين زعمت هذه الفرقة الضالة
 انها كفرت وارتدت بعدموت النبي صلى الله عليه وسلم بكتمانها امر الامام وان الذين لم يرتدوا
 منهم كانوا خمسة اوستة وخبر هذا القدر من العدد لا يوجب العلم ولا ثبت به معجزة وخبر
 الجمل الغفير والجمهور الكثير منهم غير مقبول عندهم لجواز اجتماعهم عندهم على الكذب
 فصار صحة النقل متصورة على العدد اليسير فلزمهم دفع معجزات النبي صلى الله عليه وسلم
 وابطال نبوته ❦ فان قيل امر الاذان والاقامة ورفع اليدين في تكبير الركوع وتكبيرات العيدين

وایام التشریق مما عمت البلوی به وقد اختلفوا فيه فكل من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
 فيه شيئاً فأنما يرويه من طريق الآحاد فلا يخلو حينئذ ذلك من احدى وجهين اما ان يكون لم يكن
 من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف للكافة مع عموم الحاجة اليه وفي هذا ما يبطل اصلك الذي بنيت
 عليه من ان كل ما بالناس اليه حاجة عامة فلا بد ان يكون من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف
 الامة عليه او ان يكون قد كان من النبي عليه السلام توقيف للكافة على شيء بعينه فلم
 تنقله حين ورد اليها من طريق الآحاد وفي ذلك هدم قاعدتك ايضاً في اعتبار نقل الكافة فيما
 عمت به البلوی ❦ قيل له هذا سؤال من لم يضبط الاصل الذي بنينا عليه الكلام في المسئلة
 وذلك انا قلنا ذلك فيما يلزم الكافة ويكونون متعبدین فيه بفرض لا يجوز لهم تركه ولا مخالفته
 وذلك مثل الامامة والفروض التي تلزم العامة واما ما ليس بفرض فهم مخيرون في ان يفعلوا ماشاؤا
 منه وانما الخلاف بين الفقهاء فيه في الافضل منه وليس على النبي صلى الله عليه وسلم
 توقيفهم على الافضل مما خيروهم فيه وهذا سبيل ما ذكرت من امر الاذان والاقامة
 وتكبير العيدين والتشريق ونحوها من الامور التي نحن مخيرون فيها وانما الخلاف بين الفقهاء
 في الافضل منها فلذلك جاز ورود بعض الاخبار فيه من طريق الآحاد ويجعل الامر على ان النبي
 صلى الله عليه وسلم قد كان منه جميع ذلك تعليماً منه وجه التخيير وليس ذلك مثل ما قد وقفوا
 عليه وحظر عليهم مجاوزته وتركه الى غيره مع عموم بلواهم به فالذي ذكرناه من الخبر عن رؤية
 الهلال اذا لم تكن بالسما علة من الاصل الذي قدمنا ان ما عمت به البلوی فسيل ورود اخبار
 التواتر الموجبة للعلم واما اذا كان بالسما علة فان مثله يجوز خفاؤه على الجماعة حتى لا يراه منهم
 الا الواحد والاثان من خلل السحاب اذا انجاب عنه لم يسترد قبل ان يتبينه الآخرون فلذلك قبل
 فيه خبر الواحد والاثنين ولم يشترط فيه ما يوجب العلم ❦ وانما قبل اصحابنا خبر الواحد في هلال
 رمضان لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا موسى بن اسمعيل قال حدثنا
 حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس انهم شكوا في هلال رمضان مرة
 فارادوا ان لا يقوموا ولا يصوموا فجاء اعرابي من الحرة فشهد انه رأى الهلال فأتى به النبي
 صلى الله عليه وسلم فقال أتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله قال نعم وشهد انه رأى الهلال
 فأمر بلالا ان ينادى في الناس فنادى في الناس ان يقوموا وان يصوموا قال ابوداود وان يقوموا كلمة
 لم يقها الا حماد بن سلمة ❦ وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمود بن خالد وعبدالله بن
 عبدالرحمن السمرقندي وانا بحديثه اتقن قال حدثنا مروان بن محمد عن عبدالله بن وهب
 عن يحيى بن عبدالله بن سالم عن ابي بكر بن نافع عن ابيه عن ابن عمر قال تراءى الناس الهلال
 فاخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم انى رأيت فصام وامر الناس بصيامه وايضاً فان صوم
 رمضان فرض يلزم من طريق الدين فاذا تعذر وجود الاستفاضة فيه وجب قبول اخبار
 الآحاد كخبار الآحاد المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم في احكام الشرع الذي ليس من
 شرطه الاستفاضة ولذلك قبلوا خبر المرأة والعبد والمحدود في القذف اذا كان عدلاً كما يقبل

في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع ما عاضد القياس من الآثار المروية فيه * واما هلال شوال وذى الحجة فانهم لم يقبلوا فيه الا الشهادة رجلين عدلين ممن تقبل شهادتهم في الاحكام لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن عبدالرحيم ابويحيى البراز قال اخبرنا سعيد بن سليمان قال حدثنا عباد عن ابي مالك الاشجعي قال حدثنا حسين بن الحرث الجدلي من جديلة قيس ان اميرمكة خطب ثم قال عهد الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تنسك لرؤية الهلال فان لم تراه وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما فسألت الحسين بن الحرث من اميرمكة فقال لا ادري ثم لقيني بعد ذلك فقال هو الحرث بن حاطب اخو محمد بن حاطب ثم قال الامير ان فيكم من هو اعلم بالله ورسوله مني وشهد هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم واوما بيده الى رجل قال الحسين فقلت لشيخ الى جنبي من هذا الذي اوما اليه الامير قال عبدالله بن عمر وصدق كان اعلم بالله منه فقال بذلك امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم * فقوله امرنا ان تنسك لرؤية الهلال انما هو على صلاة العيد والذبح يوم النحر لوقوع اسم النسك عليهما دون صوم رمضان لان الصوم لا يتناول هذا الاسم مطلقا وقد يتناول الصلاة والذبح الا ترى الى قوله تعالى (ففدية من صيام او صدقة اونسك) فجعل النسك غير الصيام والدليل على ان النسك يقع على صلاة العيد حديث البراء بن عازب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم النحر ان اول نسكنا في يومنا هذا الصلاة ثم الذبح فسمى الصلاة نسكا وقد سمي الله الذبح نسكا في قوله (ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله) وفي قوله (او صدقة اونسك) ثبت بذلك ان قوله عهد الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تنسك بشهادة شاهدي عدل قد انتظم صلاة العيد للفطر والذبح يوم النحر فوجب ان لا يقبل فيه اقل من شاهدين ومن جهة اخرى ان الاستظهار بفعل الفرض اولى من الاستظهار بتركه فاستظهِروا للفطر بشهادة رجلين لان الامساك فيما لا صوم فيه خير من الاكل في يوم الصوم * فان قيل في هذا ترك الاستظهار لانه جائز ان يكون يوم الفطر وقد شهد به شاهد فاذا لم تقبل شهادته واعتبرت الاستظهار برجلين فلست تأمن ان تكون صائماً يوم الفطر وفيه موقعة المحذور وضد الاحتياط * قيل له انما حظر علينا الصوم فيه اذا عامنا انه يوم الفطر فاما اذا لم يثبت عندنا انه يوم الفطر فالصيام فيه غير محذور فاذا لم يثبت يوم الفطر ووقفنا بين فعل الصوم وتركه كان فعله احوط من تركه لما بينا حتى يثبت انه يوم الفطر بشهادة من يقطع الحقوق بشهادته * وقوله عز وجل (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يدل على النهي عن صيام يوم الشك من رمضان لان الشاك غير شاهد للشهر اذ هو غير عالم به فغير جائز له ان يصومه عن رمضان ويدل عليه ايضاً قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا شعبان ثلاثين فحكم لليوم الذي غم علينا دلالة بانه من شعبان وغير جائز ان يصام شعبان عن رمضان مستقبلاً ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الفضل بن مخلد المؤدب قال حدثنا محمد بن ناصح

قال حدثنا بقية عن علي القرشي قال احبرني حمد بن نجلان عن صالح مولى التوأمة عن ابي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم الدأداة وهو اليوم الذي يشك فيه لا يدري من شعبان هو ام من رمضان حدثنا محمد بن بكر حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن عبدالله بن نمير قال حدثنا ابو خالد الاحمر عن عمرو بن قيس عن ابي اسحاق عن صلة قال كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فأتى بشاة فتنحى بعض القوم فقال عمار من صام هذا اليوم فقد عصى ابا القاسم صلى الله عليه وسلم وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا علي بن محمد قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا حماد عن محمد بن عمرو عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ولا تقدموا بين يديه بصيام يوم ولا يومين الا ان يوافق ذلك صوماً كان يصومه احدكم ومعاني هذه الآثار موافقة لدلالة قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ولا يرى اصحابنا بأساً بان يصومه تطوعاً لان النبي صلى الله عليه وسلم لما حكم بانه من شعبان فقد اباح صومه تطوعاً * وقد اختلف في الهلال يرى نهراً فقال ابو حنيفة ومحمد ومالك والشافعي اذا رأى الهلال نهراً فهو ليلة المستقبل ولا فرق عندهم بين رؤيته قبل الزوال وبعده وروى مثله عن علي بن ابي طالب وابن عمر وعبد الله بن مسعود وعثمان بن عفان وانس بن مالك وابي وائل وسعيد بن المسيب وعطاء وجابر بن زيد وروى عن عمر بن الخطاب فيه روايتان احدهما انه اذا رأى الهلال قبل الزوال فهو ليلة الماضية واذا رآه بعد الزوال فهو ليلة المستقبل وبه اخذ ابو يوسف والثوري وروى سفيان الثوري عن الركين بن الربيع عن ابيه قال كنت مع سليمان بن ربيعة ببلنجر فرأيت الهلال ضحى فاخبرته فجاها فقام تحت شجرة فنظر اليه فلما رآه امر الناس ان يفطروا : قال ابو بكر قال الله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل) وقد كان هذا الرجل مخاطباً بفعل الصوم في آخر رمضان مراداً بقوله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فواجب ان يكون داخلاً في خطاب قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) لان الله تعالى لم يخص حالاً من حال فهو على سائر الاحوال سواء رأى الهلال بعد ذلك او لم يره ويدل عليه ايضاً اتفاق الجميع على ان رؤيته بعد الزوال لم يزل عنه الخطاب باتمام الصوم بل كان داخلاً في حكم اللفظ فكذلك رؤيته قبل الزوال لدخوله في عموم اللفظ ويدل عليه ايضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومعلوم ان مراده صوم يستقبله بعد الرؤية والدلالة على ذلك من وجهين احدهما استحالة الامر بصوم يوم ماض والآخر اتفاق المسلمين على انه اذا رأى الهلال في آخر ليلة من شعبان كان عليه صيام ما يستقبل من الايام فثبت ان قوله عليه السلام صوموا لرؤيته انما هو صوم بعد الرؤية فمن رأى الهلال نهراً قبل الزوال في آخر يوم من شعبان لزمه صوم ما يستقبل دون ماضى لقصور مراد النبي صلى الله عليه وسلم على صوم يفعله بعد الرؤية وايضاً قال النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا

لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين فاجب بذلك اعتبار الثلاثين لكل شهر يخفى علينا رؤية الهلال فيه فلو احتمل الهلال الذي رأى نهارا الليلة الماضية واحتمل الليلة المستقبلية لكان الاحتمال لذلك جاعله في حكم ما خفى علينا رؤيته فواجب ان يعد الشهر ثلاثين يوماً بقضية قوله عليه السلام ﷺ فان قيل لما قال عليه السلام وافطروا لرؤيته اقتضى ظاهر الامر بالافطار اى وقت رأى الهلال فيه فلما اتفق الجميع على انه مزجور عن الافطار لرؤيته بعد الزوال خصناه منه وبقي حكم العموم في رؤيته قبل الزوال ﷺ قيل له مراده صلى الله عليه وسلم رؤيته ليلاً بدلالة ان رؤيته بعد الزوال لا توجب له الافطار لانه رآه نهاراً وكذلك حكمه قبل الزوال لوجود هذا المعنى وايضاً لو كان ذلك محمولاً على حقيقته لاقتضى ان يكون ما بعد الرؤية من ذلك اليوم من شوال وما قبله من رمضان لحصول اليقين بان مراده الافطار لرؤية متقدمة للرؤية متأخرة عنه لاستحالة امره بالافطار في وقت قد تقدم الرؤية فيوجب ذلك ان يكون ما بعد الرؤية من هذا اليوم من شوال وما قبلها من رمضان فيكون الشهر تسعة وعشرين يوماً وبعض يوم * وقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم للشهر باحد عشرين من ثلاثين او تسعة وعشرين لقوله عليه السلام الشهر تسعة وعشرون وقوله الشهر ثلاثون واتفقت الأمة على وجوب اعتقاد معنى هذا الخبر في ان الشهر لا ينفك من ان يكون على احد العديدين اللذين ذكرنا وان الشهور التي تتعلق بها الاحكام لا تكون الا على احد وجهين دون ان يكون تسعاً وعشرين وبعض يوم وانما نقصان والزيادة بالكسور انما يكون في غير الشهور الاسلامية نحو شهور الروم التي منها ما هو ثمانية وعشرون يوماً وربع يوم وهو شباط الا في السنة الكبيسة فانه يكون تسعة وعشرين يوماً ومنها ما هو واحد وثلاثون ومنها ما هو ثلاثون وليس ذلك في الشهور الاسلامية كذلك فلما امتنع ان يكون الشهر الا ثلاثين يوماً او تسعة وعشرين يوماً علمنا انه لم يرد بقوله صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته الا ان يرى ليلاً وانه لا اعتبار برؤيته نهاراً لا يجابه كون بعض يوم من هذا الشهر وبعضه من شهر غيره وايضاً فان الذي قال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته هو الذي قال فان غم عليكم فعدوا ثلاثين ورؤيته نهاراً في معنى ما قد غمى علينا لاشتباه الامر في كونه لليلة الماضية او المستقبلية وذلك يوجب عدّه ثلاثين وايضاً قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان حال بينكم وبينه سحاب او قرة فعدوا ثلاثين رواه ابن عباس وقد تقدم ذكر سنده فحكم النبي صلى الله عليه وسلم للهلال الذي قد حال بيننا وبينه حائل من سحاب بحكم ما لم ير لو لم يكن سحاب مع العلم بانه لو لم يكن بيننا وبينه حائل من سحاب لرؤى لولا ذلك لم يكن لقوله فان حال بينكم وبينه سحاب او قرة فعدوا ثلاثين معنى لانه لو كان يستحيل وقوع العلم لنا بان بيننا وبينه حائل من سحاب لما قال عليه السلام فان حال بينكم وبينه سحاب فعدوا ثلاثين فيجعل ذلك شرطاً لعد ثلاثين مع علمه باليأس من وقوع علمنا بذلك واذا كان ذلك كذلك فقد اقتضى هذا القول من النبي صلى الله عليه

وسلم انامتي علمنا ان بيننا وبين الهلال خائلا من سحاب لو لم يكن لرأينا ان نحكم لهذا اليوم بغير حكم الرؤية فاعتبار عدم الرؤية من الليل فيما رأينا نهارا اولى فوجب ذلك ان يكون حكم هذا اليوم حكم ما قبله ويكون من الشهر الماضي دون المستقبل لعدم الرؤية من الليل بل هو اضعف امراً مما حال بيننا وبين رؤيته سحاب لان ذلك قد يحيط العلم به وهذا لا يحيط علمنا بانه من الليلة الماضية بل احاط العلم باننا لم نره الليلة الماضية مع عدم الحائل بيننا وبينه من سحاب او غيره والله الموفق للصواب

باب قضاء رمضان

قال الله تعالى ﴿ ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ﴾ قال الشيخ ابوبكر قد دل ماتلونا من الآية على جواز قضاء رمضان متفرقا من ثلاثة اوجه احدها ان قوله (فعدة من ايام اخر) قد اوجب القضاء في ايام منكورة غير معينة وذلك يقتضى جواز قضاؤه متفرقا ان شاء او متتابعاً ومن شرط فيه التتابع فقد خالف ظاهر الآية من وجهين احدهما ايجاب صفة زائدة غير مذكورة في اللفظ وغير جائز الزيادة في النص الا بنص مثله ألا ترى انه لما اطلق الصوم في ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع لم يلزمه التتابع اذ هو غير مذكور فيه والآخر تخصيصه القضاء في ايام غير معينة وغير جائز تخصيص العموم الا بدلالة والوجه الثاني قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فكل ما كان ايسر عليه فقد اقتضى الظاهر جواز فعله وفي ايجاب التتابع نفي اليسر واثبات العسر وذلك منتف بظاهر الآية والوجه الثالث قوله تعالى (ولتكملوا العدة) يعنى والله اعلم قضاء عدد الايام التي افطر فيها وكذلك روى عن الضحاك وعبدالله بن زيد بن اسلم فاخبر الله ان الذي يريد من اكمال عدد ما افطر فغير سائغ لاحد ان يشترط فيه غير هذا المعنى لما فيه من الزيادة في حكم الآية وقد بينا بطلان ذلك في مواضع * وقد اختلف السلف في ذلك فروى عن ابن عباس ومعاذ بن جبل وابي عبيدة بن الجراح وانس بن مالك وابي هريرة ومجاهد وطاوس وسعيد بن جبير وعطاء قالوا ان شئت قضيته متفرقا وان شئت متتابعاً وروى شريك عن ابى اسحق عن الحرث عن علي قال اقض رمضان متتابعاً فان فرقته اجزأك وروى الحجاج عن ابى اسحاق عن الحرث عن علي في قضاء رمضان قال لا يفرق وجائز ان يكون ذلك على وجه الاستحباب وانه ان فرق اجزأه كما رواه شريك وروى عن ابن عمر في قضاء رمضان صمه كما افطرته وروى الاعمش عن ابراهيم قال كانوا يقولون قضاء رمضان متتابع وروى مالك عن حميد بن قيس المكي قال كنت اطوف مع مجاهد فسأله رجل عن صيام من افطر في رمضان أتتابع قلت لا ف ضرب مجاهد في صدرى وقال انها في قراءة ابى متابعات وقال عمرو بن الزبير يتابع وقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والاوزاعي والشافعي ان شاء تابع وان شاء فرق وقال مالك

والثوري والحسن بن صالح يقضيه متابعاً أحب إلينا وإن فرق أجزاءه فحصل من إجماع فقهاء الأمصار جواز قضاءه متفرقاً وقد قدمنا ذكر دلالة الآية عليه * وقد روى حماد بن سلمة عن سفيان بن حرب عن هارون بن أم هانئ أو ابن بنت أم هانئ أن النبي صلى الله عليه وسلم ناولها فضل شرا به فشربت ثم قلت يا رسول الله اني كنت صائمة واني كرهت ان ارد سؤرك فقال ان كان من قضاء رمضان فصومي يوماً مكانه وان كان تطوعاً فان شئت فاقضيه وان شئت فلا تقضيه فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقضاء يوم مكانه ولم يأمرها باستئناف الصوم ان كان ذلك منه فدل ذلك على معنيين احدهما ان التابع غير واجب والثاني انه ليس بافضل من التفريق لانه لو كان افضل منه لارشدنا النبي عليه السلام اليه وبينه لهما * وما يدل على ذلك من طريق النظر ان صوم رمضان نفسه غير متتابع وانما هو في ايام متجاورة وليس التابع من شرط صحته بدلالة انه لو افطر منه يوماً لم يلزمه استقبال الصوم وجاز ما صام منه غير متتابع فاذا لم يكن اصله متابعاً فقضاؤه احرى بأن لا يكون متابعاً ولو كان صوم رمضان متابعاً لكان اذا افطر منه يوماً لزمه التابع ألا ترى انه اذا افطر يوماً من الشهرين المتتابعين لزمه استئنافهما * فان قيل قد اطلق الله تعالى صيام كفارة اليمين غير معقود بشرط التابع وقد شرطتم ذلك فيه وزدتم في نص الكتاب * قيل له لانه قد ثبت انه كان في حرف عبدالله متابعات وروى يزيد بن هارون قال اخبرنا ابن عون قال سألت ابراهيم عن الصيام في كفارة ليمين فقال كافي قرائتنا فصيام ثلاثة ايام متابعات وروى ابو جعفر الرازي عن الربيع بن انس عن ابي العالية قال كان ابي يقرأها فصيام ثلاثة ايام متابعات وقد بينا ذلك مستقصى في اصول لفقته * فان قيل لما قال الله (فعدة من ايام اخر) وكان الامر عندنا جميعاً على الفور وجب ان يلزمه القضاء في اول احوال الامكان من غير تأخير وذلك يقتضي تعجيل قضاءه يوماً بعد يوم وفي وجوب ذلك الزام التابع * قيل له ليس كون الامر على الفور من لزوم التابع في شيء ألا ترى ان ذلك انما يلزم على الفور على حسب الامكان وانه لو امكنه صوم اول يوم فصامه ثم مرض فافطر لم يلزمه من كون الامر على الفور التابع ولا استئناف اليوم الذي افطر فيه فدل ذلك على ان لزوم التابع غير متعلق بكون الامر بالقضاء على الفور دون المهلة وان التابع له صفة اخرى غيره والله اعلم

باب في جواز تأخير قضاء رمضان

قال الله تعالى (فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) فوجب العدة في ايام غير معينة في الآية فقال اصحابنا جائز له ان يصوم اي وقت شاء ولا يحفظ عنهم رواية في جواز تأخيره الى انقضاء السنة والذي عندي انه لا يجوز تأخيره الى ان يدخل رمضان آخر وهو عندي على مذهبهم وذلك لان الامر عندهم اذا كان غير موقت فهو على الفور وقد بينا ذلك في اصول الفقه واذا كان كذلك فلو لم يكن قضاء رمضان موقفاً بالسنة

لما جازله التأخير عن ثانی يوم الفطر اذ غير جائز ان يلحقه التفريط بالتأخير من غير علم منه
 بآخر وقت وجوب الفرض الذي لا يجوز له تأخيره عنه كما لا يجوز ورود العبادة بفرض
 مجهول عند المأمور ثم يلحقه التعنيف واللوم بتركه قبل اليان لافرق بينهما واذ كان كذلك
 وقد علمنا ان مذهبهم جواز تأخير قضاء رمضان عن اول اوقات امكان قضاؤه ثبت
 ان تأخيره موقت بمضى السنة فكان ذلك بمنزلة وقت الظهر لما كان اوله وآخره معلومين
 جاز ورود العبادة بفعالها من اوله الى آخره وجاز تأخيرها الى الوقت الذي يخاف فوتها
 بتركها لان آخر وقتها الذي يكون مفراطاً بتأخيرها معلوم * وقد روى جواز تأخيره
 في السنة عن جماعة من السلف وروى يحيى بن سعيد عن ابي سلمة بن عبدالرحمن قال قالت
 عائشة ان كان ليكون على الصوم من شهر رمضان فما استطع ان اقصيه حتى يأتي شعبان
 وروى عن عمر وابي هريرة قال لا بأس بقضاء رمضان في العشر وكذلك عن سعيد بن جبير
 وقال عطاء وطاوس ومجاهد اقض رمضان متى شئت فهو لاء الساف قد اتفقوا على جواز
 تأخيره عن اول اوقات امكان قضاؤه * وقد اختلف الفقهاء فيمن اخر القضاء حتى حضر
 رمضان آخر فقال اصحابنا جميعا يصوم الثاني عن نفسه ثم يقضى الاول ولا فدية عليه وقال
 مالك والثوري والشافعي والحسن بن صالح ان فرط في قضاء الاول اطعم مع القضاء كل يوم
 مسكينا وقال الثوري والحسن بن حي لكل يوم نصف صاع بر وقال مالك والشافعي
 كل يوم مدا وان لم يفرط بمرض او سفر فلا اطعام عليه وقال الاوزاعي اذا فرط في قضاء
 الاول ومرض في الآخر حتى انقضى ثم مات فانه يطعم عن الاول لكل يوم مدين مداً تضيقه
 ومداً للصيام ويطعم عن الآخر مداً لكل يوم واتفق من تقدم ذكر قوله قبل الاوزاعي
 انه اذا مرض في رمضان ثم مات قبل ان يصح ان لا يجب ان يطعم عنه * وحدثنا عبد الباقي بن
 قانع قال حدثنا محمد بن عبدالله الحضرمي قال حدثنا ابراهيم بن اسحاق الضبي قال
 حدثنا قيس عن الاسود بن قيس عن ابيه عن عمر بن الخطاب قال كان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم لا يرى بأساً بقضاء رمضان في ذى الحجة * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن
 موسى قال حدثنا يحيى بن اسحاق قال حدثنا ابن لهيعة عن الحرث بن يزيد عن ابي تميم
 الجيشاني قال جمعنا المجلس بطرابلس ومعنا هيب بن معقل الغفاري وعمرو بن العاص صاحبنا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمرو وافضل رمضان وقال الغفاري لا تفرق بين رمضان
 فقال عمرو تفرق بين قضاء رمضان انما قال الله تعالى (فعدة من ايام اخر) * وحدثنا
 عبدالله بن عبد رب العناني قال حدثنا عيسى بن احمد العسقلاني قال حدثنا بقية عن سليمان بن
 ارقم عن الحسن بن ابي هريرة قال قال رجل يا رسول الله على ايام من رمضان افرق
 بينه قال نعم ارايت لو كان عليك دين فقضيته متفرقاً اكان يجزيك قال نعم قال فان الله احق
 بالتجاوز والعفو * فهذه الاخبار كلها تنبئ عن جواز تأخير قضاء رمضان عن اول وقت
 امكان قضاؤه وقد روى عن جماعة من الصحابة ايجاب الفدية على من اخر قضاء رمضان

الى العام القابل منهم ابن عباس روى عن يزيد بن هارون عن عمرو بن ميمون بن مهران عن ابيه قال جاء رجل الى ابن عباس فقال مرضت رمضانين فقال ابن عباس استمر بك مرضك او صححت فيما بينهما قال بل صححت فيما بينهما قال أكان هذا قال لا قال فدغه حتى يكون فقام الى اصحابه فاخبرهم فقالوا ارجع فاخبره انه قد كان فرجع هو او غيره وسأله فقال أكان هذا قال نعم قال صم رمضانين واطعم ثلاثين مسكينا وقد روى روح بن عباد عن عبدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر في رجل فرط في قضاء رمضان حتى ادركه رمضان آخر قال يصوم الذي ادركه ويطعم عن الاول كل يوم مداً من بر ولا قضاء عليه وهذا يشبه مذهبه في الحامل انها تطعم ولا قضاء عليها مع ذلك وقد روى عن ابي هريرة مثل قول ابن عباس وقد روى عن ابن عمر في ذلك قول آخر روى حماد بن سلمة عن ايوب وحيد عن ابي يزيد المدني ان رجلاً احتضر فقال لآخيه ان الله على ديناً وللناس على دين فابدأ بدين الله فاقضه ثم اقض دين الناس ان على رمضانين لم اصمهما فسأل ابن عمر فقال بدنتان مقلدتان فسأل ابن عباس واخبره بقول ابن عمر فقال يرحم الله ابا عبد الرحمن ماشأن البدن وشأن الصوم اطعم عن اخيك ستين مسكينا قال ايوب وكانوا يرون انه قد كان صح بينهما وذكر الطحاوي عن ابن ابي عمران قال سمعت يحيى بن اكرم انه يقول وجدته يعنى وجوب الاطعام عن ستة من الصحابة ولم اجد لهم من الصحابة مخالفاً وهذا جائز ان يريد به من مات قبل القضاء * وقوله تعالى (فعدة من ايام اخر) قد دل على جواز التفريق وعلى جواز التأخير وعلى ان لا فدية عليه لان في ايجاب الفدية مع القضاء زيادة في النص ولا تجوز الزيادة في النص الا بنص مثله وقد اتفقوا على ان تأخيره الى آخر السنة لا يوجب الفدية وان الآية انما اوجبت قضاء العدة دون غيرها من الفدية ومعلوم ان قضاء العدة في السنة الثانية واجب بالآية فغير جائز ان يكون المراد في بعض ما انتظمته الآية القضاء دون الفدية وفي بعضه القضاء والفدية مع دخولهما فيها على وجه واحد الا ترى انه غير جائز ان يكون على بعض السراق المراد بالآية القطع وزيادة غرم وكذلك لا يجوز ان يكون بعضهم لا يقطع الا في عشرة وبعضهم يقطع فيما دونها كذلك لا يجوز ان يكون بعض المرادين بقوله (فعدة من ايام اخر) مخصوصاً بايجاب القضاء دون الفدية وبعضهم مراد بالقضاء والفدية * ومن جهة اخرى انه غير جائز اثبات الكفارات الا من طريق التوقيف او الاتفاق وذلك معدوم فيما وصفنا فلم يجز اثبات الفدية قياساً وايضاً فان الفدية مقام الشيء واجزأ عنه فانما يختص وجوبها بمن لا يجب عليه القضاء كالشيخ الكبير ومن مات مفرطاً قبل ان يقضى فاما اجتماع الفدية والقضاء فمتنع على ما بينا في باب الحامل والمرضع فذهب ابن عمر في هذا اظهر في ايجابه الفدية دون القضاء من مذهب من جمعها ومن حديث ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم الذي قدمنا ذكره على ان تأخيره لا يوجب الفدية من وجهين احدهما انه لم يذكر الفدية عند ذكر التفريق ولو كان تأخيره يوجب الفدية

لینه صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم والثانی تشبیہہ ایاہ بالذین ومعلوم ان تأخیر الذین لایلزمنہ شیاً
 غیر قضاہ فکذلک ماشبہہ بہ من قضاء رمضان ؑ فان قيل لما اتفقنا علی انه منہی
 عن تأخیرہ الی العام القابل وجب ان یجعل مفراطاً بذلک فیلزمنہ الفدیة کالومات قبل ان یقضیہ
 لزمته الفدیة بالتفريط ؑ قيل له ان التفريط لایلزمنہ الفدیة وإنما الذی یلزمنہ الفدیة
 فوات القضاء بعد الامکان بالموت والدلیل علی ذلك انه لو اکل فی رمضان متعمداً کان مفراطاً
 واذا قضاہ فی تلك السنة لم تلزمہ الفدیة عند الجميع فدل ذلك علی ان حصول التفريط منہ
 لیس بعلیة لایجاب الفدیة * وحکی علی بن موسی القمی ان داود الاصفهانی قال یجب علی من
 افطر يوماً من رمضان لعذر ان یصوم الثانی من شوال فان ترک صیامہ فقد اثم وفرط فخرج
 بذلک عن اتفاق السلف والخلف معا وعن ظاهر قوله تعالی (فعدة من ايام اخر) وقوله
 (وتكملوا العدة) وخالف السنن التي روینا عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی ذلك
 قال علی بن موسی سألتہ يوماً فقلت له لم قلت ذلك قال لانه ان لم یصم الیوم الثانی من شوال
 فمات فکل اهل العلم یقولون انه اثم مفراط فدل ذلك علی ان علیہ ان یصوم ذلك الیوم لانه
 لو کان موسماً له ان یصومه بعد ذلك مالزمہ التفريط ان مات من لیلته. قال فقلت له ماتقول
 فی رجل وجب علیہ عتق رقبة فوجد رقبة تباع بثمن موافق هل له ان یتعدها ویشتري
 غیرها فقال لا فقلت لم قال لان الفرض علیہ ان یتق اول رقبة یجدها فاذا وجد رقبة لزمه
 الفرض فیها واذا لزمه الفرض فی اول رقبة لم یجزه غیرها اذا کان واجداً لها فقلت فان اشتري
 رقبة غیرها فاعتقها وهو واجد للاولی فقال لایجزیه ذلك قلت فان کان عنده رقبة فوجب
 علیہ عتق رقبة هل یجزیه ان یشتري غیرها قال لا فقلت لان العتق صار علیہ فیها دون
 غیرها فقال نعم فقلت فما تقول ان مات هل یبطل عنه العتق كما ان من نذر ان یتق رقبة
 بعینها فمات یبطل نذره فقال لا بل علیہ ان یتق غیرها لان هذا اجماع فقلت وكذلك من وجب
 علیہ رقبة بالاجماع ان له ان یتق غیرها فقال عمن تحکی هذا الاجماع فقلت له وعمن تحکی
 انت الاجماع الاول فقال الاجماع لایحکی فقلت والاجماع الثانی ایضاً لایحکی وانقطع ؑ قال
 ابوبکر وجميع ما قاله داود من تعیین فرض القضاء بالیوم الثانی من شوال وان من وجب علیہ
 رقبة فوجدھا انه لایتعدھا الی غیرھا خلاف اجماع المسلمین کلهم وما ادعاه علی اهل العلم
 بانهم یجعلونه مفراطاً اذا مات وقد اخره عن الیوم الثانی فلیس كما ادعی فان من جعل له التأخیر
 الی آخر السنة لایجعله مفراطاً بالموت لان السنة کلھا الی ان یجئ رمضان ثان وقت القضاء
 موسع له فی التأخیر کوقت الصلاة انه لما کان موسماً علیہ فی التأخیر من اوله الی آخره
 لم یکن مفراطاً بتأخیرہ ان مات قبل مضي الوقت فکذلک یقولون فی قضاء رمضان ؑ فان قيل
 لو لم یکن مفراطاً لما لزمته الفدیة اذا مات قبل مضي السنة ولم یقضه ؑ قيل له لیس
 لزوم الفدیة علماً للتفريط لان الشیخ الکبیر یلزمنہ الفدیة مع عدم التفريط وقول
 داود الاجماع لایحکی خطأ فان الاجماع یحکی كما تحکی النصوص وكما یحکی الاختلاف

فان اراد بذلك ان كل واحد من المجمعين لا يحتاج الى حكاية اقاويلهم بعد ان ينشر القول عن جماعة منهم وهم حضور يسمعون ولا يخالفون فان ذلك على ما قال ومع ذلك لا يجوز اطلاق القول بان الاجماع لا يحكى لان من الاجماع ما يحكى فيه اقاويل جماعتهم فيكون ما يحكىه من اجماعهم حكاية صحيحة ومنه ما يحكى اقاويل جماعة منهم منتشرة مستفيضة مع سماع الآخرين لها وترك اظهار المخالفة فهذا ايضاً اجماع يحكى اذ كان ترك الآخرين اظهار التكبر والمخالفة قائماً مقام الموافقة فهذان الضربان من اجماع الخامة والفقهاء يحكيان جميعاً واجماع آخر وهو ما تشترك فيه الحادة والعامه كاجماعهم على تحريم الزنا والربا ووجوب الاغتسال من الجنابة والصلوات الخمس ونحوها فهذه امور قد علم اتفاق المسلمين عليها وان لم يحك عن كل واحد منهم بعينه اعتقاده والتدين به فان عنى هذا الضرب من الاجماع فقد يسوغ ان يقال ان مثله لا يحكى وقد يسوغ ان يقال ان هذا الضرب ايضاً يحكى لعلنا باجماع اهل الصلاة على اعتقاده والتدين به فجاز ان يحكى عنهم اعتقادهم لذلك والتدين به وانهم مجتمعون عليه كما اذا ظهر لنا اسلام رجل واطهار اعتقاده الايمان ان يحكى عنه انه مسلم وقال الله تعالى (فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار) وبالله التوفيق

باب الصيام في السفر

قال الله تعالى ﴿ ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ في هذه الآية دلالة واضحة على ان الافطار في السفر رخصة يسر الله بها علينا ولو كان الافطار فرضاً لازماً لزال فائدة قوله (يريد الله بكم اليسر) فدل على ان المسافر مخير بين الافطار وبين الصوم كقوله تعالى (فاقروا ما يسر من القرآن) وقوله (فما استيسر من الهدى) فكل موضع ذكر فيه اليسر ففيه الدلالة على التخيير وروى عبدالرحيم الجزري عن طاوس عن ابن عباس قال لانعيب على من صام ولا على من افطر لان الله قال (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فاخبر ابن عباس ان اليسر المذكور فيه اريد به التخيير فلولا احتمال الآية لما تأولها عليه وايضاً فقال الله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ثم عطف عليه قوله (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) فلم يوجب عليه الافطار ولا الصوم والمسافر شاهد للشهر من وجهين احدهما العلم به وحضوره والاخر انه من اهل التكليف فهذا يدل على انه من اهل الخطاب بصوم الشهر وانه مع ذلك مرخص له في الافطار وقوله (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) معناه فافطر فعدة من ايام اخر كقوله تعالى (ومن كان مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام) المعنى فحاق ففدية من صيام ويدل على ان ذلك مضمرة فيه اتفاق المسلمين على ان المريض متى صام اجزأه ولا قضاء عليه الا ان يفطر فدل على ان الافطار مضمرة فيه

واذا كان كذلك فذلك الضمير بعينه هو مشروط للمسافر كهو للمريض لذكرها جميعاً
 في الآية على وجه العطف واذا كان الافطار مشروطاً في ايجاب العدة فمن اوجب على المسافر
 القضاء اذا صام فقد خالف حكم الآية * واتفقت الصحابة ومن بعدهم من التابعين وفقهاء
 الامصار على جواز صوم المسافر غير شئ يروى عن ابي هريرة انه قال من صام في السفر
 فعليه القضاء وتابعه عليه شواذ من الناس لا يعدون خلافاً وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه
 وسلم بالخبر المستفيض الموجب للعلم بانه صام في السفر وثبت عنه ايضاً اباحة الصوم في السفر
 منه حديث هشام بن عمرو عن ابيه عن عائشة ان حمزة بن عمرو الاسلمي قال لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم اصوم في السفر فقال عليه السلام ان شئت فصم وان شئت فافطر
 وروى ابن عباس وابوسعيد الخدرى وانس بن مالك وجابر بن عبدالله وابوالدرداء وسلمة بن
 المحبق صيام النبي صلى الله عليه وسلم في السفر * واحتج من ابي جواز صوم المسافر واوجب
 عليه القضاء بظاهر قوله (ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) قالوا فالعدة
 واجبة في الحالين اذ ليس في الآية فرق بين الصائم والمفطر وبما روى كعب بن عاصم الاشعري
 وجابر بن عبدالله وابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس من البر الصيام في السفر
 وبما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عبدالله الحضرمي قال حدثنا ابراهيم بن
 منذر الخزامي قال حدثنا عبدالله بن موسى التيمي عن اسامة بن زيد عن الزهري عن ابي
 سلمة بن عبدالرحمن عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصائم في السفر
 كالمفطر في الحضر وبما روى انس بن مالك القشيري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله
 وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع * فاما الآية فلا دلالة لهم فيها
 بل هي دالة على جواز صوم المسافر لما بينا واما ما روى عن النبي عليه السلام انه قال ليس
 من البر الصيام في السفر فانه كلام خرج على حال مخصوصة فهو مقصور الحكم عليها وهي
 ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال ابوالوليد الطيالسي قال حدثنا شعبة عن محمد بن
 عبدالرحمن بن سعد بن زرارة عن محمد بن عمرو بن الحسن عن جابر بن عبدالله ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يظلل عليه والزحام عليه فقال ليس من البر الصيام في السفر فجاز
 ان يكون كل من روى ذلك فانما حكى ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الحال وساق
 بعضهم ذكر السبب وحذفه بعضهم واقتصر على حكاية قوله عليه السلام وقد ذكر ابوسعيد
 الخدرى في حديثه انهم صاموا مع النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح في رمضان ثم انه قال لهم انكم
 قد دنوتم من عدوكم والفطر اقوى لكم فافطروا فكانت عزيمة من رسول الله صلى الله
 عليه وسلم قال ابوسعيد ثم لقد رأيتني اصوم مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل ذلك وبعد
 ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا
 ابن وهب قال حدثني معاوية عن ربيعة بن يزيد انه حدثه عن قرعة قال سألت ابوسعيد
 الخدرى عن صيام رمضان في السفر وذكر الحديث فذكر ايضاً في هذا الحديث علة

امره بالافطار وانها كانت لانه اقوى لهم على قتال عدوهم وذلك لان الجهاد كان فرضاً عليهم ولم يكن فعل الصوم في السفر فرضاً فلم يكن جائزاً لهم ترك الفرض لاجل الفضل واما حديث ابي سلمة بن عبدالرحمن عن ابيه فان اباسلمة ليس له سماع من ابيه فكيف يجوز ترك الاخبار المتواترة في جواز الصوم بحديث مقطوع لا يثبت عند كثير من الناس ومع ذلك فحائز ان يكون كلاماً خرج على سبب وهو حال لزوم القتال مع العلم بالعجز عنه مع فعل الصوم فكان حكمه مقصوداً على تلك الحال لمخالفة امر النبي صلى الله عليه وسلم ولما يؤدى اليه من ترك الجهاد واما قوله ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع فانما يدل على ان الفرض لم يتعين عليه لحضور الشهر وان له ان يفطر فيه ولا دلالة فيه على نفي الجواز اذا صامه كما لم ينف جواز صوم الحامل والمرضع * وقال اصحابنا الصوم في السفر افضل من الافطار وقال مالك والثوري الصوم في السفر احب لنا لمن قوى عليه وقال الشافعي ان صام في السفر اجزأه وما يدل على ان الصوم فيه افضل قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياماً معدودات فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر) الى قوله (وان تصوموا خير لكم) وذلك عائد الى جميع المذكور في الآية اذ كان الكلام معطوفاً بعبءه على بعض فلا يخص شيئاً منه الا بدلالة فاقضى ذلك ان يكون صوم المسافر خيراً له من الافطار * فان قيل هو عائد على ما يليه دون ما تقدمه وهو قوله (وعلى الذين يطبقونه فدية طعام مسكين) * قيل له لما كان قوله (كتب عليكم الصيام) خطاباً للجميع من المسافرين والمقيمين فواجب ان يكون قوله (وان تصوموا خير لكم) خطاباً للجميع من شمله الخطاب في ابتداء الآية وغير جائز الاقتصار به على البعض وايضاً فقد ثبت جوازه عن الفرض بما قدمناه وما كان كذلك فهو من الخيرات وقال الله (فاستبقوا الخيرات) مدح قوماً فقال (انهم كانوا يسارعون في الخيرات) فالمسارعة الى فعل الخيرات وتقديمها افضل من تأخيرها وايضاً فعل الفروض في اوقاتها افضل من تأخيرها الى غيرها وايضاً قال النبي صلى الله عليه وسلم من اراد ان يحج فليججل فامر النبي صلى الله عليه وسلم بتعجيل الحج فكذلك ينبغي ان يكون سائر الفرائض المفعولة في وقتها افضل من تأخيرها عن وقتها وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عقبة بن مكرم قال حدثنا ابوقتيبة قال حدثنا عبدالصمد بن حبيب بن عبدالله الازدي قال حدثني حبيب بن عبدالله قال سمعت سنان بن سلمة بن المحبق الهذلي يحدث عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له حمولة ياوى الى شيع فليصم رمضان حيث ادركه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا نصر بن المهاجر قال حدثنا عبدالصمد بن عبدالوارث قال حدثنا عبدالصمد بن حبيب قال حدثني ابي عن سنان بن سلمة عن سلمة بن المحبق قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادركه رمضان في السفر فذكر مفاد فامر به بالصوم في السفر وهذا على وجه الدلالة على الافضية لاعلى جهة الايجاب

لانه لاخلاف ان الصوم في السفر غير واجب عليه وقد روى عثمان بن ابي العاص الثقفي وانس بن مالك ان الصوم في السفر افضل من الافطار والله اعلم

باب من صام في السفر ثم افطر

وقد اختلف فيمن صام في السفر ثم افطر من غير عذر فقال اصحابنا عليه القضاء ولا كفارة وكذلك لو اصبح صائماً ثم سافر فافطر او كان مسافراً فصام وقدم فافطر فعليه القضاء في هذه الوجوه ولا كفارة عليه وذكر ابن وهب عن مالك في الصائم في السفر اذا افطر عليه القضاء والكفارة وقال مرة لا كفارة وروى ابن القاسم عن مالك ان عليه الكفارة وقال لو اصبح صائماً في حضره ثم سافر فافطر فليس عليه الا القضاء وقال الاوزاعي لا كفارة على المسافر في الافطار وقال الليث عليه الكفارة قال ابو بكر الاصل في ذلك ان كفارة رمضان تسقطها الشبهة فهي بمنزلة الحد والدليل على ذلك انها لا تستحق الابدان مخصوص كالحدود فلما كانت الحدود تسقطها الشبهة كانت كفارة رمضان بمثابةها فاذا ثبت ذلك قلنا انه متى افطر في حال السفر فان وجود هذه الحال مانع من وجوب الكفارة لان السفر يبيح الافطار فانه عقد النكاح وملك اليمين في اباحتها الوطى وان كانا غير مبيحين لوطى الحائض الا انهم متفقون على ان وجود السبب المبيح للوطى في الاصل مانع من وجوب الحد وان لم يبيح هذا الوطى بعينه كذلك السفر وان لم يبيح الافطار بعد الدخول في الصوم فانه يمنع وجوب الكفارة اذ كان في الاصل قد جعل سبباً لا باحة الافطار فلذلك قلنا اذا افطر وهو مسافر فلا كفارة عليه وقد روى ابن عباس وانس بن مالك وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم افطر في السفر بعدما دخل في الصوم وذلك لتعليم الناس جواز الافطار فيه فغير جائز فيما كان هذا وصفه ايجاب الكفارة على المفطر فيه ووجه آخر وهو انه لما لم يكن فعل الصوم مستحقاً عليه في السفر اشته الصائم في قضاء رمضان او في صوم نذر او كفارة فلا تجب عليه الكفارة بافطاره فيه اذ كان له بدياً ان لا يصومه ولم يكن لزوم اتمامه بالدخول فيه موجباً عليه الكفارة عند الافطار فكذلك المسافر اذا صام ثم افطر واما اذا اصبح مقياً ثم سافر فافطر فهو كما وصفنا من وجوب الحال المبيحة للافطار وهي حال السفر كوجود النكاح وملك اليمين في اباحة الوطى وان لم يبيح ووطى الحائض قال قيل فهذا لم يكن له في ابتداء النهار ترك الصوم لكونه مقياً فينبغي ان يوجب عليه الكفارة اذ كان فعل الصوم مستحقاً عليه في ابتداء النهار قال قيل له لا يجب ذلك لانه قد طرى من الحال ما يمنع وجوب الكفارة وهو ما وصفنا واما اذا كان مسافراً فقدم ثم افطر فلا كفارة عليه لانه قد كان له ان لا يصوم بدياً فانه الصائم في قضاء رمضان وكفارة اليمين ونحوها واختلف في المسافر يفطر ثم يقدم من يومه والحائض تطهر في بعض النهار فقال اصحابنا والحسن بن صالح والاوزاعي

عليهما القضاء ويمسكان بقية يومهما عما يمسك عنه الصائم وهو قول عبيد الله بن الحسن
وقال ابن شبرمة في المسافر اذا قدم ولم يأكل شيئاً انه يصوم بقية يومه ويقضى ولو طهرت
المرأة من حيضها فانها تأكل ولا تصوم وقال ابن القاسم عن مالك في المرأة تطهر والمسافر
يقدم وقد افطر في السفر انه يأكل ولا يمسك وهو قول الشافعي وروى عن جابر بن زيد
مثله وروى الثوري عن عبدالله انه قال من اكل اول النهار فليأكل آخره ولم يذكر سفیان
عن نفسه خلاف ذلك وقال ابن القاسم عن مالك لو اصبح ينوي الافطار وهو لا يعلم انه
من رمضان فانه يكف عن الاكل والشرب ويقضى فان اكل او شرب بعد ان علم في يومه
ذلك فلا كفارة عليه الا ان يكون اكل جرأة على ما ذكرت لك فتجب عليه الكفارة *
قال ابوبكر لما اتفقوا على ان من غم عليه هلال رمضان فأكل ثم علم به يمسك عما يمسك
عنه الصائم كذلك الحائض والمسافر والمعنى الجامع بينهما ان الحال الطارئة عليهم بعد الافطار
لو كانت موجودة في اول النهار كانوا مأمورين بالصيام فكذلك اذا طرئت عليهم وهم مفطرون
امروا بالامساك ويدل على صحة ذلك ايضاً امر النبي صلى الله عليه وسلم الاكلين يوم عاشوراء بالامساك
مع ايجاب القضاء عليهم فصار ذلك اصلاً في نظائره مما وصفنا واما قول مالك في ايجاب الكفارة
عليه اذا اكل جرأة على ذلك فلا معنى له لان هذه كفارة يختص وجوبها بافساد الصوم
على وصف وهذا الاكل لم يفسد صوماً باكله فلا تجب عليه كفارة والله تعالى اعلم بالصواب

باب في المسافر يصوم رمضان عن غيره

واختلف في المسافر يصوم رمضان عن واجب غيره فقال ابو حنيفة هو عما نوى فان صامه
تطوعاً نفعه روايتان احدهما انه عن رمضان والاخرى انه تطوع وقال ابو يوسف ومحمد
هو عن رمضان في الوجهين جميعاً وقال اصحابنا جميعاً في المقيم اذا نوى بصيامه واجباً
غيره او تطوعاً انه عن رمضان ويجزيه وقال الثوري والاوزاعي في امرأة صامت رمضان
تطوعاً فاذا هو من شهر رمضان اجزأها وقال مالك والليث من صام في ارض العدو تطوعاً وهو لا يعلم
انه رمضان اجزى عنه وقال مالك والليث من صام في اول يوم من رمضان وهو لا يعلم
انه رمضان لم يجزه وقال الشافعي ليس لاحد ان يصوم ديناً ولا قضاء لغيره في رمضان فان فعل
لم يجزه لرمضان ولا لغيره * قال ابوبكر بن تدي بعون الله تعالى بالكلام في المقيم يصوم
رمضان تطوعاً فنقول الدلالة على صحة قول اصحابنا من طريق الظاهر وجوه احدها
قوله عز وجل (كتب عليكم الصيام) الى قوله (وان تصوموا خيراً لكم) ولم يخص صوماً فهو
على سائر ما يصومه من تطوع او فرض في كونه مجزياً عن الفرض لانه لا يخلو الصائم تطوعاً
او واجباً غيره ان يكون صوماً عما نوى دون رمضان او يكون ماعى لاحكم له بمنزلة
من لم يصم او مجزياً عن رمضان فلما كان وقوعه عما نوى وكونه ماعى مانعاً من ان يكون
هذا الصيام خيراً له بل يكون وقوعه عن رمضان خيراً له وجب ان لا يكون ماعى ولا عما

نوى من غير رمضان ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ثم قال في نسق التلاوة (ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام آخر) ومعلوم عند جميع فقهاء الامصار اضرار الافطار فيه وان تقديره فافطر فعدة من ايام اخر فانما اوجب القضاء على المسافر والمريض اذا افطرا ثبت بذلك ان من صام من المقيمين ولم يفطر فلا قضاء عليه اذ قد تضمنت الآية صيام الجميع من المخاطبين الامن افطر من المرضى والمسافرين ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين فاقضى ظاهر ذلك جوازه على اى وجه اوقع صومه من تطوع او غيره ومن جهة النظر ان صوم رمضان لما كان مستحق العين في هذا الوقت اشبه طواف الزيارة في يوم النحر فعلى اى وجه اوقعه اجزأ عن الفرض على انه لو نواه عن غيره لم يكن عمائواً فلولا انه قد اجزى عن الفرض لوجب ان يجزيه عمائوى كصيام سائر الايام يجزى عمائوى ؑ فان قيل ان صلاة الظهر مستحقة العين لهذا الوقت اذا بقي من الوقت مقدار ما يصل في الظهر ولم يوجب ذلك جوازها بنية النفل ؑ قيل له وقت الظهر غير مستحق العين لفعالها لانه يتسع لفعالها ولغيرها ولا فرق بين اول الوقت وآخره فاذا كان فعل التطوع في اوله لا يجزى عن الفرض كذلك في آخره وايضاً فانه اذا نوى بصلاته في آخر الوقت تطوعاً او فرضاً غيره كان كما نوى وقد اتفقنا على ان صوم عين رمضان لا يجزى عن غيره فدل انه مستحق العين لامتناع جواز صوم آخر فيه ولانه وقت يستغرق الفرض لا يجوز تقديمه عليه ولا تأخيره عنه والظهر لها وقت غير انه اذا اخره كان جائزاً لفعالها فيه ؑ فان قيل قوله عليه السلام الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى يمنع جواز صوم رمضان بنية التطوع ؑ قيل له اما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فلا يصح الاحتجاج به لان فيه ضميراً محتملاً لمعان من جواز وفضيلة وهو غير المذكور في اللفظ ومتى تنازعنا فيه احتجج الى دلالة في اثباته فسقط الاحتجاج به واما قوله ولكل امرئ ما نوى فان خصمنا يوافقنا في هذه المسئلة انه ليس له ما نوى من تطوع ولا فرض غيره لانا نقول لا يكون تطوعاً ولا فرضاً غير رمضان وهو يقول لا يكون عن رمضان ولا عمائوى فحصل باتفاق الجميع ان قوله ولكل امرئ ما نوى غير مستعمل على ظاهره في هذه المسئلة وايضاً قوله ولكل امرئ ما نوى غير مستعمل عند الجميع على حقيقته لانه يقتضى ان من نوى الصوم كان صائماً ومن نوى الصلاة كان مصلياً وان لم يفعل شيئاً من ذلك وقد علم انه لا يحصل له الصلاة بمجرد النية دون فعلها وكذلك الصوم وسائر الفروض والطاعات ثبت بذلك ان هذا اللفظ غير مكتف بنفسه في اثبات حكمه الا بقريئة فسقط احتجاج المخالف به من وجهين احدهما ان الحكم متعلق بمعنى محذوف ويحتاج الى دلالة في اثباته وما كان هذا وصفه فالاحتجاج بظاهره ساقط والوجه الآخر ان قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولكل امرئ ما نوى يقتضى جواز صومه اذا نواه تطوعاً فاذا جاز صومه وقع عن الفرض لاتفاقنا انه اذا لم يجز عن الفرض لم يحصل له ما نوى فوجب

بقضية قوله ولكل امرئ ما نوى ان يحصل له ما نوى والافتقار لغينا حكم اللفظ رأساً وايضاً معلوم من فحوى قوله ولكل امرئ ما نوى ما يقتضيه نيته من ثواب فرض او فضيلة او نحوها فيستحق ذلك ولانه غير جائز ان يكون مراده وقوع الفعل لان الفعل حاصل موجود مع وجود النية وعدمها والنية هي التي تصرف احكامه على حسب مقتضاها وموجبها من استحقاق ثواب الفرض او الفضيلة او الحمد او الذم ان كانت النية تقتضي حمده او ذمه واذا كان ذلك كذلك فليس يخلو القول فيها من احد معين اما ان يسقط اعتبار حكم اللفظ في دلالته على جواز الصوم او بطلانه ووجب طاب الدلالة عليه من غيره او ان يستعمل حكمه فيما يقتضيه مضمونه من افادة ما يتعلق به من ثواب او حمد او ذم فاذا وجب استعماله على ذلك وقد توجهت نيته الى ضرب من القرب فواجب ان يحصل له ذلك ثم اقل احواله في ذلك ان لم يكن ثوابه مثل ثواب نوى الفرض ان يكون انقص منه ونقصان الثواب لا يمنع جوازه عن الفرض والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليصلي الصلاة فيكتب له نصفها ربعا خمسها عشرين فاجب بنقصان الثواب مع الجواز ويدل على صحة ما ذكرنا من تعلق حكم اللفظ بالثواب والعقاب او الحمد والذم قوله صلى الله عليه وسلم ولكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه * وزعم الشافعي ان من عليه حجة الاسلام فاحرم ينوي تطوعاً انه يجزيه من حجة الاسلام فاسقط نية التطوع وجعلها للفرض مع قوله ان فرض الحج على المهلة وانه غير مستحق الفعل في وقت معين وذلك ابعد في الجواز من صوم رمضان لان صوم رمضان مستحق العين في وقت لا يجوز له تقديمه عليه ولا تأخيره عنه فترك ظاهر قوله على اصله الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى ولم يلجأ فيه الى نظر صحيح يعضد مقالته وكان الواجب على اصلمهم اعتبار ما يدعونه ظاهراً من هذا الخبر * واما على اصلنا فقد بينا ان الاحتجاج به ساقط واولئحنا عن معناه ومقتضاه وانه يوجب جوازه عن الفرض فسلم لنا ما استدلتنا به من الظواهر والنظر ولم يعترض عليه هذا الأثر * واما للمسافر اذا صام رمضان عن واجب عليه فانهما اجاز ذلك ابو حنيفة عما نوى لان فعل الصوم غير مستحق عليه في هذه الحال وهو مخير مع الامكان من غير ضررين فعله وتركه فاشبه سائر الايام غير رمضان فلما كان سائر الايام جائزاً لمن صامه عما نواه فكذلك حكم رمضان للمسافر وعلى هذا ينبغي انه متى نواه تطوعاً ان يكون تطوعاً على الرواية التي رويت وهي اقبس الروايتين * فان قيل على هذا يلزمه ان يجزى صوم المريض الذي يجوز له الافطار عن غير رمضان بان نواه تطوعاً او عن واجب عليه للعلة التي ذكرتها في المسافر * قيل له لا يلزم ذلك لعدم العلة التي ذكرتها في المسافر وذلك لان المعنى الذي وجب القول في المسافر بما وصفناه وانه مخير بين الصوم وتركه من غير ضرر يلحقه واشبه ذلك حاله في غير رمضان واما المريض فليس كذلك لانه لا يجوز له الفطر الا مع خشية زيادة العلة والضرر اللاحق بالصوم فهو لا يخلو من ان لا يضر به الصوم فعليه فعله

او ان يضره فغير جائز له الصوم فلما كان كذلك كان فعل الصوم مستحقا عليه او تركه
من غير تخيير فتم صامه وقع عن الفرض اذ كانت اباحة الافطار متعلقة بخشية الضرر فتم
فعل الصوم فقد زال المعنى وصار بمنزلة الصحيح فاجزى عن صوم الشهر على اى وجه
صام والله اعلم

باب في عدد قضاء رمضان

قال الله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ فذكر بشرين
الوليد عن ابي يوسف وهشام عن محمد بن غير خلاف من احد من اصحابنا قالوا اذا صام
اهل بلد تسعة وعشرين يوماً للرؤية وفي البلد رجل مريض لم يصم فانه يقضى تسعة
وعشرين يوماً فان صام اهل بلد ثلاثين يوماً للرؤية وصام اهل بلد تسعة وعشرين يوماً
للرؤية فعلم بذلك من صام تسعة وعشرين يوماً فان عليهم ان يقضوا يوماً وعلى المريض
المفطر قضاء ثلاثين يوماً وحكى بعض اصحاب مالك بن انس عنه انه يقضى رمضان بالاهلة وذكر
عنه اشهب انه سئل عن مرض سنتين ثم مات عن غير قضاء انه يطعم عنه ستين مسكينا
لكل مسكين مداً وقال الثوري فيمن مرض رمضان وكان تسعة وعشرين يوماً انه يصوم
الذي كان عليه وقال الحسن بن صالح ان مرض رجل شهر رمضان فافطره من اوله الى آخره
ثم ابتداء شهر يقضيه فكان هذا الشهر الذي يقضى فيه تسعة وعشرين يوماً اجزأه عن شهر
رمضان الذي افطر وان كان ثلاثين يوماً لانه جزاء شهر بشهر وان كان ابتداء القضاء على غير
استقبال شهر اتم ثلاثين يوماً وان كان شهر رمضان تسعة وعشرين يوماً لان الشهر لا يكون تسعة
وعشرين يوماً الا شهر من اوله الى آخره قال ابو بكر اما اذا كان الشهر تسعة وعشرين او ثلاثين
يوماً ثم اراد المريض القضاء فانه يقضيه بعدد ايام شهر الصوم الذي افطر فيه سواء ابتداء بالهلال
او من بعض الشهر وذلك لقوله عز وجل ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من ايام أخر﴾
ومعناه فعدد من ايام اخر يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فاكملوا
العدة ثلاثين يعنى العدد واذا كان الله سبحانه قد اوجب عليه قضاء العدد من ايام اخر
لم يجز الزيادة عليه ولا النقصان منه سواء كان الشهر الذي يقضيه ناقصاً او تاماً ﴿فان قيل
ان كان الذي افطر فيه شهراً وقد قال صلى الله عليه وسلم الشهر تسعة وعشرون الشهر
ثلاثون فاي شهر اتي به فقد قضى ما عليه لانه شهر بشهر ﴿فان قيل له لم يقل الله تعالى فشهر
من ايام اخر وانما قال فعدة من ايام اخر فوجب استيفاء عدد ما افطر فوجب اتباع ظاهر
الآية ولم يجز العدول عنها الى معنى غير المذكور ويدل عليه ايضا قوله تعالى ﴿ولتكملا العدة﴾
يعنى العدد فاذا كان الشهر الذي افطر فيه ثلاثين فعليه اكمال عدده من غيره ولو اقتصر على شهر
هو تسعة وعشرون لما كان مكمل للعدة فثبت بذلك بطلان قول من اعتبر شهراً بشهر
واسقط اعتبار العدد ويدل على ذلك اتفاق الجميع على ان افطاره بعض رمضان يوجب قضاء

ما افطر بعدده كذلك يجب ان يكون حكم افطار جميعه في اعتبار عدده واما اذا صام
 اهل مصر للرؤية تسعة وعشرين يوماً واهل مصر آخر للرؤية ثلاثين يوماً فاعلموا ان
 اصحابنا على الذين صاموا تسعة وعشرين يوماً قضاء يوم لقوله تعالى (ولتكملوا العدة) فواجب
 اكمال عدة الشهر وقد ثبت برؤية اهل بلد ان العدة ثلاثون يوماً فوجب على هؤلاء اكمالها
 لان الله لم يخص باكمال العدة قوماً دون قوم فهو عام في جميع المخاطبين ويحتج له بقوله تعالى
 (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد اريد بشهود الشهر العلم به لان من لا يعلم به فليس
 عليه صومه فلما صح له العام بان الشهر ثلاثون يوماً برؤية اهل البلد الذين رأوه وجب عليه
 صومه فبان قلة انما هو على من عام به في اوله فوجب عليه من علم به في اوله وبعد
 انقضاء الا ترى ان من كان في دار الحرب فلم يعلم بشهر رمضان ثم علم بمضيه ان عليه
 ان يقضيه فدل ذلك على ان الامر قد تناول الجميع ويدل عليه ايضاً قوله صلى الله عليه وسلم
 صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين والذين صاموا تسعة
 وعشرين قد غم عليهم رؤية اولئك فكان ذلك بمنزلة الحائل بينهم وبين الرؤية فوجب
 عليهم ان يعدوا ثلاثين فبان قلة قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فوجب
 اعتبار رؤية كل قوم في بلدهم دون اعتبار رؤية غيرهم في سائر البلدان وكل قوم رأوا
 الهلال فالفرض عليهم العمل على رؤيتهم في الصيام والافطار بقوله عليه السلام صوموا
 لرؤيته وافطروا لرؤيته ويدل عليه اتفاق الجميع على ان على اهل كل بلد ان يصوموا
 لرؤيتهم وان يفتروا لرؤيتهم وليس عليهم انتظار رؤية غيرهم من اهل سائر الآفاق فثبت بذلك
 ان كلامهم مخاطب برؤية اهل بلده دون غيرهم فبان قلة معلوم ان قوله عليه السلام
 صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته عام في اهل سائر الآفاق وانه غير مخصوص بأهل بلد دون
 غيرهم واذا كان كذلك فمن حيث وجب اعتبار رؤية اهل بلد في الصوم والافطار وجب
 اعتبار رؤية غيرهم ايضاً فاذا صاموا للرؤية تسعة وعشرين يوماً وقد صام غيرهم ايضاً
 للرؤية ثلاثين فعلى هؤلاء قضاء يوم لوجود الرؤية منهم بما يوجب صوم ثلاثين يوماً
 واما المحتج باتفاق الجميع على ان على كل اهل بلد من الآفاق اعتبار رؤيتهم دون انتظار
 رؤية غيرهم فاعلموا ان ذلك عندنا على شريطة ان لا تكون رؤية غيرهم مخالفة
 لرؤيتهم في حكم العدد فكلفوا في الحال ما امكنهم اعتباره ولم يكلفوا ما لا سبيل لهم
 اليه في معرفته في ذلك الوقت فمضى يتبين لهم غيره عملوا عليه كالحال بينهم وبين منظره
 سحاب اوضاع وشهد قوم من غيرهم انهم قد رأوه قبل ذلك لزمهم العمل على ما خبرهم
 به دون ما كان عندهم من الحكم بعدم الرؤية * وقد روى في ذلك حديث يحتج به المخالف
 في هذه المقالة وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا موسى بن اسماعيل
 قال حدثنا اسماعيل بن جعفر قال حدثني محمد بن ابي حرملة قال اخبرني كريب ان ام الفضل
 بنت الحرث بعته الى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها فاستهل رمضان وانا بالشام

فراينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال فقلت ليلة الجمعة فقال انت رأيته قلت نعم ورااه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكنا رأينا ليلة السبت فلا يزال نصومه حتى نكمل الثلثين او نراه فقلت اولاً تفكيتي برؤية معاوية وصيامه فقال لا هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا لا يدل على ما ذكر لانه لم يحك جواب النبي صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن هذه بعينها فاجاب به وانما قال هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ويشبه ان يكون تأول فيه قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته على ما قالوا بل وجه دلالة على ما قلنا ظاهر على ما قدمنا فلم يصح الاحتجاج به فيما اختلفنا * وقد ذكر عن الحسن البصري ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن معاذ قال حدثني ابي قال حدثني الاشعث عن الحسن في رجل كان بمصر من الامصار فصام يوم الاثنين وشهد رجلان انهما رأيا الهلال ليلة الاحد قال لا يقضى ذلك اليوم ذلك الرجل ولا اهل مصره الا ان يعلموا ان اهل مصر من الامصار قد صاموا يوم الاحد فيقضوه وليس في هذا الخبر انهم صاموا لرؤية اول غيرها ومثلنا انما هي في اهل بلدين صام كل واحد منهم لرؤية غير رؤية الآخرين * وقد يحتج المخالف في ذلك بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن عبيد قال حدثنا حماد في حديث ايوب عن محمد بن المنكدر عن ابي هريرة ذكر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيه قال وفطرتم يوم تفطرون واضحاكم يوم تضحون وكل عرفة موقف وكل منى منحر وكل فجاج مكة منحر وكل جمع موقف * وروى ابو خيثمة قال حدثنا محمد بن الحسن المدني قال حدثني عبدالله بن جعفر عن عثمان بن محمد عن المقبري عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والاضحى يوم تضحون قالوا وهذا يوجب ان يكون صوم كل قوم يوم صاموا وفطروهم يوم افطروا وهذا قد يجوز ان يريد به ما لم يتبين غيره ومع ذلك فلم يخص به اهل بلد دون غيرهم فان وجب ان يعتبر صوم من صام الاقل فيما لزمهم فهو موجب صوم من صام الاكثر فيكون ذلك صوماً للجميع ويلزم من صام الاقل قضاء يوم وقد اختلف مع ذلك في صحة هذا الخبر من طريق النقل فثبته بعضهم ولم يثبته الآخرون وقد تكلم ايضا في معناه فقال قائلون معناه ان الجميع اذا اتفقوا على صوم يوم فهو صومهم واذا اختلفوا احتاجوا الى دلالة من غيره لانه لم يقل صومكم يوم يصوم بعضكم وانما قال صومكم يوم تصومون وذلك يقتضي صوم الجميع وقال آخرون هذا خطاب لكل واحد في نفسه واخبارا به متعبدا بما عنده دون ما هو عنده غيره فنصام يوماً على انه من رمضان فقد ادى ما كلف وليس عليه مما عنده غيره شئ لان الله تعالى انما كلفه بما عنده لا بما عنده غيره ولم يكلفه المغيب عند الله ايضا : قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) قال ابوبكر روى عن ابن عباس وقتادة ومجاهد والضحاك ان اليسر الافطار في السفر والعسر الصوم فيه وفي المرض ويحتمل ما ذكر من الافطار في السفر لمن يجهد الصوم ويضره كما روى

عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الرجل الذي ظلل عليه في السفر وهو صائم ليس من البر الصيام في السفر فافادت الآية ان الله يريد منكم من الصوم ما يسر لاما تعسر وشق لانه صلى الله عليه وسلم قد صام في السفر وابعث الصوم فيه لمن لا يضره ومعلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان متبعاً لأمر الله عاملاً بما يريد الله منه فدل ذلك على ان قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) غير ناف لجواز الصوم في السفر بل هو دال على انه ان كان يضره فالله سبحانه غير مرید منه ذلك وانه مكروه له ويدل على ان من صام في السفر اجزأه ولا قضاء عليه لان في ايجاب القضاء اثبات العسر ولان لفظ اليسر يقتضى التخيير كما روى عن ابن عباس واذا كان مخيراً في فعل الصوم وتركه فلا قضاء عليه ويدل ايضا على ان المريض والحامل والمرضع وكل من خشى ضرر الصوم على نفسه او على الصبي فعليه ان يفطر لان في احتمال ضرر الصوم ومشقته ضرباً من العسر وقد نفي الله تعالى عن نفسه ارادة العسر بنا وهو نظير ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم ما خير بين امرين الا اختار اليسر * وهذه الآية اصل في ان كل ما يضر بالانسان ويجهده ويجلب له مرضاً او يزيد في مرضه انه غير مكلف به لان ذلك خلاف اليسر نحو من يقدر على المشى الى الحج ولا يجد زادا وراحلة فقد دلت الآية انه غير مكلف به على هذا الوجه لمخالفته اليسر وهو دال ايضا على ان من فرط في قضاء رمضان الى القابل فلا فدية عليه لما فيه من اثبات العسر ونفي اليسر ويدل على ان سائر الفروض والتوافل انما امر بفعلها او ايحى له على شريطة نفي العسر والمشقة الشديدة ويدل ايضا على ان له ان يقضى رمضان متفرقا لانه ذكر ذلك عقب قوله (فعدة من ايام اخر) ودلالة ذلك عليه من وجهين احدهما ان قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) قد اقتضى تخيير العبد في القضاء والثاني ان قضاءه متفرقا اولى بمعنى اليسر وابعد من العسر وهو ينفي ايضا ايجاب التسابع لما فيه من العسر ويدل على بطلان قول من اوجب القضاء على الفور ومنعه التأخير لانه ينفي معنى اليسر ويثبت العسر * وقد دلت الآية على بطلان قول اهل الجبر والقائلين بان الله يكلف عباده مالا يطيقون لان تكليف العبد مالا يطيق وما ليس معه القدرة عليه من اعسر العسر وقد نفي الله تعالى عن نفسه ارادة العسر لعباده ويدل على بطلان قولهم من وجه آخر وهو انه من حمل نفسه على المشقة الشديدة التي يلحقه ضرر عظيم في الصوم فاعل لما لم يرد الله منه بقضية الآية واهل الجبر يزعمون ان كل ما فعله العبد من معصية او كفر فان الله مریده منه وقد نفي الله بهذا ما نسبوه اليه من ارادة المعاصي ويدل ايضا من وجه آخر على بطلان قولهم وهو ان الله تعالى قد اخبر في هذه الآية انه يريد بهم اليسر ليحمدوه ويشكروه وانه لم يرد منهم ان يكفروا ليستحقوا عقابه لان مرید ذلك غير مرید لليسر بل هو مرید للعسر ولما لا يستحق الشكر والحمد عليه فهذه الآية دالة من هذه الوجوه على بطلان قول اهل الجبر وانهم وصفوا الله تعالى بما نفاه عن نفسه ولا يليق به * قوله عز وجل (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم)

قال ابو بكر قد دل قوله (ولتكموا العدة) على معان منها انه نتي غم علينا هلال شهر رمضان فعلينا اكمال العدة ثلاثين يوماً اي شهر كان لبيان النبي صلى الله عليه وسلم ذلك على الوجه الذي بينا فقال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكموا العدة ثلاثين فجعل اكمال العدة اعتبار الثلاثين عند خفا الهلال ويدل ايضاً على جواز قضاء رمضان متابعا او متفرقا لاخباره ان الفرض فيه اكمال العدة وذلك يحصل به متفرقا كان او متابعا ويدل على ان وجوب قضاؤه ليس على الفور لانه اذا كان المقصد اكمال العدة وذلك قد يحصل على اي وجه صام فلا فرق بين فعله على الفور او على المهلة مع حصول اكمال العدة ويدل على انه لا فدية على من اخر قضاء رمضان وانه ليس عليه غير القضاء شي لانه اخبر ان مراده منا اكمال العدة وقد وجد وفي الجواب الفدية زيادة في النص واثبت ما ليس هو من المقصد ويدل على ان من افطر في شهر رمضان وهو ثلاثون يوماً انه غير جائز له ان يصوم شهرا بالهلال تسعة وعشرين يوماً لقوله تعالى (ولتكموا العدة) وذلك يقتضي استيفاء العدد فالقائل بجواز الاقتصار على نقصان العدد مخالف لحكم الآية ويدل على ان اهل بلد اذا صاموا تسعة وعشرين يوماً للرؤية واهل بلد آخر اذا صاموا للرؤية ثلاثين ان علي الذين صاموا تسعة وعشرين يوماً ان يقضوا يوماً لقوله تعالى (ولتكموا العدة) وقد حصل عدة رمضان ثلاثين لاهل ذلك البلد فعلى الآخرين ان يكملوها كما كان على اولئك اكمالها اذ كان الله لم يخصص بعضاً من كل شيء واما قوله (ولتكبروا الله على ما هداكم) فانه روى عن ابن عباس انه كان يقول حقاً على المسلمين اذا نظروا الى هلال شوال ان يكبروا الله حتى يفرغوا من عيدهم وذلك لقوله (ولتكموا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم) وروى عن الزهري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يكبر يوم الفطر اذا خرج الى المصلى واذا قضى الصلاة قطع التكبير وقد روى عن علي وابي قتادة وابن عمر وسعيد بن المسيب وعروة والقاسم وخارجة بن زيد ونافع بن جبير بن مطعم وغيرهم انهم كانوا يكبرون يوم العيد اذا خرجوا الى المصلى وروى جيش بن المعتز عن علي انه ركب بقلته يوم الاضحى فلم يزل يكبر حتى اتى الجبانة وروى ابن ابي ذيب عن شعبة مولى ابن عباس قال كنت اقود ابن عباس الى المصلى فيسمع الناس يكبرون فيقول ما شأن الناس اكبر الامام فأقول لا فيقول أجماع الناس فانكر ابن عباس في هذا الخبر التكبير في طريق المصلى وهذا يدل على ان المراد عند التكبير المذكور في الآية وهو التكبير الذي يكبره الامام في الخطبة ما يصح ان يكبر الناس معه وما روى عنه انه حق على المسلمين اذا نظروا الى هلال شوال ان يكبروا حتى يفرغوا من عيدهم فليس فيه دلالة على الجهر به وجائز ان يريد به تكبيرهم في انفسهم وقد روى عن ابن عمر انه كان اذا خرج يوم الفطر ويوم الاضحى يكبر ويرفع صوته حتى يحى المصلى وروى عن زيد بن اسلم انه تأول ذلك على تكبير يوم الفطر به واختلاف فقهاء الامصار في ذلك فروى المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة قال يكبر الذي يذهب الى العيد يوم الاضحى ويحجر بالتكبير ولا يكبر يوم الفطر وقال

ابو يوسف يكبر يوم الاضحى والفطر وليس فيه شئ موقت لقوله تعالى (ولتكبروا الله على ما هداكم) وقال عمرو سألت محمدا عن التكبير في العيدين فقال نم يكبر وهو قولنا وقال الحسن بن زياد عن ابي حنيفة ان التكبير في العيدين ليس بواجب في الطريق ولا في المصلى وانما التكبير الواجب في صلاة العيد وذكر الطحاوي ان ابن ابي عمران كان يحكى عن اصحابنا جميعا ان السنة عندهم في يوم الفطر ان يكبروا في الطريق الى المصلى حتى يأتوه ولم تكن تعرف ما حكاها المصلي عنهم وقال الاوزاعي ومالك يكبر في خروجه الى المصلى في العيدين جميعاً قال مالك ويكبر في المصلى الى ان يخرج الامام فاذا خرج الامام قطع التكبير ولا يكبر اذا رجع وقال الشافعي احب اظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر واذا غدوا الى المصلى حتى يخرج الامام وقال في موضع آخر حتى يفتح الامام الصلاة : قال ابو بكر تكبير الله هو تعظيمه وذلك يكون بثلاثة معان عقد الضمير والقول والعمل فعقد الضمير هو اعتقاد توحيد الله تعالى وعدله وصحة المعرفة به وزوال الشكوك واما القول فالاقرار بصفاته العلى واسماؤه الحسنى وسائر مامدح با نفسه واما العمل فعبادته بما يعبد به من الاعمال بالجوارح كالصلاة وسائر المفروضات وكل ذلك غير مقبول الا بعد تقدمه الاعتقاد له بالقاب على الحد الذي وصفنا وان تحرى بجميع ذلك موافقة امر الله كما قال عز وجل (ومن اراد الآخرة وسمى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً) فشرط بدياً تحرى موافقة امر الله بذكره ارادة الآخرة ولم يقتصر عليه حتى ذكر العمل لله وهو السعى وعقد ذلك كله بشريطة الايمان بقوله (وهو مؤمن) ثم عقبه بذكر الوعد لمن حصلت له هذه الاعمال نسأل الله تعالى ان يجعلنا من اهل هذه الآية وان يوفقنا الى ما يؤدينا الى مرضاته * واذا كان تكبير الله تعالى ينقسم الى هذه المعانى التي ذكرنا وقد علمنا لاحالة ان اعتقاد التوحيد والايمان بالله ورسوله شرط في سائر لقرب وذلك غير مختص بشئ من الطاعات دون غيرها ومعلوم ايضاً ان سائر المفروضات التي يتعلق وجوبها باسباب اخر غير مبنية على صيام رمضان ثبت ان التعظيم المذكور في هذه الآية ينبغي ان يكون متعلقاً باكمال عدة رمضان واولى الاشياء به اظهار لفظ التكبير ثم جائز ان يكون تكبيراً يفعله الانسان في نفسه عند رؤية هلال شوال وجائز ان يكون المراد ما تأوله كثير من السلف على انه التكبير المفعول في الخروج الى المصلى وجائز ان يريد به تكبيرات صلاة العيد كل ذلك يحتمله اللفظ ولادلالة فيه على بعض دون بعض فايها فعل فقد قضى عهدة الآية وفعل مقتضاها ولادلالة في اللفظ على وجوبه لان قوله تعالى (ولتكبروا الله) لا يقتضى الوجوب اذ جائز ان يتناول ذلك النفل الا ترى ان تكبير الله او تعظيمه بما نظهره من التكبير نفلاً ولا خلاف بين الفقهاء ان اظهار التكبير ليس بواجب ومن كبر فاعما فعله استحباباً ومع ذلك فانه متى فعل ادنى ما يسمى تكبيراً فقد وافق مقتضى الآية الا ان ياروى من ذلك عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعن السلف من الصدر الاول والتابعين في تكبيرهم يوم الفطر في طريق المصلى يدل على انه مراد الآية فالظاهر من ذلك ان فعله

مندوب اليه ومستحب لاحتما واجبا * والذي ذكره ابن ابي عمير هو اولي بمذهب ابي حنيفة وسائر اصحابنا لما روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من طريق الزهري وان كان مرسلًا وعن السلف فلان ذلك موافق لظاهر الآية اذ كانت تقتضي تحديداً تكبير عند اكمال العدة والفطر اولي بذلك من الاصحى واذا كان ذلك عنده مسنوناً في الاصحى فالفطر كذلك لان صلاتي العيد لا تختلفان في حكم التكبير فيهما والخطبة بعدها وسائر سنتهما فكذلك ينبغي ان تكون سنة التكبير في الخروج اليهما * وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول اهل الجبر لان فيها ان الله قد اراد من المكلفين اكمال العدة واليسر وليكبروه ويحمدوه ويشكروه على نعمته وهدايته لهم الى هذه الطاعات التي يستحقون بها الثواب الجزيل فقد اراد من الجميع هذه الطاعات وفعل الشكروان كان فيهم من يعصيه ولا يشكركه فثبت بدلالة هذه الآية ان الله لم يرد من احد ان يعصيه ولا ان يترك فروضه واوامره بل اراد من الجميع ان يطيعوه ويشكروه مع ما دلت العقول عليه بان فاعل ما اريد منه مطيع للمريد متبع لامره فلو كان الله تعالى مريداً للمعاصي لكان العصاة مطيعين له فدلالة العقول موافقة لدلالة الآية والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب

باب الاكل والشرب والجماع ليلة الصيام

قال الله تعالى ﴿ احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ﴾ الى قوله ﴿ ثم اتوا الصيام الى الليل ﴾ روى عن ابن عباس ان ذلك كان في الفرض الاول من الصيام بقوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وانه كان صوم ثلاثة ايام من كل شهر وانه كان من حين يصلي العتمة يحرم عليهم الطعام والشراب والجماع الى القابلة رواد عطية عن ابن عباس وروى عكرمة عن ابن عباس مثله ولم يذكر انه كان في الصوم الاول وروى عطاء عن ابن عباس انه كان اذا صلى العتمة ورقد حرم عليه الطعام والشراب والجماع وروى الضحاك انه كان يحرم ذلك عليهم من حين يصلون العتمة وعن معاذ انه كان يحرم ذلك عليهم بعد النوم وكذلك ابن ابي ليلى عن اصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم قالوا ثم ان رجلاً من الانصار لم يأكل ولم يشرب حتى نام فاصبح صائماً فاجهد الصوم وجاء عمر وقد اصاب امرأته بعد ما نام فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى (احل لكم ليلاً الصيام الرفث الى نسائكم) ونسخ به تحريم الاكل والشرب والجماع بعد النوم * والرفث المذكور هو الجماع لا خلاف بين اهل العلم فيه واسم الرفث يقع على الجماع وعلى الكلام الفاحش ويكنى به عن الجماع قال ابن عباس في قوله (فلارفت ولافسوق) انه مراجعة النساء بذكر الجماع * قال العجاج

عن اللغاورفت التكلم

فاولى الاشياء بمعنى الآية هو الجماع نفسه لان رفث الكلام غير مباح ومراجعة النساء ذكر الجماع

ليس لها حكم يتعلق بالصوم لافيا سلف ولا في المستأنف فعام ان المراد هو ما كان محرماً عليهم من الجماع فابيح لهم بهذه الآية ونسخ به ما تقدم من الحظر وقوله تعالى ﴿هن لباس لكم وانتم لباس لهن﴾ بمعنى هن كاللباس لكم في اباحة المباشرة وما لبسة كل واحد منهما لصاحبه * قال النابغة الجعدي

اذا ما الضجيج شي عطفه * تثنت عليه فكانت لباسا

ويحتمل ان يريد باللباس الستر لان اللباس هو ما يستر وقد سمي الله تعالى الليل لباساً لانه يستر كل شيء يشتمل عليه بظلامه فان كان المعنى ذلك فالمراد كل واحد منهما يستر صاحبه عن التخطي الى ما يهتكه من الفواحش ويكون كل واحد منهما متعففاً بالآخر مستترابه ﴿وقوله تعالى﴾ علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ﴿ذكر للحال التي خرج عليها الخطاب واعتداد بالنعمة علينا بالتخفيف باباحة الجماع والاكل والشرب في ليالي الصوم واستدعاء لشكره عليها * ومعنى قوله (تختانون انفسكم) اي يستأثر بعضهم بعضاً في مواقعة المحظور من الجماع والاكل والشرب بعد النوم في ليالي الصوم كقوله (تقتلون انفسكم) يعني يقتل بعضهم بعضاً * ويحتمل ان يريد به كل واحد في نفسه بانه يخونها وسماه خاناً لنفسه من حيث كان ضرره عائداً عليه * ويحتمل ان يريد به انه يعمل عمل المستأثر له فهو يعامل نفسه بعمل الخائن لها والحيانة هي انتقاص الحق على جهة المساترة ﴿وقوله تعالى﴾ فتاب عليكم ﴿يحتمل معنيين احدهما قبول التوبة من خيانتهم لانفسهم والآخر التخفيف عنكم بالرخصة والاباحة كقوله تعالى (علم ان لن تحصوه فتاب عليكم) يعني والله اعلم خفف عنكم وكما قال عقيب ذكر حكم قتل الخطأ (فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله) يعني تخفيفه لان قاتل الخطأ لم يفعل شيئاً تلزمه التوبة منه ﴿وقوله تعالى﴾ وعفا عنكم ﴿يحتمل ايضاً العفو عن الذنب الذي اقترفوه بخيانتهم لانفسهم ثم لما احدثوا التوبة منه عفا عنهم في الحيانة * ويحتمل ايضاً التوسعة والتسهيل باباحة ما اباح من ذلك لان العفو يعبر به في اللغة عن التسهيل كقول النبي صلى الله عليه وسلم اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله يعني تسهيله وتوسعته ﴿وقوله تعالى﴾ فالآن باشروهن ﴿اباحة للجماع المحظور كان قبل ذلك في ليالي الصوم * والمباشرة هي الصاق البشرة بالبشرة وهي في هذا الموضع كناية عن الجماع قال زيد بن اسلم هي الواقعة والجماع وقال في المباشرة مرة هي الصاق الجلد بالجلد وقال الحسن المباشرة البنكاح وقال مجاهد الجماع وهو مثل قوله عز وجل (ولا تبشروهن وانتم عاكفون في المساجد) ﴿وقوله﴾ وابتغوا ما كتب الله لكم ﴿قال عبد الوهاب عن ابيه عن ابن عباس قال الولد وعن مجاهد والحسن والضحاك والحكم مثله وروى معاذ بن هشام قال حدثني ابي عن عمرو بن مالك عن ابي الجوزاء عن ابن عباس (وابتغوا ما كتب الله لكم) قال ليلة القدر وقال قتادة في قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) قال الرخصة التي كتب الله لكم ﴿قال ابو بكر اذا كان المراد بقوله (فالآن

(بشروهن) الجماع فقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) لا ينبغي ان يكون محمولا على الجماع
 لما فيه من تكرار المعنى في خطاب واحد ونحن متى امكنا لستعمال كل لفظ على فائدة مجدة
 فغير جائز الاقتصار بها على فائدة واحدة وقد افاد قوله (فالآن بشروهن) اباحة الجماع
 فالواجب ان يكون قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) على غير الجماع * ثم لا يخلو من ان
 يكون المراد به ليلة القدر على ما رواه ابوالجوزاء عن ابن عباس او الولد على ما روى عنه
 وعن غيره ممن قدمنا ذكره او الرخصة على ما روى عن قتادة فلما كان اللفظ محتملا لهذه
 المعاني ولولا احتمالها لما تأوله السلف عليها وجب ان يكون محمولا على الجميع وعلى ان الكل
 مراد الله تعالى فيكون اللفظ منتظما لطلب ليلة القدر في رمضان ولاتباع رخصة الله تعالى
 ولطلب الولد فيكون العبد مأجورا على ما يقصده من ذلك ويكون الامر بطلب الولد على معنى
 ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تزوجوا الودود الودود فاني مكاثر بكم الائم
 يوم القيامة وكانسأل زكريا ربه ان يرزقه ولداً بقوله (فهب لي من لدنك ولياً يرثي ويرث
 من آل يعقوب) وقوله ﴿كلوا واشربوا﴾ اطلاق من حظر كقوله (فاذا قضيت الصلوة
 فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله) وقوله (واذا حلتم فاصطادوا) ونظائر ذلك
 من الاباحة الواردة بعد الحظر فيكون حكم اللفظ مقصوراً على الاباحة لا على الإيجاب ولا الندب *
 واما قوله ﴿حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر﴾ قال ابوبكر
 قد اقتضت الآية اباحة الاكل والشرب والجماع الى ان يتبين الخيط الابيض من الخيط الاسود
 من الفجر * روى ان رجلاً منهم حملوا ذلك على حقيقة الخيط الابيض والاسود وتبين احدهما
 من الآخر منهم عدى بن حاتم حدثنا محمد بن بكر قال ابو داود قال حدثنا مسدد قال
 حدثنا حصين بن عمير قال وحدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبه قال حدثنا ابن
 ادريس المعنى عن حصين عن الشعبي عن عدى بن حاتم قال لما نزلت هذه الآية (حتى يتبين
 لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) قال اخذت عقلاً ابيض وعقلاً اسود فوضعتهما
 تحت وسادتي فنظرت فلم آتيني فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فضحك فقال ان
 وسادك اذا لعريض طويل انما هو الليل والنهار قال عثمان انما هو سواد الليل وبياض النهار *
 قال وحدثنا ابو محمد جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا ابوالفضل جعفر بن محمد اليماني قال
 حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابن ابي مريم عن ابي غسان محمد بن مطرف قال اخبرنا ابو
 حازم عن سهل بن سعد قال لما نزل قوله (كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
 من الخيط الاسود) ولم ينزل (من الفجر) قال فكان رجال اذا ارادوا الصوم ربط احدهم
 في رجله الخيط الابيض والخيط الاسود فلا يزال يأكل ويشرب حتى يتبين له فانزل الله
 بعد ذلك (من الفجر) فعلموا انه انما يعني بذلك الليل والنهار * قال ابوبكر اذا كان قوله
 (من الفجر) مينا فيه فلا لباس على احد في انه لم يرد به حقيقة الخيط لقوله (من الفجر)
 ويشبه ان يكون انما اشتبه على عدى وغيره ممن حمل اللفظ على حقيقته قبل نزول قوله

(من الفجر) وذلك لان الحيط اسم للحيط المعروف حقيقة وهو مجاز واستعارة في سواد الليل وبياض النهار وجائز ان يكون ذلك قد كان شائماً في لغة قريش ومن خوطبوا به ممن كان بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم عند نزول الآية وان عدى بن حاتم ومن اشكل عليه ذلك لم يكونوا عرفوا هذه اللغة لانه ليس كل العرب تعرف سائر لغاتها وجائز مع ذلك ان يكونوا عرفوا ذلك اسم الحيط حقيقة ولياض النهار وسواد الليل مجازاً ولكنهم حملوا اللفظ على الحقيقة فلما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم اخبرهم بمراد الله تعالى منه وانزل الله تعالى بعد ذلك (من الفجر) فزال الاحتمال وصار المفهوم من اللفظ سواد الليل وبياض النهار وقد كان ذلك اسم السواد الليل وبياض النهار في الجاهلية قبل الاسلام مشهوراً ذلك عندهم قال ابو داود الايادي

ولما اضاءت لنا ظلمة ولاح من الصبح خيطانارا

وقال آخر في الحيط الاسود

قد كاد يبدو اوبدت تباشره وسدف الحيط البهيم ساره

فقد كاد ذلك مشهوراً في اللسان قبل نزول القرآن به وقال ابو عبيدة معمر بن المثنى الحيط الابيض هو الصبح والحيط الاسود الليل قال والحيط هو اللون * فان قيل كيف شبه الليل بالحيط الاسود وهو مشتمل على جميع العالم وقد علمنا ان الصبح انما شبه بالحيط لانه مستطيل او مستعرض في الافق فاما الليل فليس بينه وبين الحيط تشابه ولا مشاكلة * قيل له ان الحيط الاسود هو السواد الذي في الموضع قبل ظهور الحيط الابيض فيه وهو في ذلك الموضع مساو للحيط الابيض الذي يظهر بعده فمن اجل ذلك سمي الحيط الاسود * وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في تحديد الوقت الذي يحرم به الاكل والشرب على الصائم ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا حماد بن زيد عن عبدالله بن سواده القشيري عن ابيه قال سمعت سمرة بن جندب يخطب وهو يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال ولا بياض الافق الذي هكذا حتى يستطير * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن عيسى قال حدثنا ملازم بن عمرو عن عبدالله بن النعمان قال حدثني قيس بن طلق عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوا واشربوا ولا يهيدنكم الساطع المصعد فكلوا واشربوا حتى يعترض لكم الاحمر فذكر في هذا الخبر الاحمر ولا خلاف بين المسلمين ان الفجر الابيض المعترض في الافق قبل ظهور الحمرة يحرم به الطعام والشراب على الصائم وقال عليه السلام لعدي بن حاتم انما هو بياض النهار وسواد الليل ولم يذكر الحمرة * فان قيل قد روى عن حذيفة قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان نهاراً الا ان الشمس لم تطلع * قيل له لا يثبت ذلك عن حذيفة وهو مع ذلك من اخبار الآحاد فلا يجوز الاعتراض به على القرآن قال الله تعالى (حتى يتبين لكم الحيط الابيض من الحيط الاسود من الفجر) فوجب الصوم والامساك

عن الأكل والشرب بظهور الحيط الذي هو بياض الفجر وحديث حذيفة ان حمل على حقيقته كان مباحاً لما حضرته الآية وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عدي بن حاتم هو بياض النهار وسواد الليل فكيف يجوز الأكل نهاراً في الصوم مع تحريم الله تعالى إياه بالقرآن والسنة ولو ثبت حديث حذيفة من طريق النقل لم يوجب جواز الأكل في ذلك الوقت لانه لم يعز الأكل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإنما اخبر عن نفسه انه اكل في ذلك الوقت لا عن النبي صلى الله عليه وسلم فكونه مع النبي صلى الله عليه وسلم في وقت الأكل لا دلالة فيه على علم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك منه واقراءه عليه ولو ثبت انه عليه السلام علم بذلك واقراءه عليه احتمال ان يكون ذلك كان في آخر الليل قرب طلوع الفجر فسماء نهاراً لقربه منه كما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عمرو بن محمد الناقد قال حدثنا حماد بن خالد الحياط قال حدثنا معاوية بن صالح عن يونس بن سيف عن الحرث بن زياد عن ابي رهم عن العرياض بن سارية قال دعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السحور في رمضان فقال هلم إلى الغداء المبارك فسمى السحور غداء لقربه من الغداء كذلك لا يمنع ان يكون حذيفة سمي الوقت الذي تسحر فيه نهاراً لقربه من النهار ﷺ قال ابو بكر فقد وضع بما تلونا من كتاب الله وتوقيف نبيه صلى الله عليه وسلم ان اول وقت الصوم هو طلوع الفجر الثاني المعترض في الافق وان الفجر المستطيل إلى وسط السماء هو من الليل والعرب تسميه ذنب السرحان * وقد اختلف اهل العالم في حكم الشاك في الفجر فذكر ابو يوسف في الاملاء ان اباحيفة قال يدع الرجل السحور اذا شك في الفجر احب إلى فان تسحر فصومه تام وهو قولهم جميعاً في الاصل وقال ان اكل فلاقضاء عليه وحكى ابن سبعة عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه ان اكل وهو شك قضي يوماً وقال ابو يوسف ليس عليه في الشك قضاء وقال الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه ان كان في موضع يستين الفجر ويرى مطلعاً من حيث يطلع وليس هناك علة فليأكل ما لم يستين له الفجر وهو قول الله تعالى (واكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الحيط الابيض من الحيط الاسود من الفجر) قال وقال ابو حنيفة ان كان في موضع لا يرى فيه الفجر او كانت مقمرة وهو يشك في الفجر فلا يأكل وان اكل فقد اساء وان كان اكبر رأيه انه اكل والفجر طالع قضي والام يقض وسواء كان في سفر او حضر وهذا قول زفر وابي يوسف وبه تأخذ وكذلك روى عنهم في الشك في غيوبة الشمس على هذا الاعتبار ﷺ قال ابو بكر ويذنبى ان يكون رواية الاصل ورواية الاملاء في كراهيتهم الأكل عند الشك في الفجر محمولين على ما رواه الحسن بن زياد لانه فسرها اجملوه في الروايتين الاخيرين ولانها موافقة لظاهر الكتاب وقد روى عن ابن عباس انه بعث رجلين لينظرا له طلوع الفجر في الصوم فقال احدهما قد طلع وقال الآخر لم يطلع فقال اختلفا فاكل وكذلك روى عن ابن عمر وذلك في حال امكن فيها الوصول إلى معرفة طلوع الفجر من طريق المشاهدة وقال تعالى (حتى يتبين لكم الحيط الابيض من الحيط

الاسود من الفجر) فباح الاكل الى ان يتبين والتبين انما هو حصول العلم الحقيقي ومعلوم ان ذلك انما امروا به في حال يمكنهم فيها الوصول الى العلم الحقيقي بطلوعه واما اذا كانت ليلة مقمرة اوليلة غيم او في موضع لا يشاهد مطلع الفجر فانه مأمور بالاحتياط للصوم اذ لا سبيل له الى العلم بحال الطلوع فالواجب عليه الامساك استبراء لدينه لما حدثنا شعبة قال حدثنا يزيد بن ابي مريم السلولى قال سمعت ابا الجوزاء السعدى قال قلت للحسن بن على ما تذكر من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان يقول دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الصدق طمأنينة والكذب ريبة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن يونس قال حدثنا ابو شهاب حدثنا ابن عون عن الشعبي قال سمعت النعمان بن بشير ولا اسمع احد بعده يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الحلال بين وان الحرام بين وبينهما امور متشابهات وسأضرب في ذلك مثلا ان الله حمى حمى وان حمى الله ما حرم وانه من يرع حول الحمى يوشك ان يخالطه وانه من يخالط الريبة يوشك ان يجسر وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا ابراهيم بن موسى الرازى قال اخبرنا عيسى قال حدثنا زكريا عن عامر قال سمعت النعمان بن بشير يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث قال وبينهما امور متشابهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرا عرضة ودينه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام فهذه الاخبار تمنع من الاقدام على المشكوك فيه انه من المباح او المحظور فوجب استعمالهما فمن شك فلا سبيل له الى تبيين طلوع الفجر في اول ما يطلع حتى يكون مستبرئا لدينه وعرضه مجتنباً للريبة غير مواقع لحمى الله تعالى فاستعملنا قوله (حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) فيمن يمكنه معرفة طلوعه في اول احواله فهذا مذهب اصحابنا وحجاجة فيما ذكرنا وقال مالك بن انس اكره ان يأكل اذا شك في الفجر وان اكل فعليه القضاء وقال الثورى يتسحر الرجل ماشك حتى يرى الفجر وقال عبيد الله بن الحسن والشافعى ان اكل شاكا في الفجر فلا شئ عليه * واما قول من قال انه يأكل شاكا من غير اعتبار منه بحال امكان التبين في حال طلوعه او تعذر ذلك عليه فذلك اغفال منه لان ضريرا لو كان في موضع ليس بحضوره من يعرفه طلوع الفجر لم يجزله الاقدام على الاكل بالشك وهو لا يأمن ان يكون قد اصبغ وكذلك من كان في بيت مظلم لا يأمن طلوع الفجر لم يجزله الاقدام على الاكل بالشك فان اجاز هذا والنمى الشك لزمه الغاء الشك في كل موضع والاقدام على كل ما لا يأمن ان يكون محظورا من وطى او غيره وفي استعمال ذلك مخالفة لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من اجتناب الشبهات وترك الريب الى اليقين ومخالفة اجماع المسلمين لانهم لا يختلفون انه غير جائز له الاقدام على وطى امرأة لا يعرفها وهو شاك في انها زوجته وكذلك من طلق احدى نساءه بعينها ثلاثا ونسبها فغير جائز له الاقدام على وطى واحدة منهن باتفاق الفقهاء الا بعد العلم بانها ليست المطلقة * واما القول بايجاب القضاء على من اكل شاكا في الفجر فانه كما لا يبيح له الاقدام

على المشكوك فيه فكذلك لا يوجب عليه القضاء بالشك لانه اذا كان الاصل براءة الذمة من الفرض فلا جائز الزامه بالشك * والذي تضمنته هذه الآية من الحكم من عند قوله (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (من الحيط الاسود من الفجر) نسخ تحريم الجماع والاكل والشرب في ليالي الصوم بعد العتمة او بعد النوم * وفيها الدلالة على نسخ السنة بالقرآن لان الحظر المتقدم انما كان ثبوته بالسنة لا بالقرآن ثم نسخ بالاباحة المذكورة في القرآن * وفيها الدلالة على ان الجنابة لا تنافي صحة الصوم لما فيه من اباحة الجماع من اول الليل الى آخره مع العلم بان الجماع في آخر الليل اذا صادف فراغه من الجماع طلوع الفجر يصبح جنباً ثم حكم مع ذلك بصحة صومه بقوله (ثم اتوا الصيام الى الليل) * وفيها حث على طلب الولد بقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) مع تأويل من تأوله واحتمال الآية * وفيها الدلالة على ان ليلة القدر في رمضان لان ابن عباس قد تأوله على ذلك فلولا انه محتمل له لما جاز ان يتأوله عليه * وفيها التدب الى الترخيص برخصة الله لتأويل من تأوله على ما بينا فيما سلف * وفيها الدلالة على ان آخر الليل الى طلوع الفجر الثاني بقوله (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) الى قوله (حتى يتبين لكم) فثبت ان الليل الى طلوع الفجر وان ما بعد طلوعه فهو من النهار * وفيها الدلالة على اباحة الاكل والشرب والجماع الى ان يحصل له الاستبانة واليقين بطلوع الفجر وان الشك لا يحظر عليه ذلك اذ غير جائز وجود الاستبانة مع الشك وهذا فيمن يصل الى الاستبانة وقت طلوعه واما من لا يصل الى ذلك لسائر اوضاع بصره او نحو ذلك فغير داخل في هذا الخطاب لما بينا آنفاً قبل هذا الفصل * وورود لفظ الاباحة بعد الحظر دليل على انه لم يرد به الايجاب لان ذلك حكم لفظ الاطلاق اذا كان وروده بعد الحظر على نحو ما ذكرنا من نظائره في قوله (واذا حلتم فاصطادوا) وقوله (فاذا قضيت الصلوة فانتثروا في الارض) ومع ذلك فليس يمتنع ان يكون بعض الاكل والشرب مندوباً وهو ما يكون في آخر الليل على جهة السحور وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابراهيم الحربي قال حدثنا مسدد قال حدثنا ابو عوانة عن قتادة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال تسحروا فان في السحور بركة * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبدالله بن المبارك عن موسى بن علي بن رباح عن ابيه عن ابي قيس مولى عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان فضلايين صيامكم وصيام اهل الكتاب اكلة السحور * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن عمرو الزئبق قال حدثنا عبدالله بن شبيب قال حدثنا عبدالله بن سعيد عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم عن ابيه عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم غداء المؤمن السحور وان الله وملائكته يصلون على المتسحرين فندب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى السحور وليس يمتنع ان يكون مراد الله بقوله (وكالوا واشربوا حتى يتبين لكم الحيط الابيض من الحيط الاسود من الفجر) في بعض ما انتظمه اكلة السحور فيكون مندوباً اليها بالآية * فان قيل

قد تضمنت الآية لأحالة الرخصة في اباحة الأكل وهو ما كان منه في أول الليل لأعلى وجه السحور
 لأعلى وجه السحور فكيف يجوز أن ينتظم لفظ واحد ندباً و اباحة ؟؟ قيل له لم يثبت ذلك بظاهر
 الآية وإنما استدلتنا عليه بظاهر السنة فاما ظاهر اللفظ فهو إطلاق اباحة على ما بينا * وفيها
 الدلالة على أن الغاية قد لا تدخل في الحكم المقدر بها بقوله عز وجل (حتى يتبين لكم الخيط
 الأبيض) وحال التبين غير داخل في اباحة الأكل فيها ولا مرادة بها ثم قال الله تعالى (ثم
 آتوا الصيام إلى الليل) فجعل الليل غاية الصيام ولم تدخل فيه * وقد دخلت في بعض المواضع وهو
 قوله (ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا) والغاية مرادة في اباحة الصلاة بعدها وكذلك
 قوله تعالى (وايديكم إلى المرافق) (وارجلكم إلى الكعيبين) قد دخلت الغاية في المراد وذلك
 أصل في أن الغاية قد تدخل في حال ولا تدخل في أخرى وإنما تحتاج إلى دلالة في إسقاط
 حكمها أو إثباته * وأما قوله تعالى (ثم آتوا الصيام إلى الليل) فإن عطفه على ما تقدم ذكره من اباحة
 الجماع والأكل والشرب يدل على أن الصوم المأمور به هو الإمساك عن هذه الأمور التي
 ذكر اباحتها ليلاً وقد تقدم بيان ذلك مع ما يقتضيه الصوم الشرعي من المعاني التي بعضها
 إمساك وبعضها شرط لكون الإمساك صوماً شرعياً * وفي قوله (ثم آتوا الصيام إلى الليل) دلالة
 على أن من حصل مفطراً بغير عذر أنه غير جائز له الأكل بعد ذلك وإن عليه أن يمسك
 عما يمسك عنه الصائم لأن هذا الإمساك ضرب من الصيام وقد روى أنه عليه السلام بعث إلى
 أهل العوالي يوم عاشوراء فقال من أكل فليصم بقية يومه ومن لم يأكل فليتم صومه فسمى الإمساك
 بعد الأكل صوماً ؟؟ فإن قيل إذا لم يكن ذلك صوماً شرعياً لم يتناول اللفظ لأن قوله تعالى (ثم آتوا
 الصيام إلى الليل) المراد به الصوم الشرعي لا الصوم اللغوي ؟؟ قيل له هذا عندنا صوم شرعي قد
 أمر به النبي صلى الله عليه وسلم مع إيجابه القضاء ووجوب القضاء لا يخرج من أن يكون صوماً
 مندوباً إليه مستحقاً للثواب عليه وفيه الدلالة على أن من أصبح في رمضان غير ناول للصوم إن عليه
 أن يتم صومه ويجزئه من فرضه ما لم يفعل ما ينافي صحة الصوم من أكل أو شرب أو جماع ؟؟ فإن قيل
 الذي يقتضيه الظاهر الأمر بإتمام الصوم والآتمام يطلق فيما قد صح الدخول فيه وهو فلم يدخل
 فيه حتى يلحقه الخطأ بالآتمام ؟؟ قيل له لما أصبح ممسكاً عما يجب على الصائم الإمساك عنه
 فقد حصل له الدخول في الصوم لما بينا من أن الإمساك قد يكون صوماً شرعياً وإن لم يحصل به
 قضاء فرض ولا تطوع ويدل على ذلك صوم مع عدم النية اتساق جميع فقهاء الأمصار
 على أن من أصبح في غير رمضان ممسكاً عما يمسك عنه الصائم غير ناول للصوم أنه جائز له أن يتبدى
 نية التطوع ويجزئه ولو لم يكن ماضى صوماً يتعلق به حكم الصوم الشرعي لما جاز أن يثبت له
 حكم الصوم بإيجاب النية بعده الأثرى أنه لو أكل أو شرب ثم أراد أن ينوي صياماً تطوعاً
 لم يصح له ذلك ثبت بما وصفنا صحة دلالة قوله (ثم آتوا الصيام إلى الليل) على جواز نية
 صيام رمضان في بعض النهار والله تعالى أعلم بالصواب

باب لزوم صوم التطوع بالدخول فيه

قوله عز وجل (ثم آتوا الصيام الى الليل) يدل على ان من دخل في صوم التطوع لزمه اتمامه وذلك لان قوله (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) عام في سائر الليالي التي يريد الناس الصوم في صيحتها وغير جائز الاقتصار به على ليالي صيام رمضان دون غيره لما فيه من تخصيص العموم بلا دلالة ولما كان حكم اللفظ مستعملاً في اباحة الاكل والشرب في ليالي صوم التطوع ثبت انها مرادة باللفظ فاذا كان كذلك ثم عطف عليه قوله (ثم آتوا الصيام الى الليل) اقتضى ذلك لزوم اتمام الصوم الذي صح له الدخول فيه تطوعاً كان ذلك الصوم او فرضاً واوامر الله تعالى على الوجوب فغير جائز لاحد دخل في صوم التطوع او الفرض الخروج منه بغير عذر واذا لزم المضي فيه واتممه بظاهر الآية فقد صح عليه وجوبه ومتى افسده لزمه قضاؤه كسائر الواجبات * فان قيل قد روى ان الآية نزلت في صوم الفرض فوجب ان يكون مقصور الحكم عليه * قيل له نزول الآية على سبب لا يمنع عندنا اعتبار عموم اللفظ لان الحكم عندنا للفظ لا للسبب ولو كان الحكم في ذلك مقصوراً على السبب لوجب ان يكون خاصاً في الذين اختاروا انفسهم منهم فلما اتفق الجميع على عموم الحكم فيهم وفي غيرهم ممن ليس في مثل حالهم دل ذلك على ان الحكم غير مقصور على السبب وانه عام في سائر الصيام كهو في سائر الناس في صوم رمضان فصح بما وصفنا وجه الاستدلال بقوله تعالى (ثم آتوا الصيام الى الليل) على لزوم الصوم بالدخول فيه * وقد اختلف الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر من دخل في صيام التطوع او صلاة التطوع فافسده او عرض له فيه ما يفسده فعليه القضاء وهو قول الاوزاعي اذا افسده وقال الحسن بن صالح اذا دخل في صلاة التطوع فاقل ما يلزمه ركعتان وقال مالك ان افسده هو فعليه القضاء ولو طرى عليه ما اخرجته منه فلا قضاء عليه وقال الشافعي رحمه الله ان افسد ما دخل فيه تطوعاً فلا قضاء عليه وروى عن ابن عباس وابن عمر مثل قولنا * حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا هشيم قال حدثنا عثمان بن عيسى عن ابن سيرين قال صمت يوماً فأجهدت فأفطرت فسألت ابن عباس وابن عمر فامراني ان اصوم يوماً مكانه وروى طلحة بن يحيى عن مجاهد قال هو بمنزلة الصدقة يخرجها الرجل من ماله فان شاء امضاها وان شاء امسكها ولم يختلفوا في الحج والعمرة اذا احرم بهما تطوعاً ثم افسدها ان عليه قضاؤها وان احصر فيهما فقد اختلف الناس فيه ايضاً فقال اصحابنا ومن تابعهم عليه القضاء وقال مالك والشافعي لا قضاء عليه * وما قدمنا من دلالة قوله (ثم آتوا الصيام الى الليل) بوجوب القضاء سواء خرج منه بعذر او بغير عذر لان الآية قد اقتضت الايجاب بالدخول واذا وجب لم يختلف حكمه في ايجاب القضاء اذا كان خروجه بعذر او بغير عذر كسائر ما اوجبه الله عليه من صيام او صلاة او غيرها كالندور ونظير هذه الآية في ايجاب القرب بالدخول فيها قوله تعالى (وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورحمانية استدعوها

ما كتبنا عليهم الا ابتغاء رضوان الله فاعوها حق رعايتها) والابتداع قد يكون بالفعل وقد يكون بالقول ثم ذم تاركي رعايتها بعد الابتداع فدل ذلك على ان من ابتدع قرينة بالدخول فيها او بايجابها بالقول ان عليه آتمامها لانه متى قطعها قبل آتمامها فلم يرعها حق رعايتها والذم لا يستحق الا بترك الواجبات فدل ذلك على ان لزومها بالدخول كهو بالنذر والايجاب بالقول * ويحتج في مثله ايضا بقوله (ولا تكونوا كالتى نقضت غزلهما من بعد قوة انكثانا) جعله الله مثلا لمن عهد الله عهداً او حلف بالله ثم لم يف به ويقضه هو عموم في كل من دخل في قرينة فيكون منها عن نقضها قبل آتمامها لانه متى نقضها فقد افسد ماضى منها بعد تضمن تصحيحها بالدخول فيها ويصير بمنزلة ناقضة غزلهما بعد قتلها بقواها وهذا يوجب ان كل من ابتدأ في حق الله وان كان متطوعاً بدياً فعلية آتمامه والوفاء به لثلاث يكون بمنزلة ناقضة غزلهما فان قيل انما نزلت هذه الآية فيمن نقض العهد والايمان بعد توكيدها لانه قال تعالى (واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم) ثم عطف عليه قوله (ولا تكونوا كالتى نقضت غزلهما من بعد قوة) قيل له نزولها على سبب لا يمنع اعتبار عموم لفظها وقد بينا ذلك في مواضع * ويدل عليه ايضا قوله تعالى (ولا تبطلوا اعمالكم) وقد علمنا ان اقل ما يصح في الفرض من الصوم يوم كامل وفي الصلاة ركعتان ولا تصح النوافل ولا تكون قرينة الاحسب موضوعها في الفروض بدلالة انه يحتاج الى استيفاء شروطها الا ترى ان صوم النفل مثل صوم الفرض في لزوم الامساك عن الجماع والاكل والشرب وكذلك صلاة التطوع تحتاج من القراءة والطهارة والستر الى مثل ما شرط في الفروض ولما لم يكن في اصل الفرض ركعة واحدة ولا صوم بعض يوم وجب ان يكون كذلك حكم النفل متى دخل في شئ منه ثم افسده قبل آتمامه فقد ابطله وابطل ثواب ما فعله منه وقوله تعالى (ولا تبطلوا اعمالكم) يمنع الخروج منه قبل آتمامه لئلا ياتي الله تعالى اياه عن ابطاله واذلزمه آتمامه فقد وجب عليه قضاؤه اذا خرج منه قبل آتمامه معذوراً كان في خروجه او غير معذور * ويدل عليه من جهة السنة ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن البتراء وهو ان يوتر الرجل ركعة فاقضى هذا اللفظ ايجاب آتمامها واذا وجب آتمامها فقد لزمته فمتى افسدها او فسدت عليه بغير اختياره لزمه قضاؤها كسائر الواجبات * ويدل عليه حديث الحجاج بن عمرو الانصارى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل قال عكرمة فذكرت ذلك لابن عباس وابي هريرة فقالا صدق فصارت رواة عن النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة وذلك يدل على معنيين احدهما الزامه بالدخول فيه لانه لم يفرق بين الفرض والنفل والثاني انه وان خرج منه بغير اختيار منه فان القضاء واجب عليه * ويدل عليه ايضا ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا عبدالله بن وهب قال اخبرني حيوة بن شريح عن ابن الهاد عن زميل مولى عمروة عن عمروة بن الزبير عن عائشة قالت اهدى لي ولحفصة طعام وكنا صائمتين فافطرنا ثم دخل

رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا يا رسول الله اهديت لنا هدية فاشتهيناها فافطرتنا فقال لا عليكم صوماً مكانه يوماً آخر وهذا يدل على وجوب القضاء في التطوع لانه لم يسألها عن جهة صومهما * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابراهيم بن عبدالله قال حدثنا القعني قال حدثنا عبدالله بن عمر عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة انها قالت اصبحت انا وحفصة صائمتين متطوعتين فاهدي لنا طعام فافطرتنا فسألت حفصة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا يوماً مكانه * قال عبد الباقي وحدثنا عبدالله بن اسيد الاصبهاني الاكبر قال حدثنا ازهر بن جميل قال حدثنا ابو همام محمد بن الزبرقان عن عبدالله بن عمر عن الزهري عن عروة عن عائشة نحوه * قال عبد الباقي وحدثنا اسحق قال حدثنا القعني عن مالك عن ابن شهاب عن الزهري ان حفصة وعائشة وذكر نحوه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقضيا مكانه يوماً * واصحاب الحديث يتكلمون في اسناد هذا الحديث باشياء يطعنون بها فيه احدها ما حدثنا به عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدي قال سمعت سفيان يحدثه عن الزهري فقيل للزهري هو من حديث عروة فقال الزهري ليس هو من حديث عروة قال الحميدي واخبرني غير واحد عن معمر انه قال لو كان من حديث الزهري مانسبته وهذا الذي ذكره لا يبطله عندنا لانه جائز ان يريد الزهري بذلك انه لم يسمعه من عروة وسمعه من غير عروة واكثر احواله ان يكون مرسلًا عن عروة وارساله لا يفسده عندنا واما قول معمر لو كان من حديث الزهري مانسبته فليس بشئ لان النسيان جائز عليه في حديث الزهري كجوازه في حديث غيره واكثر احواله ان لا يكون معمر قد سمعه من الزهري وغير معمر قد سمعه من الزهري ورواه عنه فلا يفسده ان لا يكون معمر قد رواه عنه وقد رواه زميل مولى عروة عن عروة ويطعنون فيه ايضاً بما ذكره ابن جريج انه قال للزهري في هذا الحديث سمعته من عروة قال انما اخبرني به رجل بباب عبد الملك وروى في غير هذا الحديث ان الرجل سليمان بن ارقم وكيفما تصرف به الحال فليس فيه ما يفسده على مذهب الفقهاء وما يعترض به اصحاب الحديث من مثل هذا لا يفسد الحديث ولا يقدح فيه عندهم * وقد روى ايضاً خفيف عن عكرمة عن ابن عباس ان حفصة وعائشة اصبحتا صائميتين فاهدي لهما طعام فافطرتا فامرهما النبي صلى الله عليه وسلم ان تقضيا يوماً مكانه * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا عبدالله بن احمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن عباد قال حدثنا حاتم بن اسماعيل عن ابي حمزة عن الحسن عن ابي سعيد الخدري ان عائشة وحفصة اصبحتا صائميتين فاهدي لهما طعام فدخل النبي صلى الله عليه وسلم وهما تأكلان فقال ألم تصبحا صائميتين قالتا بلى قال اقضيا يوماً مكانه ولا تعودا * وقد روى من طريق آخر وهو ما حدثنا عبد الباقي قال حدثنا اسماعيل بن الفضل بن موسى قال حدثنا حرمة قال حدثنا ابن وهب قال حدثنا جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عروة عن عائشة قالت اصبحت انا وحفصة صائميتين متطوعتين فاهدي لنا طعام فاعجبنا فافطرتنا فلما جاء النبي صلى الله عليه وسلم

بدرت حفصة فسأله وهي ابنة ابيها فقال عليه السلام صوما يوماً مكانه * وروى الحجاج بن ارطاة عن الزهري عن عمرو بن عروة عن عائشة مثل ذلك وقد روى عبيد الله بن عمر عن نافع عن عبد الله بن عمر هذه القصة وذكر نحوها الا انه لم يذكر تطوعاً * فهذه آثار مستفيضة قد رويت من طرق في بعضها انهما اصبحتا صائمتين متطوعتين وفي بعضها لم يذكر التطوع وفي كلها الامر بالقضاء * ويدل على وجوب القضاء ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عيسى بن يونس قال حدثنا هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذرعه قى وهو صائم فليس عليه قضاء وان استقاء فليقض وفي هذا الحديث ما يوجب القضاء على الصائم المتطوع اذا استقاء عمداً لانا عليه السلام لم يفرق بين المتفل وبين من يصوم فرضاً * ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على ان المتصدق بصدقة تطوعاً اذا قبضها من تصدق بها عليه لا يرجع فيها لما فيه من ابطال القرية التي حصلت له بها فكذلك الداخل في صلاة او صوم تطوعاً غير جائز له الخروج منها قبل امامها لما فيه من ابطال ما تقدم منه فهو بمنزلة الصدقة المقبوضة * فان قيل هو بمنزلة الصدقة التي لم تقبض لانه انما امتنع من فعل باقى اجزاء الصلاة والصوم بمنزلة الممتنع من تسليم الصدقة * قيل له لو لم يكن الا كذلك لكان كما ذكرت لكنه لما كان في الخروج منه قبل امامه ابطال ما تقدم لم يكن له سبيل الى ذلك ومتى فعله لزمه القضاء الا ترى انه لا يصح صوم بعض النهار دون بعض وان من اكل في اول النهار لا يصح له صوم بقية وكذلك من صام اوله ثم افطر في باقيه فقد اخرج نفسه من حكم صوم ذلك اليوم رأساً وابطل به حكم ما فعله كالمراجع في الصدقة المقبوضة فصار كما اذا رجع في صدقة مقبوضة لزمه ردها الى المتصدق بها عليه ويدل عليه ايضا اتفاق الجميع على ان المحرم بحج او عمرة تطوعاً متى افسده لزمه القضاء وكان الدخول فيه بمنزلة الايجاب بالقول * فان قيل انما لزمه القضاء لان فساد لا يخرج منه وليس ذلك كسائر القرب من الصلاة والصوم اذ هو يخرج منهما بالافساد * قيل له هذا الفرق لا يمنع تساويهما في جهة الايجاب بالدخول ولا يخلو هذا المحرم من ان يكون قد لزمه الاحرام بالدخول ووجب عليه امامه او لم يلزمه فان كان قد لزمه امامه فالواجب عليه القضاء سواء احصر او افسده بفعله لان ما قد وجب لا يختلف حكمه في وقوع الفساد فيه بفعله او غير فعله مثل النذر وحجة الاسلام فتى اتفقنا على انه متى افسده لزمه قضاؤه ووجب ان يكون ذلك حكمه اذا احصر وتعذر فعله من غير جهته كسائر الواجبات وعلى ان السنة قد قضت بطلان قول الخصم وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج فقد حل عليه الحج من قابل فوجب عليه القضاء مع وقوع المنع من قبل غيره واذا ثبت ذلك في الحج والعمرة ووجب مثله في سائر القرب التي شرط صحتها امامها وكان بعضها منوطاً ببعض وذلك مثل الصلاة والصيام ويجب ان لا يختلف في وجوب قضاؤه حكم خروجه منها بفعله او غير فعله كما في سائر الواجبات * واحتج من خالف في ذلك بحديث ام هانئ حين ناولها النبي صلى الله عليه وسلم سورة فشرهته ثم قالت انى كنت صائمة وكرهت ان ارد سورة فقال النبي

عليه السلام ان كان من قضاء رمضان فاقضى يوماً مكانه وان كان تطوعاً فان شئت فاقضى وان شئت فلا تقضى * وهذا حديث مضطرب السند والمتن جميعاً * فاما اضطراب سنده فان سماك بن حرب يرويه مرة عن سمع ام هاني ومرة يقول هارون بن ام هاني او ابن ابنة ام هاني ومرة يرويه عن ابني ام هاني ومرة عن ابن ام هاني قال اخبرني اهلنا ومثل هذا الاضطراب في الاسناد يدل على قلة ضبط رواه * واما اضطراب المتن فمن قبل ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا جرير بن عبد الحميد عن يزيد بن ابي زياد عن عبد الله بن الحرث عن ام هاني قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وام هاني عن يمينه قال فجاءت الوليدة باناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناولة ام هاني فشربت منه ثم قالت يا رسول الله افطرت وكنت صائمة فقال لها اكنت تقضين شيئاً قالت لا قال فلا يضرك ان كان تطوعاً فذكر في هذا الحديث انه قال لا يضرك وليس في ذلك نفي لوجوب القضاء لانا كذلك نقول انه لم يضرها لانها لم تعلم انه لا يجوز لها الافطار او علمت ذلك ورأت اتباع النبي صلى الله عليه وسلم بالشرب والافطار اولى من المضي فيه * وحدثنا عبدالله بن جعفر بن احمد بن فارس قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا ابوداود الطيالسي قال حدثنا شعبة قال اخبرني جعدة رجل من قريش وهو ابن ام هاني وكان سماك بن حرب يحدته يقول اخبرني ابنا ام هاني قال شعبة فلقيت انا افضلها جعدة فحدثني عن ام هاني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها فناولته شراباً فشرب ثم ناولها فشربت فقالت يا رسول الله اني كنت صائمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصائم المتطوع امين نفسه او امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر فقلت لجعدة سمعته انت من ام هاني فقال اخبرني اهلنا وابوصالح مولى ام هاني عن ام هاني * ورواه سماك عن سمع ام هاني وذكر فيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المتطوع بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر * وروى سماك عن هارون بن ام هاني عن ام هاني وقال فيه ان كان من قضاء رمضان فصومي يوماً مكانه وان كان تطوعاً فان شئت فصومي وان شئت فافطري ولم يذكر في شيء من هذه الاخبار نفي القضاء وانما ذكر فيه ان الصائم بالخيار وانه امين نفسه وان له ان يفطر في التطوع ولم يقل لا قضاء عليك وهذا الاختلاف في مته يدل على انه غير مضبوط ولو ثبتت هذه الالفاظ لم يكن فيها ما ينفي وجوب القضاء لان اكثر ما فيها اباحة الافطار وابهة الافطار لا تدل على سقوط القضاء * وقوله الصائم امين نفسه والصائم بالخيار جائز ان يريد به من اصبح ممسكاً عما يمسك عنه الصائم من غير نية للصوم انه بالخيار في ان ينوي الصوم التطوع او يفطر والممسك عما يمسك عنه الصائم يسمى صائماً كما قال عليه السلام يوم عاشوراء من اكل فليصم بقية يومه ومراده الامسك عما يمسك عنه الصائم كذلك قوله الصائم بالخيار والصائم امين نفسه هو على هذا المعنى فان وجد في بعض الفاظ هذا الحديث فان شئت فاقضى وان شئت فلا تقضى فانما

هو تأويل من الراوى لقوله لا يضررك وان شئت فافطرى والصائم بالخيار واذا كان كذلك لم يثبت نفي القضاء بما ذكرت * على انه لو ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم نفي ايجاب القضاء من غير احتمال التأويل مع صحة السند واتساق المتن لكانت الاخبار الموجبة للقضاء اولى من وجوه احديها انه متى ورد خبران احدهما مبيح والآخر حاطر كان خبر الحظر اولى بالاستعمال وخبرنا حاطر لترك القضاء وخبرهم مبيح فكان خبرنا اولى من هذا الوجه ومن جهة اخرى ان الخبر النافي للقضاء وارد على الاصل والخبر الموجب له ناقل عنه والخبر الناقل اولى لانه فى المعنى وارد بعده كانه قد علم تاريخه ومن جهة اخرى وهو ان ترك الواجب يستحق بالعقاب وفعل المباح لا يستحق بالعقاب فكان استعمال خبر الوجوب اولى من خبر النفي * ومما يعارض خبر ام هانىء فى اباحة الافطار ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن سعيد قال حدثنا ابو خالد عن هشام عن ابن سيرين عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دعى احدكم فليجب فان كان مفطرا فليطعم وان كان صائما فليصل قال ابوداود رواد حفص بن غياث ايضا * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا مسدد قال حدثنا سفيان عن ابى الزناد عن الاعرج عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دعى احدكم الى طعام وهو صائم فليقل انى صائم فهذان خبران يحظران على الصائم الافطار من غير عذر ولم يفرق النبي صلى الله عليه وسلم بين الصائم تطوعا او من فرض الا ترى انه قال فى الخبر الاول وان كان صائما فليصل والصلاة تنافى فى الافطار وفرق ايضا بين المفطر والصائم فلوجاز للصائم الافطار لقال فليأكل كل * فان قيل انما اراد بالصلاة الدعاء والدعاء لاينا فى الأكل * قيل له بل هو على الصلاة المعهودة عند الاطلاق وهى التى بركوع وسجود وصرفه الى الدعاء غير جائز الا بدلالة فلو كان المراد الدعاء لكانت دلالة قائمة على انه لا يفطر حين فرق بين المفطر والصائم بما ذكرنا وقوله عليه السلام فى الحديث فليقل انى صائم يدل على ان الصوم يمنعه من الأكل وقد علمنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد جعل اجابة الدعوة من حق المسام كالسلام وعبادة المريض وشهود الجنائز فلما منعه الاجابة وقال فليقل انى صائم دل ذلك على حظر الافطار فى سائر الصيام من غير عذر * فان قيل قد روى عن ابى الدرداء وجابر انهما كانا لا يريان بالافطار فى صيام التطوع بأسا وان عمر بن الخطاب دخل المسجد فصلى ركعة ثم انصرف فتبعه رجل فقال يا امير المؤمنين صليت ركعة واحدة فقال هو التطوع فمن شاء زاد ومن شاء نقص * قيل له قد رويناه عن ابن عباس وابن عمر ايجاب القضاء على من افطر فى صيام التطوع واما ما روى عن ابى الدرداء وجابر فليس فيه نفي القضاء وانما فيه اباحة الافطار وحديث عمر يحتمل ان يريد به من دخل فى صلاة يظن انها عليه ثم ذكر انها ليست عليه انها تكون تطوعا وجائزا ان يقطعها ولم يجب عليه القضاء وقد روى عن عبدالله بن مسعود انه قال ما جزأت ركعة قط * فان قيل قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر

من القرآن) يدل على جواز الاقتصار على ركعة : قيل له انما ذلك تخيير في القراءة لاني
 ركعات الصلاة والتخير فيها لا يوجب تخيراً في سائر أركانها فلا دلالة في ذلك على
 حكم الركعات وقال الشافعي عليه في الاضحية البدل اذا استهلكها فيلزمه مثله في سائر القرب *
 ومن دلالات قوله تعالى (ثم آتموا الصيام الى الليل) على الاحكام ان من اصبغ مقياً صائماً
 ثم سافر انه لا يجوز له الافطار في يومه ذلك بدلالة ظاهر قوله (ثم آتموا الصيام الى الليل)
 ولم يفرق بين من سافر بعد الدخول في الصوم وبين من اقام * وفيه الدلالة على ان من اكل بعد
 طلوع الفجر وهو يظن ان عليه ليلاً او اكل قبل غروب الشمس وهو يرى ان الشمس
 قد غابت ثم تبين ان عليه القضاء لقوله (ثم آتموا الصيام الى الليل) وهذا لم يتم الصيام
 لان الصيام هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع وهو لم يمكك فليس هو اذا صائم *
 وقد اختلف السلف في ذلك فقال مجاهد وجابر بن زيد والحكم ان صومه تام ولا قضاء
 عليه هذا في المتسحر الذي يظن ان عليه ليلاً وقال مجاهد لو ظن ان الشمس قد غابت فافطر
 ثم علم انها لم تغب كان عليه القضاء فرق بين المتسحر وبين من اكل قبل غروب الشمس
 على ظن منه ثم علم قال لان الله تعالى قال (حتى يتبين لكم الحيط الابيض من الحيط
 الاسود من الفجر) فما لم يتبين فالاكل له مباح فلا قضاء عليه فيما اكل قبل ان يتبين له
 طلوع الفجر واما الذي افطر على ظن منه بغيوبة الشمس فقد كان صومه يقيناً فلم يكن جائزاً
 له الافطار حتى يتبين له غروب الشمس وقال محمد بن سيرين وسعيد بن جبير واصحابنا جميعاً
 ومالك والثوري والشافعي يقضى في الحالين الا ان مالكا قال في صوم التطوع يمضي فيه
 وفي الفرض يقضى وروى الاعمش عن زيد بن وهب ان عمراً فطر هو والناس في يوم غيم
 ثم طلعت الشمس فقال ما تجافنا لائم والله لانقضيه وروى عنه انه قال الخطب يسير نقضى
 يوماً وظاهر قوله (ثم آتموا الصيام الى الليل) يقضى ببطلان صيامه اذ لم يتمه ولم
 تفصل الآية بين من اكل جاهلاً بالوقت او عالماً به : فان قيل قال الله تعالى (وكلوا
 واشربوا حتى يتبين لكم الحيط الابيض من الحيط الاسود من الفجر) فما لم يتبين له ذلك
 فالاكل له مباح : قيل له لا يخلو هذا الاكل من احد حالين اما ان يكون محسباً امكنه
 استبانة طلوع الفجر والوصول الى علمه من جهة اليقين بان يكون عارفاً به وليس بينه وبينه
 حائل فان كان كذلك ثم لم يستبين فان هذا لا يكون الا من تفریطه في تأمله وترك مراعاته
 ومن كانت هذه حاله فغير جائز له الاقدام على الاكل فاذا اكل فقد فعل ما لم يكن له ان يفعله
 اذ قد كان في وسعه وامكانه الوصول الى اليقين والاستبانة ففرط فيه ولم يفعله وتفریطه غير
 مسقط عنه فرض الصوم وان كان هذا الاكل ممن لا يعرف الفجر بصفته او بينه وبينه حائل
 او قرأ أو ضعف بصر او نحو ذلك فهذا ايضاً ممن لا يجوز له العمل على الظن بل عليه
 ان يصير الى اليقين ولا ياكل وهو شك واذا كان ذلك على ما وصفنا لم يسقط عنه القضاء بتركه
 الاحتياط للصوم وكذلك من اكل على ظن منه بغيوبة الشمس في يوم غيم فهو بهذه المنزلة

بمقتضى ظاهر قوله (ثم أتوا الصيام الى الليل) * فان قيل لم يكلف تبيين الفجر عند الله تعالى
وانما كلف ما عنده * قيل له اذا امكنه الوصول الى معرفة طلوع الفجر الذي هو عند الله
فعلية مراعاته متى لم يكن هناك حائل استحال ان لا يعلمه ومع ذلك فانه ان غفل ابيح له
الاكل في حال غفلة فان اباحة الاكل غير مسقطه للقضاء كالمرضى والمسافر وهما اصل
في ذلك لانهما معذوران والذي اشبه عليه طلوع الفجر او ظنه قد طلع معذور في الاكل
والعذر لا يسقط القضاء بدلالة ما وصفنا ويدل عليه اتفاق الجميع انه لو غم عليهم الهلال في
اول ليلة من رمضان فافطروا ثم علموا بعد ذلك انه كان من رمضان كان عليهم القضاء
فكذلك من وصفنا امره وكذلك الاسير في دار الحرب اذا لم يعلم بشهر رمضان حتى مضى
ثم علم به كان عليه القضاء ولم يكن مكلفاً في حال الافطار الا عامه ثم لم يكن جهله بالوقت مسقطاً
للقضاء فكذلك من خفي عليه طلوع الفجر وغروب الشمس * فان قيل هلا كان بمنزلة
الناسي في سقوط القضاء لانه لم يعلم في حال الاكل بوجوب الصوم عليه * قيل له هذا اعتلال
فاسد لوجوده فيمن غم عليه هلال رمضان مع ايجاب الجميع عليه القضاء متى علم انه
من رمضان وكذلك الاسير في دار الحرب اذا لم يعلم بالشهر حتى مضى عليه القضاء عند
الجميع مع جهله بوجوب الصوم عليه * وقال اصحابنا في الآكل ناسياً القياس ان يجب القضاء
عليه وانما تركوا القياس للآثر ولو كان ظاهر الآية ينفي صحة صوم الناسي لانه لم يتم صومه
والله سبحانه قال (ثم أتوا الصيام الى الليل) والصوم هو الامساك ولم يوجد منه ذلك الا ترى
انه لو نسي الصوم رأساً انه لا خلاف ان عليه القضاء ولم يكن نسيانه مسقطاً للقضاء
عنه * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا هارون بن عبدالله ومحمد بن
العلاء المعنى قال حدثنا ابو اسامة قال حدثنا هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن
اسماء بنت ابي بكر قالت افطرتنا يوماً في رمضان في غيم في عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم طلعت الشمس قال ابو اسامة قلت لهشام امروا بالقضاء قال وبد من ذلك
وقوله (ثم أتوا الصيام الى الليل) يوجب ايضاً ابطال صوم المكروه على الاكل لانه لم يتمه على
ما قدمنا وكذلك ابطال صوم من جن فاكل في حال جنونه لان الله تعالى حكم بصحة
الصوم لمن اتى الى الليل فمن وجد منه فعل يحظره الصوم فهو غير متم لصومه الى الليل
فيلزمه القضاء * واما الوقت الذي هو نهاية الصوم ويجب به الافطار هو ما حدثنا محمد بن بكر
قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبدالله بن داود عن هشام بن عروة
عن ابيه عن عاصم بن عمر عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جاء الليل
من ههنا وذهب النهار من ههنا وغابت الشمس فقد افطر الصائم * وحدثنا محمد بن بكر
قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبدالواحد قال حدثنا سليمان الشيباني
قال سمعت عبدالله بن ابي اوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الليل
قد اقبل من ههنا فقد افطر الصائم واثار با صبهه قبل المشرق * وروى ابو سعيد الخدري

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا سقط القرص افطر ولا خلاف في انه اذا غابت الشمس فقد انقضى وقت الصوم وجاز للصائم الاكل والشرب والجماع وسائر ما حظره عليه الصوم * وقوله عليه السلام اذا غابت الشمس فقد افطر الصائم يوجب ان يكون مفطراً بغروب الشمس اكل او لم يأكل لان الصوم لا يكون بالليل ولذلك نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال لانه يترك الطعام والشراب وهو معطر والوصال ان يمكث يومين او ثلاثة لا يأكل شيئاً ولا يشرب فان اكل او شرب في أى وقت كان شيئاً قليلاً فقد خرج من الوصال وقد روى ابن الهاد عن عبدالله بن خباب عن ابي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الوصال قالوا يا رسول الله انك تواصل فقال انكم لستم كهيتي انى ابيت لى مطعم يطعمنى وساق يسقيني فايكم واصل فمن السحر الى السحر فاخبر انه اذا اكل او شرب سحراً فهو غير موصل واخبر عليه السلام انه لا يواصل لان الله يطعمه ويسقيه وفي حديث ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم حين قيل له انك تواصل فقال انى ابيت يطعمنى ربي ويسقيني ومن الناس من يقول ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مخصوصاً باباحة الوصال دون امته وقد اخبر عليه السلام ان الله يطعمه ويسقيه ومن كان كذلك فلم يواصل والله اعلم بالصواب

باب الاعتكاف

قال الله تعالى ﴿ولا تبشروهن واتم عاكفون في المساجد﴾ ومعنى الاعتكاف في اصل اللغة هو اللبث قال الله (ما هذه التماثيل التي اتم لها عاكفون) وقال تعالى (فظل لها عاكفين) وقال الطرماح

فباتت بنات الليل حولي عكفا * عكوف البواكي بينهن صريع

ثم نقل في الشرع الى معان اخر مع اللبث لم يكن الاسم يتناولها في اللغة منها الكون في المسجد ومنها الصوم ومنها ترك الجماع رأساً ونية التقرب الى الله عز وجل ولا يكون معتكفاً الا بوجود هذه المعاني وهو نظير ما قلنا في الصوم انه اسم للاسك في اللغة ثم زيد فيه معان اخر لا يكون الامسك صوماً شرعياً الا بوجودها واما شرط اللبث في المسجد فانه للرجال خاصة دون النساء واما شرط كونه في المسجد في الاعتكاف فالاصل فيه قوله عز وجل (ولا تبشروهن واتم عاكفون في المساجد) فجعل من شرط الاعتكاف الكون في المسجد * وقد اختلف السلف في المسجد الذي يجوز الاعتكاف فيه على النحاء وروى عن ابي وائل عن حذيفة انه قال لعبدالله رأيت ناساً عكوفاً بين دارك ودار الا شعري لاتعير وقد علمت ان لا اعتكاف الا في المساجد الثلاثة او في المسجد الحرام فقال عبدالله لعلمهم اصابوا واخطأت وحفظوا ونسيت وروى ابراهيم النخعي ان حذيفة قال لا اعتكاف الا في ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم وروى عن قتادة عن سعيد بن المسيب لا اعتكاف الا في مسجد نبي وهذا موافق

لذهب حذيفة لان المساجد الثلاثة هي مساجد الانبياء عليهم السلام وقول آخر وهو ما روى اسرايل عن ابي اسحق عن الحرث عن علي قال لا اعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد النبي عليه السلام وروى عن عبدالله بن مسعود وعائشة وابراهيم وسعيد بن جبير وابي جعفر وعروة بن الزبير لا اعتكاف الا في مسجد جماعة فحصل من اتفاق جميع السلف ان من شرط الاعتكاف الكون في المسجد على اختلاف منهم في عموم المساجد وخصوصها على الوجه الذي بناه ولم يختلف فقهاء الامصار في جواز الاعتكاف في سائر المساجد التي تقام فيها الجماعات الا شئ يحكى عن مالك ذكره عنه ابن عبد الحكم قال لا يعتكف احد الا في ان مسجد الجامع او في رحاب المساجد التي تجوز فيها الصلاة وظاهر قوله (واتم عاكفون في المساجد) يبيح الاعتكاف في سائر المساجد لعموم اللفظ ومن اقتصر به على بعضها فعليه باقامة الدلالة وتخصيصه بمساجد الجماعات لا دلالة عليه كما ان تخصيص من خصه بمساجد الانبياء لما لم يكن عليه دليل سقط اعتباره * فان قيل قوله عليه السلام لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد مسجد الحرام ومسجد بيت المقدس ومسجدي هذا يدل على اعتبار تخصيص هذه المساجد وكذلك قوله عليه السلام صلاة في مسجدي هذا افضل من الف صلاة في غيره الا المسجد الحرام يدل على اختصاص هذين المسجدين بالفضيلة دون غيرها * قيل له لعمرى ان هذا القول من النبي صلى الله عليه وسلم في تخصيصه المساجد الثلاثة في حال والمسجدين في حال دليل على تفضيلهما على سائر المساجد وكذلك نقول كما قال عليه السلام الا انه لا دلالة فيه على نفي جواز الاعتكاف في غيرها كما لا دلالة على نفي جواز الجماعات والجماعات في غيرها فغير جائز لنا تخصيص عموم الآية بما لا دلالة فيه على تخصيصها وقول مالك في الرواية التي رويت عنه في تخصيص مساجد الجماعات دون مساجد الجماعات لا معنى له وكما لا تمتنع صلاة الجمعة في سائر المساجد كذلك لا تمتنع الاعتكاف فيها فكيف صار الاعتكاف مخصوصاً بمساجد الجماعات دون مساجد الجماعات * وقد اختلف الفقهاء في موضع اعتكاف النساء فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر لا تعتكف المرأة الا في مسجد بيتها ولا تعتكف في مسجد جماعة وقال مالك تعتكف المرأة في مسجد الجماعة ولا يعجب ان تعتكف في مسجد بيتها وقال الشافعي العبد والمرأة والمسافر يعتكفون حيث شاؤوا لانه لا جمعة عليهم * قال ابو بكر روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تمنعوا اماء الله مساجد الله وبيوتهم خير لهن فاخبر ان بيتها خير لها ولم يفرق بين حالها في الاعتكاف وفي الصلاة ولما جاز للمرأة الاعتكاف باتفاق الفقهاء وجب ان يكون ذلك في بيتها لقوله عليه السلام وبيوتهم خير لهن فلو كانت ممن يباح لها الاعتكاف في المسجد لكان اعتكافها في المسجد افضل ولم يكن بيوتهم خيراً لهن لان الاعتكاف شرطه الكون في المساجد لمن يباح له الاعتكاف فيه * ويدل عليه ايضاً قوله عليه السلام صلاة المرأة في دارها افضل من صلاتها في مسجدتها وصالاتها في بيتها افضل من صلاتها في دارها وصالاتها في مسجدتها افضل من صلاتها في بيتها

فلما كانت صلاتها في بيتها افضل من صلاتها في المسجد كان اعتكافها كذلك * ويدل على كراهة الاعتكاف في المساجد للنساء ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن ابي شيبه قال حدثنا ابو معاوية ويعلى بن عبيد عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يعتكف صلى الفجر ثم دخل معتكفه قالت وانه اراد مرة ان يعتكف في العشر الاواخر من رمضان قالت فامر بنائه فضرب فلما رأيت ذلك امرت بنائي فضرب قالت وامر غيري من ازواج النبي صلى الله عليه وسلم بنائه فضرب فلما صلى الفجر نظر الى الابنية فقال ماهذه آلبرتردن قالت ثم امر بنائه فقوض وامر ازواجه بابنيتهن فقوضت ثم اخر الاعتكاف الى العشر الاول يعني من شوال وهذا الخبر يدل على كراهية الاعتكاف للنساء في المسجد بقوله آلبرتردن يعني ان هذا ليس من البر ويدل على كراهية ذلك منهن انه لم يعتكف في ذلك الشهر ونقض بنائه حتى نقض ابنيتهن ولو ساء لهن الاعتكاف عنده لما ترك الاعتكاف بعد العزيمة ولما جوز لهن تركه وهو قرينة الى الله تعالى وفي هذا دلالة على انه قد كره اعتكاف النساء في المساجد * فان قيل قد روى سفيان بن عيينة هذا الحديث عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة وقالت فيه فاستأذنت النبي صلى الله عليه وسلم في الاعتكاف فاذن لي ثم استأذنته زينب فأذن لها فلما صلى الفجر رأيت في المسجد اربعة ابنية فقال ماهذا فقالوا لزينب وحفصة وعائشة فقال آلبرتردن فلم يعتكف فاخبرت في هذا الحديث بأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم * قيل له ليس فيه انه اذن لهن في الاعتكاف في المسجد ويحتمل ان يكون الاذن انصرف الى اعتكافهن في بيوتهن ويدل عليه انه لما رأى ابنيتهن في المسجد ترك الاعتكاف حتى تركن ايضا وهذا يدل على ان الاذن بديا لم يكن اذناً لهن في الاعتكاف في المسجد وايضا فلو صح ان الاذن بديا انصرف الى فعله في المسجد لكانت الكراهة دالة على نسخه وكان الآخر من امره اولى مما تقدم * فان قيل لا يجوز ان يكون ذلك نسخاً للاذن لان النسخ عندكم لا يجوز قبل التمكن من الفعل * قيل له قد كن مكن من الفعل لادنى الاعتكاف لانه من حين طلوع الفجر من ذلك اليوم الى ان صلى النبي صلى الله عليه وسلم وانكر فعلهن ذلك فقد حصل التمكن من الاعتكاف فلذلك جاز ورود النسخ بعده * واما قول الشافعي فيمن لاجمة عليه ان له ان يعتكف حيث شاء فلا معنى له لانه ليس للاعتكاف تعلق بالجمعة وقد وافقنا الشافعي على جواز الاعتكاف في سائر المساجد فيمن عليه جمعة ومن ليست عليه لا يختلفان في موضع الاعتكاف واما كره ذلك للمرأة في المسجد لانها تصير لابثة مع الرجال في المسجد وذلك مكروه لها سواء كانت معتكفة او غير معتكفة فاما من سواها فلا يختلف الحكم فيه لقوله تعالى (واتم عاكفون في المساجد) فلم يخص من عليه جمعة من غيرهم فلا يختلف في الاعتكاف من عليه جمعة ومن ليست عليه لانه نافذة ليس بفرض على احد * وقد اختلف الفقهاء

في مدة الاعتكاف فقال ابو حنيفة و ابو يوسف و محمد و زفر و الشافعي له ان يعتكف يوماً و ماشاء وقد اختلفت الرواية عن اصحابنا في من دخل في الاعتكاف من غير ايجاب بالقول في احدي الروايتين هو معتكف مادام في المسجد وله ان يخرج متى شاء بعد ان يكون صائماً في مقدار لبثه فيه و الرواية الاخرى و هي في غير الاصول ان عليه ان يتم يوماً و روى ابن وهب عن مالك قال ما سمعت ان احداً اعتكف دون عشر و من صنع ذلك لم ار عليه شيئاً و ذكر ابن القاسم عن مالك انه كان يقول الاعتكاف يوم و ليلة ثم رجع و قال لا اعتكاف اقل من عشرة ايام و قال عبيد الله بن الحسن لا استحب ان يعتكف اقل من عشرة ايام % قال ابو بكر تحديد مدة الاعتكاف لا يصح الا بتوقيف او اتفاق و هما معدومان فالموجب لتحديد متحكم قائل بغير دلالة % فان قيل تحديد العشرة لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان و روى انه اعتكف العشر الاواخر من شوال في بعض السنين و لم يرو انه اعتكف اقل من ذلك % قيل له لم يختلف الفقهاء ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم للاعتكاف ليس على الوجوب و انه غير موجب على احد اعتكافاً فاذا لم يكن فعله للاعتكاف على الوجوب فتحديد العشرة اولى ان لا يثبت بفعله و مع ذلك فانه لم ينف عن غيره فحجنا نقول ان اعتكاف العشرة جائز و نفى مادونها يحتاج الى دليل و قد اطلق الله تعالى ذكر الاعتكاف فقال (ولا تبشروهن و اتم عاكفون في المساجد) و لم يحده بوقت و لم يقدره بمدة فهو على اطلاقه و غير جائز تخصيصه بغير دلالة و الله اعلم

باب الاعتكاف هل يجوز بغير صوم

قال الله تعالى (ولا تبشروهن و اتم عاكفون في المساجد) و قد بينا ان الاعتكاف اسم شرعي و ما كان هذا حكمه من الاسماء فهو بمنزلة المجهول الذي يفتقر الى البيان * و قد اختلف السلف في ذلك فروى عطاء عن ابن عمر عن ابن عباس و عائشة قالوا المعتكف عليه الصوم و قال سعيد بن المسيب عن عائشة من سنة المعتكف ان يصوم و روى حاتم بن اسماعيل عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي قال لا اعتكاف الا بصوم و هو قول الشعبي و ابراهيم و مجاهد و قال آخرون يصح بغير صوم روى الحكم عن علي و عبد الله و قتادة عن الحسن و سعيد و ابو معشر عن ابراهيم قالوا ان شاء صام و ان شاء لم يصم و روى طاوس عن ابن عباس مثله * و اختلف فيه ايضاً فقهاء الامصار فقال ابو حنيفة و ابو يوسف و محمد و زفر و مالك و الثوري و الحسن بن صالح لا اعتكاف الا بصوم و قال الليث بن سعد الاعتكاف في رمضان و الجوار في غير رمضان و من جاور فعله ما على المعتكف من الصيام و غيره و قال الشافعي يجوز الاعتكاف بغير صوم % قال ابو بكر لما كان الاعتكاف اسماً مجعلاً لما بينا كان مفتقراً الى البيان فكل ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم في اعتكافه فهو و ارد مورد البيان فيجب ان يكون على الوجوب

لان فعله اذا ورد مورد اليان فهو على الوجوب الا ما قام دليله فلما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بصوم ووجب ان يكون الصوم من شروطه التي لا يصح الا به كفعله في الصلاة لاعداد الركعات والقيام والركوع والسجود لما كان على وجه اليان كان على الوجوب * ومن جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا احمد بن ابراهيم قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن بديل بن ورقاء الليثي عن عمرو بن دينار عن ابن عمر ان عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوماً عند الكعبة فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال اعتكف وصم * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن عمر بن محمد بن ابان بن صالح القرشي قال حدثنا عمرو بن محمد عن عبدالله بن بديل باسناده نحوه وامر النبي صلى الله عليه وسلم على الوجوب فثبت بذلك انه من شروط الاعتكاف * ويدل عليه ايضاً قول عائشة رضي الله تعالى عنها من سنة المعتكف ان يصوم ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على لزومه بالنذر فلولا ما يتضمنه من الصوم لما لزم بالنذر لان ما ليس له اصل في الوجوب لا يلزم بالنذر ولا يصير واجباً كما ان ما ليس له اصل في القرب لا يصير قرينة وان تقرب به ويدل عليه ان الاعتكاف لث في مكان فاشبه الوقوف بعرفة والكون بمكة لما كان لثاً في مكان لم يصير قرينة الا بانضمام معنى آخر اليه هو في نفسه قرينة فالوقوف بعرفة الاحرام والكون بمكة الرمي * فان قيل لو كان من شرطه الصوم لما صح بالليل لعدم الصوم فيه * قيل له قد اتفقوا على ان من شرطه اللبث في المسجد ثم لا يخرج من الاعتكاف خروجه لحاجة الانسان وللجمعة ولم ينف ذلك كون اللبث في المسجد شرطاً فيه كذلك من شرطه الصوم وصحته بالليل مع عدم الصوم غير مانع ان يكون من شرطه وكذلك اللبث بمكة قرينة لاجل الرمي ثم يكون اللبث بالليل بها قرينة لرمي فعله في غد كذلك الاعتكاف بالليل صحيح بصوم يستقبله في غد والله اعلم

باب ما يجوز للمعتكف ان يفعله

قال الله تعالى (ولا تبشروهن واتم عاكفون في المساجد) يحتمل اللفظ حقيقة المباشرة التي هي الصاق البشرة بالبشرة من اي موضع كان من البدن ويحتمل ان تكون كناية عن الجماع كما كان الميسر كناية عن الجماع وحقيقته المس باليد وبسائر الاعضاء وكما قال (فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم) والمراد الجماع فلما اتفق الجميع ان هذه الآية قد حظرت الجماع على المعتكف وانه مراد بها ووجب ان تنفي ارادة المباشرة التي هي حقيقة لامتناع كون لفظ واحد حقيقة مجازاً * وقد اختلف الفقهاء في مباشرة المعتكف فقال اصحابنا لا بأس بها اذا لم تكن بشهوة وامن على نفسه ولا ينبغي ان يباشرها بشهوة ليلاً ولا نهاراً فان فعل فانزل فسد اعتكافه فان لم ينزل لم يفسد وقد اساء وقال ابن القاسم عن مالك اذا قبل امرأته فسد اعتكافه وقال المزني عن الشافعي ان باشر فسد اعتكافه وقال في موضع آخر

لا يفسد الاعتكاف من الوطئ الا ما يوجب الحد * قال ابوبكر قد بينا ان مراد الآية في المباشرة هو الوطئ دون المباشرة باليد والقبلة وكذلك قال ابويوسف ان قوله (ولا تباشروهن واتم عاكفون في المساجد) انما هو على الجماع وروى عن الحسن البصرى قال المباشرة النكاح وقال ابن عباس اذا جامع المعتكف فسد اعتكافه وقال الضحاك كانوا يجامعون وهم معتكفون حتى نزل (ولا تباشروهن واتم عاكفون في المساجد) وقال قتادة كان الناس اذا اعتكفوا خرج الرجل منهم فباشر اهله ثم رجع الى المسجد. فهاهم الله عن ذلك بقوله (ولا تباشروهن واتم عاكفون في المساجد) وهذا من قولهم يدل على انهم عقلوا من مراد الآية الجماع دون اللمس والمباشرة باليد * ويدل على ان المباشرة لغير شهوة مباحة للمعتكف حديث الزهري عن عروة عن عائشة انها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف فكانت لا محالة تمس بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها فدل على ان المباشرة لغير شهوة غير محظورة على المعتكف وايضاً لما ثبت ان الاعتكاف بمعنى الصوم في باب حظر الجماع ولم يكن الصوم مانعاً من المباشرة او القبلة لغير شهوة اذا امن على نفسه وروى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم في آثار مستفيضة وجب ان لا يمنع الاعتكاف القبلة لغير شهوة ولما كانت المباشرة والقبلة لشهوة محظورتين في الصوم وجب ان يكون ذلك حكمهما في الاعتكاف ولما كانت المباشرة في الصوم اذا حدث عنها انزال فسد الصوم وجب ان يفسد الاعتكاف لان الاعتكاف والصوم قد جرى واحداً في اختصاصهما بحظر الجماع دون دواعيه من الطيب ودون اللباس * فان قيل المحرم اذا قبل بشهوة لزمه دم وان لم ينزل فهلا افسدت الاعتكاف بمثله * قيل له ليس الاحرام باصل للاعتكاف الا ترى انه ممنوع في الاحرام من الجماع ودواعيه من الطيب ومحظور عليه اللبس والصيد وازالة الثفت عن نفسه وليس يحظر ذلك عليه الاعتكاف ثبت بذلك ان الاحرام ليس باصل للاعتكاف وان الاحرام اكبر حرمة فيما يتعلق به من الاحكام فلما كان المحرم ممنوعاً من الاستمتاع وقد حصل له ذلك بالمباشرة وان لم ينزل وجب عليه دم لحصول الاستمتاع بما هو محظور عليه فاشبه الاستمتاع بالطيب واللباس فلزمه من اجل ذلك دم * فان قيل فلا يفسد اعتكافه وان حدث عنها انزال كما لا يفسد احرامه * قيل له لم نجعل ما وصفنا علة في فساد الاعتكاف حتى يلزمنا علتها وانما افسدنا اعتكافه بالانزال عن المباشرة كما افسدنا صومه واما الاحرام فهو مخصوص في افساده بالجماع في الفرج وسائر الامور المحظورة في الاحرام لا يفسده الا ترى ان اللبس والطيب والصيد كل ذلك محظور في الاحرام ولا يفسده اذا وقع فيه فالاحرام في باب البقاء مع وجود ما يحظره اكبر من الاعتكاف والصوم الا ترى ان بعض الاشياء التي يحظرها الصوم يفسده مثل الاكل والشرب وكذلك يفسد الاعتكاف فلذلك قلنا ان المباشرة في الاعتكاف اذا حدث عنها انزال افسدته كما تفسد الصوم ومتى لم يحدث عنها لم يكن لها تأثير في افساد الاعتكاف

كالم تؤثر في افساد الصوم * واختلف فقهاء الامصار في اشياء من امر المعتكف فقال اصحابنا لا يخرج المعتكف من المسجد في اعتكاف واجب ليلا ولا نهاراً الا لسا لا بد منه من الغائط والبول وحضور الجمعة ولا يخرج لعيادة مريض ولا لشهود جنازة قالوا ولا بأس بان يبيع ويشترى ويتحدث في المسجد ويتشاغل بما لا مآثم فيه ويتزوج وليس فيه صمت وبه قال الشافعي وقال ابن وهب عن مالك لا يعرض المعتكف لتجارة ولا غيرها بل يشتغل باعتكافه ولا بأس ان يأمر بصنعة ومصلحة اهله ويبيع ماله او شيئاً لا يشغله في نفسه ولا بأس به اذا كان خفيفاً قال مالك ولا يكون معتكفاً حتى يجتنب ما يجتنب المعتكف ولا بأس بنكاح المعتكف ما لم يكن الوقاع وقال ابن القاسم عن مالك لا يقوم المعتكف الى رجل يعزبه بمصيبة ولا يشهد نكاحاً يعقد في المسجد يقوم اليه في المسجد ولكن لو غشبه ذلك في مجلسه لم اربه بأساً ولا يقوم الى الناكح فنيه ولا يتشاغل في مجلس العلم ولا يكتب العام في المجلس وكرهه ويشترى ويبيع اذا كان خفيفاً وقال سفيان الثوري المعتكف يعود المريض ويشهد الجمعة وما لا يحسن به ان يصنعه في المسجد اتي اهله فصنعه ولا يدخل سقفا الا ان يكون عمره فيه ولا يجلس عند اهله وليوصهم بحاجته وهو قائم او يمشي ولا يبيع ولا يبتاع وان دخل سقفا بطل اعتكافه وقال الحسن بن صالح اذا دخل المعتكف بيتاً ليس فيه طريقه او جامع بطل اعتكافه ومحضر الجنازة ويعود المريض ويأتي الجمعة ويخرج للوضوء ويدخل بيت المريض ويكره ان يبيع ويشترى قال ابو بكر روى الزهري عن سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير عن عائشة قالت ان من السنة في المعتكف ان لا يخرج الحاجة الانسان ولا يتبع الجنازة ولا يعود مريضاً ولا يمسه امرأة ولا يباشرها وعن سعيد بن المسيب ومجاهد قال لا يعود المعتكف مريضاً ولا يجيب دعوة ولا يشهد جنازة وروى مجاهد عن ابن عباس قال ليس على المعتكف ان يعود مريضاً ولا يتبع جنازة فهو لاء السلف من الصحابة والتابعين قد روى عنهم في المعتكف ما وصفنا وروى عن غيرهم خلاف ذلك وروى ابواسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي قال المعتكف يشهد الجمعة ويعود المريض ويتبع الجنازة وروى مثله عن الحسن وعامر وسعيد بن جبير وروى سفيان بن عيينة عن عمار بن عبدالله بن يسار عن ابيه عن علي انه لم ير بأساً ان يخرج المعتكف ويتبع * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا القعني عن مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عمرة بنت عبدالرحمن عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يذني الى رأسه فارجله وكان لا يدخل البيت الحاجة الانسان فهذا الحديث يقتضي حظر الخروج الحاجة الانسان مما وصفنا من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم للاعتكاف وارد مورد البيان وفعله اذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب فاوجب ما ذكرنا من فعله حظر الخروج على المعتكف الحاجة الانسان وانما يعنى به البول والغائط ولما كان من شرط الاعتكاف البت في المسجد وبذلك قرنه الله تعالى عند ذكره في قوله

(ولا تباشروهن واتم عاكفون في المساجد) وجب ان لا يخرج الا لما لا بد منه من حاجة الانسان وقضاء فرض الجمعة ولانه معلوم انه لم يعقد على نفسه اعتكافا هو متفل باجابه وهو يريد ترك شهود الجمعة وهي فرض عليه فصار حضورها مستثنى من اعتكافه % فان قيل أليس في قوله (واتم عاكفون في المساجد) دلالة على ان من شرطه دوام اللبث فيه لانه انما ذكر الحال التي يكونون عليها وعاقب به حظر الجماع اذا كانوا بهذه الصفة ولا دلالة على حظر الخروج من المسجد في حال الاعتكاف % قيل له هذا خطأ من وجهين احدهما انه معلوم ان حظر الجماع على المعتكف غير متعلق بكونه في المسجد لانه لا خلاف بين اهل العلم انه ليس له ان يجامع امرأته في بيته في حال الاعتكاف وقد حكينا عن بعض السلف ان الآية نزلت فيمن كان يخرج من المسجد في حال اعتكافه الى بيته ويجامع فلما كان ذلك كذلك ثبت ان ذكر المسجد في هذا الموضع اذا لم يعلق به حظر الجماع انما هو لان ذلك شرط الاعتكاف ومن اوصافه التي لا يصح الا به والوجه الآخر ان الاعتكاف لما كان اصله في اللغة اللبث في الموضع ثم ذكر الله تعالى الاعتكاف فاللث لا محالة مراد به وان اضيف اليه معان اخر لم يكن الاسم لها في اللغة كما ان الصوم لما كان في اللغة هو الامساك ثم نقل في الشرع الى معان اخر لم يخرج ذلك من ان يكون من شرطه واوصاف التي لا يصح الا به فثبت ان الاعتكاف هو اللبث في المسجد فواجب على هذا ان لا يخرج الا لما لا بد منه اول شهود الجمعة اذ كانت فرضاً مع ما عاضد هذه المقالة ما قدمنا من السنة * ولما لم يتعين فرض شهود الجنائز وعبادة المريض لم يجز له الخروج لهما وروى عبدالرحمن بن القاسم عن ابيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمر بالمريض وهو معتكف فما يعرج عليه يسئل عنه ويمضي وروى الزهري عن عمرة عن عائشة مثله من فعلها ولما اتفق الجميع ممن ذكرنا قوله انه غير جائز للمعتكف ان يخرج فيصرف في سائر اعمال البر من قضاء حوائج الناس والسعي على عياله وهو من البر وجب ان يكون كذلك حكم عبادة المريض وكما لا يجيبه الى دعوته كذلك عيادته لانهما سواء في حقوق بعضهم على بعض فالكتاب والاثار والنظر يدل على صحة ما وصفنا % فان احتج محتج بما روى الهياج الخراساني قال حدثنا غنبة بن عبدالرحمن عن عبدالحالق عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المعتكف يتبع الجنائز ويعود المريض واذا خرج من المسجد قنع رأسه حتى يعود اليه % قيل له هذا حديث مجهول السند لا يعارض به حديث الزهري عن عمرة عن عائشة واما قول من قال انه ان دخل سقفا بطل اعتكافه فتخصيصه اقف دون غيره لا دلالة عليه ولا فرق بين السقف وغيره من الفضاء فان كونه في الفضاء لصحراء لا يفسد اعتكافه فكذلك السقف مثله واما البيع والشراء من غير احضار السلعة والميزان فلا بأس عندهم به وانما ارادوا البيع بالقول فحسب لا احضار السلعة والأثمان وانما جاز ذلك لانه مباح فهو كسائر كلامه في الامور المباحة وقد روى

عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن صمت يوم الى الليل فاذا كان الصمت محظوراً فهو
لا محالة مأمور بالكلام فسائر ما ينافي الصمت من مباح الكلام قد انتظمه اللفظ * وحدثنا
محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن محمد المروزي قال حدثنا عبد الرزاق
قال اخبرنا معمر عن الزهري عن علي بن الحسين عن صفية قالت كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم معتكفا فآتته ازورده ليلا فحدثته ثم قمت فانقلبت فقام معي ليقلبنى وكان
مسكنها في دار اسامة بن زيد فر رجلان من الانصار فلما رأيا النبي صلى الله عليه وسلم
اسرعا فقال عليه السلام على رسنكما انها صفية بنت حبي قالوا سبحان الله يا رسول الله
قال ان الشيطان يجري من الانسان مجرى الدم فخشيت ان يقذف في قلوبكما شيئا او قال شراً
فتشاغل في اعتكافه بمحادثة صفية ومشي معها الى باب المسجد وهذا يبطل قول من قال
لا يتشاغل بالجديث ولا يقوم فيمشي الى املاك في المسجد * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا
ابو داود قال حدثنا سليمان بن حرب ومسدد قال حدثنا حماد بن زيد عن هشام بن عروة
عن ابيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون معتكفا في المسجد
فيناولني رأسه من خلال الحجر فاغسل رأسه وارجله وانا حائض * وقد حوى هذا الخبر
احكاماً منها اباحة غسل الرأس وهو في المسجد ومنها جواز المباشرة واللمس بغير شهوة
للمعتكف ومنها جواز غسل الرأس في حال الاعتكاف وغسل الرأس انما هو لاصلاح البدن
فدل ذلك على ان للمعتكف ان يفعل ما فيه صلاح بدنه ودل ايضاً على انه له ان يشتغل
بما فيه صلاح ماله كما يبيح له الاشتغال باصلاح بدنه لان النبي صلى الله عليه وسلم قال
قال المؤمن كفر وسبابه فسق وحرمة ماله كحرمة دمه ودل ايضاً على ان للمعتكف
ان يزين لان ترجيل الرأس من الزينة ويدل على ان من كان في المسجد قاخرج رأسه فغسله
كان غاسلاً له في المسجد وهو يدل على قولهم فيمن حلف لا يغسل رأس فلان في المسجد
انه يحث ان اخرج رأسه من المسجد فغسله والخالف خارج المسجد وانه انما يعتبر
موضع المغسول لا الفاسل لان الغسل لا يكون الا وهو متصل به يقتضى وجود المغسول
ولذلك قالوا فيمن حلف لا يضرب فلانا في المسجد انه يعتبر وجود المضروب في المسجد
لا الضارب ويدل ايضاً على طهارة يد الحائض وسورها وان حيضها لا يمنع طهارة بدنها وهو
كقوله عليه السلام ليس حيضك في يدك والله اعلم

باب ما يحله حكم الحاكم وما لا يحله

قال الله تعالى ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتَدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لَأَكُلُوا فَرِيقًا
مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ ﴾ والمراد والله اعلم لا يأكل بعضكم مال بعض بالباطل كما قال تعالى
﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ وقوله ﴿ وَلَا تَلْزُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ يعني بعضكم بعضاً وكما قال عليه السلام
اموالكم واعراضكم عليكم حرام يعني اموال بعضكم على بعض واكل المال بالباطل على وجهين

احدها اخذه على وجه الظلم والسرقة والحيانة والنصب وما جرى مجراه والآخر اخذه من جهة محظورة نحو القمار واجرة الغناء والقيان والملاهي والنائحة وثن الخمر والخزير والحر ومالا يجوز ان يملكه وان كان بطية نفس من مالكة وقد انتظمت الآية حظر اكلها من هذه الوجوه كلها * ثم قوله (وتدلوا بها الى الحاكم) فيما يرفع الى الحاكم فيحكم به في الظاهر ليحلها مع علم المحكوم له انه غير مستحق له في الظاهر فابان تعالى ان حكم الحاكم به لا يبيح اخذه فزجر عن كل بعضنا لسال بعض بالباطل ثم اخبر ان ما كان منه بحكم الحاكم فهو في حيز الباطل الذي هو محظور عليه اخذه وقال في آية اخرى (يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) فاستثنى من الجملة ما وقع من التجارة بتراض منهم به ولم يجعله من الباطل وهذا هو في التجارة الجائزة دون المحظورة وماتلونا من الآبي اصل في ان حكم الحاكم له بالمال لا يبيح له اخذ المال الذي لا يستحقه * وبمثله وردت الاخبار والسنة عن النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدي قال حدثنا عبدالعزيز بن ابي حازم عن اسامة بن زيد عن عبد الله بن رافع عن ام سلمة قالت كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء رجلان يختصمان في موارث واثياء قد درست فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما افضى بينكما برأى فيما لم ينزل على فيه فمن قضيت له بحجة اراها فاقطع بها قطعة ظلما فانما يقطع قطعة من النار يأتي بها اسطاماً يوم القيامة في عنقه فبكي الرجلان فقال كل واحد منهما يا رسول الله حتى له فقال عليه السلام لا ولكن اذها فتوخيا للحق ثم استهما وليحلل كل واحد منكما صاحبه ومعنى هذا الخبر موافق لما ورد به نص التنزيل في ان حكم الحاكم له بالمال لا يبيح له اخذه * وقد حوى هذا الخبر معاني اخر منها ان النبي صلى الله عليه وسلم قد كان يقضى برأيه واجتهاده فيما لم ينزل به وحى لقوله عليه السلام افضى بينكما برأى فيما لم ينزل على فيه * وقد دل ذلك ايضاً على ان الذي كلف الحاكم من ذلك الامر الظاهر وانه لم يكلف المغيب عند الله تعالى * وفيه الدلالة على ان كل مجتهد فيما يسوغ فيه الاجتهاد مصيب اذ لم يكلف غير ما اداه اليه اجتهاده الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قد اخبر انه مصيب في حكمه بالظاهر وان كان الامر في المغيب خلافه ولم يبيح مع ذلك للمقضى له اخذ ما قضى له به * ودل ايضاً على ان الحاكم جائز له ان يعطى انساناً مالا ويأمر له به وان لم يبيح المحكوم له اخذه اذ اعلم انه غير مستحق * ودل ايضاً على جواز الصلح عن غير اقرار لان واحداً منهما لم يقر بالحق وانما بذل ماله لصاحبه فامرهما النبي صلى الله عليه وسلم بالصلح وان يستهما عليه والاستهام هو الاقسام * ويدل على ان القسمة في العقار وغيره واجبة اذا طلبها احدهما * ويدل ايضاً على ان الحاكم يأمر بالقسمة * ويدل على جواز البراءة من المجاهيل ايضاً لانه اخبر بجهالة الموارث التي قد درست ثم امرها مع ذلك بالتحليل وعلى انه لو لم يذكر فيه انها موارث قد درست لكان يقتضى قوله وليحلل كل واحد منكما صاحبه جواز البراءة

من الجاهيل لعموم اللفظ اذ لم يفرق بين المجهول من ذلك والمعلوم * ودل ايضاً على جواز
تراخي الشريكين على القسمة من غير حكم الحاكم * ودل ايضاً على ان من له قبل رجل حق
فوهبه له فلم يقبله انه لا يصح ويعود الملك الى الواهب لان كل واحد منهما رد ما وهبه
الآخر وجعل حق نفسه لصاحبه ولما لم يفرق في ذلك بين الاعيان والديون وجب ان يستوي
حكم الجميع اذ ارد البراءة والهبة في وجوب بطلانها * ويدل ايضاً على ان قول القائل لفلان
من مالي الف درهم انه هبة منه وليس بأقرار لانه عليه السلام لم يجعل قول كل واحد
منهما الذي لى له اقراراً لانه لو جعل اقرار الجاز عليه ولم يحتاج بعد ذلك الى الصلح
والتحليل والقسمة وكذلك قال اصحابنا فيمن قال لفلان من مالي الف درهم * ويدل ايضاً
على جواز التحري والاجتهاد في موافقة الحق وان لم يكن يقيناً لقوله عليه السلام وتوخياً
للحق اى تحرياً واجتهاداً * ويدل ايضاً على ان الحاكم جائز له ان يرد الخصوم للصلح اذا رأى
ذلك وان لا يحملهما على مر الحكم ولهذا قال عمر ردوا الخصوم كي يصطلحوا * وحدثنا
محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن كثير قال اخبرنا سفيان عن هشام بن
عروة عن ابيه عن زينب بنت ام سلمة عن ام سلمة قالت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلام انما انا بشر وانكم تختصمون الى ولعل بعضكم ان يكون الحن بمحجته من صاحبه
فاقضى له على نحو مما اسمع منه فمن قضيت له من حق اخيه بشئ فلا يأخذ منه شيئاً فانما اقطع
له قطعة من النار * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا الربيع بن نافع قال
حدثنا ابن المبارك عن اسامة بن زيد عن عبدالله بن رافع مولى ام سلمة عن ام سلمة قالت اتى
رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلان يختصمان في موارث لهما لم تكن لهما بينة الادعواها
فقال النبي صلى الله عليه وسلم فذكر نحوه فبكى الرجلان وقال كل واحد منهما حقك فقال
لهما النبي صلى الله عليه وسلم اما اذ فعلتما ما فعلتما فاقسما وتوخيا الحق ثم استهما ثم تحالا * وهذان
الحديثان في معنى الحديث الذي قدمناه في حظر اخذ ما يحكم به الحاكم اذا علم انه غير
مستحق له وفيهما فوائد اخر منها ان قوله في حديث زينب بنت ام سلمة اقضى له على نحو
مما اسمع يدل على جواز اقرار المقر بما اقربه على نفسه لاخباره انه يقضى بما يسمع وكذلك
قد اقتضى الحكم بمقتضى ما يسمعه من شهادة الشهود واعتبار لفظهما فيما يقضيه ويوجهه * وقال
في حديث عبدالله بن رافع هذا اقتسما وتوخيا الحق ثم استهما وهذا الاستهام هو القرعة التي يقرع
بها عند القسمة وفيه دلالة على جواز القرعة في القسمة * والذي ورد التنزيل من حظر ما حكم له
به الحاكم اذا علم المحكوم له انه غير محكوم له بحق قد اتفقت الامة عليه فيمن ادعى حقاً
في يدى رجل واقام بينة نقضت له انه غير جائز له اخذه وان حكم الحاكم لا يبيح له ما كان
قبل ذلك محظوراً عليه * واختلفوا في حكم الحاكم بعقد او فسخ عقد بشهادة شهود اذا علم
المحكوم له انهم شهود زور فقال ابو حنيفة اذا حكم الحاكم بينة بعقد او فسخ عقد مما يصح
ان يتدأ فهو نافذ ويكون كعقد نافذ عقداً بينهما وان كان الشهود شهود زور وقال

ابو يوسف ومحمد والشافعي حكم الحاكم في الظاهر كمو في الباطن وقال ابو يوسف فان حكم
 بفرقة لم تحك للمرأة ان تزوج ولا يقربها زوجها ايضاً * قال ابو بكر روى نحو قول
 ابي حنيفة عن علي وابن عمر والشعبي ذكر ابو يوسف عن عمرو بن المقدم عن ابيه ان رجلاً
 من الحمي خطب امرأة بعودونها في الحسب فابت ان تزوجه فادعى انه تزوجها واقام
 شاهدين عند علي فقالت اني لم اتزوجه قال قد زوجك الشاهدان فامضى عليهما النكاح
 قال ابو يوسف وكتب الى شعبة بن الحجاج يرويه عن زيد ان رجلين شهدا على رجل
 انه طلق امرأته بزور ففرق القاضي بينهما ثم تزوجها احد الشاهدين قال الشعبي ذلك جائز
 واما ابن عمر فانه باع عبداً بالبراءة فرفعه المشتري الى عثمان فقال عثمان اتخلف بالله مابعته وبه داء
 كتته فاني ان يحلف فرده عليه عثمان فباعه من غيره بفضل كثير فاستجاز ابن عمر
 بيع العبد مع علمه بان باطن ذلك الحكم خلاف ظاهره وان عثمان لو علم منه مثل عام ابن عمر
 لما رده فثبت بذلك انه كان من مذهبه ان فسخ الحاكم العقد يوجب عوده الى ملكه وان كان
 في الباطن خلافه * وما يدل على صحة قول ابي حنيفة في ذلك حديث ابن عباس في قصة
 هلال بن امية ولعان النبي صلى الله عليه وسلم بينهما ثم قال ان جاءت به على صفة كيت
 وكيت فهو لهلال بن امية وان جاءت به على صفة اخرى فهو لشريك بن سحماء الذي
 رميت به فجاءت به على الصفة التي تكروهة فقال النبي صلى الله عليه وسلم لولا ما مضى من الايمان
 لكان لي ولها شأن ولم تبطل الفرقة الواقعة بلعانهما مع علمه بكذب المرأة وصدق الزوج
 فصار ذلك اصلاً في ان العقود وفسخها متى حدم بها الحاكم مما لو ابتدأ ايضاً بحكم الحاكم وقع
 * ويدل على ذلك ايضاً ان الحاكم مأمور بامضاء الحكم عند شهادة الشهود الذين ظاهريهم
 العدالة ولو توقف عن امضاء الحكم بما شهد به الشهود من عقد او فسخ عقد لكان آثماً
 تاركاً لحكم الله تعالى لانه انما كلف الظاهر ولم يكلف عام الباطن المغيب عند الله تعالى واذا
 مضى الحكم بالعقد صار ذلك كعقد مبتدأ بينهما وكذلك اذا حكم بالفسخ صار كفسخ
 فيما بينهما وانما نفذ العقد والفسخ اذا تراضى المتعاقدان بحكم الله عز وجل بذلك وكذلك حكم
 الحاكم * فان قيل فلو حكم بشهادة عييد لم ينفذ حكمه اذا تبين مع كونه مأموراً بامضاء
 الحكم به * قيل له انما لم ينفذ حكمه من قبل ان الرق معنى يصح ثبوته من طريق الحكم
 وكذلك الشرك والحد في القذف فجاز فسخ حكم الحاكم به بعد وقوعه ألا ترى انه يصح
 قيام اليقظة به والخصومة فيه عند الحاكم فلذلك جاز ان لا ينفذ حكم الحاكم بشهادة هؤلاء
 لوجود ما ذكرنا من المعاني التي يصح اثباتها من طريق الحكم واما الفسق وجرح الشهادة من
 قبل انهم شهود زور فليس هو معنى يصح اثباته من طريق الحكم ولا تقبل فيه الخصومة فلم
 يفسخ ما امضاه الحاكم * فان الزمنا على العقد وفسخه الحكم بملك مطلق ولم نبيح له اخذه
 لم يلزمنا ذلك لان الحاكم عندنا انما يحكم له بالتسليم لا بالملك لانه لو حكم له بالملك لاحتج
 الى ذكر جهة الملك في شهادة الشهود فلما اتفق الجميع على انه تقبل شهادة الشهود من غير

ذكر جهة الملك دل ذلك على ان المحكوم به هو التسليم والحكم بالتسليم ليس بسبب لنقل الملك فلذلك كان الشيء باقياً على ملك مالكة * وقوله ﴿لأكلوا فريقاً من اموال الناس بالاثم واثم تعلمون﴾ يدل على ان ذلك فيمن علم انه اخذ ما ليس له فاما من لم يعلم فجاز له ان يأخذه بحكم الحاكم له بالمال اذا قامت بينة وهذا يدل على ان البيعة اذا قامت بان لابيها الميت على هذا الف درهم او ان هذه الدار تركها الميت ميراثاً انه جائز للوارث ان يدعي ذلك ويأخذه بحكم الحاكم له به وان لم يعلم صحة ذلك اذ هو غير عالم بانه مبطل فيما يأخذه والله تعالى انما ذم العالم به اذا اخذه بقوله (لأكلوا فريقاً من اموال الناس بالاثم واثم تعلمون) * ومما يدل على نفاذ حكم الحاكم بما وصفنا من العقود وفسخها اتفاق الجميع على ان ما اختلف فيه الفقهاء اذا حكم الحاكم باحد وجوه الاختلاف نفذ حكمه وقطع ما امضاه تسوية الاجتهاد في رده ووسع المحكوم له اخذه ولم يوسع المحكوم عليه منه وان كان اعتقادها خلافه كنحو الشفعة بالجوار والنكاح بغير ولي ونحوها من اختلاف الفقهاء ﴿قوله تعالى ﴿يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾ وانما يسمى هلالاً في اول ما يرى وما قرب منه لظهوره في ذلك الوقت بعد خفائه ومنه الاهلال بالحج وهو اظهار التلبية واستهلال الصبي ظهور حياته بصوت او حركة ومن الناس من يقول ان الاهلال هو رفع الصوت وان اهلال الهلال من ذلك لرفع الصوت بذكره عند رؤيته والاول اين واظهر الأثرى انهم يقولون تهلل وجهه اذا ظهر منه البشر والسرور وليس هناك صوت مرفوع * وقال تأبط شراً

واذا نظرت الى اسرة وجهه * برقت كبرق العارض المهلل

يعنى الظاهر * وقد اختلف اهل اللغة في الوقت الذي يسمى هلالاً فمنهم من قال يسمى هلالاً لليلتين من الشهر ومنهم من قال يسمى لثلاث ليل ثم يسمى قرأ وقال الاصمعي يسمى هلالاً حتى يحجر وتحجيره ان يستدير بخطة دقيقة ومنهم من يقول يسمى هلالاً حتى يهر ضوءه سواد الليل فاذا غاب ضوءه سمي قرأ قالوا وهذا لا يكون الا في الليلة السابعة وقال الزجاج الاكثر يسمونه هلالاً لابن ليلتين * وقيل ان سؤالهم وقع عن وجه الحكمة في زيادة الاهلة ونقصانها فاجابهم انها مقادير لما يحتاج اليه الناس في صومهم وحجهم وعدد نسائهم ومحل الديون وغير ذلك من الامور فكانت هذه منافع عامة لجميعهم وبها عرفوا الشهور والسنين ومالا يحصيه من المنافع والمصالح غير الله تعالى * وفي هذه الآية دلالة على جواز الاحرام بالحج في سائر السنة لعموم اللفظ في سائر الاهلة انها مواقيت للحج ومعلوم انه لم يرد به افعال الحج فوجب ان يكون المراد الاحرام * وقوله تعالى (الحج اشهر معلومات) لا ينفي ما قلنا لان قوله (الحج اشهر معلومات) فيه ضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك لاستحالة كون الحج اشهرأ لان الحج هو فعل الحاج وفعل الحاج لا يكون اشهرأ لان الاشهر انما هي مرور الاوقات ومرور الاوقات هو فعل الله ليس بفعل للحاج والحج فعل الحاج ثبت

ان في الكلام ضميراً لا يستغنى عنه ثم لا يخلو ذلك الضمير من ان يكون فعل الحج او الاحرام بالحج وليس لأحد صرفه الى احد المعنيين دون الآخر الا بدلالة فلما كان في اللفظ هذا الاحتمال لم يجز تخصيص قوله تعالى (قل هي مواقيت للناس والحج) به اذ غير جائز لنا تخصيص العموم بالاحتمال * والوجه الآخر انه ان كان المراد احرام الحج فليس فيه نفي لصحة الاحرام في غيرها وانما فيها اثبات الاحرام فيها وكذلك نقول ان الاحرام جائز فيها بهذه الآية وجائز في غيرها بالآية الاخرى اذ ليس في احدها ما يوجب تخصيص الاخرى به واندى يقتضيه ظاهر اللفظ ان يكون المراد افعال الحج لا احرامه الا ان فيه ضمير حرف الظرف وهو «في» فعناد حينئذ الحج في اشهر معلومات وفيه تخصيص افعال الحج في هذه الاشهر دون غيرها وكذلك قال اصحابنا فيمن احرم بالحج قبل اشهر الحج فطاف له وسمى بين الصفا والمروة قبل اشهر الحج ان سعيه ذلك لا يجزيه وعلى ان يعيده لان افعال الحج لا تجزي قبل اشهر الحج فعلى هذا يكون معنى قوله (الحج اشهر معلومات) ان افعاله في اشهر الحج معلومات * وقوله تعالى (يستلونك عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج) عموم في احرام الحج لا في افعال الحج الموجبة وغير جائز ان يكون مراده في قوله (قل هي مواقيت للناس والحج) اهلة مخصوصة باشهر الحج كما لا يجوز ان تكون هذه الالهة في مواقيت الناس و آجال ديونهم وصومهم وفطرمهم مخصوصة باشهر الحج دون غيرها فلما ثبت عموم المراد في سائر الالهة فيما تضمنه اللفظ من مواقيت الناس وجب ان يكون ذلك حكمه في الحج لان الالهة المذكورة لمواقيت الناس هي بعينها الالهة المذكورة للحج * وعلى انا لو حملناه على افعال الحج وجعلناها مقصورة المعنى على المذكور في الآية في قوله تعالى (الحج اشهر معلومات) لأدى ذلك الى اسقاط فائدته وازالة حكمه وتخصيص لفظه بغير دلالة توجب الاقتصار به على معنى قوله (الحج اشهر معلومات) فلما وجب ان يوفي كل لفظ حقه بما اقتضاه من الحكم والفسادة وجب ان يكون محمولا على سائر الالهة وانها مواقيت لاحرام الحج وستنكم في المسئلة عند بلوغنا اليها ان شاء الله * وقوله (قل هي مواقيت للناس) قد دل على ان العدتين اذا وجبتا من رجل واحد يكتفي فيهما بمضيها لهما جميعاً ولا تستأنف لكل واحد منهما حياً ولا شهوراً غير مدة الاخرى لان الله تعالى لم يخص احدهما حين جعلهما وقتاً لجميع الناس ببعضه دون بعض ومضى مدة العدة هو وقت لكل واحدة منهما لقوله (فالكف عليهن من عدة تعتدونها) فجعل العدة حقاً للزوج ثم لما كانت العدة مرور الاوقات وقد جعل الله الالهة وقتاً للناس كلهم وجب ان يكتفي بمضي مدة واحدة للعدتين * الا ترى ان قوله تعالى (قل هي مواقيت للناس) قد عقل من مفهوم خطابه انها تكون مدة لاجارة جميع الناس ومحلا لجميع ديونهم وان كان واحد منهم لا يحتاج الى ان يختص لنفسه ببعض الالهة دون بعض كذلك مفهوم الآية في العدة قد اقتضى مضي مدة واحدة لرجلين * وقد دل قوله تعالى (قل هي مواقيت للناس) على ان العدة اذا كان ابتداءها بالهلال وكانت بالشهور انه انما يجب استيفؤها بالالهة ثلاثة اشهر

ان كانت ثلاثة وان كانت عدة الوفاة فاربعة اشهر بالاهلة وان لا تعتبر عدد الايام وكذلك يدل على ان شهر الصوم معتبر بالهلال في ابتداءه وانتهائه وانه انما يرجع الى العدد عند فقد رؤية الهلال ويدل ايضاً على ان من آلى من امرأته في اول الشهر ان مضى الاربعة الاشهر معتبر بالاهلة في ايفاع الطلاق دون اعتبار الثلاثين وكذلك هذا في الاجارات والايمان و آجال الديون متى كان ابتداؤها بالهلال كان جميعها كذلك وسقط اعتبار عدد الثلاثين وبذلك حكم النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين بالرجوع الى اعتبار العدد عند فقد الرؤية * واما قوله تعالى ﴿ وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ﴾ فانه قد قيل فيه ما حدثنا عبدالله بن اسحق المروزي قال حدثنا الحسن بن ابى الربيع الجرجاني قال اخبرنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن الزهري قال كان ناس من الانصار اذا اهلوا بالعمرة لم يحل بينهم وبين السماء شئ ويخرجون من ذلك وكان الرجل يخرج مهلاً بالعمرة فيبدوله الحاجة بعدما يخرج من بيته فيرجع ولا يدخل من باب الحجره من اجل سقف الباب ان يحول بينه وبين السماء فيفتح الجدار من ورائه ثم يقوم على حجرته فيأمر بحاجته فيخرج من بيته * وبلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل من الحديدية بالعمرة فدخل حجرته فدخل في اثره رجل من الانصار من بني سلمة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اني احسن قال الزهري وكانت الحمس لا يباليون ذلك فقال الانصاري وانا احسن يقول وانا على دينك فأنزل الله تعالى (ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) * وروى ابن عباس والبراء وقتادة وعطاء انه كان قوم من الجاهلية اذا احرموا تقبوا في ظهور بيوتهم تقباً يدخلون منه ويخرجون فهاوا عن الدين بذلك وامروا ان يأتوا البيوت من ابوابها * وقيل فيه انه مثل ضرب الله لهم بان يأتوا البر من وجهه وهو الوجه الذي امر الله تعالى به وليس يمتنع ان يكون مراد الله تعالى به جميع ذلك فيكون فيه بيان ان آيات البيوت من ظهورها ليس بقربة الى الله تعالى ولا هو مما شرعه ولا نذب اليه ويكون مع ذلك مثلاً ارشداً به الى ان يأتي الامور من مآتها الذي امر الله تعالى به ونذب اليه وفيه بيان ان ما لم يشرعه قربة ولا نذب اليه لا يصير قربة ولا ديناً بان يتقرب به متقرب ويعتقده ديناً * ونظيره من السنة ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من نهيه عن صمت يوم الى الليل وانا رأيت رجلاً في الشمس فقال ماشأته فقيل انه نذر ان يقوم في الشمس فامر به بان يتحول الى النقي وانه عليه السلام نهى عن الوصال لان الليل لا صوم فيه فنهى ان يعتقد صومه وترك الاكل فيه قربة * وهذا كله اصل في ان من نذر ما ليس بقربة لم يلزمه بالنذر ولا يصير قربة بالايجاب ويدل ايضاً على ان ما ليس له اصل في الوجوب وان كان قربة لا يصير واجباً بالنذر نحو عيادة المريض واجابة الدعوة والمشي الى المسجد والقعود فيه والله تعالى اعلم

باب فرض الجهاد

قال الله تعالى ﴿ وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين ﴾

* قال ابوبكر لم تختلف الامة ان القتال كان محظوراً قبل الهجرة بقوله (ادفع بالتي هي احسن
 فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم وما يلقبها الا الذين صبروا وما يلقبها الا ذو حظ
 عظيم) وقوله (فاعف عنهم واصفح) وقوله (وجادلهم بالتي هي احسن) وقوله (فان تولوا فانما
 عليك البلاغ وعلينا الحساب) وقوله (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) وروى عمرو بن
 دينار عن عكرمة عن ابن عباس ان عبدالرحمن بن عوف واصحابه كانت اموالهم بمكة
 فقالوا يا رسول الله كنا في عزة ونحن مشركون فلما آما صرنا اذلاء فقال عليه السلام اني
 امرت بالعمو فلا تقاتلوا القوم فلما حوله الى المدينة امروا بالقتال فكفوا فانزل الله
 (الم تر الى الذين قبل لهم كفووا ايديكم واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلما كتب عليهم القتال
 اذا فريق منهم يمشون الناس) وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن
 محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبدالله بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس
 في قوله عز وجل (لست عليهم بمصيطر) وقوله (وما انت عليهم بجبار) وقوله (فاعف عنهم واصفح)
 وقوله (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون ايام الله) قال نسخ هذا كله قوله تعالى (اقتلوا
 المشركين حيث وجدتموهم) وقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر)
 الى قوله (صاغرون) * وقد اختلف السلف في اول آية نزلت في القتال فروى عن الربيع بن
 انس وعين ان قوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) اول آية نزلت وروى
 عن جماعة آخرين منهم ابوبكر الصديق و الزهري وسعيد بن جبير ان اول آية نزلت
 في القتال (اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا) الآية وجائز ان يكون (وقاتلوا في سبيل الله)
 اول آية نزلت في اباحة قتال من قاتلهم والثانية في الاذن في القتال عامة لمن قاتلهم ومن لم
 يقاتلهم من المشركين * وقد اختلف في معنى قوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) فقال
 الربيع بن انس هي اول آية نزلت في القتال بالمدينة وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك
 يقاتل من قاتله من المشركين ويكف عن كفو عنه الى ان امر بقتال الجميع * قال ابوبكر
 وهو عنده بمنزلة قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقال محمد بن
 جعفر بن الزبير امر ابوبكر بقتال الشامسة لانهم يشهدون القتال وان الرهبان من رأيهم
 ان لا يقاتلوا فامر ابوبكر رضي الله عنه بان لا يقاتلوا وقد قال الله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله
 الذين يقاتلونكم) فكانت الآية على تأويله ثابتة الحكم ليس فيها نسخ وعلى قول الربيع بن
 انس ان النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين كانوا مأمورين بعد نزول الآية بقتال
 من قاتل دون من كفو سواء كان ممن يتدين بالقتال او لا يتدين وروى عن عمر بن
 عبدالعزيز في قوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) انه في النساء والذرية ومن لم ينصب
 لك الحرب منهم كأنه ذهب الى ان المراد به من لم يكن من اهل القتال في الاغاب لضعفه
 وعجزه لان ذلك حال النساء والذرية وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في آثار شائعة
 النبي عن قتل النساء والولدان وروى عنه ايضاً النبي عن قتل اصحاب الصوامع رواء داود بن

الحصين عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم فان كان معنى الآية على ما قال الربيع بن انس انه امر فيها بقتال من قاتل والكف عمن لا يقاتل فان قوله (قاتلوا الذين يلونكم من الكفار) ناسخ لمن يلى وحكم الآية كان باقياً فيمن لا يلينا منهم ثم لما نزل بقوله (واقتلوهم حيث ثقتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم) الى قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) فكان ذلك اعم من الاول الذي فيه الامر بقتال من يلينا دون من لا يلينا الا ان فيه ضرباً من التخصيص بحظره القتال عند المسجد الحرام الا على شرط ان يقاتلونا فيه بقوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم) ثم انزل الله فرض قتال المشركين كافة بقوله (وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) وقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وقوله تعالى (فاذا انسلك الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) * فمن الناس من يقول ان قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) منسوخ بقوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ومنهم من يقول هذا الحكم ثابت لا يقاتل في الحرم الا من قاتل ويؤيد ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يوم فتح مكة ان مكة حرام حرمة الله يوم خلق السموات والارض فان ترخص مترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها فانما احلت له ساعة من نهار ثم عادت حراماً الى يوم القيامة فدل ذلك على ان حكم الآية باق غير منسوخ وانه لا يحل ان يتدى فيها بالقتال لمن لم يقاتل وقد كان القتال محظوراً في الشهر الحرام بقوله (يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد) ثم نسخ بقوله (فاذا انسلك الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ومن الناس من يقول هو غير منسوخ والحظر باق * واما قوله ﴿واقتلوهم حيث ثقتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم﴾ فانه امر بقتل المشركين اذا ظفروا بهم وهي عامة في قتال سائر المشركين من قاتلنا منهم ومن لم يقاتلنا بعد ان يكونوا من اهل القتال لانه لا خلاف ان قتل النساء والذراري محظور وقد نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم وعن قتل اهل الصوامع فان كان المراد بقوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) الامر بقتال من قاتلنا ممن هو من اهل القتال دون من كف عنا منهم وكان قوله (ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) نهى عن قتال من لم يقاتلنا فهي لا محالة منسوخة بقوله (واقتلوهم حيث ثقتموهم) لاجابه قتل من حظر قتله في الآية الاولى بقوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا) اذ كان الاعتداء في هذا الموضع هو قتال من لم يقاتل * وقوله (واخرجوهم من حيث اخرجوكم) يعنى والله اعلم من مكة ان امكنكم ذلك لانهم قد كانوا آذوا المسلمين بمكة حتى اضطروهم الى الخروج فكانوا مخرجين لهم وقد قال الله تعالى (واذ يمكركم الذين كفروا ليشتكوا او يقتلوك او يخرجوك) فامرهم الله تعالى عند فرضه القتال باخراجهم اذا تمكنا من ذلك اذ كانوا منييين عن القتال فيها الا ان يقاتلوهم فيكون قوله (واقتلوهم حيث ثقتموهم) عاماً في سائر المشركين الا فيمن كان بمكة فانهم امروا باخراجهم منها الا لمن قاتلهم فانه امر بقتالهم حينئذ والدليل على ذلك

قوله في نسق التلاوة (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) ثبت ان قوله (وقاتلوهم حيث ثقتموهم) فيمن كان بغير مكة : وقوله ﴿ والفتنة اشد من القتل ﴾ روى عن جماعة من السلف ان المراد بالفتنة ههنا الكفر وقيل انهم كانوا يفتنون المؤمنين بالتعذيب ويكروهونهم على الكفر ثم عيروا المؤمنين بان قتل واقد بن عبدالله وهو من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عمرو بن الحضرمي وكان مشركا في الشهر الحرام وقالوا قد استحل محمد القتال في الشهر الحرام فانزل الله (والفتنة اشد من القتل) يعني كفرهم وتعذيبهم المؤمنين في البلد الحرام وفي الشهر الحرام اشد واعظم ما مما من القتل في الشهر الحرام : واما قوله ﴿ ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ﴾ فان المراد بقوله (حتى يقاتلوكم فيه) حتى يقتلوا بعضكم كقوله (ولا تلمزوا انفسكم) يعني بعضكم بعضاً اذ غير جائز ان يأمر بقتلهم بعد ان يقتلوهم كلهم وقد افادت الآية حظر القتل بمكة لمن لم يقتل فيها فيحتاج بها في حظر قتل المشرك الحربي اذ الجأ اليها ولم يقاتل ويحتاج ايضاً بعمومها فيمن قتل ولجأ الى الحرم في انه لا يقتل لان الآية لم تفرق بين من قتل وبين من لم يقتل في حظر قتل الجميع فلزم بمضمون الآية ان لا يقتل من وجدنا في الحرم سواء كان قاتلاً او غير قاتل الا ان يكون قد قتل في الحرم فحينئذ يقتل بقوله ﴿ فان قاتلوكم فاقتلوهم ﴾ فان قيل هو منسوخ بقوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) قيل له اذا امكن استعمالهما لم يثبت النسخ لاسيما مع اختلاف الناس في نسخه فيكون قوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) في غير الحرم ونظيره في حظر قتل من لجأ الى الحرم وان كان جانباً قوله (ومن دخله كان آمناً) وقد تضمن ذلك امناً من خوف القتل فدل على ان المراد من دخله وقد استحق القتل انه يأمن بدخوله وكذلك قوله (واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامناً) كل ذلك دال على ان اللاجئ الى الحرم المستحق للقتل يأمن به ويترول عنه القتل بمصيره اليه ومع ذلك فان قوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) اذا كان نازلاً مع اول الخطاب عند قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) فغير جائز ان يكون ناسخاً له لان النسخ لا يصح الا بعد التمكن من الفعل وغير جائز وجود النسخ والمنسوخ في خطاب واحد واذا كان الجميع مذكوراً في خطاب واحد على ما يقتضيه نسق التلاوة ونظام التنزيل فغير جائز لاحد اثبات تاريخ الآيتين وتراخي نزول احدهما عن الاخرى الا بالنقل الصحيح ولا يمكن احد دعوى نقل صحيح في ذلك وانما روى ذلك عن الربيع بن انس فقال هو منسوخ بقوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) وقال قتادة هو منسوخ بقوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وجائز ان يكون ذلك تأويلاً منه ورأياً لان قوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) لا محالة نزل بعد سورة البقرة لا يختلف اهل النقل في ذلك وليس فيه مع ذلك دلالة على النسخ لامكان استعمالهما بان يكون قوله (فاقتلوا المشركين) مرتباً على قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) فيصير قوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الا عند المسجد الحرام الا ان

يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم ويدل عليه ايضاً حديث ابن عباس وابي شريح الخزاعي وابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح مكة فقال ايها الناس ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي وانما اخلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراماً الى يوم القيامة وفي بعض الاخبار فان ترخص مترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما اخلت لي ساعة من نهار فثبت بذلك حظر القتال في الحرم الا ان يقاتلوا وقد روى عبد الله بن ادریس عن محمد بن اسحق قال حدثني سعيد بن ابي سعيد المقبري عن ابي شريح الخزاعي هذا الحديث وقال فيه وانما اخلت لي القتال بها ساعة من نهار ويدل عليه ايضاً ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خطب يومئذ حين قتل رجل من خزاعة رجلاً من هذيل ثم قال ان اعنى الناس على الله ثلاثة رجل قتل غير قتله ورجل قتل في الحرم ورجل قتل بذحل الجاهلية وهذا يدل على تحريم القتل في الحرم لمن لم يحن فيه من وجهين احدهما عموم الذم للقاتل في الحرم والثاني قد ذكر معه قتل من لم يستحق القتل فثبت ان المراد قتل من استحق القتل فلجأ وان ذلك اخبار منه بان الحرم يحظر قتل من لجأ اليه * وهذه الآي التي تلونها في حظر قتل من لجأ الى الحرم فان دلالتها مقصورة على حظر القتل فحسب ولا دلالة فيها على حكم ما دون النفس لان قوله (ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام) مقصور على حكم القتل وكذلك قوله (ومن دخله كان آمناً) وقوله (مثابة للناس وامن) ظاهره الا من من القتل وانما يدخل ماسواً فيه بدلالة لان قوله (ومن دخله) اسم للانسان وقوله (كان آمناً) راجع اليه فالذي اقتضت الآية امانه هو الانسان لا اعضاؤه ومع ذلك فان كان اللفظ مقتضياً للنفس فادونها فانما خصصنا مادونها بدلالة وحكم اللفظ باق في النفس ولا خلاف ايضاً ان من لجأ الى الحرم وعليه دين انه يحبس به وان دخوله الحرم لا يعصمه من الحبس كذلك كل ما لم يكن نفساً من الحقوق فان الحرم لا يعصمه منه قياساً على الديون * واما قوله عز وجل ﴿فان انتهوا فان الله غفور رحيم﴾ يعني فان انتهوا عن الكفر فان الله يغفر لهم لان قوله (فان انتهوا) شرط يقتضي جواباً وهذا يدل على ان قاتل العمد له توبة اذ كان الكفر اعظم مأثماً من القتل وقد اخبر الله انه يقبل التوبة منه ويغفر له * وقوله تعالى ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾ يوجب فرض قتال الكفار حتى يتركوا الكفر قال ابن عباس وقتادة ومجاهد والربيع بن انس الفتنة ههنا الشرك وقيل انما سمي الكفر فتنة لانه يؤدي الى الهلاك كما يؤدي اليه الفتنة وقيل ان الفتنة هي الاختبار والكفر عند الاختبار اظهار الفساد واما الدين فهو الانقياد لله بالطاعة واصله في اللغة ينقسم الى معنيين احدهما الانقياد كقول الاعشى

هو دان الرباب اذ كر هو الديق * من دراكا بغزوة وصبال

ثم دانت بمد الرباب وكانت * كعذاب عقوبة الاقوال

والآخر المادة من قول الشاعر

تقول وقد درأت لها وضيئي * اهذا دينه ابدأ وديني

والدين الشرعي هو الانقياد لله عزوجل والاستسلام له على وجه المداومة والعادة وهذه الآية خاصة في المشركين دون اهل الكتاب لان ابتداء الخطاب جرى بذكرهم في قوله عزوجل (واقتلوهم حيث تقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم) وذلك صفة مشركي اهل مكة الذين اخرجوا النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه فلم يدخل اهل الكتاب في هذا الحكم وهذا يدل على ان مشركي العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف لقوله (واقتلوهم حتى لا تكون فتنة) يعني كفرا (ويكون الدين لله) ودين الله هو الاسلام لقوله (ان الدين عند الله الاسلام) * وقوله ﴿فان اتهموا فلا عدوان الا على الظالمين﴾ المعنى فلا قتل الا على الظالمين يعني والله اعلم القتل المبدوء بذكره في قوله (واقتلوهم) وسمى القتل الذي يستحقونه بكفرهم عدواناً لانه جزاء الظلم فسمى باسمه كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وان لم يكن الجزاء اعتداء ولا سيئة * قوله تعالى ﴿الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص﴾ روى عن الحسن ان مشركي العرب قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم انهميت عن قتالنا في الشهر الحرام قال نعم وارايد المشركون ان يغيروه في الشهر الحرام فيقاتلوه فانزل الله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) يعني ان استحلوا منكم في الشهر الحرام شيئاً فاستحلوا منهم مثله وروى ابن عباس والربيع بن انس وقتادة والضحاك ان قريشاً لما ردت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية محرماً في ذي القعدة عن البلد الحرام في الشهر الحرام فادخله الله مكة في العام المقبل في ذي القعدة فقضى عمرته واقصه بما حيل بينه وبينه في يوم الحديبية ويمتنع ان يكون المراد الامرين فيكون اخباراً بما اقصه الله من الشهر الحرام الذي صده المشركون عن البيت بشهر مثله في العام القابل وقد تضمن مع ذلك اياحة القتال في الشهر الحرام اذا قاتلهم المشركون لان لفظاً واحداً لا يكون خبراً وامراً ومتى حصل على احد المعنيين انتهى الآخر الا انه جائز ان يكون اخباراً بما عوض الله نبيه من فوات العمرة في الشهر الحرام الذي صده المشركون عن البيت شهراً مثله في العام القابل وكانت حرمة الشهر الذي ابدل كحرمة الشهر الذي فات فلذلك قال (والحرمات قصاص) ثم عقب تعالى ذلك بقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فافاد انهم اذا قاتلوهم في الشهر الحرام فعليهم ان يقاتلوهم فيه وان لم يجز لهم ان يتدوهم بالقتال وسمى الجزاء اعتداء لانه مثله في الجنس وقدر الاستحقاق على ما يوجهه فسمى باسمه على وجه المجاز لان المعتدى في الحقيقة هو الظالم * وقوله تعالى ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ عموم في ان من استهلك لغيره مالا كان عليه مثله وذلك المثل ينقسم الى وجهين احدهما مثله في جنسه وذلك في المكيل والموزون والمعدود والآخر مثله في قيمته لان النبي صلى الله عليه وسلم قضى في عبيدين رجلين اعتقه احدهما وهو موبسران عليه ضمان نصف قيمته فجعل المثل اللازم بالاعتداء هو القيمة فصار اصلاً في هذا الباب وفي ان المثل قد يقع على القيمة ويكون اسماً لها ويدل على ان المثل قد يكون اسماً ليس هو

من جنسه اذا كان في وزانه وعروضه في المقدار المستحق من الجزاء ان من اعتدى على غيره بقذف لم يكن المثل المستحق عليه ان يقذف بمثل قذفه بل يكون المثل المستحق عليه هو جلد ثمانين وكذلك لو شتمه بما دون القذف كان عليه التعزير وذلك مثل لما نال منه ثبت بذلك ان اسم المثل قد يقع على ما ليس من جنسه بعد ان يكون في وزانه وعروضه في المقدار المستحق من طريق الجزاء ويحتج بذلك في ان من غصب ساجة فأدخلها في بناءه ان عليه قيمتها لان القيمة قد تناولها اسم المثل فمن حيث كان الغاصب معتديا باخذها كان عليه مثلها لحق العموم * فان قيل اذا نقصنا بناءه واخذناها بعينها فقد اعتدينا عليه بمثل ما اعتدى * قيل له اخذ ملكه بعينه لا يكون اعتداء على الغاصب كما ان من له عند رجل وديعة فأخذها لم يكن معتدياً عليه وانما الاعتداء عليه ان يزيل من ملكه مثل ما ازال اوزيريل يده عن مثل ما ازال عنه يد المنصوب منه فاما اخذ ملكه بعينه فليس فيه اعتداء على احد ولا فيه اخذ المثل ويحتج به في ايجاب القصاص فيما يمكن استيفاء المماثلة والمساواة فيه دون ما لم يعلم فيه استيفاء المماثلة وذلك نحو قطع اليد من نصف الساعد والجائفة والآمة في سقوط القصاص فيها لتعذر استيفاء المثل اذ كان الله تعالى انما امرنا باستيفاء المثل ويحتج به ابو حنيفة فيمن قطع يدرجل وقتله ان لوليه ان يقطع يده ثم يقتله لقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فله ان يفعل به مثل ما فعل بمقتضى الآية * وقوله تعالى ﴿وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة﴾ قال ابو بكر قد قيل فيه وجوه احدها ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن عمرو بن السرح قال حدثنا ابن وهب عن حيوة بن شريح وابن لهيعة عن يزيد بن ابي حبيب عن اسلم بن ابي عمران قال غزونا بالقسطنطينية وعلى الجماعة عبدالرحمن بن الوليد والروم ملصقو ظهورهم بحائط المدينة فحمل رجل على العدو فقال الناس مه مه لا اله الا الله يلقى بيديه الى التهلكة فقال ابو ايوب انما نزلت هذه الآية فينا معشر الانصار لما نصر الله نبيه واطهر دينه الاسلام قلنا هل نقيم في اموالنا ونصلحها فانزل الله تعالى (وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) فاللقاء بالايدي الى التهلكة ان نقيم في اموالنا فنصلحها وندع الجهاد قال ابو عمران فلم يزل ابو ايوب يجاهد في سبيل الله حتى دفن بالقسطنطينية فاخبر ابو ايوب ان اللقاء بالايدي الى التهلكة هو ترك الجهاد في سبيل الله وان الآية في ذلك نزلت وروى مثله عن ابن عباس وحذيفة والحسن وقادة ومجاهد والضحاك * وروى عن البراء بن عازب وعبيدة الساماني اللقاء بالايدي الى التهلكة هو اليأس من المغفرة بارتكاب المعاصي وقيل هو الاسراف في الانفاق حتى لا يجد ما يأكل ويشرب فيتلف وقيل هو ان يتقحم الحرب من غير نكابة في العدو وهو الذي تأوله القوم الذي انكر عليهم ابو ايوب واخبر فيه بالسبب وليس يمتنع ان يكون جميع هذه المعاني مرادة بالآية لاحتمال اللفظ لها وجواز اجتماعها من غير تضاد ولا تناف * فاما حمل على الرجل الواحد يحمل على حلبة العدو فان محمد بن الحسن ذكر في السير الكبير ان رجلا لو حمل على الف

رجل وهو وحده لم يكن بذلك بأس اذا كان يطعم في نجاة او نكايه فان كان لا يطعم في نجاة
ولانكايه فاني اكره له ذلك لانه عرض نفسه للتلف من غير منفعة للمسلمين وانما
ينبغي للرجل ان يفعل هذا اذا كان يطعم في نجاة او منفعة للمسلمين فان كان
لا يطعم في نجاة ولانكايه ولكنه يجري المسلمين بذلك حتى يفعلوا مثل ما فعل فيقتلون
وينكون في العدو فلا بأس بذلك ان شاء الله لانه لو كان على طمع من النكايه في العدو ولا يطعم
في النجاة لم اربأساً ان يحمل عليهم فكذلك اذا طمع ان ينكى غيره فيهم بحمته عليهم فلا بأس
بذلك وارجو ان يكون فيه مأجوراً وانما يكره له ذلك اذا كان لا منفعة فيه على وجه
من الوجوه وان كان لا يطعم في نجاة ولانكايه ولكنه مما يرهب العدو فلا بأس بذلك
لان هذا افضل النكايه وفيه منفعة للمسلمين والذي قال محمد من هذه الوجوه صحيح
لا يجوز غيره وعلى هذه المعاني يحمل تأويل من تأول في حديث ابى ايوب انه اتى بيده
الى التهلكة بحمله على العدو اذ لم يكن عندهم في ذلك منفعة واذا كان كذلك فلا ينبغي
ان يتلف نفسه من غير منفعة عائدة على الدين ولا على المسلمين فاما اذا كان في تلف نفسه منفعة
عائدة على الدين فهذا مقام شريف مدح الله به اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في قوله
(ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون
ويقتلون) وقال (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون) وقال
(ومن الناس من يشترى نفسه ابتغاء مرضات الله) في نظائر ذلك من الآي التي مدح الله فيها
من بذل نفسه لله * وعلى ذلك ينبغي ان يكون حكم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر متى
رجا نفعاً في الدين فبذل نفسه فيه حتى قتل كان في اعلى درجات الشهداء قال الله تعالى
(وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور) وقدروى
عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال افضل الشهداء حمزة بن
عبد المطلب ورجل تكلم بكلمة حق عند سلطان جائر فقتله وروى ابوسعيد الخدرى
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر * وحدثنا محمد بن
بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن الجراح عن عبدالله بن يزيد عن موسى بن علي بن
رباح عن ابيه عن عبدالعزيز بن مروان قال سمعت ابا هريرة يقول سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول شر ما في الرجل شح هالع وجين خالع وذنم الجبن يوجب مدح
الاقدام والشجاعة فيما يعود نفعه على الدين وان ايقن فيه بالتلف والله تعالى اعلم بالصواب

باب العمرة هي فرض ام تطوع

قال الله تعالى ﴿وَأَتِمُوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ﴾ واختلف السلف في تأويل هذه الآية فروى
عن علي وعمر وسعيد بن جبير وطاوس قالوا اتماهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك وقال
مجاهد اتماهما بلوغ آخرهما بعد الدخول فيهما وقال سعيد بن جبير وعطاء هو اقامتهما الى

آخر ما فيها لله تعالى لانهما واجبان كأنهما تأولا ذلك على الامر بفعلهما كقوله لو قال حجوا واعتمروا وروى عن ابن عمر وطاوس قالاً أتمهما افرادها وقال قتادة أتمام العمرة الاعتبار في غير أشهر الحج وروى عن علقمة في قوله تعالى (العمرة لله) قال لا تجاوز بها البيت * وقد اختلف السلف في وجوب العمرة فروى عن عبدالله بن مسعود وابراهيم النخعي والشعبي انها تطوع وقال مجاهد في قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) قال ما امرنا به فيها وقالت عائشة وابن عباس وابن عمر والحسن وابن سيرين هي واجبة وروى نحوه عن مجاهد وروى عن طاوس عن ابيه قال العمرة واجبة * واحتج من اوجبها بظاهر قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) قالوا واللفظ يحتمل أنما فهما بعد الدخول فهما ويحتمل الامر بابتداء فعلهما فالواجب حملهما على الامرين بمنزلة عموم يشتمل على مشتمل فلا يخرج منه شيء الا بدلالة * قال ابوبكر ولادلالة في الآية على وجوبها وذلك لان أكثر ما فيها الامر بأتمهما وذلك انما يقتضي نفي النقصان عنهما اذا فعلت لان ضد التمام هو النقصان لا البطلان الا ترى انك تقول للناقص انه غير تام ولا تقول مثله لما لم يوجد منه شيء فعلنا ان الامر بالآتمام انما يقتضي نفي النقصان ولذلك قال علي وعمر أتمهما ان تحرم بهما من ديرة اهلك يعني الا بلغ في نفي النقصان الاحرام بهما من ديرة اهلك واذا كان ذلك على ما وصفنا كان تقديره ان لا يفعلهما ناقصين وقوله لا يفعلهما ناقصين لا يدل على الوجوب لجواز اطلاق ذلك على النوافل الا ترى انك تقول لا تفعل الحج التطوع ولا العمرة التطوع ناقصين ولا صلاة النفل ناقصة فاذا كان الامر بالآتمام يقتضي نفي النقصان فلا دلالة فيه اذا على وجوبها * ويدل على صحة ذلك ان العمرة التطوع والحج النفل مرادان بهذه الآية في النهي عن فعلهما ناقصين ولم يدل ذلك على وجوبهما في الاصل وايضاً فان الاظهر من لفظ الآتمام انما يطلق بعد الدخول فيه قال الله عز وجل (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى الليل) فاطلق عليه لفظ الآتمام بعد الدخول قال النبي صلى الله عليه وسلم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا فاطلق لفظ الآتمام عليها بعد الدخول فيها * ويدل على ان المراد ايجاب أتمهما بعد الدخول فهما ان الحج والعمرة التافلتين يلزمه أتمهما بعد الدخول فهما بالآية فكان بمنزلة قوله أتموها بعد الدخول فهما فقير جائز اذا ثبت ان المراد لزوم الآتمام بعد الدخول حمله على الابتداء لتضاد المعنيين الا ترى انه اذا اراد به الالتزام بالدخول اتنى ان يريد به الالتزام قبل الدخول لان الزامه قبل الدخول ناف لكونه واجباً بالدخول الا ترى انه لا يجوز ان يقال ان حجة الاسلام انما تلزم بالدخول وان صلاة الظهر متعلق لزومها بالدخول فيها وهذا يدل على انه غير جائز ارادة ايجابها بالدخول وايجابها ابتداء قبل الدخول فهما فثبت بما وصفنا انه لا دلالة في هذه الآية على وجوب العمرة قبل الدخول فيها * ومما يدل على انها ليست بواجبة ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال العمرة هي الحج الاصغر وروى عن عبدالله بن شداد ومجاهد قالوا العمرة هي الحج الاصغر واذا ثبت

ان اسم الحج يتناول العمرة ثم ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا زهير بن حرب وعثمان بن ابي شيبه قالا حدثنا يزيد بن هارون عن سفيان بن حسين عن الزهري عن ابي سنان الدؤلي عن ابن عباس ان للاقرع بن حابس سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الحج في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فتطوع فلما سمى النبي صلى الله عليه وسلم العمرة في الخبر الاول حجا وقال للاقرع الحج مرة واحدة فمن زاد فتطوع انتفى بذلك وجوب العمرة اذ كانت قد تسمى حجا * ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا يعقوب بن يوسف المطوعي قال حدثنا ابو عبد الرحمن عن عبد الله بن عمر قال حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن حجاج بن ارطاة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة والحج او احب قال نعم وسأله عن العمرة اهي واجبة قال لا ولان تعتمر خير لك ورواه ايضا عباد بن كثير عن محمد بن المنكدر مثل حديث الحجاج * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا ابن الاصبهاني قال حدثنا شريك وجريز وابوالاحوص عن معاوية بن اسحاق عن ابي صالح قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع * ويدل عليه ايضا حديث جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة ومعناه انه ناب عنها لان افعال العمرة موجودة في افعال الحج وزيادة ولا يجوز ان يكون المراد ان وجوبها كوجوب الحج لانه حينئذ لا تكون العمرة باولى ان تدخل في الحج من الحج بان يدخل في العمرة اذها جميعاً واجبان كما لا يقال دخلت الصلاة في الحج لانها واجبة كوجوب الحج * ويدل عليه حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم امر اصحابه حين احرموا بالحج ان يحلوا منه بعمرة وان سراقه بن مالك قال اعمرتنا هذه لعامنا هذا ام للابد فقال بل للابد ومعلوم ان هذه كانت عمل عمرة يحلل بها من احرام الحج كما يحلل الذي يفوته الحج بعمل عمرة وهي غير مجزية عن فرض العمرة عند من يراها فرضاً فدل ذلك على ان العمرة غير مفروضة لانها لو كانت مفروضة لما قال عمرتكم هذه للابد وفيه اخبار بانها لا عمرة عليهم غيرها * ويدل على ان ما يحلل به من احرام الحج ليس بعمرة انه لو بقي الذي يفوته الحج على احرامه حتى تحلل منه بعمرة في اشهر الحرم وحج من عامه انه لا يكون متمماً * وبما يحتاج به لذلك من طريق النظر بان الفروض مخصوصة باوقات يتعلق وجوبها بوجودها كالصلاة والصيام والزكاة والحج فلو كانت العمرة فرضاً لوجب ان تكون مخصوصة بوقت فلما لم تكن مخصوصة بوقت كانت مطلقة له ان يفعلها متى شاء فاشبهت الصلاة التطوع والصوم النفل * فان قيل ان الحج النفل مخصوص بوقت ولم يدل ذلك على وجوبه * قيل له هذا لا يلزم لانا قلنا ان من شرط الفروض التي تلزم كل احد في نفسه كونها مخصوصة باوقات وما ليس مخصوصاً بوقت فليس بفرض وليس يمتنع على ذلك ان يكون بعض النوافل مخصوصاً بوقت وبعضها مطلق

غير مخصوص بوقت فكل ما كان غير مخصوص بوقت فهو نافلة وما هو مخصوص بوقت فعلى
ضريين منه فرض ومنه نفل * ومما يحتج به أيضاً من طريق الأثر ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا
اسماعيل بن الفضل قال حدثنا هشام بن عمار قال حدثنا الحسن بن يحيى الحسيني قال حدثنا عمر بن
قيس قال حدثني طلحة بن موسى عن عمه اسحاق بن طلحة عن طلحة بن عبد الله انه سمع النبي
صلى الله عليه وسلم يقول الحج جهاد والعمرة تطوع * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا احمد بن
بختر العطار قال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا محمد بن الفضل بن عطية عن سالم الافطس
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة
تطوع * واحتج من رآها واجبة بما روى ابن لهيعة عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الحج والعمرة فريضة واجبتان وبما روى الحسن عن سمرة ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وحجوا واعتمروا واستقيموا يستقيم لكم
وامره على الوجوب وبما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الاسلام فذكر
الصلاة وغيرها ثم قال وان تحج وتعمروا بقول صبي بن معبد وجدت الحج والعمرة
مكتوبتين على قال ذلك لعمرك فلم ينكر عليه وقال له اجعهما ومحدث ابن رزين رجل من
نبي عامر انه قال يا رسول الله ان ابي شيخ كبير لا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن قال احجج
عن ابيك واعتمر * فاما حديث جابر في وجوب العمرة من طريق ابن لهيعة فهو ضعيف
كثير الخطأ يقال احترقت كتبه فعول على حفظه وكان سيئ الحفظ واسناد حديث جابر
الذي رويناه في عدم وجوبها احسن من اسناد حديث ابن لهيعة ولو تساويا لكان اكبر
احوالهما ان يتعارضاً فيسقطاً جميعاً ويبقى لنا حديث طلحة وابن عباس من غير معارض
فان قال قائل ليس حديث الحجاج عن محمد بن المنكدر عن جابر الذي روته في نفي الايجاب
بمعارض حديث ابن لهيعة عن عطاء عن جابر في ايجابها لان حديث الحجاج وارد على الاصل
وحديث ابن لهيعة ناقل عنه ومتى ورد خبران احدهما ناف والآخر مثبت فالثبت منها
اولى وكذلك اذا كان احدهما موجباً والآخر غير موجب لان الايجاب يقتضي حظر تركه
ونفيه لاحظر فيه والخبر الحاضر اولى من الميخ * قيل له هذا لا يجب من قبل ان حديث
ابن لهيعة في ايجابها لو كان ثابتاً لورد النقل به مستفيضاً لعموم الحاجة اليه ولو جب
ان يعرفه كل من عرف وجوب الحج اذ كان وجوبها كوجوب الحج ومن خوطب به فهو
مخاطب بها فغير جائز فيما كان هذا وصفه ان يكون وروده من طريق الآحاد مع ما في سنده
من الضعف ومعارضة غيره اياه وايضاً فمعلوم ان الروایتين وردتا عن رجل واحد فلو كان
خبر الوجوب متأخراً في التاريخ عن خبر نفيه لينه جابر في حديثه ولقال قال النبي صلى الله
عليه وسلم في العمرة انها تطوع ثم قال بعد ذلك انها واجبة اذ غير جائز ان يكون عنده
الخبران جميعاً مع علمه بتأريخهما فيطلق الرواية تارة بالايجاب وتارة بضده من غير ذكر
تاريخ فدل ذلك على ان هذين الخبرين وردا متعارضين وانما يعتبر خبر الميثب والثاني على ما

ذكرنا من الاعتبار إذا وردت الروايتان من جهتين * وأما حديث سمرة وقوله فاعتمروا فإنه على النذب بالدلائل التي قدمنا * فاما قوله حين سئل عن الاسلام فذكر الصلاة وغيرها ثم قال وان تحج وتعمر فان النوافل من الاسلام وكذلك كل ما يتقرب به الى الله تعالى لانه من شرائعه وقد روى ان الاسلام بضع وسبعون خصلة منها اماطة الاذى عن الطريق * واما قول صبي بن معبد لعمر وجدته الحج والعمرة مكتوبين على وسكوت عمر عنه وتركه النكير عليه فإنه انما قالها مكتوبان على ولم يقل مكتوبتان على الناس فظاهره يقتضى ان يكون نذرهما فصارا مكتوبين عليه بالنذر وايضاً فإنه انما قاله تأويلاً منه للآية وفيها مساع للتأويل فلم ينكره عمر لاحتمالها له وهو بمنزلة قول القائل بوجوب العمرة فلا يستحقون النكير اذ كان الاجتهاد سائغاً فيه * واما قول النبي صلى الله عليه وسلم للرجل الذي سأله عن الحج عن ابيه وقوله حج عن ابيك واعتمر فلا دلالة فيه على وجوبها لانه لا خلاف ان هذا القول لم يخرج مخرج الايجاب اذ ليس عليه ان يحج عن ابيه ولا ان يعتمر * ومن الناس من يحتج لايجاب العمرة بقوله تعالى (وافعلوا الخير) لأنها خير فظاهر اللفظ يقتضى ايجاب جميع الخير وهذا يسقط من وجوه * احدها انه يحتاج ان يثبت ان فعل العمرة مع اعتقاد وجوبها خير لان من لا يراها واجبة فغير جائز ان يفعلها على انها واجبة ولو فعلها على هذا الاعتقاد لم يكن ذلك خيراً ممن صلى تطوعاً واعتقد فيه الفرض * وآخروها ان قوله (وافعلوا الخير) لفظ مجمل لاستعماله على المجمل الذي لا يلزم استعماله بورود اللفظ الا ترى انه يدخل فيه الصلاة والزكاة والصوم وهذه كلها فروض مجملة ومتى انتظم اللفظ ما هو مجمل فهو مجمل يحتاج في اثبات حكمه الى دليل من غيره * ووجه آخر وهو ان الخير بالالف واللام لفظ جنس لا يمكن استغراقه فيتساول ادنى ما يقع عليه الاسم كقولك ان شربت الماء وتزوجت النساء فاذا فعل ادنى ما يسمى به فقد قضى عهدة اللفظ * وايضاً فقد علمنا مع ورود اللفظ ان المراد البعض لتعذر استيعاب الكل فصار كقوله افعلوا بعض الخير فيحتاج الى بيان في لزوم الامر * واحتج من اوجبها بأنها لم نجد شيئاً يتطوع به الاوله اصل في الفرض فلو كانت العمرة تطوعاً لكان لها اصل في الفرض فيقال له العمرة انما هي الطواف والسعي ولذلك اصل في الفرض * فان قيل لا يوجد طواف وسعي مفرداً فرضاً غير العمرة وانما يوجد ذلك في الفرض تابعا * قيل له قد يتطوع بالطواف بالبيت وان لم يكن له اصل في الفرض مفرداً فكذلك العمرة يتطوع بها اذ كانت طوافاً وسعياً وان لم يكن لها اصل في الفرض * واحتج الشافعي بانه لما جاز الجمع بينها وبين الحج دل على انها فرض لانها لو كانت تطوعاً لما جاز ان يعمل مع عمل الحج كما لا يجمع بين صلاتين احدهما فرض والاخرى تطوع ويجمع بين عمل اربع ركعات فرض * قال ابوبكر وهذه قضية فاسدة يبطل عليه القول بوجوب العمرة لانه يقال له لما جاز الجمع بينهما ولم يجز بين صلاتي فرض دل على انها ليست بفرض واما قوله ويجمع بين عمل اربع ركعات فان الاربع كلها صلاة واحدة كالحج الواحد المشتمل على سائر اركانه

وكالطواف الواحد المشتمل على سبعة اشواط وهو مع ذلك منتقض على اصله لانه لو اعتمر ثم حج حجة الفريضة وقرن معها عمرة كانت العمرة تطوعاً والحج فرضاً فقد صح الجمع بين الفرض والنفل في الحج والعمرة فانتقض بذلك استدلال من استدل بجواز جمعها الى الحج على وجوبها * واحتج الشافعي ايضاً بانه لما جعل لها ميقات كميقات الحج دل على انها فرض فيقال له اذا اعتمر عمرة الفريضة ورجع الى اهله ثم اراد ان يرجع للعمرة كان لها ميقات كميقات الحج وهي تطوع فشرط الميقات ليس بدلالة على الوجوب وكذلك الحج التطوع له ميقات كميقات الواجب * واحتج ايضاً بوجوب الدم على القارن ولم يبين منه وجه الدلالة على الوجوب ولكن ادعى دعوى عارية من البرهان ومع ذلك فانه منتقض لانه لو قرن حجة فريضة مع عمرة تطوع لكان عليه دم فكذلك لو جمع بينهما وهما نافلتان لوجب الدم * قوله تعالى ﴿فان احصرتم فما استيسر من الهدى﴾ قال الكسائي وابوعبيدة واكثر اهل اللغة الاحصار المنع بالمرض او ذهاب النفقة والحصر حصر العدو ويقال احصره المرض وحصره العدو وحكى عن الفراء انه اجاز كل واحد منهما مكان الآخر وانكره ابو العباس المبرد والزجاج وقالاهما مختلفان في المعنى ولا يقال في المرض حصره ولا في العدو احصره قالا وانما هذا كقولهم حبسه اذا جعله في الحبس واحبسه اي عرضه للحبس وقتله او وقع به القتل واقتله اي عرضه للقتل وقبره دفنه في القبر واقبره عرضه للدفن في القبر وكذلك حصره حبسه واورق به الحصر واحصره عرضه للحصر * وروى ابن ابي نجيح عن عطاء عن ابن عباس قال لا احصر الاحصر عدو فاما من حبسه الله بكسر او مرض فليس بحصر فاخبر ابن عباس ان الحصر يختص بالعدو وان المرض لا يسمى حصرأ وهذا موافق لقول من ذكرنا قولهم من اهل اللغة في معنى الاسم ومن الناس من يظن ان هذا يدل من قوله على ان المريض لا يجوز له ان يحل ولا يكون محصرأ وليس في ذلك دلالة على ما ظن لانه انما اخبر عن معنى الاسم ولم يخبر عن معنى الحكم فأعلم ان اسم الاحصار يختص بالمرض والحصر يختص بالعدو * وقد اختلف السلف في حكم المحصر على ثلاثة انحاء روى عن ابن مسعود وابن عباس العدو والمرض سواء يبعث بدم ويحل به اذا نحر في الحرم وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وزفر والثوري والنسائي قول ابن عمر ان المريض لا يحل ولا يكون محصرأ الا بالعدو وهو قول مالك والليث والشافعي والثالث قول ابن الزبير وعروة ابن الزبير ان المرض والعدو سواء لا يحل الا بالطواف ولا نعلم لهما موافقا من فقهاء الامصار * قال ابوبكر ولما ثبت بما قدمته من قول اهل اللغة ان اسم الاحصار يختص بالمرض وقال الله (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) وجب ان يكون اللفظ مستعملاً فيما هو حقيقة فيه وهو المرض ويكون العدو داخلاً فيه بالمعنى * فان قيل فقد حكى عن الفراء انه اجاز فيهما لفظ الاحصار * قيل له لوصح ذلك كانت دلالة الآية قائمة في اثباته في المرض لانه لم يدفع وقوع الاسم على المرض وانما اجاز في العدو فلو وقع

الاسم على الامرين لكان عموماً فيهما موجبا للحكم في المريض والمحصور بالعدو جميعاً
 * فان قيل لم تختلف الرواة ان هذه الآية نزلت في شأن الحديدية وكان النبي صلى الله عليه
 وسلم واصحابه ممنوعين بالعدو فامرهم الله بهذه الآية بالاحلال من الاحرام فدل على ان المراد
 بالآية هو العدو * قيل له لما كان سبب نزول الآية هو العدو ثم عدل عن ذكر المحصر
 وهو يختص بالعدو الى الاحصار الذي يختص بالمرض دل ذلك على انه اراد افادة الحكم في المرض
 ليستعمل اللفظ على ظاهره ولما امر النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه بالاحلال وادل هو دل
 على انه اراد حصر العدو من طريق المعنى لا من جهة اللفظ فكان نزول الآية مفيداً للحكم
 في الامرين ولو كان مراد الله تعالى تخصيص العدو بذلك دون المرض لذكر لفظاً يختص به
 دون غيره ومع ذلك لو كان اسماً للمعنيين لم يكن نزوله على سبب موجبا للاقتصار بحكمه
 عليه بل كان الواجب اعتبار عموم اللفظ دون السبب * ويدل عليه من جهة السنة ما حدثنا
 محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن حجاج الصواف
 قال حدثني يحيى بن ابي كثير عن عكرمة قال سمعت الحجاج بن عمرو الانصاري قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل قال عكرمة
 فسألت ابن عباس واباهريرة فقالا صدق ومعنى قوله فقد حل فقد جازله ان يحل كما يقال حلت
 المرأة للزوج يعني جاز لها ان تزوج * فان قيل روى حماد وابن زيد عن ايوب عن عكرمة
 انه قال في المحصر يبعث بالهدى فاذا بلغ الهدى محله حل وعليه الحج من قابل وقال رضى الله
 سبحانه بالقصاص من عباده وبأخذ منهم العدوان عليه حج مكان حج واحرام مكان احرام *
 فزعم هذا القائل انه لو كان عند عكرمة هذا الحديث لما كان قال يبعث بالهدى ولقال يحل
 كما روى في الخبر وهذا القائل انما غلط حين ظن ان المعنى في قوله حل وقوع الاحلال
 بنفس الاحصار وليس هو كما ظن وانما معناه انه جازله ان يحل كما ذكرنا مثله فيما يطلقه
 الناس من قولهم حلت المرأة للازواج يريدون به قد جاز لها ان تحل بالازواج * ويدل عليه
 من جهة النظر ان المحصر بالعدو لما جازله الاحلال لتعذر وصوله الى البيت وكان ذلك
 موجوداً في المرض وجب ان يكون بمنزلة وفي حكمه ألا ترى انه متى لم يتعذر وصوله
 الى البيت بمنع العدو لم يجزله ان يحل فدل ذلك على ان المعنى فيه تعذر وصوله الى البيت *
 ويدل على ذلك موافقة مخالفتنا ايانا على ان المرأة اذا منعها زوجها من حجة التطوع بعد
 الاحرام جاز لها الاحلال وكانت بمنزلة المحصر مع عدم العدو وكذلك من حبس في دين
 او غيره فتعذر عليه الوصول الى البيت كان في حكم المحصر فكذلك المريض * ويدل عليه ان سائر
 الفروض لا يختلف حكمها في كون المنع منها بالعدو او المرض ألا ترى ان الحائض جازله فعل
 الصلاة بالايام او قاعداً اذا تعذر عليه فعلها قائماً كما يجوز ذلك للمريض فكذلك المضي
 في الاحرام واجب ان لا يختلف حكمه عند تعذر الوصول الى البيت لمرض كان ذلك او لحوف
 عدو وكذلك هذا في استقبال القبلة اذا كان خائفاً او مريضاً وكذلك من عدم الماء او كان

مريضاً ومن لا يجد ما يحتمل به للجهد ومن كان مريضاً لم يختلف حكم الاعتذار في سقوط الفرض كذلك ينبغي ان لا يختلف حكمها في باب سقوط فرض المضى على الاحرام وجواز الاحلال منه والمعنى في الجميع تعذر الفعل ۞ فان قيل لما قال تعالى (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) ثم عقب ذلك بقوله (فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة) دل ذلك من وجهين على ان المريض غير مراد بذكر الاحصار لانه لو كان كذلك لما استأنف له ذكراً مع كونه في اول الخطاب والوجه الآخر انه لو كان مراداً به لكان يحل بذلك الدم ولم يكن يحتاج الى فدية ۞ قيل له لما قال الله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) منه الاحلال مع وجود الاحصار الى وقت بلوغ الهدى محله وهو ذبحه في الحرم فابان عن حكم المريض قبل بلوغ الهدى محله وابعاح له حلق الرأس مع ايجاب الفدية ووجه آخر وهو انه ليس كل مرض يمنع الوصول الى البيت ألا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لكعب بن عجرة اتؤذيك هوام رأسك قال نعم فانزل الله الآية ولم تكن هوام رأسه مانعة من الوصول الى البيت فرخص الله له في الحلق وامره بالفدية وكذلك المرض المذكور في الآية جائز ان يكون المرض الذي ليس معه احصار والله سبحانه انما جعل المرض احصاراً اذا منع الوصول الى البيت فليس في ذكره حكم المريض بما وصف ما يمنع كون المرض احصاراً * ووجه آخر وهو قوله (فمن كان منكم مريضاً) يجوز ان يكون عائداً الى اول الخطاب كما عاد اليه حكم الاحصار وهو قوله (واتموا الحج والعمرة لله) ثم عطف عليه قوله (فان احصرتم) فين حكمهم اذا احصرتم ثم عقبه بقوله (فمن كان منكم مريضاً) يعني ايها المحرمون بالحج والعمرة فين حكمهم اذا مرضوا قبل الاحصار كما بين حكمهم عند الاحصار فليس اذا في قوله (فمن كان منكم مريضاً) دلالة على ان المرض لا يكون احصاراً ۞ فان قيل لما قال في سياق الآية (فاذا اتمتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج) دل على ان مراده العدو والخوف لأن الامن يقتضى الخوف ۞ قيل له ما الذي يمنع ان يكون المراد الامن من ضرر المرض المخوف ولم جعلته مخصوصاً بالعدو دون المرض والامن والخوف موجودان فيهما وقد روى عن عروة بن الزبير في قوله (فاذا اتمتم) يعني اذا اتمت من كسرك ووجعتك فعليك ان تأتي البيت ۞ فان قيل الفرق بين العدو والمرض ان المحصر بعدو ان لم يمكنه ان يتقدم امكنه الرجوع والمريض لا يختلف حاله في التقدم والرجوع ۞ قيل له فهذا احرى ان يكون محصراً لتعذر الامرين عليه فهو اعذر ممن يمكنه الرجوع وان تعذر عليه المضى للخوف ويقال ايضاً ما تقول في المحصر بالعدو اذا كان محيطاً به ولم يمكنه الرجوع ولا التقدم ليس جائزاً له الاحلال بلا خلاف بين الفقهاء فقد انتقضت علتك في الفرق بينهما ومع ذلك فقد قال الشافعي في المحرمة اذا منعها زوجها والمحبوس انهما محصران وجائز لهما الاحلال وحال التقدم والرجوع لهما سواء لانهما ممنوعان من الامرين * وزعم الشافعي ان الفرق بين المريض والخائف ان الله تعالى قد اباح للخائف في القتال ان يهزى الى فئة فينتقل بذلك

من الخوف الى الامن فيقال له وكذلك قد اباح للمريض ترك القتال رأساً بقوله (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج) فكانت رخصة المريض اوسع من رخصة الخائف لان الخائف غير معذور في ترك حضور القتال والمريض معذور فيه وانما عذر الخائف ان يحجز الى فئة ولم يعذر في ترك القتال رأساً فالمريض اولى بالعدو في الاحلال من احرامه * قال الشافعي فلما قال الله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) ثم قال في شأن المحصر الخائف ما قال وجب ان لا يزول فرض تمام الحج والعمرة الا عن الخائف فيقال له الذي قال (واتموا الحج والعمرة لله) هو الذي قال (فان احصرتم) وهو عموم في الخائف وغيره فلا يخرج شئ منه الا بدلالة فالدلالة على تخصيصه بالخائف دون غيره وقد نقضت ذلك باطلاقك للمرأة الاحلال اذا منعها زوجها وليست بخائفة وكذلك المحبوس لا يخاف القتل * وقال المزني جعل الاحلال رخصة للخائف من العدو ولا يشبه به غيره كما جعل المسح على الخفين خاصاً لا يشبهه القفازين فيقال له ان كان المعنى فيه انه رخصة فينبغي ان لا يقاس على شئ من الرخص فاذا رخص النبي صلى الله عليه وسلم الاستنجاء بالاحجار وجب ان لا يشبه به غيره في جواز الاستنجاء بالحرق والحشب ولما كان حلق الرأس من اذى رخصة وجب ان لا يشبه به الاذى في البدن في اباحة الحلق والفدية ويلزمه ان لا يشبه بالخائف المحبوس والمرأة اذا منعها زوجها وجميع ما ذكرنا ينقض اعتلاله

فصل

قال ابوبكر رضي الله عنه والاحصار من الحج والعمرة سواء وحكي عن محمد بن سيرين ان الاحصار يكون من الحج دون العمرة وذهب الى ان العمرة غير موقفة وانه لا يخشى القوات وقد تواترت الاخبار بان النبي صلى الله عليه وسلم كان محرماً بالعمرة عام الحديبية وانه احل من عمرته بغير طواف ثم قضاهما في العام القابل في ذي القعدة وسميت عمرة القضاء وقال الله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) ثم قال (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) وذلك حكم عائد اليهما جميعاً وغير جائز الاقتصار على احدهما دون الآخر لما فيه من تخصيص حكم اللفظ بغير دلالة * وقوله تعالى ﴿فما استيسر من الهدى﴾ قال ابوبكر قد اختلف السلف في ذلك فروى عن عائشة وابن عمر انهما قالوا لا يكون الهدى الا من الابل والبقر وقال ابن عباس شاة واختلف فقهاء الامصار فيه فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعي الهدى من الاصناف الثلاثة الابل والبقر والغنم وهو قول ابن شبرمة قال ابن شبرمة والبدن من الابل خاصة وقال اصحابنا والشافعي من الابل والبقر واختلفوا في السن فقال اصحابنا والشافعي لا يجزى في الهدى من الابل والبقر والغنم الا التي فصاعداً الجذع من الضأن فانه يجزى وقال مالك لا يجزى من الهدى الا التي فصاعداً وقال الاوزاعي يهدى الذكور من الابل ويجوز الجذع من الابل والبقر ويجزى كل واحد منهما عن سبعة * قال ابوبكر الهدى اسم لما يهدى الى البيت على وجه التقرب به الى الله تعالى وجائز

ان يسمى به ما يقصد به الصدقة وان لم يهد الى البيت قال النبي صلى الله عليه وسلم المبكر الى الجمعة كالمهدي
بدنة ثم الذي يليه كالمهدي بقرة ثم الذي يليه كالمهدي شاة ثم الذي يليه كالمهدي دجاجة ثم الذي يليه كالمهدي
بيضة فسمى الدجاجة والبيضة هدياً وان لم يرد به اهداء الى البيت وانما اراد به الصدقة واخراجها مخرج
القربة ولذلك قال اصحابنا فيمن قال الله على ان اهدى ثوبى هذا اودارى هذه ان عليه ان يتصدق
به واتفق الفقهاء على ان ما عدا هذه الاصناف الثلاثة من الابل والبقر والغنم ليس من الهدى
المراد بقوله (فما استيسر من الهدى) واختلفوا فيما اريد به منها على ما ذكرنا وظاهر الآية
يقضى دخول الشاة فيه لوقوع الاسم عليها ولم يختلفوا في معنى قوله (هدياً بالغ الكعبة)
ان الشاة منه وانه يكون هدياً في جزاء الصيد وروى ابراهيم عن الاسود عن عائشة ان النبي
صلى الله عليه وسلم اهدى غنماً مرة وروى الاعمش عن ابي سفيان عن جابر قال كان فيما
اهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم غنم مقلدة فان قيل الرواية عن عائشة في هدى
الغنم لا يصح لان القاسم قد روى عنها انها كانت لا ترى الغنم مما يستيسر من الهدى فان قيل له
انما معناه انه لا يصير محرماً بها وان هدى الابل والبقر يوجب الاحرام اذا اراده وقلدها
واما اعتبار الثني فلما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في قصة ابي بردة بن نيار حين
ضحى قبل الصلاة فامر النبي صلى الله عليه وسلم باعادتها فقال عندي جذعة من المعز خير
من شاتي لم فقال تجزى عنك ولا تجزى عن احد به دك فمنع الجذع في الاضحية والهدى
مثلاً لان احدا لم يفرق بينهما وانما اجازوا الجذع من الضأن لما روى عن النبي عليه السلام
انه امر بان يضحى بالجذع من الضأن اذا فرض له ستة اشهر وقد بينا ذلك في شرح المختصر
وقد اختلفوا في جواز الشركة في دم الهدايا الواجبة فقال اصحابنا والشافعي تجوز البدنة
عن سبعة والبقرة عن سبعة وقال مالك يجوز ذلك في التطوع ولا يجزى في الواجب وروى
جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه جعل يوم الحديبية البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة
وتلك كانت واجبة لانها كانت عن احصار ولما اتفقوا على جوازها عن سبعة في التطوع
كان الواجب مثله لانهما لا يختلفان في الجواز في سائر الوجوه ويدل عليه قوله (فما استيسر
من الهدى) ظاهره يقتضى التبعيض فوجب ان يجزى بعض الهدى بحق الظاهر والله اعلم

باب المحصر اين يذبح الهدى

قال الله تعالى ﴿ ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ﴾ واختلف السلف في المحل
ما هو فقال عبدالله بن مسعود وابن عباس وعطاء وطاوس ومجاهد والحسن وابن سيرين
هو الحرم وهو قول اصحابنا والثوري وقال مالك والشافعي محله الموضع الذي احصر فيه
فيذبحه ويحل والدليل على صحة القول الاول ان المحل اسم لشئيين يحتمل ان يراد به الوقت
ويحتمل ان يراد به المكان ألا ترى ان محل الدين هو وقته الذي تجب المطالبة به وقال النبي
صلى الله عليه وسلم لضباعة بنت الزبير اشترطى في الحج وقولي محلي حيث حبستني فجعل

المحل في هذا الموضع اسماً للمكان فلما كان محتملاً للامرین ولم يكن هدى الاحصار في العمرة موقفاً عند الجميع وهو لا محالة مراد بالآية وجب ان يكون مراده المكان فاقتضى ذلك ان لا يحل حتى يبلغ مكاناً غير مكان الاحصار لانه لو كان موضع الاحصار محلاً للهدى لكان بالغاً محله بوقوع الاحصار ولا أدى ذلك الى بطلان الناية المذكورة في الآية فدل ذلك على ان المراد بالمحل هو الحرم لان كل من لا يجعل موضع الاحصار محلاً للهدى فأما يجعل المحل الحرم ومن جعل محل الهدى موضع الاحصار ابطال فائدة الآية واسقط معناها * ومن جهة اخرى وهو ان قوله (واحلت لكم الانعام الا ما يتلى عليكم) الى قوله (لكم فيها منافع الى اجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق) ودلالته على صحة قولنا في المحل من وجهين احدهما عمومهما في سائر الهدايا والآخر مافيه من بيان معنى المحل الذي اجمل ذكره في قوله (حتى يبلغ الهدى محله) فاذا كان الله قد جعل المحل البيت العتيق فغير جائز لاحد ان يجعل المحل غيره * ويدل عليه قوله في جزاء الصيد (هدياً بالغ الكعبة) فجعل بلوغ الكعبة من صفات الهدى فلا يجوز شئ منه دون وجوده فيه كما انه لما قال في الظهار وفي القتل (فصيام شهرين متتابعين) فقيدهما بفعل التتابع لم يحجز فعلهما الاعلى هذا الوجه وكذلك قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) لا يجوز الاعلى الصفة المشروطة وكذلك قال اصحابنا في سائر الهدايا التي تذبح انها لا تجوز الا في الحرم * ويدل عليه ايضاً قوله في سياق الخطاب بعد ذكر الاحصار (فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك) فوجب على المحصر دماً ونهاه عن الخلق حتى يذبح هديه فلو كان ذبحه في المحل جائزاً لذبح صاحب الاذى هديه عن الاحصار وحل به واستغنى عن فدية الاذى فدل ذلك على ان المحل ليس بمحل الهدى * فان قيل هذا فيمن لا يجد هدى الاحصار * قيل له لا يجوز ان يكون ذلك خطاباً فيمن لا يجد الدم لانه خيره بين الصيام والصدقة والنسك ولا يكون مخيراً بين الاشياء الثلاثة الا وهو واجد لها لانه لا يجوز التخيير بين ما يجد وبين ما لا يجد ثبت بذلك ان محل الهدى هو الحرم دون محل الاحصار * ومن جهة النظر لما اتفقوا في جزاء الصيد ان محله الحرم وانه لا يحجز في غيره وجب ان يكون كذلك حكم كل دم تعلق وجوبه بالاحرام والمعنى الجامع بينهما تعلق وجوبهما بالاحرام * فان قيل قال الله تعالى (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفاً ان يبلغ محله) وذلك في شأن الحديدية وفيه دلالة على ان النبي عليه السلام واصحابه نحرروا هديهم في غير الحرم لولا ذلك لكان بالغاً محله * قيل له هذا من ادل شئ على ان محله الحرم لانه لو كان موضع الاحصار هو المحل محلاً للهدى لما قال (والهدى معكوفاً ان يبلغ محله) فلما اخبر عن منعهم الهدى عن بلوغ محله دل ذلك على ان المحل ليس بمحل له وهذا يصلح ان يكون ابتداء دليل في المسئلة * فان قيل فان لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ذبحوا الهدى في المحل فما معنى قوله (والهدى معكوفاً ان يبلغ محله) * قيل له

لما حصل ادنى منع جاز ان يقال انهم منعوا وليس يقتضى ذلك ان يكون ابدأ ممنوعاً ألا ترى
 ان رجلاً لو منع رجلاً حقه جاز ان يقال منعه حقه كما يقال حبسه ولا يقتضى ذلك ان يكون ابدأ
 محبوساً فلما كان المشركون منعوا الهدى بدياً من الوصول الى الحرم جاز اطلاق الاسم عليهم
 بانهم منعوا الهدى عن بلوغ محله وان اطلقوا بعد ذلك ألا ترى انه قد وصف المشركين
 بصدا المسلمين عن المسجد الحرام وان كانوا قد اطلقوا لهم بعد ذلك الوصول اليه في العام
 القابل وقال الله عز وجل (قالوا يا ابا ناس من البكيل) وانما منعه في وقت واطلقوه
 في وقت آخر فكذلك منعوا الهدى بدياً ثم لما وقع الصلح بين النبي صلى الله عليه وسلم
 وبينهم اطلقوه حتى ذبحه في الحرم وقيل ان النبي صلى الله عليه وسلم ساق البدن ليدبحها
 بعد الطواف بالبيت فلما منعه من ذلك قال الله تعالى (والهدى معكوفاً ان يبلغ محله)
 لتصوره عن الوقت المقصود فيه ذبحه ويحتمل ان يريد به المحل المستحب فيه الذبح وهو
 عند المروة او بمنى فلما منع ذلك اطلق ما فيه ما وصفت * وقد ذكر المسور بن مخرمة
 ومروان بن الحكم ان الحديبية بعضها في الحل وبعضها في الحرم وان مضرب النبي عليه السلام
 كان في الحل ومصلاه كان في الحرم فاذا امكنه ان يصل في الحرم فلا محالة قد كان الذبح ممكناً
 فيه وقد روى ان ناجية بن جندب الاسلمي قال للنبي صلى الله عليه وسلم ابعت معي الهدى
 حتى آخذ به في الشعاب والاوادية فاذبحها بمكة ففعل وجائز ان يكون بعث معه بعضه ونحر
 هو بعضه في الحرم والله اعلم

باب وقت ذبح هدى الاحصار

قال الله تعالى (فما استيسر من الهدى) ولم يختلف اهل العلم ممن أباح الاحلال بالهدى ان ذبح
 هدى العمرة غير موقت وانه له ان يذبحه متى شاء ويحل وقد كان النبي صلى الله عليه
 وسلم واصحابه محصرين بالحديبية وكانوا محرمين بالعمرة فحلوا منها بعد الذبح وكان ذلك
 في ذى القعدة واختلفوا في هدى الاحصار في الحج فقال ابو حنيفة ومالك والشافعي له ان يذبحه
 متى شاء ويحل قبل يوم النحر وقال ابو يوسف والثوري ومحمد لا يذبح قبل يوم النحر
 وظاهر قوله (فما استيسر من الهدى) يقتضى جوازه غير موقت وفي اثبات التوقيت تخصيص
 اللفظ وذلك غير جائز الا بدليل * فان قيل لما قال تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ
 الهدى محله) والمحل اسم يقع على التوقيت وجب ان يكون موقفاً * قيل له قد بينا
 ان المحل اسم للموضع وان كان قد يقع على الوقت فقد اتفق الجميع على ان المكان مراد
 بذكر المحل فاذا بلغ الحرم وذبح جاز بظاهر الآية وحينئذ يصير شرط الوقت زيادة فيه
 لان اكثر احواله ان يكون الاسم لما تناولهما جميعاً فواجب ان يجزى بايهما وجد
 لانه جعل بلوغ المحل غاية الاحرام وقد وجد بذبحه في الحرم ولما قال تعالى (والهدى
 معكوفاً ان يبلغ محله) وكان هذا المحل هو الحرم ثم قال في هذه القصة بعينها (حتى يبلغ الهدى

(محله) وجب ان يكون هو المحل المذكور في الآية الاخرى وهو الحرم * وبما يدل على انه غير موقت ان قوله عز وجل (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) عائداً الى الحج والعمرة المبدوء بذكرها في قوله (وآموا الحج والعمرة لله) والهدى المذكور للحج هو المذكور للعمرة واتفق الجميع على انه لم يرد به التوقيت للعمرة فكذلك الحج اذ قد اريد باللفظ الاطلاق * ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (حتى يبلغ الهدى محله) والمراد بمحله للعمرة هو الحرم دون الوقت فصار كالمطوق به فيه فاقتضى ذلك جواز ذبحه في الحرم اى وقت شاء في العمرة فكذلك هو للحج وايضاً لما كان الاطلاق قد تناول العمرة لم يجز ان يكون مقيداً للحج لانه دخل فيهما على وجه واحد بلفظ واحد فغير جائز ان يراد في بعض ما انتظمه اللفظ الوقت وفي بعضه المكان كما لا يجوز ان يريد بقوله (السارق والسارقة) في بعضهم سارق العشرة وفي بعضهم سارق ربع دينار * ويدل على ذلك من جهة السنة حديث الحجاج بن عمرو الانصارى عن النبي صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ومعناه فقد جازله ان يحل اذ لا خلاف انه لا يحل بالكسر والعرج * ويدل عليه حديث ضباعة بنت الزبير ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها اشترطى وقولى ان محلى حيث حبستنى ومعنى ذلك اعلامها ان ذلك محلها بدلالة الاصول ان موجب الاحرام لا ينتفى بالشرط ثم لم يوقت المحل * ويحتج له من جهة النظر باتفاق الجميع على ان العمرة التى تحلل بها عند الفوات لا وقت لها اذا وجبت كذلك هذا الدم لما وجب عند الاحصار وجب ان يكون غير موقت لانه يقع به احلال على وجه الفسخ كعمرة الفوات * قوله تعالى ﴿ ولا تحلقوا رؤسكم ﴾ هو نهى عن حلق الرأس في الاحرام للحجاج والمعتمر جميعاً لانه معطوف على قوله (وآموا الحج والعمرة لله) وقد اقتضى حظر حلق بعضنا رأس بعض وحلق كل واحد رأس نفسه لاحتمال اللفظ للامرين كقوله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) اقتضى النهى عن قتل كل واحد منا نفسه ولغيره فيدل ذلك على ان المحرم محظور عليه حلق رأس غيره ومتى فعله لزمه الجزاء ويدل على ان الذبح مقدم على الحلق في القران والتمتع لانه عموم في كل من عليه حلق وهدى في وقت واحد فيحتج فيمن حلق قبل ان يذبح ان عليه دمًا لمواقفته المحظور في تقديم الحلق على الهدى * وقد اختلفوا في المحصر هل عليه حاق ام لا فقال ابو حنيفة ومحمد لا حلق عليه وقال ابو يوسف في احدى الروايتين يحلق فان لم يحاق فلا شئ عليه وروى عنه انه لا بد من الحلق ولم يختلفوا في المرأة تحرم تطوعاً بغير اذن زوجها والعبد يحرم بغير اذن مولاه ان للزوج والمولى ان يحللاهما بغير حلق ولا تقصير وذلك بان يفعل بهما ادنى ما يحظره الاحرام من طيب او لبس وهذا يدل على ان الحاق غير واجب على المحصر لان هذين بمنزلة المحصر وقد جاز لمن يملك احلالهما ان يحللهما بغير حلق ولو كان الحلق واجباً وهو ممكن لكان عليه ان يحلل العبد بالحاق والمرأة بالتقصير وايضاً فالحاق انما ثبت نسكاً مرتباً على قضاء المناسك ولم يثبت

على غير هذا الوجه فغير جائز اتيته نسكا الا عند قيام الدلالة اذ قد ثبت ان الحلق
 في الاصل ليس بنسك ويقاس بهذه العلة على العبد والمرأة ان المولى والزوج لما جاز لهما احلال
 العبد والمرأة بغير حلق ولا تقصير اذ لم يفعلوا سائر المناسك التي رتب عليها الحلق وجب ان يجوز
 لسائر المحصرين الاحلال بغير حلق لهذه العلة * ويدل على ذلك ايضا قول النبي صلى الله عليه
 وسلم لعائشه حين امرها برفض العمرة قبل استيعاب افعالها انقضى رأسك وامتشطى ودعى
 العمرة واغتسلى واهلى بالحج فلم يأمرها بالحلق ولا بالتقصير حين لم تستوعب افعال العمرة
 فدل ذلك على ان من جازله الاحلال من احرامه قبل قضاء المناسك فليس عليه الاحلال
 بالحلق * وفيه دليل على ان الحلق مرتب على قضاء المناسك كترتيب سائر افعال المناسك
 بعضها على بعض وقد احتج محمد لذلك بانه لما سقط عنه سائر المناسك سقط الحلق ويحتمل
 ذلك من قوله وجهين احدهما ان يكون مراده المعنى الذي ذكرنا ان الحلق مرتب على قضاء
 المناسك فلما سقط عنه سائر المناسك سقط الحلق ويحتمل انه لما كان الحاق اذا وجب
 في الاحرام كان نسكا وقد سقط عن المحصر سائر المناسك وجب ان يسقط عنه الحلق * فان
 قيل انما سقط عنه سائر المناسك لتعذر فعلها والحلق غير متعذر فعليه فعله * قيل له
 هذا غلط لان المحصر لو امكنه الوقوف بالمزدلفة ورعى الجمار ولم يمكنه الوصول الى البيت
 ولا الوقوف بعرفة لا يلزمه الوقوف بالمزدلفة ولا رمى الجمار مع امكانهما لانهما مرتبان على
 مناسك تتقدمهما كذلك لما كان الحاق مرتبا على افعال اخر لم يكن فعله قبلهما نسكا فقد
 سقط بما ذكرنا اعتراض السائل لوجودنا مناسك يمكن فعلها ولم تلزمه مع ذلك عند كونه
 محصرأ * فان احتج محتج لابي يوسف بقوله (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله)
 فجعل بلوغه محله غاية لزوال الحظر وواجب ان يكون حكم الغاية بصد ما قبلها فيكون تقديره
 ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فاذا بلغ فاحلقوا وذلك يقتضى وجوب الحلق
 * قيل له هذا غلط لان الاباحة هي ضد الحظر كما ان الايجاب ضده فليست في صرفة الى احد
 الضدين وهو الايجاب بأولى من الآخر وهو الاباحة وايضا فان ارتفاع الحظر غير موجب لفعل
 ضده على جهة الايجاب وانما الذي يقتضيه زوال الحظر بقاء الشيء على ما كان عليه قبله
 فيكون بمنزلة قبل الاحرام فان شاء حلق وان شاء ترك ألا ترى ان زوال حظر البيع بفعل
 الجمعة وزوال حظر الصيد بالاحلال لم يقتض ايجاب البيع ولا الاصطياد وانما اقتضى اباحتهما *
 ويحتج لابي يوسف بقول النبي صلى الله عليه وسلم رحم الله المحلقين ثلاثا ودعا للمقصرين
 مرة وذلك في عمرة الحديبية عند الاحصار فدل ذلك على انه نسك واذا كان نسكا وجب
 فعله كما يجب عند قضاء المناسك لغير المحصر والجواب ان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
 اشتد عليهم الحلق والاحلال قبل الطواف بالبيت فلما امرهم النبي صلى الله عليه وسلم
 بالاحلال توقفوا رجاء ان يمكنهم الوصول واعاد عليهم القول ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم
 بدأ فنحر هديه وحلق رأسه فاما رأوه كذلك حلق بعض وقصر بعض فدعا للمحلقين لمباغتهم

في متابعة النبي صلى الله عليه وسلم ومنارعتهم الى امره ولما قيل له يا رسول الله دعوت للمحلقين ثلاثا وللمقصرين مرة فقال انهم لم يشكوا وممنى ذلك انهم لم يشكوا ان الحلق افضل من التقصير فاستحقوا من الثواب بعلمهم لذلك ما لم يستحقه الآخرون فان قيل فكيفما جرى الامر فقد امرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالحلق وامره على الوجوب ودعاؤه للفريقين من المحلقين والمقصرين دليل على انه نسك وما ذكرته من ان الصوم كرهوا الحلق قبل الوصول الى البيت وان النبي صلى الله عليه وسلم امرهم به ليس بنسك وجه الدلالة منه على كونه نسكا فانه يقال قدروى السور بن مخزومة ومروان بن الحكم قصة الحديدية فقالا فيه فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم احلوا وانحروا وذكر في بعض الاخبار الحلق فنستعمل اللفظين فنقول ما حل به من شيء فهو حلال لقوله صلى الله عليه وسلم احلوا وقوله احلوا المقصود به الاحلال لا تعيينه بالحلق دون غيره وانما استحقوا الثواب لاحلالهم واثمارهم لامر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان الحلق افضل من التقصير لجدتهم واجتهادهم في متابعة امره صلى الله عليه وسلم والله اعلم بالصواب

باب ما يجب على المحصر بعد احلاله من الحج بالهدى

قال الله تعالى بعد ما ذكر في شأن المحصر ﴿فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى﴾ واختلف السلف وفيها الامصار في المحصر بالحج اذا حل بالهدى فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس ومجاهد عن عبدالله بن مسعود قال عليه عمرة وحجة فان جمع بينهما في اشهر الحج فعليه دم وهو متمتع وان لم يجمعهما في اشهر الحج فلا دم عليه وكذلك قال علقمة والحسن وابراهيم وسالم والقاسم ومحمد بن سيرين وهو قول اصحابنا وروى ايوب عن عكرمة عن ابن عباس قال امر الله بالقصاص او يأخذ منكم العدوان حجة بحجة وعمرة بعمرة وروى عن الشعبي قال عليه حجة وانما يوجب ابو حنيفة عليه حجة وعمرة اذا حل بالدم ثم لم يحج من عامه ذلك فلو انه احل من احرامه قبل يوم النحر ثم زال الاحصار فاحرم بالحج وحج من عامه لم يكن عليه عمرة وذلك لان هذه العمرة انما هي التي تلزم بالفوات لان من فاتا الحج فعليه ان يحلل بعمل عمرة فلما حصل حجه فأتا كان عليه عمرة للفوات والدم الذي عليه في الاحصار انما هو للاحلال ولا يقوم مقام العمرة التي تلزم بالفوات وذلك لانه ليس في الاصول عمرة يقوم مقامها دم الا ترى ان من نذر عمرة لم ينب عنها دم لافي حال العذر ولا في حال الامكان وكذلك من يجعل العمرة فريضة لا يجعل الدم نائبا عنها بحال فلما كان الفوات قد الزمه عمل عمرة لم يجز ان ينوب عنها دم فثبت بذلك ان الدم انما هو للاحلال فحسب * ويدل على ذلك ان العمرة التي تلزم بالفوات غير جائز فعلها قبل الفوات لعدم وقتها وسببها ودم الاحصار يجوز ذبحه والاحلال به قبل الفوات باتفاق منا ومن مخالفينا فدل ذلك على ان الدم هو للاحلال لا على انه قائم مقام العمرة ولا يسوغ لمالك والشافعي ان يجعلوا دم الاحصار

فإنما مقام العمرة الواجبة بالفوات لانهما يقولان الذي يفوته الحج عليه مع عمرة الفوات هدى فهدى الاحصار عندها هو الذي يلزم بالفوات فلا يقوم مقام العمرة كما لا يقوم مقامه بعد الفوات ❦ فان قيل فانت تجيز صوم ثلاثة ايام المتعة بعد احرام العمرة قبل يوم النحر وهو بدل من الهدى والهدى نفسه لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر ❦ قيل له انما جاز ذلك لوجود سبب المتعة وهو العمرة فجاز تقديم بعض الصوم على وقت ذبح الهدى ولم يوجد للمحصر سبب لزوم العمرة لان سببه انما هو طلوع الفجر يوم النحر قبل الوقوف بعرفة فلذلك لم يقيم الدم مقام العمرة التي تلزم بالفوات ويدل على ان الدم غير قائم مقام العمرة التي تلزم بالفوات انه يلزم المعتد وهو لا يخشى الفوات لانها غير موقته فدل ذلك على ان هذا الدم لا يتعلق بالفوات وانه موضوع لتعجيل الاحلال بدلالة انه لم يختلف فيه حكم ما يخشى فوته وحكم ما لا يخشى فوته في لزوم الدم ❦ فان قيل في حديث الحجاج بن عمرو الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ولم يذكر فيه عمرة ولو كانت واجبة معه لذكرها كما ذكر وجوب قضاء الحج ❦ قيل له ولم يذكر دماً ومع ذلك فلا يجوز له ان يحل الا بدم وانما اراد عليه السلام الاخبار عن الاحصار بالمرض ووجوب قضاء ما يحل فيه * وقد ذهب عبدالله بن مسعود وابن عباس في رواية سعيد بن جبير الى ان قوله عقيب ذكر حكم المحصر (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) اراد به العمرة التي تجب بالاحلال من الحج اذا جمعها الى الحج الذي احل منه في اشهر الحج فعليه الفداء * وروى عن ابن عباس قول آخر في المحصر وهو ما رواه عبدالرزاق قال حدثنا الثوري عن ابن ابي نجيح عن عطاء ومجاهد عن ابن عباس قال الحبس حبس العدو فان حبس وليس معه هدى حل مكانه وان كان معه هدى حل به ولم يحل حتى ينحر الهدى وليس عليه حجة ولا عمرة * وقد روى عن عطاء انكار ذلك على رواية رواها محمد بن بكر قال اخبرنا ابن جريج عن عمرو بن دينار قال قال ابن عباس ليس على من حصره العدو هدى حسب انه قال ولا حج ولا عمرة قال ابن جريج فذكرت ذلك لعطاء قلت هل سمعت ابن عباس يقول ليس على المحصر هدى ولا قضاء احصاره قال لا وانكره وهذه رواية لعمرى منكورة خلاف نص التنزيل وما ورد بالنقل المتواتر عن الرسول صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى (فان احصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) وقوله (فما استيسر من الهدى) على احد وجهين احدهما فعليه ما استيسر من الهدى والاخر فليهد ما استيسر من الهدى فاقتضى ذلك ايجاب الهدى على المحصر متى اراد الاحلال ثم عقبه بقوله (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فكيف يسوغ لقائل ان يقول جائز له الاحلال بغير هدى مع ورود النص بايجابه ومع نقل احصار النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية وامره اياهم بالذبح والاحلال * واختلف الفقهاء في المحصر اذا لم يحل حتى فاته الحج ووصل الى البيت فقال اصحابنا والشافعي عليه ان يحلل

بالعمرة ولا يصح له فعل الحج بالاحرام الاول وقال مالك يجوز له ان يبقى حراماً حتى يحج في السنة الثانية وان شاء تحلل بعمل عمرة * والدليل على انه غير جائز له ان يفعل بذلك الاحرام الاول حجا بعد الفوات اتفاق الجميع على ان له ان يتحلل بعمل عمرة فلولا ان احرامه قد صار بحيث لا يفعل به حجا لما جاز له التحلل منه ألا ترى انه غير جائز له ان يتحلل منه في السنة الاولى حين امكنه فعل الحج به وفي ذلك دليل على ان احرامه قد صار بحيث لا يفعل به حجا * وايضاً فان فسخ الحج منسوخ بقوله تعالى (وَاَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) فعملنا حين جاز له الاحلال ان موجه في هذه الحال هو عمل العمرة لا عمل الحج لانه لو امكنه عمل الحج فجعله عمرة بالاحلال لكان فاسخاً لحجه مع امكان فعله وهذا لم يكن قط الا في السنة التي حج فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نسخ وهو معنى قول عمر متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهي عنهما واضرب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فاراد بمتعة الحج فسخه على نحو ما امر النبي صلى الله عليه وسلم به اصحابه في حجة الوداع * واختلفوا ايضاً فيمن احصر وهو محرم بحج تطوع او بعمرة تطوع فقال اصحابنا عليه القضاء سواء كان الاحصار بمرض او عدو اذا حل منهما بالهدى واما مالك والشافعي فلا يريان الاحصار بالمرض ويقولان ان احصر بعد وفحل فلا قضاء عليه في الحج ولا العمرة * والدليل على وجوب القضاء قوله تعالى (وَاَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) وذلك يقتضي الايجاب بالدخول ولما وجب بالدخول صار بمنزلة حجة الاسلام والنذر فيلزمه القضاء بالخروج منه قبل اتمامه سواء كان معذوراً فيه او غير معذور لان ما قد وجب لا يسقطه العذر فلما اتفقوا على وجوب القضاء بالافساد وجب عليه مثله بالاحصار * ويدل عليه من جهة السنة حديث الحجاج بن عمرو الانصاري من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل ولم يفرق بين حجة الاسلام والتطوع * وايضاً فان من ترك موجبات الاحرام لا يختلف فيه المعذور وغيره في ترك لزوم حكمه والدليل عليه ان الله تعالى قد عذر حلق رأسه من اذى ولم يخله من ايجاب فدية سواء كان ذلك في احرام فريضة او تطوع فكذلك ينبغي ان يكون حكم المحصر بحجة فرض او نفل في وجوب القضاء وواجب ايضاً ان يستوى حكم افساده اياه بالجماع وخروجه منه باحصار كما لم يخل من ايجاب كفارة في الجنائيات الواقعة في الاحرام المعذور وغيره * ويدل على وجوب القضاء على المحصر وان كان معذوراً اتفاق الجميع ان على المريض القضاء اذا فاته الحج وان كان معذوراً في الفوات كما يلزمه لو قصد الى الفوات من غير عذر والمعنى في استواء حكم المعذور وغير المعذور ما يلزمه من الاحرام بالدخول وهو موجود في المحصر فوجب ان لا يسقط عنه القضاء * ويدل عليه ايضاً قصة عائشة حين حاضت وهي مع النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وكانت محرمة بعمرة فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم انقض رأسك وامتشطي واهلي بالحج ودعي العمرة ثم لما فرغت من الحج امر عبدالرحمن بن ابي بكر فاعمرها من التعميم وقال هذه مكان عمرتك فامرها بقضاء ما رفضته من العمرة للعذر فدل ذلك

على ان المعذور في خروجه من الاحرام لا يسقط عنه القضاء * ويدل عليه ايضاً ان النبي صلى الله عليه وسلم لما احصر هو واصحابه بالحديبية وكانوا محزمين بالعمرة وقضوها في العام المقبل سميت عمرة القضاء ولو لم تكن لزمتم بالدخول ووجب القضاء لما سميت عمرة القضاء ولكانت تكون حينئذ عمرة مبتدأة وفي ذلك دليل على لزوم القضاء بالاحلال والله الموفق

باب المحصر لا يجزئ هدياً

قال الله تعالى (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) واختلف اهل العلم في المحصر لا يجزئ هدياً فقال اصحابنا لا يجزئ حتى يجزئ هدياً فيذبح عنه وقال عطاء يصوم عشرة ايام ويحل كالتمتع اذا لم يجزئ هدياً وللشافعي فيه قولان احدهما انه لا يجزئ ابداً الا بهدى والاخر اذا لم يقدر على شئ حل واهراق دمأ اذا قدر عليه وقيل اذا لم يقدر اجزاء وعليه الطعام او صيام ان لم يجزئ ولم يقدر * قال ابوبكر واحتج محمد لذلك بان هدى المتعة منصوص عليه وكذلك حكم المتمتع منصوص عليه فيما يلزم من هدى او صيام ان لم يجزئ هدياً والمنصوصات لا يقاس بعضها على بعض ووجه آخر وهو انه غير جائز اثبات الكفارات بالقياس فلما كان الدم مذكوراً للمحصر لم يجز لنا اثبات شئ غيره قياساً لان ذلك دم جناية على وجه الكفارة لامتناع جواز اثبات الكفارة قياساً وايضاً فان فيه ترك المنصوص عليه بعينه لانه قال (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فمن اباح له الحلق قبل بلوغ الهدى محله فقد خالف النص ولا يجوز ترك النص بالقياس والله اعلم

باب احصار اهل مكة

قال ابوبكر روى عن عمرو بن الزبير والزهري انهما قالوا ليس على اهل مكة احصار انما احصارهم ان يطوفوا بالبيت وكذلك قال اصحابنا اذا امكنهم الوصول الى البيت وذلك لانه لا يحلوا من ان يكون محرماً بحج او عمرة فان كان معتمراً فالعمرة انما هي الطواف والسعي وليس بمحصر عن ذلك وان كان حاجاً فله ان يؤخر الخروج الى عرفات الى آخر وقته لو لم يكن محصراً فاذا فاته الوقوف فقد فاته الحج وعليه ان يحلل بعمرة فيكون مثل المعتمر فلا يكون محصراً والله اعلم

باب المحزم يصيبه اذى من رأسه او مرض

قال الله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه الى آخر الآية يعني والله اعلم فمن كان منكم مريضاً من المحرمين محصرين او غير محصرين فاصابه مرض او اذى في رأسه ففدية من صيام فدل ذلك على ان المحصر لا يجوز له الحلق قبل بلوغ الهدى محله وانه اذا كان مريضاً او به اذى من رأسه فحلق فعليه الفدية وان كان غير محصر فهو في حكم المحصر الذي لم يبلغ هديه محله فدل ذلك

على التسوية بين المحصرين وغير المحصرين في ان كل واحد منهم لا يجوز له الحلق في الاحرام
 الاعلى الشرط المذكور ﷺ وقوله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضاً﴾ عنى المرض الذى يحتاج فيه
 الى لبس او شئ يحظره الاحرام فيفعل ذلك لدفع الأذى ويفتدى ﷺ وكذلك قوله ﴿او به اذى
 من رأسه﴾ انما هو على اذى يحتاج فيه الى استعمال بعض ما يحظره الاحرام من حلق
 او تغطية فاما ان كان مريضاً او به اذى في رأسه لا يحتاج فيه الى حلق ولا الى استعمال
 بعض ما يحظره الاحرام فهو في هذه الحال بمنزلة الصحيح في حظر ما يحظره الاحرام * وقد
 روى في اخبار متظاهرة عن كعب بن عجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم مر به في عام الحديبية
 والقمل تتأثر على وجهه فقال أتؤذيك هوام رأسك فقلت نعم فامرته بالفدية فكان كثرة
 القمل من الأذى المراد بالآية ولو كان به قروح في رأسه او خراج فاحتاج الى شدة او تغطيته
 كان ذلك حكمه في جواز الفدية وكذلك سائر الامراض التى تصيبه ويحتاج الى لبس
 الثياب جازله ان يستريح ذلك ويفتدى لان الله لم يخص شيئاً من ذلك فهو عام في الكل
 ﷺ فان قيل قوله (فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه) معناه فحلق فدية
 من صيام ﷺ قيل له الحلق غير مذكور وان كان مراداً وكذلك اللبس وتغطية الرأس كل
 ذلك غير مذكور وهو مراد لان المعنى فيه استباحة ما يحظره الاحرام للعذر وكذلك
 لو لم يكن مريضاً وكان به اذى في بدنه يحتاج فيه الى حلق الشعر كان في حكم الرأس في باب
 الفدية اذ كان المعنى معقولا في الجميع وهو استباحة ما يحظره الاحرام في حال العذر ﷺ واما
 قوله تعالى ﴿فدية من صيام﴾ فانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صام ثلاثة ايام
 في حديث كعب بن عجرة وهو قول جماعة السلف وفقهاء الامصار الا شئ روى عن الحسن
 وعكرمة ان الصيام عشرة ايام كصيام المتعة * واما الصدقة فانه روى في مقدارها عن كعب بن
 عجرة عن النبي صلى الله عليه وسلم روايات مختلفة الظاهر منها ما حدثنا عبد الباقي بن قانع
 قال حدثنا احمد بن سهل بن ايوب قال حدثنا سهل بن محمد قال حدثنا ابن ابي زائدة
 عن ابيه قال حدثني عبدالرحمن بن الاصبهاني عن عبدالله بن مغفل ان كعب بن عجرة
 حدثه انه خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم محرماً ففعل رأسه ولحيته فبلغ ذلك النبي
 صلى الله عليه وسلم فدعا بحلاق فحلق رأسه وقال هل تجد نسكا قال ما اقدر عليه
 فامرته ان يصوم ثلاثة ايام او يطعم ستة مساكين لكل مسكين صاعاً وانزل الله ﷺ فدية
 من صيام او صدقة او نسك ﷺ للمسلمين عامة ورواه صالح بن ابي مريم عن مجاهد
 عن كعب بن عجرة بمثل ذلك وروى داود بن ابي هند عن عامر عن كعب بن عجرة
 وقال فيه صدق بثلاثة اصع من تمر بين كل مسكينين صاع وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا
 عبدالله بن الحسن بن احمد قال حدثنا عبدالعزيز بن داود قال حدثنا حماد بن سلمة
 عن داود بن ابي هند عن الشعبي عن عبدالرحمن بن ابي ليلى عن كعب بن عجرة ان النبي
 صلى الله عليه وسلم قال له انسك نسكة او صم ثلاثة ايام او اطعم ثلاثة اصع من طعام

لسته مساكين فذكر في الخبر الاول ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين وفي خبر
 ستة آصع وهذا اولى لان فيه زيادة * ثم قوله ثلاثة آصع من طعام على ستة مساكين
 ينبغي ان يكون المراد به الحنطة لان هذا ظاهره والمجتاد المتعارف منه فيحصل من ذلك
 ان يكون من التمر ستة آصع ومن الحنطة ثلاثة آصع وعدد المساكين الذين يتصدق
 عليهم ستة بلاخلاف * واما النسك فان في اخبار كعب بن عجرة ان النبي صلى الله عليه
 وسلم امره ان ينسك نسكة وفي بعضها شاة ولاخلاف بين الفقهاء ان ادناه شاة
 وان شاء جعله بعيراً او بقرة ولاخلاف انه مخير بين هذه الاشياء الثلاثة يتدبى بايها شاء وذلك
 مقتضى الآية وهو قوله (فمن كان منكم مريضاً او به اذى من رأسه ففدية من صيام
 او صدقة او نسك) واول للتخير هذا حقيقتها وبابها الا ان تقوم الدلالة على غير هذا في الاثبات
 وقد بناه في مواضع * واختلف الفقهاء في موضع الفدية من الدم والصدقة مع اتفاقهم على
 ان الصوم غير مخصوص بموضع فان له ان يصوم في اى موضع شاء فقال ابو حنيفة وابو يوسف
 ومحمد وزفر الدم بمكة والصيام والصدقة حيث شاء وقال مالك بن انس الدم والصدقة
 والصيام حيث شاء وقال الشافعي المصدقة والدم بمكة والصيام حيث شاء فظلمه قوله (فدية
 من صيام او صدقة او نسك) يقتضى اطلاقها حيث شاء المفتدى غير مخصوص بموضع
 لو لم يكن في غيرها من الآى دلالة على تخصيصه بالحرم وهو قوله (لكم فيها منافع الى اجل
 مسمى) يعنى الانعام التى قدم ذكرها ثم قال (ثم محلها الى البيت العتيق) وذلك عام في سائر
 الانعام التى تهدي الى البيت فوجب بعموم هذه الآية ان كل هدى متقرب به مخصوص بالحرم
 لايجزى في غيره ويدل عليه قوله تعالى (هدياً بالغ الكعبة) وذلك جزاء الصيد فصار
 بلوغ الكعبة صفة للهدى ولايجزى دونها وايضاً لما كان ذلك ذبيحاً تعلق وجوبه بالاحرام
 وجب ان يكون مخصوصاً بالحرم كجزاء الصيد وهدى المتعة * فان قيل لما قال النبي صلى الله
 عليه وسلم لكعب بن عجرة او اذبح شاة ولم يشترط له مكانا وجب ان لا يكون مخصوصاً بموضع
 * قيل له ان كعب بن عجرة اصابه ذلك وهو بالحديبية وبعضها من الحل وبعضها من الحرم فجاز
 ان يكون ترك ذكر المكان اكتفاء بعلم كعب بن عجرة بان ما تعلق من ذلك بالاحرام فهو مخصوص
 بالحرم وقد كان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قبل ذلك عالمين بحكم تعلق الهدايا بالحرم
 لما كانوا يرون النبي صلى الله عليه وسلم يسوق البدن الى الحرم لينحرفها هناك واما الصدقة
 والصوم فحيث شاء لان الله تعالى اطلق ذلك غير مقيد بذكر المكان فغير جائز لنا تقييده
 بالحرم لان المطلق على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده * ويدل عليه انه ليس في الاصول صدقة
 مخصوصة بموضع لايجوز اداؤها في غيره فلما كانت هذه صدقة لم تجز ان تكون مخصوصة
 بموضع لايجوز اداؤها في غيره لان ذلك مخالف للاصول خارج عنها * فان قيل ينبغي
 ان تكون الصدقة في الحرم لان للمسكين بالحرم فيها حقاً كالذبايح * قيل له الذبح لم يتعلق
 جوازه بالحرم لاجل حق المسكين لانه لو ذبحه في الحرم ثم اخرج منه وتصدق به في غير

الحرم اجزاء ومع ذلك فانه لا يختص ذلك بمساكين الحرم دون غيرهم لانه لو كان حقاً لهم لكان لهم المطالبة به ولما لم تكن لهم المطالبة به دل على انه ليس بحق لهم وانما هو حق الله قد لزمه اخراجه الى المساكين على وجه القربة كالزكاة وسائر الصدقات التي لا تختص بموضع دون غيره وايضاً لما لم تكن القربة فيها اراقه الدم وجب ان لا يختص بالحرم كالصيام * وقد اختلف السلف في ذلك فروى عن الحسن وعطاء وابراهيم قالوا ما كان من دم فبمكة وما كان من صيام او صدقة فحيث شاء وعن مجاهد قال اجعل الفدية حيث شئت وقال طاوس النسك والصدقة بمكة والصيام حيث شئت وروى ان علياً نحر عن الحسين بعبيراً وكان قد مرض وهو محرم وامر بحلقه ونحر البعير عنه بالسقيا وقسمه على اهل الماء وليس في ذلك دلالة على انه رأى جواز الذبح في غير الحرم لانه جائز ان يكون جعل اللحم صدقة وذلك جائز عندنا والله اعلم

باب التمتع بالعمرة الى الحج

قال الله تعالى ﴿فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى﴾ قال ابوبكر هذا الضرب من التمتع ينتظم معنيين احدهما الاحلال والتمتع الى النساء والآخر جمع العمرة الى الحج في اشهر الحج ومعناه الارتفاق بهما وترك انشاء سفرين لهما وذلك لان العرب في الجاهلية كانت لا تعرف العمرة في اشهر الحج وتنكرها اشد الانكار ويروى عن ابن عباس وعن طاوس ان ذلك عندهم كان من اجر الفجور ولذلك رجع النبي صلى الله عليه وسلم حين امرهم ان يحلوا بعمرة على عادتهم كانت في ذلك * حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الحسن بن المثنى قال حدثنا عفان قال حدثنا وهيب قال حدثنا عبدالله بن طاوس عن ابيه عن ابن عباس قال كانوا يرون العمرة في اشهر الحج من اجر الفجور في الارض ويجعلون الحرم صفراً ويقولون اذا برى الدبر وعفا الأثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر فلما قدم النبي صلى الله عليه وسلم صبيحة رابعة مهلين بالحج امرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحلوا فتعاطم ذلك عندهم قالوا يا رسول الله اى الحل قال الحل كله * فتمتع الحج تنتظم هذين المعنيين اما استباحة التمتع بالنساء بالاحلال واما الارتفاق بالجمع بين العمرة والحج في اشهر الحج والاقتصار بهما على سفر واحد بعد ان كانوا لا يستحلون ذلك في الجاهلية ويفردون لكل واحد سفرًا ويحتمل التمتع بالعمرة الى الحج الانتفاع بهما بجمعهما في اشهر الحج واستحقاق الثواب بهما اذا فعلا على هذا الوجه فدل ذلك على زيادة نفع وفضيلة تحصل لفاعلهما * والمتعة على اربعة اوجه احدها القارن والمحرم بعمرة في اشهر الحج اذا حج من عامه في سفر واحد لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام والمحصر على قول من لا يرى له الاحلال ولكنه يمكث على احرامه حتى يصل الى البيت فيتحلل من حجه بعمل العمرة بعد فوت الحج وفسخ الحج بالعمرة وقد اختلف في تأويل قوله تعالى ﴿فمن تمتع بالعمرة الى الحج﴾

فما استيسر من الهدى) فقال ابن مسعود وعلقمة هو عطف على قوله (فان احصرتم
فما استيسر من الهدى) يعنى الحاج اذا احصر فحل من احرامه بهدى ان عليه قضاء عمرة
وحجة فان هو تمتع بهما وجمع بينهما في اشهر الحج في سفر واحد فعليه دم آخر للتمتع وان
اعتمر في اشهر الحج ثم عاد الى اهله ثم حج من عامه فلا دم عليه قال عبدالله بن مسعود
سفران وهدى او هديان وسفر يعنى بقوله سفران وهدى ان هذا المحصر ان اعتمر بعد
احلاله من الحج في اشهر الحج ورجع الى اهله ثم عاد فحج من عامه فعليه هدى واحد
وهو هدى الاحصار وذلك لانه فعلهما في سفرين او هديان وسفر يعنى اذا لم يرجع بعد
العمرة في اشهر الحج الى اهله فعليه هدى التمتع والهدى الاول للاحصار فذلك هديان
وسفر وقال ابن عباس فيما رواه ابن جريج عن عطاء ان ابن عباس كان يقول بجمع الآية
المحصر والمخلى سيئه يعنى قوله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) قال عطاء وانما سميت متعة
من اجل انه اعتمر في اشهر الحج ولم تسم متعة من اجل انه يحل ان يتمتع الى النساء فكان
مذهب ابن عباس ان الآية قد انتظمت الامر من المحصرين اذا ارادوا قضاء الحج
مع العمرة التي لزمتم بالفوات ومن غير المحصرين ممن اراد التمتع بالعمرة الى الحج فكان عند
عبدالله بن مسعود ان ذلك لما كان معطوفا على المحصرين فحكمه ان يكونوا هم المرادين به
فيفيد ايجاب عمرة بالفوات ويفيد الحكم بانه اذا جمعها مع قضاء الحج الفاتت في سفر واحد
في اشهر الحج فعليه دم وان فعلهما في سفرين فلا دم عليه وليس مذهب ابن مسعود
في ذلك مخالفا لقول ابن عباس الا ان ابن عباس قال الآية عامة في احصرين وغيرهم وهي
مقيدة في المحصرين بما ذكره ابن مسعود ومقيدة في غير المحصرين في جواز التمتع لهم وبيان
حكمهم اذا تمتعوا وقال ابن مسعود الآية في فحواها خاصة في المحصرين وان كان غير المحصرين
اذا تمتعوا كانوا بمنزلةهم * والقارن والذي يعتمر في اشهر الحج ويحج من عامه في سفر واحد
متمتعان من وجهين احدهما الارتفاق بالجمع بينهما في سفر واحد والاخر حصول فضيلة
الجمع فيدل ذلك على ان ذلك افضل من الافراد بكل واحد منهما في سفر او تفريقهما
بان يفعل العمرة في غير اشهر الحج * وقد روى عن اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في هذه
المتعة روايات ظاهرها يقتضى الاختلاف في ابحاثها واذا حصلت كان الاختلاف في الافضل
لا في الحظر والاباحة فمن روى عنه النبي عن ذلك عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وابوذر
والضحاك بن قيس * حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن الهيثم
المؤدب قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابن ابي مريم عن مالك بن انس عن ابن شهاب ان محمد بن
عبدالله بن الحارث بن نوفل حدثه انه سمع سعد بن ابى وقاص والضحاك بن قيس عام
حج معاوية وهما يتذكران التمتع بالعمرة الى الحج فقال الضحاك لا يصنع ذلك الا من جهل
امر الله تعالى قال سعد بنس ما قلت يا ابن اخي فقال الضحاك فان عمر بن الخطاب قد نهى عنه
قال سعد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم وصنعناها معه * وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي

قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن سبعة عن قتادة قال سمعت جري بن كليب يقول رأيت عثمان ينهى عن المتعة وعلى يأمر بها فايبت علياً فقلت ان بينكما لشرا انت تأمر بها وعثمان ينهى عنها فقال ما بيننا الاخير ولكن خيرنا أتبعنا لهذا الدين * وقد روى عن عثمان انه لم يكن ذلك منه على وجه النهي ولكن على وجه الاختيار وذلك لمعان احدها الفضيلة ليكون الحج في اشهره المغلومة له ويكون العمرة في غيرها من الشهور والثاني انه احب عمارة البيت وان يكثر زواره في غيرها من الشهور والثالث انه رأى ادخال الرفق على اهل الحرم بدخول الناس اليهم * فقد جاءت بهذا الوجوه اخبار مفسرة عنه حدثنا جعفر بن محمد المؤدب قال حدثنا ابو الفضل جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا ابو عبيد قال حدثني يحيى بن سعيد عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال قال عمر بن الخطاب ان تفرقوا بين الحج والعمرة فتجعلوا العمرة في غير اشهر الحج اتم لحج احدكم واتم لعمرة تاه * قال ابو عبيد وحدثنا عبدالله بن صالح عن الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن سالم عن عبدالله عن ابيه قال كان عمر يقول ان الله قال (واتموا الحج والعمرة لله) وقال (الحج اشهر معلومات) فاخصوا اشهر الحج للحج واعتمروا فيما سواها من الشهور وذلك لان من اعتمر في اشهر الحج لم تتم عمرته الا بهدى ومن اعتمر في غير اشهر الحج تمت عمرته الا ان يتطوع بهدى غير واجب فاخبر في هذا الخبر بجهة اختياره للتفريق بينهما * قال ابو عبيد وحدثنا ابو معاوية هشام عن عمرو بن ابيه قال انما كره عمر العمرة في اشهر الحج ارادة ان لا يتعطل البيت في غير اشهر الحج فذكر في هذا الخبر وجه آخر لاختياره للتفريق بينهما * قال ابو عبيد وحدثنا هشيم قال حدثنا ابو بشر عن يوسف بن ماهك قال انما نهى عمر عن المتعة لمكان اهل البلد * ليكون موسمان في عام فيصيبهم من منفعتيها فذكر في هذا الخبر انه اختاره لمنفعة اهل البلد * وقد روى عن عمر اختيار المتعة على غيرها حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن سامة بن كهيل عن طاوس عن ابن عباس قال سمعت عمر يقول لو اعتمرت ثم اعتمرت ثم اعتمرت ثم حججت لتمتعت ففي هذا الخبر اختياره للمتعة * ثبت بذلك انه لم يكن ما كان منه في امر المتعة على وجه النهي وانما كان على وجه اختيار المصلحة لاهل البلد تارة ولعمارة البيت اخرى * وبين الفقهاء خلاف في الافضل من افراد كل واحد منهما او القران او التمتع فقال اصحابنا القران افضل ثم التمتع ثم الافراد وقال الشافعي الافراد افضل والقران والتمتع حسنان وقد روى عبيد الله عن نافع عن ابن عمر لان اعتمر في سوال او في ذي القعدة او في ذي الحجة في شهر يجب على فيه الهدى احب الى من ان اعتمر في شهر لا يجب على فيه الهدى وقد روى قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب قال سألت ابن مسعود عن امرأة ارادت ان تجمع مع هجها عمرة فقال اسمع الله يقول (الحج اشهر معلومات) ما ارادها الا اشهر الحج ولا دلالة في هذا الخبر على انه كان يرى الافراد افضل من التمتع والقران

وجائز ان يكون مراده اليان عن الاشهر التي يصح فيها التمتع بالجمع بين الحج والعمرة
وقال على كرم الله وجهه تمام العمرة ان تحرم من حيث ابتدأت من دويره اهلك
فهذا يدل على انه اراد التمتع والقران بان يبدأ بالعمرة من دويره اهله الى الحج لايلم
باهله * وتأوله ابو عبيد القاسم بن سلام على انه يخرج من منزله ناوياً العمرة خالصة لا يخلطها
بالحج قال لانه اذا احرم بها من دويره اهله كان خلاف السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم
قد وقت المواقيت وهذا تأويل ساقط لانه قد روى عن علي تمامهما ان تحرم بهما من دويره
اهلك فنص على الاحرام بهما من دويره اهله والذي ذكره من السنة على خلاف ماظن
لان السنة انما قضت بحظر مجاورتها الاحرام لمن اراد دخول مكة فاما الاحرام بها قبل الميقات
فلا خلاف بين الفقهاء فيه * وروى عن الاسود بن يزيد قال خرجنا عماراً فلما انصرفنا مررنا
بابي ذر فقال احلقم الشعث وقصيم التفث اما ان العمرة من مدرم وتأوله ابو عبيد على
ما تأول عليه حديث علي وانما اراد ابو ذر ان الافضل انشاء العمرة من اهلك كما روى
عن علي تمامهما ان تحرم بهما من دويره اهلك * وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
اخبار متواترة انه قرن بين الحج والعمرة * حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا
جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن ابي وائل
عن صبي بن معد انه كان نصرانياً فأسلم فاراد الجهاد ف قيل له ابدأ بالحج فأتى اباموسى
الاشعري فامر ان يهل بالحج والعمرة جميعاً ففعل فينما هو يلبي بهما اذ مر زيد بن صوحان
وسلمان بن ربيعة فقال احدهما هذا اضل من بعيره فسمعهما صبي فكبر عليه فلما قدم
على عمر بن الخطاب ذكر له ذلك فقال عمر انهما لا يقولان شيئاً هديت لسنة نبيك صلى الله
عليه وسلم * قال ابو عبيد وحدثنا ابن ابي زائدة عن الحجاج بن ارطاة عن الحسن بن سعيد
عن ابن عباس قال انبأني ابو طلحة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين حجة وعمرة * قال
وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا الحجاج عن شعبة قال حدثني حميد بن هلال قال سمعت مطرف بن
عبدالله بن الشخير يقول قال عمران بن الحصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع
بين حجة وعمرة ثم لم يمه عنه حتى مات ولم ينزل قرآن بتحريمه * قال وحدثنا ابو عبيد قال
حدثنا هشيم قال اخبرنا حميد عن بكر بن عبدالله قال سمعت انس بن مالك يقول
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبى بالحج والعمرة قال بكر فحدثت ابن عمر بذلك
قال لبي بالحج وحده قال بكر فلقيت انس بن مالك فحدثته بقول ابن عمر فقال ما يعدونا
الا صياننا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لبيك عمرة وحجاً * قال ابو بكر
وجائز ان يكون ابن عمر سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول لبيك بحجة وسمعه انس
في وقت آخر يقول لبيك بعمرة وحجة وكان قارناً وجائز للقارن ان يقول مرة لبيك بعمرة
وحجة وتارة لبيك بحجة واخرى لبيك بعمرة فليس في حديث ابن عمر نفي للارواه
انس * وقالت عائشة اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع عمر احدها مع حجة الوداع *

وروى يحيى بن ابي كثير عن عكرمة عن ابن عباس سمعت عمر بن الخطاب يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وهو بوادي العقيق اتاني الليلة ات من ربي فقال صل في هذا الوادي المبارك وقل حجة وعمرة وروى عمرة في حجة وفي حديث جابر وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم امر اصحابه ان يجعلوا حجهم عمرة وقال لو استقبلت من امرى ما استدرت لما سقت الهدى ولجعلتها عمرة وقال لعلي بما ذا اهلت قال باهلال كاهلال النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني سقت الهدى ولا احل الى يوم النحر فلو لم يكن هديه هدى تمتع او قران لما منعه الاحلال لان هدى التطوع لا وقت له يجوز ذبحه متى شاء فدل ذلك على ان هديه كان هدى قران ولذلك منعه الاحلال لانه لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر * فهذه الاخبار توجب كون النبي صلى الله عليه وسلم قارناً ورواية من روى انه كان مفرداً غير معارض لها من وجوه احدها انها ليست في وزن الاخبار التي فيها ذكر القران في الاستفاضة والشيوع والثاني ان الراوى للافراد اكثر ما اخبر انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول ليك بحجة وذلك لا ينفي كونه قارناً لانه جائز للقارن ان يذكر الحج وحده تارة وتارة العمرة وحدها واخرى يذكرها والثالث انها لو تساويا في النقل والاحتمال لكان خبر الزائد اولى واذا ثبت بما ذكرنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان قارناً وقد قال صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم فاولى الامور وافضلها الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فيما فعله لاسيا وقد قال لهم خذوا عني مناسككم فاولى الامور وافضلها الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فعله وقال الله تعالى (فاتبعوه) وقال (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) ولانه عليه السلام لا يختار من الاعمال الا افضلها وفي ذلك دليل على ان القران افضل من التمتع ومن الافراد * ويدل عليه ان فيه زيادة نسك وهو الدم لان دم القران عندنا دم نسك وقربة يؤكل منه كالاصحية بدلالة قوله (فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق) وليس شئ من الدماء ترتب عليه هذه الافعال الا دم القران والتمتع * ويدل عليه قوله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) وقد بينا ان التمتع يجوز ان يكون اسما للحج للنفع الذي يحصل له بجمعه بينهما والفضيلة التي يستحقها به ويجوز ان يكون اسما للارتفاق بالجمع من غير احداث سفر آخر وهو عليهما جميعاً فجاز ان يكون المعنيان جميعاً مرادين بالآية فينتظم القسارن والتمتع من وجهين احدهما الفضيلة الخاصة بالجمع والثاني الارتفاق بالجمع من غير احداث سفر ثان * وهذه المتعة مخصوص بها من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لقوله (ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام) ومن كان وطنه المواقيت فما دونها الى مكة فليس له متعة ولا قران وهو قول اصحابنا فان قرن او تمتع فهو مخطئ وعليه دم ولا يأكل منه لانه ليس بدم متعة وانما هو دم جنابة اذ لا متعة لمن كان من اهل هذه المواضع لقوله (ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام) * وقد روى عن ابن عمر انه قال انما التمتع رخصة لمن لم يكن اهله

حاضري المسجد الحرام وقال بعضهم انما معنى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لادم علمهم اذا تمتعوا ومع ذلك فلهم ان يتمتعوا بلاهدى فظاهر الآية يوجب خلاف ما قالوه لانه سأل قال (ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام) والمراد المتعة ولو كان المراد الهدى لقال ذلك على من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام * فان قيل يجوز ان يكون معنى ذلك على من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لان اللام قد تقام مقام على كما قال تعالى (ولهم لئنه ولهم سوء الدار) ومعناه وعليهم اللعنة * قيل له لا يجوز ازالة اللفظ عن حقيقته وصرفه الى المحاز الا بدلالة ولكل واحدة من هذه الادوات معنى هي موضوعة له حقيقة فعلى حقيقتها خلاف حقيقة اللام فبغير جائز حملها عليها الا بدلالة وايضاً فان التمتع لاهل سائر الآفاق انما هو مخيف من الله تعالى وازالة المشقة عنهم في انشاء سفر لكل واحد منهما وابعاح لهم الاقتصار على سفر واحد في جمعها جميعاً اذ لو منعوا عن ذلك لأدى ذلك الى مشقة وضرر واهل مكة لا مشقة عليهم ولا ضرر في فعل العمرة في غير اشهر الحج * ويدل عليه ان اسم التمتع يقتضي الارتفاق بالجمع بينهما واسقاط تجديد سفر العمرة على ما روى من تأويله عن قدمنا قوله وهو مشبه لمن اوجب على نفسه المشي الى بيت الله الحرام فان ركب لزمه دم لارتفاقه بالركوب غير ان هذا الدم لا يؤكل منه ودم المتعة يؤكل منه فأختلافهما من هذا الوجه لا يمنع اتفاقهما من الوجه الذي ذكرنا * وقد حكى عن طاوس أنا قال ليس على اهل مكة متعة فان فعلوا وحجوا فعليهم ما على الناس وجائز ان يريد به ان عليهم الهدى ويكون هدى جنابة لانسكا واتفق اهل العلم السلف منهم والحلف انه انما يكون متمتعاً بان يعتمر في شهر الحج وحج من عامه ذلك ولو انه اعتمر في هذه السنة ولم يحج فيها وحج في عام قابل انا غير متمتع ولا هدى عليه * واختلف اهل العلم فيمن اعتمر في اشهر الحج ثم رجع الى اهله وعاد فحج من عامه فقال اكثرهم انه ليس بتمتع منهم سعيد بن المسيب وعطاء وطاوس ومجاهد وابراهيم والحسن في احدي الروايتين وهو قول اصحابنا وعامة الفقهاء وروى اسعث عن الحسن انه قال من اعتمر في اشهر الحج ثم حج من عامه فهو متمتع رجع او لم يرجع ويدل على صحة القول الاول ان الله تعالى خص اهل مكة بان لم يجعل لهم متعة وجلها لسائر اهل الآفاق وكان المعنى فيه المأمم باهاليهم بعد العمرة مع جواز الاحلال منها وذلك موجود فيمن رجع الى اهله لانه قد حصل له المأم باهله بعد العمرة فكان بمنزلة اهل مكة وايضاً فان الله جعل على المتمتع الدم بدلا من احد السفرين اللذين اقتصر على احدهما فاذا فعلهما جميعاً لم يكن الدم قائماً مقام شيء فلا يجب * واختلفوا ايضاً فيمن لم يرجع الى اهله وخرج من مكة حتى جاوز الميقات فقال ابو حنيفة هو متمتع ان حج من عامه ذلك لانه اذا لم يحصل له المأم باهله بعد العمرة فهو بمنزلة كونه بمكة وروى عن ابي يوسف ان ليس بتمتع لان ميقاته الآن في الحج ميقات اهل بلده لان الميقات قد صار بينه وبين اهل مكة فصار بمنزلة عوده الى اهله والصحيح هو الاول لما بينا * واختلف

اهل العلم فيمن ينشئ العمرة في رمضان ويدخل مكة في شوال او قبله فروى قتادة عن
 ابي عياض قال عمرته في الشهر الذي يهل فيه وقال الحسن والحكم عمرته في الشهر الذي يهل
 فيه وروى عن ابراهيم مثله وقال عطاء وطاوس عمرته في الشهر الذي دخل فيه الحرم
 وروى عن الحسن و ابراهيم رواية اخرى قالا عمرته في الشهر الذي يطوف فيه وهو قول
 مجاهد وكذلك قال اصحابنا انه يعتبر الطواف فان فعل اكثر الطواف في رمضان فهو غير متمتع
 وان فعل اكثره في شوال فهو متمتع وذلك لان من اصلهم ان فعل الاكثر بمنزلة انكل في باب
 امتناع ورود الفساد عليها فاذا تمت عمرته في رمضان فهو غير جامع بينهما في اشهر الحج وبقاء
 الاحرام لاحكم له الا ترى انه لو احرم بعمرة فافسدها ثم حل منها ثم حج من عامه
 لم يكن متمتعاً لان العمرة لم تتم في اشهر الحج مع اجتماع احراميهما في اشهر الحج وكذلك
 لو قرن ثم وقف بعرفات قبل ان يطوف لعمرته لم يكن متمتعاً فلا اعتبار اذا باجتماع الاحرامين
 في اشهر الحج وانما الواجب اعتبار فعل العمرة مع الحج في اشهر الحج وكذلك قول من قال
 عمرته في الشهر الذي يهل فيه لا معنى له لما بينا من سقوط اعتبار الاحرام دون افعالها والله
 اعلم بالصواب

باب ذكر اختلاف اهل العلم في حاضري المسجد الحرام

قال ابوبكر اختلف الناس في ذلك على اربعة اوجه فقال عطاء ومكحول من دون المواقيت
 الى مكة وهو قول اصحابنا الا ان اصحابنا يقولون اهل المواقيت بمنزلة من دونها وقال
 ابن عباس ومجاهد هم اهل الحرم وقال الحسن وطاوس ونافع وعبدالرحمن الاعرج هم اهل
 مكة وهو قول مالك بن انس وقال الشافعي هم من كان اهله دون ليلتين وهو حينئذ اقرب
 المواقيت وما كان وراء فعليهم المتعة قال ابوبكر لما كان اهل المواقيت فمن دونها الى مكة
 لهم ان يدخلوها بغير احرام وجب ان يكونوا بمنزلة اهل مكة الا ترى ان من خرج من
 مكة فما لم يجاوز الميقات فله الرجوع ودخولها بغير احرام وكان تصرفهم في الميقات فما دونه
 بمنزلة تصرفهم في مكة فوجب ان يكونوا بمنزلة اهل مكة في حكم المتعة ويدل على ان الحرم
 وما قرب منه اهله من حاضري المسجد الحرام قوله تعالى (الا الذين عاهدتم عند
 المسجد الحرام) وليس اهل مكة منهم لانهم كانوا قد اسلموا حين فتحت فانما نزلت الآية
 بعد الفتح في حجة ابي بكر وهم بنو مدلج وبنو الدئل وكانت منازلهم خارج مكة في الحرم
 وما قرب منه قال قيل كيف يكون اهل ذى الحليفة من حاضري المسجد الحرام وبينهم
 وبينها مسيرة عشرين ليال قال قيل له انهم وان لم يكونوا من حاضري المسجد الحرام فهم في حكمهم
 في باب جواز دخولهم مكة بغير احرام وفي باب انهم متى ارادوا الاحرام احرموا
 من منازلهم كما ان اهل مكة اذا ارادوا الاحرام احرموا من منازلهم فيدل ذلك على
 ان المعنى حاضر المسجد الحرام ومن في حكمهم وقال الله عز وجل وحل في شأن البدن (ثم

محلها الى البيت العتيق) وقال عليه السلام منى منحر وجنح مكة منحر فكان مراد الله تعالى بذكر البيت ما قرب من مكة وان كان خارجاً منها وقال تعالى (والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد) وهي مكة وما قرب منها فهاتان المتخان قد بنا حكمهما وهما القران والتمتع * واما المتعة الثالثة فانها على قول عبدالله بن الزبير وعروة بن الزبير ان يحصر الحاج المفرد بمرض او امر يجسه فيقدم فيجعلها عمرة ويتمتع بحجة الى العام المقبل ويحج فهذا التمتع بالعمرة الى الحج فكان من مذهبه ان المحصر لا يحل ولكنه يبقى على احرامه حتى يذبح عنه الهدى يوم النحر يوم يحلق ويبقى على احرامه حتى يقدم مكة فيتحلل من حجه بعمل عمرة وهذا خلاف قول الله تعالى (واماوا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدى) ثم قال (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) ولم يفرق بين الحج والعمرة فيما اباح من الاحلال بالحلق ولا خلاف ان هذا الحلق للاحلال من العمرة فكذلك الحج والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه حين احصروا بالحديبية حلق هو وحل وامرهم بالاحلال ومع ذلك فان عمل العمرة الذي يلزم بالقوات ليس بعمرة وانما هو عمل عمرة مفعول باحرام الحج والله سبحانه انما قال (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) وليس الذي يفوته الحج بالمعتمر وايضاً فانه قال (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى) وهو انما اوجب عليه الهدى ليصل به الى الحلق يوم النحر سواء حج بعد ذلك او لم يحج الا ترى انه لو لم يحج الا بعد عشر سنين لكان الهدى قائماً فدل ذلك على ان التمتع المذكور في الآية ليس هو ما ذهب اليه ابن الزبير لان ما في الآية من ذلك انما يتعلق بالهدى في فعل العمرة والحج والدم الذي يلزمه بالاحصار غير متعلق بوجود الحج بعد العمرة وهذه المتعة هي الاحلال الى النساء الاعلى الوجه الذي ذكرناه من الجمع بين العمرة والحج في اشهر الحج * واما المتعة الرابعة فهي فسخ الحاج اذا طاف له قبل يوم النحر وما نعلم احداً من الصحابة قال بذلك غير ابن عباس فانه حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن ابن جريج قال اخبرني عطاء عن ابن عباس قال لا يطوف بالبيت احد الا احل قال قلت انما هذا بعد المعرف قال كان ابن عباس يراه قبل وبعد قال قلت من اين كان يأخذ هذا فقال من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع امرهم ان يحلوا ومن قول الله (ثم محلها الى البيت العتيق) قال ابو عبيد وحدثنا حجاج عن شعبة عن قتادة قال سمعت ابا حسان الاعرج يقول قال رجل لابن عباس ما هذه الفتيا التي قد شعبت الناس يعني فرقت بينهم في الفتيا انه من طاف فقد حل فقال سنة نبيكم صلى الله عليه وسلم وان رغنتم * قال ابو بكر وقد وردت آثار متواترة في امر النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه في حجة الوداع بفسخ الحج ولم يكن معه منهم هدى ولم يحل هو عليه السلام وقال اني سمعت الهدى ولا احل الى يوم النحر ثم امرهم فاحرموا بالحج يوم التروية حين ارادوا الخروج الى منى وهي احدي المتعتين اللتين قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد

رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهي عنهما واضرب عليهما متعة الحج ومتعة النساء وقال طارق بن شهاب عن ابي موسى في قصة نهى عمر بن الخطاب عن هذه المتعة قال فقلت يا امير المؤمنين ما هذا الذي احدثت في شأن النساء فقال ان تأخذ بكتاب الله فان الله يقول (وَاَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) وان تأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام ما حل حتى نحر الهدى فاخبر عمران هذه المتعة منسوخة بقوله (وَاَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) وهذا من قوله يدل على جواز نسخ السنة بالقرآن وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ذلك كان خاصاً لأولئك حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا نعيم عن عبد العزيز بن محمد عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن الحرث بن بلال بن الحرث عن ابيه بلال بن الحرث المزني قال قلت يا رسول الله فسخ الحج لنا اولم بعدنا قال لا بل لنا خاصة وقال ابو ذر لم يكن فسخ الحج بعمره الا لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عن علي وعثمان وجماعة من الصحابة انكار فسخ الحج بعد النبي صلى الله عليه وسلم وفي قول عمر متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم الصحابة بها ما يوجب ان يكونوا قد علموا من نسخها مثل علمه لولا ذلك ما قروه على النبي عن سنة النبي عليه السلام وعلم الصحابة من غير ثبوت النسخ وقد روى عن جابر من طرق صحيحة ان سراقه بن مالك قال يا رسول الله أمرتنا هذه لعامنا ام للأبد فقال هي لأبد الأبد دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة فاخبر في هذا الحديث ان العمرة التي فسخوا بها الحج كانت خاصة في تلك الحال وان مثلها لا يكون واما قوله دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة فانه مما حدثنا به جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم * قال ابو عبيد وقوله دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة يفسر تفسيرين احدهما ان يكون دخول العمرة في الحج هو الفسخ بعينه وذلك انه يهل الرجل بالحج ثم يحل منه بعمره اذا طاف بالبيت والاخر ان يكون دخول العمرة في الحج هو المتعة نفسه وذلك ان يفرد الرجل العمرة في اشهر الحج ثم يحل منها بحج من عامه * قال ابو بكر وكلا الوجهين ملبس غير لائق باللفظ والذي يقتضيه ظاهره ان الحج نائب عن العمرة والعمرة داخله فيه فمن فعل الحج فقد كفاه عن العمرة كما تقول الواحد داخل في العشرة يعني ان العشرة مغنية عنه وموفية عليه فلا يحتاج الى استئناف حكمه ولا ذكره وقد قيل في امر النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه بالاحلال معنى آخر وهو ما رواه عمر بن ذر عن مجاهد في قصة احلال النبي صلى الله عليه وسلم وقال في آخره قلت لمجاهد اكانوا فرضوا الحج وامرهم ان يهلوا او ينتظروا ما يؤمرون به وقال اهلوا باهلالات النبي صلى الله عليه وسلم وانتظروا ما يؤمرون به وكذلك قال كل واحد من علي وابي موسى اهللت باهلالات كاهلالات النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك كان احرام النبي صلى الله عليه وسلم بدياً ويدل

عليه قوله لو استقبلت من امرى ما استدرت ما سقت الهدى ولجعتها عمرة فكأنه خرج
ينتظر ما يؤمر به وبه امر أصحابه ويدل عليه قوله اتاني آت من ربي في هذا الوادي
المبارك وهو وادي العقيق فقال صل في هذا الوادي المبارك وقل حجة في عمرة فهذا يدل
على ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج ينتظر ما يؤمر به فلما بلغ الوادي امر بحجة في عمرة
ثم اهل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالحج وظنوا ان النبي صلى الله عليه وسلم احرم
بذلك فجاز لهم مثله فلما احرم منهم من احرم بالحج لم يكن احرامه صحيحاً وكان موقوفاً
كما كان احرام على وابي موسى موقوفاً ونزل الوحي وامروا بالتمتع بان يطوفوا بالبيت ويحلوا
ويعملوا عمل العمرة ويحرموا بالحج كما يؤمر من يحرم بشئ لا يسميه انه يجعله عمرة ان شاء
وان لم تكن تسميتهم الحج تسمية صحيحة اذ كانوا مأمورين بانتظار امر النبي صلى الله عليه وسلم
فكان وجه الخصوص لا اولئك الصحابة انهم احرموا بالحج ولم يصح تعيينهم له فكانوا بمنزلة
من احرم بشئ لا ينويه بعينه اذ كانوا مأمورين بانتظار امره عليه السلام وغيرهم من سائر
الناس من احرم بشئ بعينه لزمه حكمه وليس له صرفه الى غيره * وقد انكر قوم ان يكون
النبي صلى الله عليه وسلم امر بفسخ الحج على حال واحتجوا بما روى زيد بن هارون قال
حدثنا محمد بن عمر عن يحيى بن عبدالرحمن بن حاطب ان عائشة قالت خرجنا مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم انواعاً فمنا من اهل بحج مفرداً ومنا من اهل بعمره ومنا من اهل
بحج وعمرة فمن اهل بالحج مفرداً لم يحل مما احرم عليه حتى يقضى مناسك الحج ومن اهل
بعمره فطاق بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وحل من حرمه حتى يستقبل حجا وحدثنا جعفر بن
محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثني ابو عبيد قال حدثني عبدالرحمن بن
مهدي عن مالك بن انس عن ابي الاسود عن عمروة عن عائشة قالت خرجنا مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم فمنا من اهل بالحج ومنا من اهل بالحج والعمرة ومنا من اهل بالعمرة
قالت واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فاما من اهل بالعمرة فطاق بالبيت وسعى
واحل واما من اهل بالحج او بالحج والعمرة فلم يحل الى يوم النحر قال وحدثنا ابو عبيد قال
حدثني عبدالرحمن عن مالك عن ابي الاسود عن سليمان بن يسار مثل ذلك الا انه لم يذكر اهل
النبي صلى الله عليه وسلم * وقد روى عن عائشة خلاف ذلك حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن
محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا يزيد عن يحيى بن سعيد ان عمرة بنت عبدالرحمن اخبرته
انها سمعت عائشة تقول خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لحجس بقين من ذي القعدة
ونحن لا نرى الا الحج فلما قربنا اودنونا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يكن
معه هدى ان يجعلها عمرة قالت فاحل الناس كلهم الا من كان معه هدى قال وحدثنا
ابو عبيد قال حدثنا ابن صالح عن الليث عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة عن النبي
صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وزاد فيه قال يحيى فذكرت ذلك للقاسم بن محمد فقال
جاءتك بالحديث على وجهه وهذا هو الصحيح لما ورد فيه من الآثار المتواترة في امر النبي

صلى الله عليه وسلم اصحابه بفسخ الحج وقول عمر بحضرة الصحابة متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهي عنهما واضرب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وهو يعنى هذه المتعة فلم يظهر من احد منهم انكاره ولا الخلاف عليه * ولوتعارض اخبار عائشة لكان سيلها ان تسقط كانه لم يزور عنها شئ وتبقى الاخبار الاخرى فى امر النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه بفسخ الحج من غير معارض ويكون منسوخا بقوله (واعموا الحج والعمرة لله) على ما روى عن عمر رضى الله عنه : قوله (فما استيسر من الهدى) قال ابوبكر الهدى المذكور هنا مثل الهدى المذكور للاحصار وقد بينا ان ادناه شاة وان من شاء جعله بقرة او بعيرا فيكون افضل وهذا الهدى لا يجزى الا يوم النحر لقوله تعالى (فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق) وقضاء التفت وطواف الزيارة لا يكون قبل يوم النحر ولما ترتب هذه الافعال على ذبح هذه البدن دل على انها بدن القران والتمتع لاتفاق الجميع على ان سائر الهدايا لا ترتب عليها هذه الافعال وان له ان يحرها متى شاء ثبت بذلك ان هدى المتعة غير مجزئ قبل يوم النحر ويدل عليه ايضا قوله عليه السلام لو استقبلت من امرى ما استدبرت ما سقت الهدى ولجعلتها عمرة وقد كان عليه السلام قارنا وقد ساق الهدى واخبر انه لو استقبل من امره ما استدبر ما ساق الهدى ولو جاز ذبح هدى المتعة قبل يوم النحر لذبحه وحل كما امر اصحابه وكان لا يكون مستدركا فى المستدبر شيا قد فاته وقال لعلى حين قال اهملت باهللال كاهلال النبي صلى الله عليه وسلم انى سقت الهدى وانى لاحل الى يوم النحر ويدل عليه قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وهو عليه السلام نحر بدنة يوم النحر فلزم اتباعه ولم يجز تقديمه على وقته والله سبحانه وتعالى اعلم

باب صوم التمتع

قال الله تعالى ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فى الحج وسبعة اذا رجعتم ﴾ قال ابوبكر قد اختلف فى معنى قوله (فصيام ثلاثة ايام فى الحج) فروى عن على انه قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة وقالت عائشة وابن عمر من حين اهل بالحج الى يوم عرفة قال ابن عمر ولا يصومهن حتى يحرم قال عطاء يصومهن فى العشر حللا ان شاء وهو قول طاوس وقالوا لا يصومهن قبل ان يعتمر قال عطاء وانما يؤخرهن الى العشر لانه لا يدري عسى يتيسر له الهدى : قال ابوبكر هذا يدل على ان ذلك عندها على جهة الاستحباب لاعلى جهة الايجاب فيكون بمنزلة استحبابنا لمن لا يجد الماء تأخير التيمم الى آخر الوقت اذا رجا وجود الماء وقول على وعطاء وطاوس يدل على جواز صومهن فى العشر حللا او حراما لانه لم يفرقوا بين ذلك واصحابنا يجيزون صومهن بعد احرامه بالعمرة ولا يجيزونه قبل ذلك وذلك لان الاحرام بالعمرة هو سبب التمتع قال الله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج)

فتى وجد السبب جاز تقديمه على وقت الوجوب كتعجيل الزكاة لوجود النصاب وتعجيل كفارة القتل لوجود الجراحة ويدل على جواز تقديمه قبل وقت وجوبه لوجود سببه انا قد علمنا ان وجوب الهدى متعلق بوجوب تمام الحج وذلك انما يكون بالوقوف بعرفة لان قبل ذلك يجوز ورود الفساد عليه فلا يكون الهدى واجباً عليه واذا كان كذلك وقد جاز عند الجميع صوم ثلاثة ايام بعد الاحرام بالحج وان لم يكن الاحرام به موجباً له اذ كان وجوبه متعلقاً بتمام الحج والعمرة جميعاً ثبت جوازه بعد وجود سببه وهو العمرة ولا فرق بين احرام الحج واحرام العمرة اذا فعله بعد احرام الحج انما هو لاجل وجود سببه وذلك موجود بعد احرام العمرة ❦ فان قيل لو كان ما ذكرت سبباً للجواز لوجب ان يجوز السبعة ايضاً لوجود السبب ❦ قيل له لو لمنا ذلك على قولنا في جوازه بعد احرام العمرة للزمك مثله في اجازتك له بعد احرام الحج لانك تجيز صوم الثلاثة الايام بعد احرام الحج ولا تجيز السبعة ❦ فان قيل فاذا كان الصيام بدلاً من الهدى والهدى لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فكيف جاز الصوم ❦ قيل له لا خلاف في جواز الصوم قبل يوم النحر وقد ثبت بالسنة امتناع جواز ذبح الهدى قبل يوم النحر واحدهما ثابت بالاتفاق وبدليل قوله (فصيام ثلاثة ايام في الحج) والآخر ثابت بالسنة فالاعتراض عليهما بالنظر ساقط وايضاً فان الصوم يقع مراعى منتظره شأن احدهما اتمام العمرة والحج في اشهر الحج والثاني ان لا يجزى الهدى حتى يحل فاذا وجد المعنيان صح الصوم عن المتعة واذا عدم احدهما بطل ان يكون صوم المتعة وصار تطوعاً واما الهدى فقد رتب عليه افعال اخر من حلق وقضاء النفث وطواف الزيارة فلذلك اختص بيوم النحر ❦ فان قيل قال الله (فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج) فلا يجوز تقديمه على الحج ❦ قيل له لا يخلو قوله (فصيام ثلاثة ايام في الحج) من احد معان اما ان يريد به في الافعال التي هي عمدة للحج وماسماها النبي صلى الله عليه وسلم حجا وهو الوقوف بعرفة لانه قال الحج عرفه او ان يريد في احرام الحج او في اشهر الحج لان الله تعالى قال (الحج اشهر معلومات) وغير جائز ان يكون المراد فعل الحج الذي لا يصح الا به لان ذلك انما هو يوم عرفه بعد الزوال ويستحيل صوم الثلاثة الايام فيه ومع ذلك فلا خلاف في جوازه قبل يوم عرفه فبطل هذا الوجه وبقي من وجوه الاحتمال في احرام الحج او في اشهر الحج وظاهره يقتضى جواز فعله بوجود ايهما كان لمطابقته اللفظ في الآية وايضاً قوله (فصيام ثلاثة ايام في الحج) معلوم ان جوازه متعلق بوجود سببه لا بوجوبه فاذا كان هذا المعنى موجوداً عند احرامه بالعمرة وجب ان يجزى ولا يكون ذلك خلاف الآية كما ان قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) لا يمنع جواز تقديمها على القتل لوجود الجراحة وكذلك قوله لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول لم يمنع جواز تعجيلها لوجود سببها وهو النصاب فكذلك قوله (فصيام ثلاثة ايام في الحج) غير مانع جواز تعجيله لاجل وجود سببه الذي به جاز فعله في الحج ❦ فان قيل لم نجد بدلاً يجوز تقديمه على وقت المبدل عنه ولما كان الصوم

بدلاً من الهدى لم يجز تقديمه عليه ۞ قيل له هذا اعتراض على الآية لأن نص التزليل قد اجاز ذلك في الحج قبل يوم النحر وايضا فانا لم نجد ذلك فيما تقدم البديل كله على وقت المبدل عنه وهاهنا انما جاز تقديم بعض الصيام على وقت الهدى وهو صوم الثلاثة الايام والسبعة التي معها غير جائز تقديمها عليه لانه تعالى قال (وسبعة اذارجعتكم) فانما اجيزله من ذلك مقدار ما يحل به يوم النحر اذا لم يجد الهدى وايضاً فان الصوم لما كان بدلاً من الهدى وهدى العمرة يصح ايجابه بعد احرام العمرة ويتعلق به حكم التمتع في باب المنع من الاحلال الى ان يذبحه فكذلك يجوز الصيام بدلاً منه من حيث صح هدياً للمتعة ويدل ايضاً على صحة كونه عن المتعة انه متى بعث بهدى المتعة ثم خرج يريد الاحرام انه يصير محرماً قبل ان يلحقه فدل ذلك على صحة هدى المتعة بالسوق فكذلك يصح الصوم بدلاً منه اذا لم يجد ۞ فان قيل فقد يصح هدياً قبل ان يحرم بالعمرة ولا يجوز الصوم في تلك الحال ۞ قيل له قبل احرام المتعة لم يتعلق به حكم المتعة والدليل على ذلك انه لا تأثير له في هذا الحال في حكم الاحرام ووجوده وعدمه سواء فلم يصح الصوم معه قبل احرام العمرة فاذا احرم بعمرة ثبت لها حكم الهدى في منعه الاحلال فلذلك جاز الصوم في تلك الحال كما صح هدياً للمتعة ويدل على جواز تقديم الصوم على احرام الحج ان سنة التمتع ان يحرم بالحج يوم التروية وبذلك امر النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه حين احلوا من احرامهم بعمرة ولا يكون الا وقد تقدم الصوم قبل ذلك

باب المتمتع اذا لم يصم قبل يوم النحر

قال الله تعالى (فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج) واختلف السلف فيمن لم يجد الهدى ولم يصم الايام الثلاثة قبل يوم النحر فقال عمر بن الخطاب وابن عباس وسعيد بن جبير وابراهيم وطاوس لا يجزيه الا الهدى وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وقال ابن عمر وعائشة يصوم ايام منى وهو قول مالك وقال علي بن ابي طالب يصوم بعد ايام التشريق وهو قول الشافعي ۞ قال ابوبكر قد ثبت عن النبي عليه السلام النهي عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق في اخبار متواترة مستفيضة واتفق الفقهاء على استعمالها وانه غير جائز لاحد ان يصوم هذه الايام عن غير صوم المتعة لامن فرض ولا من نفل فلم يجز صومها عن المتعة لعموم النهي عن الجميع ولما اتفقوا على انه لا يجوز ان يصوم يوم النحر وهو من ايام الحج للنهي الوارد فيه كذلك لا يجوز الصوم ايام منى ولما لم يجز ان يصومهن عن قضاء رمضان لقوله (فعدة من ايام اخر) وكان الحظر المذكور في هذه الاخبار قاضياً على اطلاق الآية موجباً لتخصيص القضاء في غيرها وجب ان يكون ذلك حكم صوم التمتع وان يكون قوله تعالى (فصيام ثلاثة ايام في الحج) في غير هذه الايام ۞ قال ابوبكر وايضاً لما قال (فصيام ثلاثة ايام في الحج) ولم يكن صوم هذه الايام في الحج لان الحج فائت في هذا الوقت لم يجز ان يصومها ۞ فان قيل لما قال

(فصيام ثلاثة ايام في الحج) وهذه من ايام الحج ووجب ان يجوز صومهن فيها ❦ قيل له لا يجب ذلك من وجوه احدها ان نهى النبي عليه السلام عن صوم هذه الايام قاض عليه ومخصص له كما خص قوله تعالى (فعدة من ايام اخر) نهي عن صيام هذه الايام والثاني انه لو كان جائزاً لانه من ايام الحج لوجب ان يكون صوم يوم النحر اجوز لانه اخص بافعال الحج من هذه الايام والثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم خص يوم عرفة بالحج بقوله الحج عرفة فقوله (فصيام ثلاثة ايام في الحج) يقتضي ان يكون آخرها يوم عرفة والرابع انه روى ان يوم الحج الاكبر يوم عرفة وروى انه يوم النحر وقد اتفقوا انه لا يصوم يوم النحر مع انه يوم الحج فما لم يسم يوم الحج من الايام المنهي عن صومها اخرى ان لا يصوم فيها وايضاً فان الذي يبقى بعد يوم النحر انما هو من توابع الحج وهو رمي الجمار فلا اعتبار به في ذلك فليس هو اذا من ايام الحج فلا يكون صومها صوماً في الحج واما القول في صومها بعد ايام منى فان احسابنا لم يجزوه لقوله تعالى (فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج) فجعل اصل الفرض هو الهدى ونقله الى صوم مقيد بصفة وقد فات فوجب ان يكون الواجب هو الهدى كقوله (فصيام شهرين متتابعين) وقوله (فتحرير رقبة مؤمنة) فغير جائز وقوعها عن الكفارة الاعلى الصفة المشروطة ❦ فان قيل اكثر ما فيه ايجاب فعله في وقت فلا يسقطه فواته كقوله تعالى (اقم الصلوة لعلك تكون الشمس) و(حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) وقوله (وقرآن الفجر) وما جرى مجرى ذلك من الفروض المخصوصة باوقاتها ثم لم يكن فواتها مسقطاً لها ❦ فالجواب عن هذا من وجهين احدهما ان كل فرض مخصوص بوقت فان فوات الوقت يسقطه وانما يحتاج الى دلالة اخرى في ايجاب فرض آخر لان المفروض في هذا الوقت الثاني هو غير المفروض في الوقت الاول ولولا قول النبي عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لما وجب قضاء الصلوات اذا فاتت عن اوقاتها وكذلك لولا قوله (فعدة من ايام اخر) لما وجب قضاء صوم رمضان بعد فواته عن وقته ولما كان صوم الثلاثة الايام مخصوصاً بوقت ومعقوداً بصفة وهو فعله في الحج ثم لم يفعله على الصفة المشروطة وفي الوقت المخصوص به لم يجز ايجاب قضاؤه واقامة غيره مقامه الا بتوقيف والثاني ان صوم الثلاثة الايام جعل بدلاً من الهدى عند عدمه بهذه الشريطة فغير جائز اثباته بدلاً الاعلى هذا الوصف الا ترى ان التيمم لما كان بدلاً عن الماء لم يجز لسان نقيم غير التراب مقام التراب عند عدمه مثل الدقيق والاشنان ونحوها كذلك لما جعل الصوم بدلاً عن الهدى على ان يفعله على صفة لا يجوز ان نقيم مقامه صوماً غيره على غير تلك الصفة وليس كذلك حكم الصلوات الفوائت لانا لم نقيم القضاء بدلاً منها عند عدمها وانما هي فروض الزمها عند الفوات ❦ فان قيل شرط الله تعالى صوم الظهار قبل المسيس فان مسها لم ينتقل الى العتق كذلك صوم هذه الايام وان كان مشروطاً في الحج فان فواته فيه لا يسقط ولا يوجب الرجوع الى الهدى ❦ قيل له من قبل ان صوم الظهار مشروط قبل المسيس والنهي عن المسيس قائم قبله وبعده فالصفة التي عاقبها فعل البدل موجودة

فلذلك جاز والحج الذي علق به جواز البدل الذي هو الصوم غير موجود لان الحج قد فات
ففات فعل الصوم بفواته وايضاً فان ظاهره يقتضى سقوطه بوجود قبل المسيس ولولا قيام الدلالة
من غير الآيه على جوازه لما اجزناه ومن الناس من لا يوجب كفارة الظهار بعد المسيس
واظنه مذهب طاوس ولكنه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم نهى المظاهر عن الجماع
بعد المسيس حتى يكفر والله اعلم

ذكر اختلاف الفقهاء فيمن دخل في صوم المتعة ثم وجد الهدى

قال اصحابنا اذا وجد الهدى بعد دخوله في الصوم او بعد ما صام قبل ان يحل فعليه الهدى
ولا يجزيه غيره وهو قول ابراهيم النخعي وقال مالك والشافعي اذا دخل في الصوم ثم
وجد الهدى اجزاء الصوم وليس عليه هدى وروى مثله عن الحسن والشعبي وقال عطاء
اذا صام يوماً ثم ايسر فعليه الهدى وان صام ثلاثة ايام ثم ايسر فليس عليه هدى وليصم
السبعة * والدليل على صحة القول الاول قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر
من الهدى فمن لم يجد نصيام ثلاثة ايام في الحج) فرض الهدى قائم عليه ما لم يحل او يمضي
ايام النحر التي هي مسنونة للحلق فمتى وجدته فعليه ان يهدى وبطل صومه ومعلوم
ان الهدى مشروط للاحلال لانه لا يجوز ان يحل قبل ذبح الهدى لقوله تعالى (ولا تحلقوا
رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) فمتى لم يحل حتى وجد الهدى فعليه الهدى لان الله تعالى لم يفرق
في ايجابه الهدى بين حاله قبل دخوله في الصوم وبعده ويدل على ان الهدى مشروط
للاحلال قوله تعالى (فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تقصم
وليوفوا نذورهم) فامرهم بقضاء التفث بعد ذبح الهدى فاذا كان كذلك وجب ان يراعى
وقوع الاحلال فان صام رجل ثم وجد الهدى لم ينتقض صومه ولم يلزمه الهدى لوجود
المعنى الذي من اجله شرط الهدى ثم نقل عند عدمه الى البدل وهو بمنزلة التيمم اذا وجد
الماء بعد فراغه من الصلوة والعارى اذا وجد ثوباً والمظاهر اذا فرغ من الصوم ثم وجد
الرقبة لان الفرض قد سقط عنه فلا ينتقض حكم المفعول منه واما قبل الفراغ من هذه الاشياء
التي ذكرنا فان حكم البدل مراعى فان تم وفرغ منه فقد وقع موقع البدل واجزى عن اصل
الفرض وان وجد الاصل قبل الفراغ مما شرط له انتقض حكمه وعاد الى اصل فرضه ألا ترى
ان دخوله في الصلوة مراعى ومنتظرها آخرها لان ما يفسد آخرها يفسد اولها فوجب
ان يكون حكم التيمم بعد دخوله في الصلوة منتظراً مراعى وكذلك صوم الظهار اذا دخل
فيه فهو مراعى منتظر ألا ترى انه لو افطر فيه يوماً انتقض كله وعاد الى اصل فرضه كذلك
اذا وجد الرقبة وهو في الصوم وجب ان ينتقض صومه عن الظهار ويعود الى اصل فرضه
كالتيمم ولم يدخل في الصلوة حتى وجد الماء انتقض تيممه لانه وقع مراعى على شريطة
ان لا يجد الماء حتى يقضى به الفرض * وزعم بعض المخالفين انه اذا ابتداء بصوم الظهار فقد

سقط عنه فرض الرقة لصحة الجزء المفعول وكذلك الداخل في الصلوة بالتييم فقد سقط عنه فرض الطهارة بالماء لهذه الصلوة وكذلك اذا دخل في صوم التمتع فقد سقط عنه فرض الهدي لان الجزء المفعول منه قد صح وفي الحكم بصحة ذلك اسقاط فرض الاصل قال وليس كذلك التيمم اذا وجد الماء قبل دخوله في الصلوة لان التيمم غير مفروض في نفسه وانما هو مفروض لاجل الصلوة وهو مراعى فتي وجد الماء قبل دخوله في الصلوة بطل تيممه والذي في عروض التيمم بعد الدخول دخوله في الصوم * وهذا الذي قاله شديد الاختلال ظاهر الفساد لان الفرض لم يسقط بدخوله في صوم التمتع ولا في صوم الظهر ولا في الصلوة بل دخوله مراعى موقوف الحكم على آخره والدليل عليه انه متى افسد باقى الصلوة فسد ما قبله وكذلك اذا فسد باقى صوم الظهر فسد ما تقدم منه وكذلك لو دخل في صوم التمتع ثم افسده في اول يوم منه فسد فان كان واجداً للهدي لم يجزه الصوم بالاتفاق فقوله لما حكمنا بصحة الجزء المفعول من البدل سقط عنه فرض الاصل خطأ لان الحكم لم يقع بصحته وانما حكمه ان يكون منتظراً به آخره فان تم مع عدم فرض الاصل ثبت حكمه وان وجد الاصل قبل تمامه بطل حكمه وعاد الى اصل فرضه ومن حيث حكم للتيمم بحكم الانتظار الى ان يدخل في الصلوة وجب ان يكون حكمه بعد الدخول في الصلوة لان الصلوة المفعولة به منتظر بها الفراغ منها فوجب ان لا يختلف حكمه في وجود الماء قبل دخوله في الصلوة وبعده وكذلك سائر ما ذكرنا من صوم التمتع وصوم الظهر ونحوه وقالوا جميعاً في الصغيرة المدخول بها اذا فارقتها زوجها ان عدتها الشهور وانه لا يختلف حكمها عند عدم الحيض في وجوده قبل الطلاق او بعده بعد وجوب الشهور في انتقالها الى الحيض وكذلك قالوا في الماسح على الخفين اذا خرج وقت مسحه وهو في الصلوة او قبلها وتساوى حكم الحالين من الابتداء والبقاء في منع الصلوة ولزوم غسل الرجلين وكذلك قال الشافعي في المستحاضة اذا زالت استحاضتها وهي في الصلوة او قبل دخولها فيها في استواء حكم الحالين في باب المنع منها الا بعد تجديد الطهارة لها وذكر بعض اصحاب مالك ان المرأة اذا طلقها زوجها طلاقاً رجعيّاً ثم مات عنها كانت عليها عدة الوفاة لانها كانت في حكم الزوجات عند الموت قال فلو ان رجلاً كانت تحته امة وطلقها كانت عليها عدة الامة فان عتقت وهي في العدة لم تنتقل عدتها الى عدة الحرة وان كان زوجها يملك رجعتها قال لانه لم يحدث هناك شئ يجب به عدة كما حدث الموت في المسئلة التي قبلها وهو موجب للعدة ويلزمه على هذا ان لا تنتقل عدة الصغيرة اذا حاضت لانه لم يحدث ما يوجب العدة وهو وجود الحيض كما لا يجب بالعتق كما اقتضاء اعتلاله **وقوله تعالى ﴿وَسَبْعَةٌ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾** روى عن عطاء قال ان شاء صامهن بمكة وان شاء اذا رجع الى اهله وروى الحسن قال ان شاء صام في الطريق وان شاء اذا رجع الى اهله وكذلك قال مجاهد وسعيد بن جبير وقال ابن عمر والشعبي يصومهن اذا رجع الى اهله **وقوله تعالى ﴿وَإِذَا رَجَعْتُمْ﴾** محتمل للرجوع من منى وللرجوع الى اهله فهو على

اول الرجوعين وهو الرجوع من منى ويدل عليه ان الله حظر صيام ايام التشريق وابعاح السبعة بعد الرجوع فالاولى أن يكون المراد الوقت الذي اباح فيه الصوم بعد حظره وهو انقضاء ايام التشريق قوله تعالى ﴿تلك عشرة كاملة﴾ قال ابوبكر قد قيل فيه وجود منها انها كاملة في قيامها مقام الهدى فيما يستحق من الثواب وذلك لان الثلاثة قد قامت مقام الهدى في باب جواز الاحلال بها يوم اتحر قبل صيام السبعة فكان جائزاً ان يظن ظان ان الثلاثة قد قامت مقام الهدى في باب استكمال الثواب فاعلمنا الله ان العشرة بكمالها هي القائمة مقامه في استحقاق ثوابه وان الحكم قد تعلق بالثلاثة في جواز الاحلال بها وفي ذلك اعظم الفوائد في الحث على فعل السبعة والامر بتعجيلها بعد الرجوع لاستكمال ثواب الهدى وقيل فيه انه ازال احتمال التخيير وان تكون الواو فيه بمعنى او اذ كانت الواو قد تكون في معنى او في بعض المواضع فزال هذا الاحتمال بقوله (تلك عشرة كاملة) وقيل المعنى تأكيداً في نفس مخاطب والدلالة على انقطاع التفصيل في العدد كما قال الشاعر [١]

[١] قوله (قال الشاعر)

وهو الفرزوق

[٢] قوله (الى شام)

هكذا في ديوانه وهو

الصحيح . فليراجع

« لمصححه »

ثلاث واثنين فهن خمس * وسادة تمل الى شام [٢]

وجعل الشافعي هذا احد اقسام البيان وذكر انه من البيان الاول ولم يجعل احد من اهل العلم ذلك من اقسام البيان لان قوله ثلاثة وسبعة غير مفتقر الى البيان ولا اشكال على احد فيه فجماعه من اقسام البيان مغفل في قوله قوله تعالى ﴿الحج أشهر معلومات﴾ قال ابوبكر قد اختلف السلف في اشهر الحج ماهي فروى عن ابن عباس وابن عمر والحسن وعطاء ومجاهد انها شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وروى عن عبدالله بن مسعود انها شوال وذو القعدة وذو الحجة وروى عن ابن عباس وابن عمر في رواية اخرى مثله وكذلك روى عن عطاء ومجاهد وقال قائلون وجائز ان لا يكون ذلك اختلافاً في الحقيقة وان يكون مراد من قال وذو الحجة انه بعضه لان الحج لا محالة انما هو في بعض الاشهر لاني جميعها لانه لا خلاف انه ليس يبقى بعد ايام منى شيء من مناسك الحج وقالوا ويحتمل ان يكون من تأوله على ذي الحجة كله مراده انها لما كانت هذه اشهر الحج كان الاختيار عنده فعل العمرة في غيرها كما روى عن عمر وغيره من الصحابة استحبابهم لفعل العمرة في غير اشهر الحج على ما قدمنا وحكى الحسن بن ابي مالك عن ابي يوسف قال شوال وذو القعدة وعشر ليل من ذي الحجة لان من لم يدرك الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر فحجه فائت * ولا تنازع بين اهل اللغة في تجويز ايراد الشهرين وبعض الثالث بقوله (اشهر معلومات) كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ايام منى ثلثة وانما هي يومان وبعض الثالث ويقولون حجبت عام كذا وانما الحج في بعضه ولقيت فلانا سنة كذا وانما كان لقاءه في بعضها وكلمته يوم الجمعة والمراد البعض وذلك من مفهوم الخطاب اذا عذر استغراق الفعل للوقت كان المعقول منه البعض * قال ابوبكر ولقول من قال انها شوال وذو القعدة وذو الحجة وجه آخر وهو شائع مستقيم وهو ينتظم القولين من المختلفين في معنى الاشهر المعلومات وهو ان اهل الجاهلية قد كانوا

ينسئون الشهور فيجعلون صفراً المحرم ويستحلون المحرم على حسب ما يتفق لهم من الامور التي يريدون فيها القتال فابطل الله تعالى النسيء واقروقت الحج على ما كان ابتداءه عليه يوم خلق السموات كما قال عليه السلام يوم حجة الوداع الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا منها اربعة حرم شوال وذو القعدة وذو الحجة ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان * قال الله تعالى (الحج اشهر معلومات) يعني بها هذه الاشهر التي ثبت وقت الحج فيها دون ما كان اهل الجاهلية عليه من تبديل الشهور وتأخير الحج وتقديمه وقد كان وقت الحج معلقا عندهم باشهر الحج وهذه الثلاثة التي يأمنون فيها واردين وصادرين فذكر الله هذه الاشهر واخبرنا باستقرار امر الحج وحظر بذلك تغييرها وتبديلها الى غيرها * وفيه وجه آخر وهو ان الله لما قدم ذكر التمتع بالعمرة الى الحج ورخص فيه وابطل به ما كانت العرب تعتقده من حظر العمرة في هذه الاشهر قال (الحج اشهر معلومات) فافاد بذلك ان الاشهر التي يصح فيها التمتع بالعمرة الى الحج وثبت حكمه فيها هذه الاشهر وان من اعتمر في غيرها ثم حج لم يكن له حكم التمتع والله اعلم

باب الاحرام بالحج قبل اشهر الحج

قال ابوبكر قد اختلف السلف في جواز الاحرام قبل اشهر الحج فروى مقسم عن ابن عباس قال من سنة الحج ان لا يحرم بالحج قبل اشهر الحج وابو الزبير عن جابر قال لا يحرم الرجل بالحج قبل اشهر الحج وروى مثله عن طاوس وعطاء ومجاهد وعمرو بن ميمون وعكرمة وقال عطاء من احرم بالحج قبل اشهر الحج فليجعلها عمرة وقال علي رضي الله عنه في قوله تعالى (واتموا الحج والعمرة لله) ان امامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك ولم يفرق بين من كان بين دويرة اهله وبين مكة مسافة بعيدة او قريبة فدل ذلك على انه كان من مذهبه جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج ومارواه مقسم عن ابن عباس ان من سنة الحج ان لا يحرم بالحج قبل اشهر الحج يدل ظاهره على انه لم يرد بذلك حتما واجبا وروى عن ابراهيم النخعي وابي نعيم جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج وهو قول اصحابنا جميعا ومالك والثوري والليث بن سعد وقال الحسن بن صالح بن حي اذا احرم بالحج قبل اشهر الحج جعله عمرة فاذا ادركته اشهر الحج قبل ان يجعلها عمرة مضى في الحج واجزأه وقال الاوزاعي يجعلها عمرة وقال الشافعي يكون عمرة * قال ابوبكر قد قدمنا فيما سلف ذكر وجه الدلالة على جواز ذلك من قوله تعالى (يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج) وان ذلك عموم في كون الاهلة كلها وقتا للحج ولما كان معلوما انها ليست ميقاتا لافعال الحج وجب ان يكون حكم اللفظ مستعملا في احرام الحج فاقتضى ذلك جوازه عند سائر الاهلة وغير جائز الاقتصار على بعضها دون بعض لاتفاق الجميع على ان ارادة الله تعالى عموم جميع الاهلة فيما جعله مواقيت للناس وانه لم يرد به بعض الاهلة دون بعض فمن حيث

انتظم فيما جعله مواقيت للناس جميعاً وجب ان يكون ذلك حكماً فيما جعله للحج منها
اذها جميعاً قد انطوي تحت لفظ واحد ❦ فان قيل لما جعلها مواقيت للحج والحج في الحقيقة
هو الافعال الموجبة بالاحرام ولم يكن الاحرام هو الحج وجب ان يحمل على حقيقته فتكون
الاهلة التي هي مواقيت للحج شوالاً وذا القعدة وذا الحجة لان هذه الاشهر هي التي تصح فيها
افعال الحج لانه لو طاف وسمى للحج قبل اشهر الحج لم يصح عند الجميع فيكون لفظ الحج مستعملاً
على حقيقته ❦ قيل له هذا غلط لما فيه من اسقاط حكم اللفظ رأساً وذلك لان قوله
(يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج) يقتضى ان تكون الاهلة نفسها ميقاتاً
للحج وفروض الحج ثلاثة الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة ومعلوم ان الاهلة ليست
ميقاتاً للوقوف وللطواف الزيارة اذ هما غير مفعولين في وقت الهلال فلم تسبق الاهلة ميقاتاً
الاحرام دون غيره من فروضه ولو حملناه على ما ذكرت لم يكن شئ من هذه الفروض
متعلقاً بالاهلة ولا كانت الاهلة ميقاتاً لها فيؤدي ذلك الى اسقاط ذكر الاهلة وزوال
فأدته ❦ فان قيل اذا كانت معرفة وقت الوقوف متعلقة بالهلال جاز ان يقال ان الهلال
ميقات له ❦ قيل له ليس ذلك كما ظننت لان الهلال له وقت معلوم على ما قدمنا فيما سلف ولا يسمى
بعد مضي ذلك الوقت هلالاً الا ترى انه لا يقال للقمر ليلة الوقوف هلالاً والله تعالى اعلم
جعل الهلال نفسه ميقاتاً للحج وانت انما تجعل غير الهلال ميقاتاً وفي ذلك اسقاط حكم اللفظ
ودلالته الا ترى انه اذا جعل محل الدين هلال شهر كذا كان الهلال نفسه وقتاً لثبوت
حق المطالبة ووجوب ادائه اليه لا ما بعده من الايام وكذلك الاجارات اذا عقدت على الاهلة
فانما يعتبر فيها وقت رؤية الهلال وذلك مفهوم من اللفظ لا يشكل مثله على ذي فهم وأما
قوله ان الحج هو اسم الافعال الموجبة بالاحرام وان الاحرام لا يسمى حجاً فان الاحرام اذا
كان سبباً لتلك الافعال ولا يصح حكمها الا به فجاز ان يسمى باسمه على ما بينا في اول الكتاب
من تسمية الشئ باسم غيره اذا كان سبباً او مجاوراً فسمى الاحرام حجاً على هذا الوجه وايضا
فانه اذا كان جائزاً اضمار الاحرام حتى يكون في معنى قل هي مواقيت للناس ولا حرام الحج
على نحو قوله (واسئلكم القرية) ومعناه اهل القرية وقوله (ولكن البر من اتقى) ومعناه ولكن البر
بر من اتقى وجب استعماله على هذا المعنى ليصح اثبات حكم اللفظ في جعله الاهلة مواقيت الحج
وايضاً لما كان الحج في اللغة اسماً للقصد وان كان في الشرع قد علق به افعال اخرى يصح اطلاق الاسم
عليه لم يمتنع ان يسمى الاحرام حجاً لان اول قصد يتعلق به حكم هو الاحرام وقبل الاحرام
لا يتعلق بذلك القصد حكم فجاز من اجل ذلك ان يسمى الاحرام حجاً اذ هو اوله فيكون
قوله (يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج) منتظماً للاحرام وغيره
من افعال الحج ومناسكها لو خلدنا وظاهره فلما خصت الافعال باوقات محصورة خصناها
من الجملة وبقي حكم اللفظ في الاحرام ويدل على ان الحج في اللغة هو القصد قول الشاعر

يحج مأمومة في قعرها لطف

يعنى يقصدها يعرف مقدارها وليس يجب من حيث علق بالقصد افعال اخرى لا يستحق القصد

اسم الحج في الشرع الابه اسقاط اعتبار القصد فيه الآرى ان الصوم في اصل اللغة اسم للمساك وهو في الشرع اسم لمعان اخر معه ولم يسقط مع ذلك اعتبار الامساك في صحته وكذلك الاعتكاف اسم للبيت وهو في الشرع اسم لمعان اخر مع البيت فكان معنى الاسم الموضوع له معتبراً وان الحقت به في الشرع معان اخر لا يثبت حكم الاسم في الشرع الا بوجودها وكذلك الحج لما كان اسماً في اللغة للقصد ثم كان حكم ذلك القصد متعلقاً بالاحرام وما قبله لاحكم له. جاز ان يكون الاحرام مسمى بهذا الاسم كما سمي بالطواف والوقوف بعرفة وافعال المناسك فوجب بحق العموم كون الاهلة كليها ميقاتاً للاحرام وقد اقتضى العموم ذلك لسائر افعال الحج لولا قيام الدلالة على تخصيصها باوقات محصورة دليل آخر وهو قوله (الحج اشهر معلومات) وقد قدمنا ذكر اقاويل السلف في الاشهر وان منهم من قال شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وقال آخرون شوال وذو القعدة وذو الحجة فحصل من اتفاقهم ان يوم النحر من اشهر الحج فوجب بعموم قوله (اشهر معلومات) جواز الاحرام بالحج يوم النحر واذا صح يوم النحر جاز في سائر السنة لان احداً لم يفرق في جوازه بين يوم النحر وبين سائر ايام السنة فانه قيل ان من قال عشر من ذي الحجة انما اراد به عشر ليال ولم يجعل يوم النحر منها لانه يكون الحج فائتاً بطولوع الفجر من يوم النحر فانه قيل له قول من قال عشر ان كان مراده عشر ليال فان ذكر الليالي يقتضى دخول ما بازاها من الايام كقوله في موضع (ثلاث ليال سويماً) وقد اراد الايام الا ترى الى قوله في موضع آخر عند ذكر هذه القصة بعينها (ثلاثة ايام الارمزاً) وقال تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشراً) وهي اربعة اشهر وعشرة ايام وقد روى عن علي بن ابي طالب وعبدالله بن شداد وعبدالله بن ابي اوفى في آخرين ان يوم الحج الاكبر هو يوم النحر ويستحيل ان يكون يوم النحر يوم الحج الاكبر ولا يكون من اشهر الحج ومع ذلك فان قوله (الحج اشهر معلومات) يقتضى ظاهراً استيعاب الشهور الثلاثة ولا ينقص شئ منه الا بدلالة ثبتت بذلك ان يوم النحر من اشهر الحج وقد اباح الله الاحرام فيه بقوله (الحج اشهر معلومات) فوجب ان يصح ابتداء الاحرام فيه واذا صح فيه صح في سائر ايام السنة بالانفاق * وفي هذه الآية دلالة من وجه آخر على جواز الاحرام قبل دخول اشهر الحج وهو قوله في سياق الخطاب (فمن فرض فيهن الحج) ومعنى فرض الحج فيهن ايجابه فيهن لان سائر الافعال موجبة به ولم يوقت للفرض وقتاً وانما وقته للفعل لان الفرض المذكور في هذا الموضع هو لاحتمال غير الحج الذي علقه به واذا كان كذلك كان الوقت وقتاً لافعال المناسك والزمه اياها بفرض غير موقت وجب ان يصح فعل احرام الحج قبل اشهر الحج يوجب افعال المناسك * ويدل على ما ذكرنا انه يصح ان يبدي حجا بنذر قبل اشهر الحج فيكون موجباً للحج في وقته المشروط وان كان ايجابه قبله ومن قال لله صلى ان اصوم غداً كان في هذا الوقت موجباً لصوم غد قبل وجوده فكذلك جائز ان يقال لمن

احرم بالحج قبل اشهر الحج انه موجب للحج في اشهر الحج وان كان فرضه وابتداء احرامه في غيره فاقضى ظاهر قوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) ايجاب فعل الحج بفرض قبلهن او فيهن اذ كان ظاهر اللفظ يتناول الفروض في الوقتين * ويدل عليه من جهة السنة حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اراد ان يحج فليتمجمل وذلك على الاحرام وافعاله الاما قام دله مما لا يجوز تقديمه على وقته * ويدل عليه ايضاً قوله في ذكر المواقيت هن لاهلهم ولن مر عليهن من غير اهلهم ممن اراد الحج والعمرة وذلك عموم في جواز الاحرام بالحج في اي وقت مر عليهن من السنة * ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على بقاء احرام الحج بكماله بعد طلوع الفجر يوم النحر قبل رمي الجمار ولو كان الاحرام بالحج لا يجوز قبل اشهر الحج لوجب ان لا يبقى بكماله في الوقت الذي لا يصح فيه ابتداء الاحرام وفي بقاء احرامه يوم النحر قبل رمي الجمار دليل على جواز ابتداءه وذلك لان مناسك الحج محصورة باوقات غير جائز تقديمها عليها فلو لم يكن يوم النحر وقتاً للاحرام لما جاز بقاؤه فيه الا ترى ان الجمعة لما كانت محصورة بوقت لا يجوز تقديمها عليه لم يجز ان تبقى الجمعة بعد الدخول فيها في وقت لا يصح ابتداءها فيه نحو ان يدخل في الجمعة ثم يدخل وقت العصر قبل الفراغ منها فبطل ولا يبقى حكمها بعد خروج الوقت كما لا يصح ابتداءها فيه فكذلك احرام الحج لو كان محصوراً باشهر الحج لما صح بقاؤه بكماله بعد انقضاءه كما لا يصح عند مخالفتنا ابتداءه فلما صح بقاؤه في يوم النحر صح ابتداءه * ويدل على ذلك اتفاق الجميع على جواز الاحرام بالحج في وقت يتراخي عنه افعاله ولا يصح ايقاعها فيه فوجب ان يجوز تقديمه على اشهر الحج كما صح فعله فيها لان موجبه من الافعال متراخ عنه * وايضاً لو كان الاحرام موقفاً لوجب ان يتصل به موجب افعاله كما ان احرام الصلوة لما كان موقفاً كان موجبه من فرضه متصلاً به ولم يجز تراخيه عنه * ويحتج لذلك ايضاً باتفاق الجميع على ان المتمتع هو الجامع بين افعال العمرة والحج في سفر واحد ممن ليس من حاضري المسجد الحرام ولا يختلف حكم احرام العمرة بان يكون في اشهر الحج او قبله فيما يقتضيه حكم المتمتع كذلك يجب ان لا يختلف حكم احرام الحج في كونه في اشهر الحج او قبله والمعنى الجامع بينهما ان حكم كل واحد من موجب الاحرامين من الافعال متعلق بوقوعه في اشهر الحج فوجب استواء حكم الاحرامين في الوجه الذي ذكرنا كما استوى حكم افعالهما في صحة وقوعهما في اشهر الحج * واحتج من ابي تجوز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج بظاهر قوله تعالى (الحج اشهر معلومات) وقد ذكرنا وجه الدلالة منه على جوازه قبل اشهر الحج ومع ذلك فان قوله (الحج اشهر معلومات) حكمه متعلق بضمير لا يستغنى عنه الكلام وذلك انه معلوم ان الحج لا يكون اشهرأ لان الحج هو فعل الحاج والاشهر هي فعل الله تعالى وغير جائز ان يكون فعل الله هو فعل العبد فثبت ان فيه ضميراً ويحتمل ان يكون الضمير فعل الحج في اشهر معلومات وليس في شيء منه نفي لجواز احرامه قبل اشهر الحج وانما يفيد ان فعل الحج في هذه

الاشهر وان الاحرام جائز فيها وليس في تجويز الاحرام فيها نفي لجوازه في غيرها ❦ فان قيل قد تضمن ذلك الامر باحرام الحج او افعاله فيها فغير جائز فعلها في غيرها ❦ قيل له هذا غلط لانه ليس في اللفظ دلالة على الامر وانما فيه الدلالة على جوازه فيها فاما الايجاب فلا دلالة عليه من اللفظ واذا كان كذلك فاكتر ما فيه تجويز احرام الحج و افعاله في هذه الاشهر وليس فيه نفي لجوازه في غيرها ❦ فان قيل فاذا كان الاحرام جائزاً في سائر السنة فلما معنى لتوقيت الاشهر له وهذا المذهب يؤدي الى اسقاط فائدة التوقيت ❦ قيل له ليس كذلك بل فيه عدة فوائد منها انه أفاد ان افعال الحج مخصوصة بهذه الاشهر الأتري انا نقول انه لو كان طواف وسعى قبل اشهر الحج انه لا يعتد به ويعيده ومنها ان التمتع انما يتعلق حكمه بفعل العمرة مع الحج في هذه الاشهر حتى لو قدم طواف العمرة على اشهر الحج وحج من عامه لم يكن متمعاً ولذلك قال اصحابنا فيمن قرن ودخل مكة قبل اشهر الحج وطواف للعمرة وسعى ومضى على قرانه انه ليس بتمتع وليس عليه دم القران فافادت الآية ان هذه الاشهر هي التي يتعلق بها حكم التمتع اذا جمع بين العمرة والحج فيها ومع ذلك فلو كان قوله تعالى (الحج اشهر معلومات) يوجب الاقتصار به عليها دون غيرها من الشهور لوجب ان نصرفه الى افعال الحج دون احرامه ليسام لنا عموم قوله (يسئلونك عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج) في جواز الاحرام في سائر الالهة ولو حملناه على الاحرام لأدى ذلك الى اسقاط فائدة قوله (قل هي مواقيت للناس والحج) والاقتصار به على معنى قوله (الحج اشهر معلومات) ومع ذلك فلانكون مستعملين له لان الله قد اخبر انه جعل الالهة وقتاً للحج ومتى قصرناه على اشهر الحج لم يتعاق حكمه بالالهة وكان متعلقاً باوقات اخر غيرها مثل يوم عرفة للوقوف ويوم النحر للطواف والرمي ونحوه وايضاً فغير جائز ان يريد الاحرام و افعاله ومتى اراد الافعال انتفى الاحرام لامتناع ارادتهما بلفظ واحد لان احدهما هو المقصود بعينه وهو افعال المناسك والآخر سبب له سعى باسمه على طريق المجاز فغير جائز ان يراد جميعاً بلفظ واحد الاتري ان من احرم ولم يقف فجائز ان يقال انه لم يحج ومتى وقف اطلق عليه اسم الحاج وايضاً لما قال تعالى (الحج اشهر معلومات) وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة ووجب ان يكون ذلك تعريفاً للحج المذكور في قوله (الحج اشهر معلومات) فتكون الالف واللام لتعريف المعهود فيصير حينئذ تقدير الآية مع الخبر الحج الذي هو الوقوف بعرفة في اشهر معلومات ويكون فائدة ذكر الاشهر ما قدمنا وايضاً لو صح ارادة الوقت الاحرام ووجب استعماله في الاشهر على التدب وقوله (مواقيت للناس والحج) على الجواز حتى يوفى كل واحد من اللفظين حظه من الفائدة وقسطه من الحكم ❦ فان قيل اذا اراد به الاحرام لم يجز تقديمه على وقته ويصير بمنزلة قوله (اقم الصلوة لدلوك الشمس) وقوله (اقم الصلوة طرفي النهار) ونحو ذلك من الآي التي فيها توقيت العبادات ❦ قيل له قد بينا ان قوله (الحج اشهر معلومات) لا دلالة فيه على الوجوب لانه ليس بأمر وفيه ضمير

يحتاج في اثباته الى دلالة من غيره لاحتماله أن يكون المراد جواز الحج ويحتمل أن يريد به فضيلة الحج فليس في ظاهر اللفظ دليل على أن المراد بالتوقيت المذكور فيه لما ذاهو فلذلك لم يصح الاستدلال على توقيت الاحرام بالاشهر على جهة الايجاب واما الصلوة فان الله تعالى نص فيها على الاوقات المذكورة بلفظ يقتضى الايجاب فيها من غير احتمال لغيرها بقوله (اقم الصلوة لدلوك الشمس) وما جرى مجراه من الاوامر الموقفة * ووجه آخر وهو اناسمنا لهم ان ذلك وقت الاحرام لم تلتزم الصلوة عليه من قبل ان تقديم احرام الصلوة على وقتها انما لم يحز من حيث اتصلت فروضها واركانها بالاحرام وسائر فروضها غير جائزة متراخية عن تحريمها فلذلك كان حدم تحريمها حكم سائر افعالها ولا خلاف في جواز احرام الحج في وقت يتراخى عنه سائر افعاله وغير جائز شئ من فروضه عقيب احرامه فلذلك اختلفا * ومن جهة اخرى وهو ان كونه منهيأ عن فعل الاحرام لا يمنع صحة لزومه وكون الصلوة منهيأ عنها يمنع صحة الدخول فيها والدليل على ذلك ان من تحرم بالصلوة محدثاً او غير مستقبل القبلة عامداً او عارياً وهو يحد ثوباً لم يصح دخوله فيها ولو احرم بالحج وهو مخالط لامرأته او لابس ثياباً كان احرامه واقعاً ولزمه حكمه مع مقارنة ما يفسده فلم يحز اعتبار احكام احرام الحج بالصلوة * ووجه آخر وهو ان ترك بعض فروض الصلوة يفسدها مثل الحدث والكلام والمشى وما جرى مجرى ذلك وترك بعض فروض الاحرام لا يفسده لانه لو تطيب او لبس او اصطاد لم يفسده مع كون ترك هذه الامور فرضاً فيه * وايضاً وجدنا من فروض الحج ما يفعل بعد اشهر الحج ويكون مفعولاً في وقته وهو طواف الزيارة ولم نجد شيئاً من فروض الصلوة يفعل بعد خروج وقتها الاعلى وجه القضاء فلم يحز ان تكون الصلوة اصلاً للاحرام ويمكن ان يجعل ذلك دليلاً في اصل المسئلة بان يقال لما كان بعض فروض الحج مفعولاً بعد اشهر الحج ويكون ذلك وقتاً له كذلك جائز ان يكون احرامه قبل اشهر الحج ويكون ذلك وقتاً لانه لو لم يحز تقديمه على اشهر الحج لما جاز تأخير شئ من فروضه عنه كالصلوة * فان قيل لما اتفق الجميع على ان من فاته الحج لا يجوز ان يفعل باحرامه ذلك حجاً في القابل وكان عليه ان تحلل بعمل عمرة دل ذلك على ان الاحرام بالحج في غير اشهر الحج يوجب عمرة وانه غير جائز ان يفعل به حجاً * قيل له فقد جاز ان يبقى احرامه كاملاً بعد اشهر الحج وهو يوم النحر قبل رمي الجمار حتى زعم الشافعي انه ان جامع يوم النحر قبل رمي الجمار فسد حجه وقد ذكرنا فيما سلف وجه الاستدلال من ذلك على جواز الاحرام بالحج قبل اشهر الحج اذ لم يكن يوم النحر عنده من اشهر الحج وقد جاز بقاء احرامه تكماله فيه فدل على معنيين احدهما سقوط سؤال المسائل لنا واعتراضه بما ذكره اذ قد جاز وجود احرام صحيح بالحج قبل اشهر الحج والمعنى الثاني انه دل على جواز ابتداء احرام الحج قبل اشهر الحج اذ قد جاز بقاءه فيه على ما بيناه فيما سلف * واما قول الشافعي في ان المحرم بالحج قبل اشهر الحج يكون محرماً بعمرة فانه

قول ظاهر الاختلال والفساد لانه لا يخلو من ان يلزمه احرام الحج على ما عقده على نفسه او لا يلزمه فان لم يلزمه كان كمن لم يحرم وبمنزلة من احرم بالظهر قبل دخول وقتها فلا يلزمه شيء ولا يكون داخلاً فيها ولا في غيرها وان يلزمه الحج فقد جاز اداء الاحرام بالحج قبل اشهر الحج واذا صح احرامه وامكنه المضي فيه لم يحزله ان يتحلل منه بعمره * فان قيل هو بمنزلة من فاته الحج فيلزمه ان يتحلل بعمره * قيل له ليس ذلك بعمره وانما هو عمل عمره يتحلل به من احرام الحج الا ترى ان من فاته الحج وهو بمكة انه غير مأمور بالخروج منها الى الحل لاجل ما لزمه من عمل العمرة اذ كان وقت العمرة لمن كان بمكة الحل ولو اراد ان يتبدى عمرة لامر بالخروج الى الحل فدل ذلك على ان ما فعله بعد الفوات ليس بعمره وانما هو عمل عمره يتحلل به من احرام الحج واحرام الحج باق مع الفوات وايضاً فالذي فاته قد لزمه احرام الحج وانما احتاج الى الاحلال منه بعمل عمره فهل يقول الشافعي ان المحرم بالحج قبل اشهر الحج قد لزمه الحج ويتحلل منه بعمل عمره ويوجب عليه قضاء الحج فاذا لم يكن عنده محرماً بالحج فقد لزمه في ذلك شأن احدها انه لزمه عمره لم يعقدها على نفسه ولم ينوها والثاني انه جعله بمنزلة الذي يفوته الحج بعد الاحرام وهذا لم يحرم قطبه فالزمه عمره لاسبب لها وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات وانما لامرئ ما نوى فاذا احرم ونوى الحج فواجب ان يلزمه ما نوى بقضية قوله عليه السلام وانما لامرئ ما نوى * قوله تعالى ﴿ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَ الْحَجَّ ﴾ قال ابو بكر قد اختلف السلف في تأويله فقال ابن عباس رواية والحسن وقتادة فمن احرم وروى شريك عن ابي اسحق عن ابن عباس (فمن فرض فيهن الحج) قال التلمية وكذلك روى عن عبدالله بن مسعود وابن عمر وابراهيم النخعي وطاوس ومجاهد وعطاء وقالت عمرة عن عائشة لا احرام الا لمن اهل ولي * قال ابو بكر قول من تأول قوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) على من احرم لا يدل على انه رأى الاحرام جائزاً بغير تلبية لانه جائز ان يقول فمن احرم وشرط الاحرام ان يلبي فام يثبت عن احد من السلف جواز الدخول في الاحرام بغير تلبية او ما يقوم مقامها من تقليد الهدى وسوقه واصحابنا لا يجيزون الدخول في الاحرام الا بالتلبية او تقليد الهدى وسوقه * والدليل على ذلك حديث فراد بن ابي نوح قال حدثنا نافع عن ابن عمر عن ابن ابي مليكة عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها وهي كأنها حزينة فقال مالك فقالت لا انا قضيت عمرتي وألفاني الحج عاركا قال ذلك شيء كتبه الله على بنات آدم فحجتي وقولي ما يقول المسلمون في حجهم وذلك يدل على وجوب التلبية لانها الذي يقوله المسلمون عند الاحرام وامرء عليه السلام على الوجوب * ويدل عليه قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم والتلبية من المناسك وقد فعلها عند الاحرام * ويدل عليه قوله عليه السلام اتاني جبريل عليه السلام فقال مرامتك يرفعوا اصواتهم بالتلبية فانها من شعائر الحج فيضمن ذلك معنيين فعل التلبية ورفع الصوت بها وقد اتفقوا على ان رفع الصوت غير واجب فبقى حكمه في فعل التلبية * ويدل عليه ان الحج والعمرة

ينتظمان افعالاً متغايرة مختلفة مفعولة بتحريمه واحدة فاشبهت الصلوة لما تضمنت افعالاً متغايرة مختلفة مفعولة بتحريمه واحدة كان شرط الدخول فيها الذكر كذلك الحج والعمرة واجب ان يكون الدخول فيهما بالذكر او ما يقوم مقامه وقال اصحابنا اذا قلد بدنة وساقها وهو يريد الاحرام فقد احرم وقد روى ابنا جابر عن ابهما عن النبي صلى الله عليه وسلم ان من قلد بدنة فقد احرم واختلف السلف في ذلك فقال ابن عمر اذا قلد بدنته فقد احرم وكذلك روى عن علي وقيس بن سعد وابن مسعود وابن عباس وطاوس وعطاء ومجاهد والشعبي ومحمد بن سيرين وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وابراهيم وهذا على انه قلدها وساقها وهو يريد الاحرام لانه لا خلاف انه اذا لم يرد الاحرام لا يكون محرماً وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني قلدت الهدى فلا احل الي يوم النحر فاخبر ان تقليد الهدى وسوقه كان المانع له من الاحلال فدل على ان لذلك تأثيراً في الاحرام وانه قائم مقام التلية في باب الدخول فيه كما كان له تأثير في منع الاحلال والدليل على ان التقليد بانفراده لا يوجب الاحرام ما روت عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يبعث بهديه ويقم فلا يحرم عليه شيء وكذلك قالت عائشة لا يحرم الامن اهل وليي تعني ممن لم يسق هديه ولم يخرج معه ب قوله تعالى ب فلا رفته ولا فسوق ولا جدال في الحج ب اختلف السلف في تأويل الرفة فقال ابن عمر هو الجماع وروى عن ابن عباس مثله وروى عنه انه التعريض بالنساء وكذلك عن ابن الزبير وروى عن ابن عباس انه انشد في احرامه

وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير نك لميسا

ف قيل له في ذلك فقال انما الرفة مراجعة النساء بذكر الجماع وقال عطاء الرفة الجماع فادونه من قول الفحش وقال عمرو بن دينار هو الجماع فادونه من شأن النساء ب قال ابوبكر قد قيل ان اصل الرفة في اللغة هو الافحاش في القول وبالفرج الجماع وباليد الغمز للجماع واذا كان كذلك قد تضمن نهي عن الرفة في الحج هذه الوجود كلها وحصل من اتساق جميع من روى عنه تأويله ان الجماع مراد به في هذه الآية ب ويدل على ان الرفة الفحش في المنطق قوله عليه السلام اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان جهل عليه فليقل اني صائم والمراد فحش القول وان كان المراد بالرفة هو التعريض بذكر النساء في الاحرام فاللمس والجماع اولى ان يكون محظوراً كما قال تعالى (ولا تقل لهما اف ولا تنهرا) عقل منه النهي عن السب والضرب وقد ذكر الله تعالى الرفة في شأن الصوم فقال (احل لكم ليلة الصيام الرفة الى نساءكم) ولا خلاف انه اريد به الجماع وعقل منه اباحة مادونه كما ان حظره الرفة في الحج وهو التعريض واللمس قد عقل به حظر ما فوقه من الجماع لان حظر القابل يدل على الكثير من جنسه واباحة الكثير تدل على اباحة القليل من جنسه وقد روى عن محمد بن راشد قال خرجنا حجاجاً فررنا بالرويشة فاذا بها شيخ يقال له ابوهرم قال سمعت ابا هريرة يقول للمحرم من امرأته كل شيء الا الجماع

قال فاهوى رجل منا الى امرأته فقبلها فقدمنا مكة فذكرنا ذلك لعطاء فقال قاتله الله
 قعد على طريق من طرق المسلمين يقتهم بالضلالة ثم قال للذى قبل امرأته اهرق دماً وهذا
 شيخ مجهول وما ذكره قد اتفقت الامة على خلافه وعلى ان من قبل امرأته في احرامه بشهوة
 فعليه دم وروى ذلك عن علي وابن عباس وابن عمر والحسن وعطاء وعكرمة وابراهيم وسعيد بن
 المسيب وسعيد بن جبير ذلك وهو قول فقهاء الامصار ولما ثبت بما ذكرنا حظر مراجعة النساء
 بذكر الجماع في حال الاحرام والتعريض به واللمس وذلك كله من دواعي الجماع دل ذلك على
 ان الجماع ودواعيه مظهورة على المحرم وذلك دليل على حظر التطيب لهذا المعنى بعينه ولما
 ورد فيه من السنة * واما الفسوق فروى عن ابن عمر قال الفسوق السباب * والجدال المراء
 وقال ابن عباس الجدال ان تجادل صاحبك حتى تغضبه والفسوق المعاصي وروى عن
 مجاهد لا جدال في الحج قال قد اعلم الله تعالى اشهر الحج فليس فيها شك ولا خلاف * قال
 ابوبكر جميع ما ذكر من هذه المعاني عن المتقدمين جائز ان يكون مراد الله تعالى فيكون المحرم
 منيها عن السباب والمماراة في اشهر الحج وفي غير ذلك وعن الفسوق وسائر المعاصي
 فضمنت الآية الامر بحفظ اللسان والفرج عن كل ما هو محظور من الفسوق والمعاصي والمعاصي
 والفسوق وان كانت محظورة قبل الاحرام فان الله نص على حظرها في الاحرام تعظيماً
 لحرمة الاحرام ولان المعاصي في حال الاحرام اعظم واكبر عقاباً منها في غيرها كما قال عليه السلام
 اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان جهل عليه فليقل انى امرء صائم وقد روى
 ان الفضل بن العباس كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم من المزدلفة الى منى فكان
 يلاحظ النساء وينظر اليهن فجعل النبي عليه السلام يصرف وجهه بيده من خلفه وقال ان هذا
 يوم من ملك سمعه وبصره غفر له ومعلوم حظر ذلك في غير ذلك اليوم ولكنه خص اليوم
 تعظيماً لحرمة فكذلك المعاصي والفسوق والجدال والرفث كل ذلك محظور ومراد
 بالآية سواء كان مما حظره الاحرام او كان محظوراً فيه وفي غيره بعموم اللفظ ويكون
 تخصيصه ايها بحال الاحرام تعظيماً للاحرام وان كانت محظورة في غيره وقد روى مسعود
 عن منصور عن ابي حازم عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حج فام يرفث
 ولم يفسق رجوعه كيوم ولدته امه وهذا موافق لدلالة الآية وذلك لان الله تعالى لما نهى
 عن المعاصي والفسوق في الحج فقد تضمن ذلك الامر بالتوبة منها لان الاصرار على ذلك
 هو من الفسوق والمعاصي فاراد الله تعالى ان يحدث الحاج توبة من الفسوق والمعاصي حتى
 يرجع من ذنوبه كيوم ولدته امه على ما روى عن النبي عليه السلام * وقوله تعالى (ولا جدال
 في الحج) قد تضمن النهي عن ممارسة صاحبه ورفيقه واغضابه وحظر الجدال في وقت الحج على
 ما كان عليه امر الجاهلية لانه قد استقر على وقت واحد وابطل به النسي الذي كان اهل الجاهلية
 عليه وهو معنى قوله عليه السلام الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خالق السموات والارض
 يعني عود الحج الى الوقت الذي جمه الله له واتفق ذلك في حجة النبي عليه السلام وقوله (فلا

رفت ولا فسوق ولا جدال في الحج) وان كان ظاهر الخبر فهو نهي عن هذه الافعال وعبر بلفظ التقي عنها لان المنهي عنه سبيله ان يكون منقياً غير مفعول وهو كقوله في الامر (والوالدات يرضعن اولادهن ويتربصن بانفسهن) وما جرى مجراه صيغته صيغة الخبر ومعناه الامر بقره قوله تعالى ﴿ وَتَزُودُوا ﴾ فان خير الزاد التقوى روى عن مجاهد والشعبي ان اناساً من اهل اليمن كانوا لا يتزودون في حجهم حتى نزلت (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) وقال سعيد بن جبير الزاد الكعك والزيت وقيل فيه ان قوما كانوا يرمون بازوادهم يتسمون بالمتوكلة فقيل لهم تزودوا من الطعام ولا تطرحوا كلكم على الناس وقيل فيه ان معناه ان تزودوا من الاعمال الصالحة فان خير الزاد التقوى قال ابو بكر لما احتضت الآية الامر من زاد الطعام وزاد التقوى وجب ان يكون عليهما اذ لم تقم دلالة على تخصيص زاد من زاد وذكروا تزود من الاعمال الصالحة في الحج لانه احق شئ بالاستكثار من اعمال البر فيه لمضاعفة الثواب عليه كائن على حظر الفسوق والمعاصي فيه وان كانت محظورة في غيره تعظيماً لحرمة الاحرام واخباراً انها فيه اعظم مائماً فجمع الزادين في مجموع اللفظ من الطعام ومن زاد التقوى ثم اخبر ان زاد التقوى خيرها لبقاء نفعه ودوام ثوابه وهذا يدل على بطلان مذهب المتصوفة الذين يتسمون بالمتوكلة في تركهم التزود والسعي في المعاش وهو يدل على ان من شرط استطاعة الحج الزاد والراحلة لانه خاطب بذلك من خاطبه بالحج وعلى هذا المعنى قال النبي عليه السلام حين سئل عن الاستطاعة هي الزاد والراحلة والله الموفق

باب التجارة في الحج

قال الله عقيب ذكر الحج والتزود له ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ يعني المحاطين باول الآية وهم المأمورون بالتزود للحج وابعاح لهم التجارة فيه وروى ابو يوسف عن العلاء بن السائب عن ابي امامة قال قلت لابن عمر اني رجل اكرى الابل الى مكة أفيجزى من حجتي قال الست تاي فتقف وترمي الجمار قلت بلى قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مثل ما سألتني فلم يجبه حتى انزل الله هذه الآية (ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربكم) فقال عليه السلام اتم حاج وقال عمرو بن دينار قال ابن عباس كانت ذواالمجاز وعكاظ متجراً للناس في الجاهلية فلما كان الاسلام تركوا حتى نزلت (ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربكم) في مواسم الحج وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال اتاني رجل فقال اني آجرت نفسي من قوم على ان اخدمهم ويحجون بي فهل لي من حج فقال ابن عباس هذا من الذين قال الله تعالى (اثم نصيب مما كسبوا) وروى نحو ذلك عن جماعة من التابعين منهم الحسن وعطاء ومجاهد وقتادة ولا نعلم احداً روى عنه خلاف ذلك الا شيئاً رواه سفيان الثوري عن عبد الكريم عن سعيد بن جبير قال سأله رجل اعرابي فقال اني اكرى ابل وانا اريد الحج أفيجزى قال لا ولا كرامة وهذا قول شاذ

خلاف ما عليه الجمهور وخلاف ظاهر الكتاب في قوله (ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربكم) فهذا في شأن الحج لان اول الخطاب فيهم وتساير ظواهر الآي المبيحة لذلك دالة على مثل ما دلت عليه هذه الآية نحو قوله (وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله) وقوله (واذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر) الى قوله (ليشهدوا منافع لهم) ولم يخصص شيئاً من المنافع دون غيرها فهو عام في جميعها من منافع الدنيا والآخرة وقال تعالى (واحل الله البيع وحرم الربا) ولم يخصص منه حال الحج وجميع ذلك يدل على ان الحج لا يمنع التجارة وعلى هذا امر الناس من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا في مواسم منى ومكة في ايام الحج والله اعلم

باب الوقوف بعرفة

قال الله تعالى ﴿ فاذا افضم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام ﴾ قال ابو بكر قد دل ذلك على ان مناسك الحج الوقوف بعرفة وليس في ظاهره دلالة على انه من فروضه فلما قال في سياق الخطاب (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) ابان بذلك عن فرض الوقوف ولزومه وذلك لان امره بالافاضة مقتض للوجوب ولا تكون الا فاضة فرضاً الا والكون بها فرضاً حتى يفيض منها اذ لا يتوصل الى الا فاضة الا بكونه قبلها هناك * وقد اختلف في تأويل قوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) فروى عن عائشة وابن عباس وعطاء والحسن ومجاهد وقتادة والسدي انه اراد الا فاضة من عرفة قالوا وذلك لان قريشا ومن دان دينها يقال لهم الحرس كانوا يقفون بالمزدلفة ويقف سائر العرب بعرفات فلما جاء الاسلام انزل الله تعالى على نبيه (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشاً ومن دان دينها ان يأتوا عرفات فيقفوا بها مع الناس ويفضوا من حيث افاض الناس وحكى عن الضحاك انه اراد به الوقوف بالمزدلفة وان يفيضوا من حيث افاض ابراهيم عليه السلام وقيل انه انما قال (الناس) واراد ابراهيم وحده كما قال تعالى (الذين قال لهم الناس) وكان رجلاً واحداً ولان ابراهيم عليه السلام لما كان الامام المقتدى به سجد الله تعالى امةً كان بمنزلة الامة التي تتبع سنته جاز اطلاق اسم الناس والمراد به هو وحده والتأويل الاول هو الصحيح لاتفاق السلف عليه والضحاك لا يزاحم به هؤلاء فهو قول شاذ وانما ذكر الناس هاهنا وامر قريشا بالافاضة من حيث افاض الناس لانهم كانوا اعظم الناس وكانت قريش ومن دان دينها قليلة بالاضافة اليهم فلذلك قال (من حيث افاض الناس) * فان قيل لما قال (فاذا افضم من عرفات) ثم عقب ذلك بقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) وثم يقتضى الترتيب لاحتمال علمنا ان هذه الافاضة هي بعد الافاضة من عرفات وليس بعدها افاضة الامن بالمزدلفة وهي المشعر الحرام فكان حمله على ذلك اولي منه على الافاضة من عرفة ولان الافاضة من عرفة قد تقدم ذكرها فلا وجه لاعادتها * قيل له ان قوله تعالى (ثم افيضوا

من حيث افاض الناس) عائد الى اول الكلام وهو الخطاب بذكر الحج وتعليم مناسكه وافعاله فكأنه قال يا ايها المأمورون بالحج من قريش بعد ما تقدم ذكرنا له افيضوا من حيث افاض الناس فيكون ذلك راجعاً الى صفة خطاب المأمورين وهو كقوله تعالى (ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على الذي احسن) والمعنى بعد ما ذكرنا لكم اخبرناكم انا آتينا موسى الكتاب تماماً على الذي احسن ويجوز ان يكون ثم بمعنى الواو فيكون تقديره و افيضوا من حيث افاض الناس كما قال تعالى (ثم كان من الذين آمنوا) معناه وكان من الذين آمنوا وقوله (ثم الله شهيد على ما تفعلون) معناه والله شهيد فاذا كان ذلك سائغاً في اللغة ثم روى عن السلف ما ذكرنا لم يجز العدول عنه الى غيره واما قولك ان ذكر عرفات قد تقدم في قوله (فاذا افضم من عرفات) فلا يكون لقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) وجه فليس كذلك لان قوله (فاذا افضم من عرفات) لادلالة فيه على ايجاب الوقوف وقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) هو امر لمن لم يكن يقف بعرفة من قريش فقد افاد به من ايجاب الوقوف ما لم يتضمنه قوله (فاذا افضم من عرفات) اذ لادلالة في قوله (فاذا افضم من عرفات) على فرض الوقوف ومع ذلك فلواقصر على قوله (فاذا افضم من عرفات) لكان جائزاً ان يظن ظان انه خطاب لمن كان يقف بها دون من لم يكن يرى الوقوف بها فيكون التساركون للوقوف على جملة امرهم في الوقوف بالمزدلفة دون عرفات فابطل ظن الظان لذلك بقوله (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) * واتفقت الامة مع ذلك على ان تارك الوقوف بعرفة لاحج له ونقلته عن النبي عليه السلام قولاً وعملاً وروى بكير بن عطاء عن عبدالرحمن بن يعمر الديلي قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف الحج قال الحج يوم عرفة من جاء عرفة ليلة جمع قبل الصبح او يوم جمع فقدم حجه وروى الشعبي عن عروة بن مضرس الطائي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال بالمزدلفة من صلى معنا هذه الصلوة ووقف معنا هذا الموقف وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً او نهاراً فقدم حجه وقضى تفه وقد روى عن ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وجابر ادا وقف قبل طلوع الفجر فقدم حجه والفقهاء يجمعون على ذلك وقد اختلف الفقهاء فيمن لم يقف بعرفة ليلاً فقال سائرهم اذا وقف نهاراً فقدم حجه وان دفع منها قبل غروب الشمس فعليه دم عند اصحابنا ان لم يرجع قبل الامام وقال مالك بن انس ان لم يرجع حتى طلع الفجر بطل حجه واصحابه يزعمون انه قال ذلك لان مذهبه ان فرض الوقوف بالليل دون النهار وان الوقوف نهاراً غير مفروض وانما هو مسنون وروى عن ابن الزبير ان من دفع من عرفات قبل غروب الشمس فسد حجه * والدليل على صحة القول الاول قوله عليه السلام في حديث عروة بن مضرس و افاض من عرفة قبل ذلك ليلاً او نهاراً فقدم حجه وقضى تفه فحكم بصحة حجه وتمامه بوقوفه في احد الوقتين من ليل او نهار * ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) وحيث اسم للموضع وهو عرفات فكان بمنزلة قوله افيضوا من عرفات ولم يخصصه بليل ولا نهار وليس فيه ذكر للوقت

فأقتضى ذلك جوازه في أي وقت وقف فيه ويدل عليه من جهة النظر أننا وجدنا سائر المناسك ابتدأها بالنهار وإنما يدخل فيه الليل تبعاً ولم نجد شيئاً منها يختص بالليل حتى لا يصح فعله في غير فقول من جعل فرض الوقوف بالليل خارج عن الأصول الآتية أن طواف الزيارة والوقوف بالمزدلفة والرمي والذبح والحلق كل ذلك مفعول بالنهار وإنما يفعل بالليل على أنه يؤخر عن وقته على وجه التبع للنهار فوجب أن يكون ذلك حكم الوقوف بعرفة * وإيضاً قد نقلت الأمة وقوف النبي عليه السلام نهراً إلى يومنا هذا وأنه دفع منها عند سقوط الفرض وهذا يدل على أن وقت الوقوف هو النهار ووقت الغروب هو الدفع فاستحال أن يكون الدفع هو وقت الفرض ووقت الوقوف لا يكون وقتاً للفرض * وإيضاً لما قيل يوم عرفة ونقلت هذه التسمية عن النبي عليه السلام في أخبار كثيرة منها أن الله تعالى يباهي ملائكته يوم عرفة ومنها أن صيام يوم عرفة يعدل صيام سنة ولذلك أطلقت الأمة ذلك عليه دل على أن النهار وقت الفرض فيه وأن الوقوف ليلاً إنما يفعله من وقف فاستأثر الآتية أنه لما قيل يوم الجمعة ويوم الأضحى ويوم الفطر كانت هذه الأفعال واقعة في هذه الأيام نهراً ولذلك أضيفت إليها فدل ذلك على أن فرض الوقوف يوم عرفة وأنه يفعل ليلاً على وجه القضاء لما فاته كما يرمى الجمار ليلاً على وجه القضاء لما فاته نهراً وكذلك الطواف والذبح والحلق * واختلاف في موضع الوقوف فروى جبير بن مطعم أن النبي عليه السلام قال كل عرفات موقف وارتفعوا عن عرنة وكل مزدلفة موقف وارتفعوا عن محسر وروى جابر عن النبي عليه السلام أنه قال كل عرفة موقف وقال ابن عباس ارتفعوا عن وادي عرنة والتبر عن مسيله فما فوق ذلك موقف ولم يختلف رواية الأخبار أن النبي عليه السلام دفع من عرفة بعد غروب الشمس وقد روى أن أهل الجاهلية كانوا يدفعون منها إذا صارت الشمس على رؤس الجبال كأنها عمائم الرجال في وجوههم وأنهم كانوا يدفعون من المزدلفة بعد طلوع الشمس فخالفهم النبي عليه السلام ودفع من عرفات بعد الغروب ومن المزدلفة قبل الطلوع وروى سلمة بن كهيل عن الحسن العرني عن ابن عباس قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس يوم عرفة فقال يا أيها الناس ليس البر في إيحاف الحيل ولا في إيضاع الأبل ولكن سيراً حسناً جميلاً ولا توطئوا ضعيفاً ولا تؤذوا مسلماً وروى هشام بن عروة عن أبيه عن أسامة بن زيد قال كان سير نامع رسول الله صلى الله عليه وسلم حين يدفع من عرفات العنق غير أنه كان إذا وجد فجوة نص والله أعلم

باب الوقوف بجمع

قال الله تعالى (فإذا أفضت من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) ولم يختلف أهل العلم أن المشعر الحرام هو المزدلفة وتسمى جمعاً فمن الناس من يقول إن هذا الذكر هو صلوة المغرب والعشاء اللتين يجمع بينهما بالمزدلفة والذكر الثاني في قوله (واذكروه كما هداكم) هو الذكر

المفعول عند الوقوف بالمزدلفة غداة جمع فيكون الذكر الاول غير الثاني والصلوة تسمى ذكراً قال النبي عليه السلام من نام عن صلوة او نسىها فليصلها اذا ذكرها وتلا عند ذلك قوله تعالى (واقم الصلوة لذكركم) فسمى الصلوة ذكراً فعلى هذا قد اقتضت الآية تأخير صلوة المغرب الى ان تجمّع مع العشاء بالمزدلفة وروى اسامة بن زيد وكان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرفات الى المزدلفة انه قال للنبي عليه السلام في طريق المزدلفة الصلوة فقال الصلوة امامك فلما اتى المزدلفة صلاها مع العشاء الآخرة والاخبار عن النبي عليه السلام متواترة في جمع النبي عليه السلام بين المغرب والعشاء بالمزدلفة * وقد اختلف فيمن صلى المغرب قبل ان يأتي المزدلفة فقال ابو حنيفة ومحمد لا تجزيه وقال ابو يوسف تجزيه * وظاهر قوله تعالى (فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) اذا كان المراد به الصلوة يمنع جوازها قبله وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة امامك وحمله على ذلك اولى من حمله على الذكر المفعول في حال الوقوف بجمع لان قوله تعالى (واذكروه كما هداكم) هو الذكر في موقف جمع فواجب ان نحمل الذكر الاول على الصلوة حتى نكون قد وفينا كل واحد من الذكرين حظه من الفائدة ولا يكون تكراراً وايضاً فان قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) هو امر يقتضي الايجاب والذكر المفعول بجمع ليس بواجب عند الجميع ومتى حمل على فعل صلوة المغرب بجمع كان محمولاً على مقتضاه من الوجوب فوجب حمله عليه * وقد اختلف اهل العلم في الوقوف بالمزدلفة * هل هو من فروض الحج ام لا فقال قائلون هو من فروض الحج ومن فاته فلا حج له كمن فاته الوقوف بعرفة وقال جمهور اهل العلم حجه تام ولا يفسده ترك الوقوف بالمزدلفة * واحتج من لم يجعله من فروضه بما روى عن النبي عليه السلام في حديث عبدالرحمن بن يعمر الدبلي عن النبي عليه السلام انه قال الحج عرفة فمن وقف قبل ان يطلع الفجر فقد تم حجه وقال في بعض الاخبار من ادرك عرفة فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج فحكم بصحة حجه بادراك عرفة ولم يشترط معه الوقوف بجمع ويدل عليه ما روى ابن عباس وابن عمر ونقله الناس قائلين له ان النبي عليه السلام قدم ضعفة اهله ببليل وفي بعض الاخبار ضعفة الناس من المزدلفة ليلاً وقال لهم لا ترموا حجرة العقبة حتى تطلع الشمس فلو كان الوقوف بها فرضاً لما رخص لهم في تركه للضعف كما لا يرخص في الوقوف بعرفة لأجل الضعف * فان قيل لانهم كانوا وقفوا ليلاً وهو وقت الوقوف بها وروى سالم بن عمر وهو احد من روى حديث تقديم ضعفة الناس من المزدلفة فكان يقدم ضعفة اهله من المزدلفة فيقفون عند المشعر الحرام ببليل فيذكرون ما بداهم ثم يدفعون * قيل له وقت الوقوف بها بعد طلوع الفجر وقد نقل الناس وقوف النبي عليه السلام بها بعد طلوع الفجر ولم يأمر النبي عليه السلام ضعفة اهله بالوقوف حين عجلهم منها ليلاً ولو كان ذلك وقت الوقوف لأمرهم به ولم يرخص لهم في تركه مع امكانه من غير عذر وما روى عن ابن عمر فانما هو من فعله ليس عن النبي عليه السلام ولم يقل ابن عمر

ايضاً ان هذا وقت الوقوف وانما كان ذلك على وجه الاستحباب للذكر قبل الرجوع إلى منى
ويدل على ان وقت الوقوف بعد طلوع الفجر انا وجدنا سائر افعال المناسك انما وقفها بالنهار
والليل يدخل فيه على وجه التبع على ما بينا * واحتج من جعل الوقوف بها فرضاً بظاهر
قوله تعالى (فاذا افضم من عرفات فاذا كروا لله عند المشعر الحرام) فظاهره يقتضي الوجوب
ويحتجون ايضاً بحديث مطرف بن طريف عن الشعبي عن عروة بن مضر عن النبي
عليه السلام قال من ادرك جمعاً والامام واقف فوقف مع الامام ثم افاض مع الناس فقد ادرك
الحج ومن لم يدرك فلاحج له وبما روى يعلى بن عبيد قال حدثنا سفيان عن بكير بن
عطاء عن عبدالرحمن بن يعمر الدبلي قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم واقفاً بعرفات
فاقبلت من اهل نجد فسألوه عن الحج فقال الحج يوم عرفة ومن ادرك جمعاً قبل الصبح
فقد ادرك الحج * فاما قوله (فاذا كروا لله عند المشعر الحرام) فلا دلالة فيه على ما ذكرنا
وذلك لانه امر بالذكر وقد اتفق الجميع على ان الذكر هناك غير مفروض فان تركه لا يوجب
نقصاً في الحج وليس للوقوف ذكر في الآية فسقط الاحتجاج به ومع ذلك فقد بينا ان المراد
بهذا الذكر هو فعل صلاة المغرب هناك * واما حديث مطرف بن طريف عن الشعبي فانه
قد رواه خمسة من الرواة غير مطرف منهم زكريا بن ابي زائدة وعبدالله بن ابي السفر وسيار
وغيرهم عن الشعبي عن عروة عن النبي عليه السلام ذكروا فيه انه عليه السلام قال من صلى
معنا هذه الصلوة ووقف معنا هذا الموقف وافاض قبل ذلك من عرفة ليلاً او نهاراً
فقدتم حجه وقضى تفه ولم يذكر منهم احد انه قال فلاحج له ومع ذلك فقد اتفقوا ان
ترك الصلوة هناك لا يفسد الحج وقد ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم فكذلك الوقوف * وقوله
فلاحج له يحتمل ان يريد به نفي الفضل لا نفي الاصل كما قال عليه السلام لا وضوء لمن لم
يذكر اسم الله عليه وكما روى عمر من قدم نفيه فلاحج له واما حديث عبدالرحمن بن يعمر الدبلي
عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه قد روى هذا الحديث محمد بن كثير عن سفيان عن بكير بن
عطاء عن عبدالرحمن بن يعمر الدبلي عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال فيه من وقف قبل
ان يطلع الفجر فقدتم حجه فعلمنا ان المراد بذلك الوقوف بعرفة في شرط ادراك الحج وان رواية
من روى من ادرك جمعاً قبل الصبح وهم وكيف لا يكون وهماً وقد نقلت الامة عن النبي
صلى الله عليه وسلم وقوفه بها بعد طلوع الفجر ولم يرو عنه انه امر احداً بالوقوف بها ليلاً
ومع ذلك فقد عارضته الاخبار الصحيحة التي رويت من قوله من صلى معنا هذه الصلوة ثم
وقف معنا هذا الموقف وسائر اخبار عبدالرحمن بن يعمر انه قال من ادرك عرفة فقد
ادرك الحج وقدتم حجه ومن فاته عرفة فقد فاته الحج وذلك ينفي رواية من شرط معه الوقوف
بالمزدلفة واظن الاصم وابن عليه القائلين بهذه المقالة * واحتجوا فيه من طريق النظر بانه لما
كان في الحج وقوفان واتفقنا على فرضية احدهما وهو الوقوف بعرفة وجب ان يكون الآخر
فرضاً لان الله عز وجل ذكرها في القرآن كما انه لما ذكر الركوع والسجود كانا فرضين

في الصلوة فيقال له اما قولك انهما لما كانا مذكورين في القرآن كانا فرضين فانه غلط فاحش لانه يقتضى ان يكون كل مذكور في القرآن فرضاً وهذا خلاف من القول وعلى ان الله تعالى لم يذكر الوقوف وانما قال (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) والذكر ليس بمفروض عند الجميع فكيف يكون الوقوف فرضاً فالاحتجاج به من هذا الوجه ساقط فان كان اوجه قياساً على الوقوف بعرفة فانه يطالب بالدلالة على صحة العلة الموجبة لهذا القياس وذلك معدوم ويقال له اليس قد طاف النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة وسعى ثم طاف ايضاً يوم النحر وطاف للصدر وامر به فهل وجب ان يكون لهذا الطواف كله حكم واحد في باب الايجاب فاذا جاز ان يكون بعض الطواف ندباً وبعضه واجباً فما ينكر ان يكون حكم الوقوف كذلك فيكون بعضه ندباً وبعضه واجباً: قوله تعالى ﴿فاذا قضيت مناسككم فاذكروا الله كذا ذكركم آباءكم﴾ قضاء المناسك هو فعلها على تمام ومثله قوله (فاذا قضيت الصلوة فاذكروا الله قياماً وعوداً) وقوله (فاذا قضيت الصلوة فانثشروا في الارض) ومنه قوله عليه السلام فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا يعني افعلوه على التمام * وقوله (فاذكروا الله كذا ذكركم آباءكم) قد قيل فيه وجهان احدهما الاذكار المفعولة في سائر احوال المناسك كقوله (اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة) وهو مأمور به قبل الطلاق على مجرى قولهم اذا حججت فطف بالبيت واذا احرمت فاغتسل واذا صليت فتوضاً وقوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) وانما هو قبل الصلوة وكذلك قوله (فاذا قضيت مناسككم فاذكروا الله) جائز ان يريد الاذكار السنوية بعرفات والمزدلفة وعند الرمي والطواف وقيل فيه ان اهل الجاهلية كانوا يقفون عند قضاء المناسك فيذكرون ما اثرهم ومفاخر آباءهم فابدلهم الله به ذكره وشكره على نعمه والثناء عليه فقال النبي صلى الله عليه وسلم بعرفات ان الله قد اذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء الناس من آدم وادم من تراب لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى ثم تلا (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر واثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم) فكان خروج الكلام على حال لاهل الجاهلية في ذكرهم آباءهم والله اعلم

باب ايام منى والنفر فيها

قال الله عز وجل ﴿واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه﴾ قال ابوبكر روى سفيان وشعبة عن بكير بن عطاء عن عبدالرحمن بن يعمر الديلي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايام منى ثلاثة ايام التشريق فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه واتفق اهل العلم على ان قوله بيان لمراد الآية في قوله (ايام معدودات) ولا خلاف بين اهل العلم ان المعدودات ايام التشريق وقد روى ذلك عن علي وعمر وابن عباس وابن عمر وغيرهم الاثنى رواه ابن ابي ليلى عن المنهال عن زر عن علي

قال المعدودات يوم النحر ويومان بعده اذبح في ايها شئت وقد قيل ان هذا وهم والصحيح عن علي انه قال ذلك في المعلومات وظاهر الآية ينفي ذلك ايضاً لانه قال (فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه) وذلك لا يتعلق بالنحر وانما يتعلق برمي الجمار المفعول في ايام التشريق * واما المعلومات فقد روى عن علي وابن عمر ان المعلومات يوم النحر ويومان بعده واذبح في ايها شئت قال ابن عمر المعدودات ايام التشريق وقال سعيد بن جبير عن ابن عباس المعلومات العشر والمعدودات ايام التشريق وقد روى ابن ابي ليلي عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس المعلومات يوم النحر وثلاثة ايام بعده ايام التشريق والمعدودات يوم النحر وثلاثة ايام بعده التشريق وروى عبدالله بن موسى اخبرنا عمارة بن ذكوان عن مجاهد عن ابن عباس قال المعدودات ايام العشر والمعلومات ايام النحر فقوله المعدودات انها ايام العشر لاشك في انه خطأ ولم يقل به احد وهو خلاف الكتاب قال الله تعالى (فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه) وليس في العشر حكم يتعلق بيومين دون الثلاث وقد روى عن ابن عباس باسناد صحيح ان المعلومات العشر والمعدودات ايام التشريق وهو قول الجمهور من التابعين منهم الحسن ومجاهد وعطاء والضحاك وابراهيم في آخرين منهم وقد روى عن ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد ان المعلومات العشر والمعدودات ايام التشريق وذكر الطحاوي عن شيخه احمد بن ابي عمران عن بشر بن الوليد قال كتب ابو العباس الطوسي الى ابي يوسف يسأله عن الايام المعلومات فاملى علي ابو يوسف جواب كتابه اختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فروى عن علي وابن عمر انها ايام النحر والى ذلك اذهب لانه قال (علي ما رزقهم من بهيمة الانعام) وذكر شيخنا ابو الحسن الكرخي عن احمد القاري عن محمد عن ابي حنيفة ان المعلومات العشر وعن محمد انها ايام النحر الثلاثة يوم الاضحي ويومان بعده * قال ابوبكر فحصل من رواية احمد القاري عن محمد ورواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف ان المعلومات يوم النحر ويومان بعده ولم تختلف عن ابي حنيفة ان المعلومات ايام العشر والمعدودات ايام التشريق وهو قول ابن عباس المشهور وقوله تعالى (علي ما رزقهم من بهيمة الانعام) لادلالة فيه على ان المراد ايام النحر لاحتماله ان يريد ما رزقهم من بهيمة الانعام كقوله (ولتكبروا الله على ما هداكم) والمعنى لما هداكم وايضاً يحتمل ان يريد بها ايام العشر لان فيها يوم النحر وفيه الذبح ويكون بتكرار السنين عليه اياماً وذكر اهل اللغة ان المعدودات منفصلة عن المعلومات بدلالة اللفظ على افتراقهما في باب العدد وذلك لان وصفها بالمعدودات دلالة التقليل كقوله تعالى (بحس دراهم معدودة) وانما يوصف بالعدد اذا اريد بالتقليل لانه يكون نقيض كثرة فهو كقولك قليل وكثير فعرفت المعدودات بالتقليل وقيل للاخرى معلومات فعرفت بالشهرة لانها عشرة ولم يختلف اهل العلم ان ايام منى ثلاثة بعد يوم النحر وان للحاج ان يتعجل في اليوم الثاني منها اذا رمى الجمار وينفر وان له ان يتأخر الى اليوم الثالث حتى يرمي الجمار فيه ثم ينفر واختلف فيمن لم ينفر حتى غابت الشمس من اليوم

الثاني فروى عن عمرو بن عمر وجابر بن زيد والحسن و ابراهيم انه اذا غابت الشمس من اليوم الثاني قبل ان ينفر فلا ينفر حتى يرمى الجمار من القدر وروى عن الحسن البصرى ان له ان ينفر في اليوم الثاني اذا رمى وقت الظهر كله فان ادركته صلوة العصر بمنى فليس له ان ينفر الى اليوم الثالث وقال اصحابنا انه اذا لم ينفر حتى غابت الشمس فلا ينبغي له ان ينفر حتى يرمى جمرة اليوم الثالث ولا يلزمه ذلك الا ان يصبح بمنى فحينئذ يلزمه رمى اليوم الثالث ولا يجوز تركه ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء ان من اقام بمنى الى اليوم الثالث انه لا يجوز له النفر حتى يرمى وانما قالوا انه لا يلزمه رمى اليوم الثالث باقامته بمنى الى ان يمسي من قبل ان الليلة التي تلي اليوم الثاني هي تابعة له حكمها حكمه وليس حكمها حكم الذي بعدها ألا ترى انه لو ترك الرمي في اليوم الاول رماء في ليلته ولم يكن مؤخرآله عن وقته لانه عليه السلام رخص للرعاة ان يرموا ليلاً فكان حكم الليلة حكم اليوم الذي قبلها ولم يكن حكمها حكم الذي بعدها فلذلك قالوا ان اقامته في اليوم الثاني بمنى الى ان يمسي بمنزلة اقامته بها نهاراً واذا اقام حتى يصبح من اليوم الثالث لزمه الرمي بلا خلاف وهذا مما يستدل به على صحة قول ابي حنيفة في تجويزه رمى اليوم الثالث قبل الزوال اذ قد صار وقتاً للزوم الرمي ويستحيل ان يكون وقتاً لوجوبه ثم لا يصح فعله فيه * واما قوله تعالى ﴿ فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى ﴾ فانه قد قيل فيه وجهان احدهما فلا اثم عليه لتكفير سيئاته وذنوبه بالحج المبرور وروى نحوه عن عبدالله بن مسعود ومثله ما روى عن النبي عليه السلام انه قال من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته امه والوجه الثاني انه لا اثم عليه في التعجيل وروى نحوه عن الحسن وغيره وقال (من تأخر فلا اثم عليه) لانه مباح له التأخير * وقوله (لمن اتقى) يحتمل لمن اتقى ما نهى الله عنه في الاحرام بقوله (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) وان لم يتق فغير موعود بالثواب * قوله تعالى ﴿ ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ﴾ الآية * قال ابو بكر فيه تحذير من الاغترار بظاهر القول وما يبيديه من حلاوة المنطق والاجتهاد في تأكيد ما يظهره فاخبر الله تعالى ان من الناس من يظهر بلسانه ما يعجبك ظاهراً * ويشهد الله على ما في قلبه وهذه صفة المنافقين مثل قوله تعالى (قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون اتخذوا ايمانهم جنة) وقوله (واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم) فأعلم الله تعالى نية ضمايرهم لئلا يغتر بظاهر اقوالهم وجعله عبرة لنا في امثالهم لئلا نتكل على ظاهر امور الناس وما يبدونه من انفسهم وفيه الامر بالاحتياط فيما يتعلق بامثالهم من امور الدين والدنيا فلانقتصر فيما امرنا باثمان الناس عليه من امر الدين والدنيا على ظاهر حال الانسان دون البحث عنه * وفيه دليل على ان عليه استبراء حال من يراد للنضاء والشهادة والفتيا والامامة وما جرى مجرى ذلك في ان لا يقبل منهم ظاهراً حتى يسئل ويبحث عنهم اذ قد حذرنا الله تعالى امثالهم في توليتهم على امور المسلمين ألا ترى انه عقبه بقوله ﴿ واذا تولى سعى في الارض ﴾

ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل ﴿ فكان ذكر التولى في هذا الموضع اعلماً لنا انه غير جائز الاقتصار على ظاهر ما يظهره دون الاستبراء لحاله من غير جهة ﴿ قوله تعالى ﴿ وهو الداحض ﴾ هو وصف له بالمبالغة في شدة الخصومة والفيل للخصم بها عن حقه واحالته الى جانبه ويقال لده عن كذا اذا حبسه وعلى هذا المعنى قال النبي عليه السلام انكم تختصمون الى وعل بعضكم يكون الحن بحجته من بعض وانما اقضى بما سمع فمن قضيت له من حق اخيه بشئ فانما اقطع له قطعة من النار فكان معنى قوله (وهو الداحض) انه اشد المحاصمين خصومة ﴿ وقوله ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ نص على بطلان مذهب اهل الاجبار لان ما لا يحبه الله فهو لا يريد وما لا يريد فهو لا يحبه فاخبر الله تعالى في هذه الآية انه لا يحب الفساد وهذا يوجب ان لا يفعل الفساد لانه لو فعله لكان مريداً له ومحباله وهو مثل قوله (وما الله يريد ظمناً للعباد) فنفى عن نفسه فعل الظلم لانه لو فعله لكان مريداً له لاستحالة ان يفعل ما لا يريد ويدل على ان محبته لكون الفعل هي ارادته له انه غير جائز ان يحب كونه ولا يريد ان يكون بل يكره ان يكون وهذا هو التناقض كما لو قال يريد الفعل ويكرهه لكان مناقضاً مختلاً في كلامه ويدل عليه قوله تعالى (ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم) والمعنى ان الذين يريدون فذل على ان المحبة هي الارادة وقد روى عن النبي عليه السلام انه قال ان الله احب لكم ثلاثاً وكره لكم ثلاثاً احب لكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً وان تناصحوا من ولاه الله امرهم وكره لكم القيل والقال وكثرة السؤال واضاعة المال فجعل الكراهة في مقابلة المحبة فدل ان ما اراده فقد احبه كما ان ما كرهه فلم يرد ان كانت الكراهة في مقابلة الارادة كما هي في مقابلة المحبة فلما كانت الكراهة نقيضاً لكل واحدة من الارادة والمحبة دل على انها سواء ﴿ قوله تعالى ﴿ فاعلموا ان الله عزيز حكيم ﴾ فان العزيز هو المنيع القادر على ان يمنع ولا يمنع لان اصل العزة الامتناع ومنه يقال ارض عزاز اذا كانت ممتعة بالشدة والصعوبة واما الحكيم فانه يطلق في صفة الله تعالى على معنيين احدهما العالم اذا اريد به ذلك جاز ان يقال لم يزل حكيماً وانعنى الآخر من الفعل المتقن المحكم واذا اريد به ذلك لم يحز ان يقال لم يزل حكيماً كما لا يجوز ان يقال لم يزل فاعلاً فوصفه لنفسه بانه حكيم يدل على انه لا يفعل الظلم والسفاهة والقبائح ولا يريد بها لان من كان كذلك فليس بحكيم عند جميع اهل العقل وفيه دليل على بطلان قول اهل الجبر ﴿ وقوله تعالى ﴿ هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ﴾ هذا من المتشابه الذي امرنا الله برده الى المحكم في قوله (هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه) وانما كان متشابهاً لاحتماله حقيقة اللفظ واثبات الله واحتماله ان يريد امر الله ودليل آياته كقوله في موضع آخر (هل ينظرون الا ان ياتيهم الملائكة او ياتي ربك او ياتي بعض آيات ربك) فجميع هذه الآيات المتشابهة محمولة على ما بينه في قوله (او ياتي ربك) لان الله تعالى لا يجوز عليه الاثبات

ولا المجي ولا الانتقال ولا الزوال لان ذلك من صفات الاجسام ودلالات الحدث وقال تعالى في آية محكمة (ليس كمثله شيء) وجعل ابراهيم عليه السلام ما شهدته من حركات النجوم وانتقالها وزوالها دليلاً على حدثها واحتج به على قومه فقال الله عز وجل (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) يعني في حدث الكواكب والاجسام تعالى الله عن قول المشبهة علواً كبيراً ﴿ فان قيل فهل يجوز ان يقال جاء ربك بمعنى جاء كتابه اوجاء رسوله او ما جرى مجرى ذلك ﴾ قيل له هذا مجاز والمجاز لا يستعمل الا في موضع يقوم الدليل عليه وقد قال تعالى (واسئل القرية التي كنا فيها) وهو يريد اهل القرية وقال (ان الذين يؤذون الله ورسوله) وهو يعني اولياء الله والمجاز انما يستعمل في الموضع الذي يقوم الدليل على استعماله فيه وفيما لا يشبهه معناه على السامع ﴿ وقوله عز وجل ﴿ والى الله ترجع الامور ﴾ فيه وجهان احدهما انه لما كانت الامور كلها قبل ان يملك العباد شيئاً منها له خاصة ثم ملكهم كثيراً من الامور ثم تكون الامور كلها في الآخرة اليه دون خلقه جاز ان يقول ترجع اليه الامور والمعنى الآخر ان يكون بمعنى قوله (ألا الى الله تصير الامور) يعني انه لا يملكها غيره لاعلى انها لم تكن اليه ثم صارت اليه لكن على انه لا يملكها احد سواه كما قال ليد
وما المرء الا كالشهاب وضوئه * يحور رماداً بعد اذ هو ساطع

وانما عني انه يصير رماداً لاعلى انه كان رماداً مرة ثم رجع الى ما كان ﴿ قوله تعالى ﴿ كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين ﴾ الآية قيل فيه انهم كانوا امة واحدة على الكفر وان كانوا مختلفين في مذاهبهم وجائز ان يكون فيهم مسلمون الا انهم قليلون في نفسهم وجائز اذا كان كذلك اطلاق اسم الامة على الجماعة لانصرافه الى الاعم الاكثر وقال قتادة والضحاك كانوا امة واحدة على الحق فاختلّفوا ﴿ وقوله ﴿ فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ﴾ فان عبدالله بن طاوس يروي عن ابيه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نحن نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد ان كل امة اوتوا الكتاب قبلنا واوتينا من بعدهم فهذا يومهم الذي اختلفوا فيه فهدانا الله له وللبيوت غد وللنصارى بعد غد وروى الاعمش عن ابي صالح عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام نحوه الا انه قال هدانا الله له يوم الجمعة لنا وغدا لليهود وبعد غد للنصارى ففي هذا الحديث ان المراد بقوله (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه) هو يوم الجمعة وعموم اللفظ يقتضي سائر الحق الذي هدى له المؤمنون ويكون يوم الجمعة احدها والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

باب من يبدأ به في النفقة عليه

قال الله تعالى ﴿ يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فلولو الدين والاقربين ﴾ الآية فالسؤال واقع عن مقدار ما ينفق والجواب صدر عن القليل والكثير مع بيان من تصرف اليه النفقة فقال تعالى (قل ما انفقتم من خير) فذاك يتناول القليل والكثير لشمول اسم

الخير لجميع الانفاق الذي يطلب به وجه الله وبين فيمن تصرف اليه بقوله (فلوالدين والاقربين) ومن ذكر في الآية وان هؤلاء اولى من غيرهم ممن ليس هو في منزلتهم بالقرب والفقر وقدين في آية اخرى ما يجب عليه فيه النفقة وهو قوله (ويستلونك ماذا ينفقون قل العفو) فروى عن ابن عباس قال ما يفضل عن اهلك وقال قتادة العفو الفضل فاخبر في هذه الآية ان النفقة فيما يفضل عن نفسه واهله وعياله وعلى هذا المعنى قال عليه السلام خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وفي خبر آخر خير الصدقة ما بقى غنى وابدأ بمن تعول فهذا موافق لقوله (ويستلونك ماذا ينفقون قل العفو) وقد روى عن النبي عليه السلام اخبار في التبدئة بالاقرب فالاقرب في النفقة فمنها حديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم اليد العليا خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول امك وابوك واختك واخوك وادناك فادناك وروى مثله ثعلبة بن زهدم وطارق عن النبي عليه السلام وقد دل ذلك على معنى الآية في قوله (قل ما انفقتم من خير فلوالدين والاقربين) وانما المراد بها تقديم الاقرب فالاقرب في الانفاق وروى عن الحسن البصرى ان الآية في الزكوة والتطوع جميعاً وانها ثابتة للحكم غير منسوخة عليه وقال السدى هي منسوخة بفرض الزكوة * قال ابو بكر هي ثابتة للحكم عامة في الفرض والتطوع ام الفرض فام يرد به الوالدين ولا الولد وان سفلوا لقيام الدلالة عليه واما التطوع فهي عامة في الجميع ومتى امكنا استعمالهما مع فرض الزكوة فغير جائز الحكم بنسخها وكذلك حكم سائر الآيات متى امكن الجمع بين جميعها في احكامها من غير اثبات نسخ لها لم يجوز لنا الحكم بنسخ شئ منها وليس يمتنع ان يكون المراد به النفقة على الوالدين والاقربين اذا كانوا محتاجين وذلك اذا كان الرجل غنياً لان قوله تعالى (قل العفو) قد دل على ان النفقة انما تجب عليه فيما يفضل فاذا كان هو وعياله محتاجين لا يفضل عنهم شئ فليس عليه نفقة * وقد دلت الآية على معان منها ان القليل والكثير من النفقة يستحق به الثواب على الله تعالى اذا اراد بها وجه الله وينتظم ذلك الصدقات من التواقل والفروض ومنها ان الاقرب فالاقرب اولى بذلك بقوله (فلوالدين والاقربين) مع بيان النبي عليه السلام لمراد الله بقوله ابدأ بمن تعول امك واباك واختك واخاك وادناك فادناك وفيه الدلالة على وجوب نفقة الوالدين والاقربين عليه * فان قيل فينبغي ان يلزمه نفقة المساكين وابن السبيل وجميع من ذكر في الآية * قيل له قد اقتضى ظاهرها ذلك وخصنا بعضها من النفقة التي تستحقها الاقارب بدلالة وهم داخلون في الزكوة والتطوع * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثني قال حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا سفيان عن مزاحم بن زفر عن مجاهد عن ابي هريرة قال دينار اعطيته في سبيل الله ودينار اعطيته مسكيناً ودينار اعطيته في رقبة ودينار انفقته على اهلك فان الدينار الذي انفقته على اهلك اعظمها اجراً * وقد روى ذلك مرفوعاً الى النبي عليه السلام حدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن يحيى المروزي قال حدثنا عاصم بن علي قال حدثنا

المسعودي عن مزاحم بن زفر عن مجاهد عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه
وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن المشي قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا شعبة عن
عدي بن ثابت عن عبد الله بن زيد عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان المسلم
اذا انفق نفقة على اهله كانت له صدقة فهذه الآثار موافقة لمعنى قوله (ويسئلونك ماذا
ينفقون قل العفو) وقد اختلف في المراد به فقال ابن عباس وقادة الفضل عن الغنى وقال
الحسن وعطاء الوسط من غير اسراف وقال مجاهد اراد به الصدقة المفروضة * قال ابو بكر
اذا كان العفو ما فضل فجاز ان يريد به الزكاة المفروضة في انها لا تجب الا فيما فضل عن
مقدار الحاجة وحصل به الغنى وكذلك سائر الصدقات الواجبة ويجوز ان يريد به الصدقة
التطوع فيتضمن ذلك الامر بالانفاق على نفسه وعياله والاقراب فالاقرب منه ثم بعد ذلك
ما يفضل يصرفه الى الاجانب ويحتج به في ان صدقة الفطر وسائر الصدقات لا تجب على الفقير
اذ كان الله تعالى انما امرنا بالانفاق من العفو والفاضل عن الغنى * قوله تعالى ﴿ كتب عليكم
القتال وهو كره لكم ﴾ هذا يدل على فرض القتال لان قوله (كتب عليكم) بمعنى فرض عليكم
كقوله (كتب عليكم الصيام) * ثم لا يخلو القتال المذكور في الآية من ان يرجع الى معهود
قد عرفه المخاطبون او لم يرجع الى معهود لان الالف واللام تدخلان للجنس او للمعهود
فان كان المراد قتالا قد عرفوه رجع الكلام اليه نحو قوله تعالى (وقاتلوا المشركين كافة
كما يقاتلونكم كافة) وقوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم
فاقتلوهم) فان كان كذلك فاما هو امر بقتال على وصف وهو ان تقاتل المشركين اذا
قاتلونا فيكون حينئذ كلاما مبني على معهود قد علم حكمه بمرر ذكره تأكيدا وان لم
يكن راجعا الى معهود فهو لاحالة مجمل مفتقر الى البيان وذلك انه معلوم عند وروده
انه لم يأمرنا بقتال الناس كلهم فلا يصح اعتقاد العموم فيه وما لا يصح اعتقاد العموم فيه فهو
مجمل مفتقر الى البيان وسنين اختلاف اهل العلم في فرض الجهاد وكيفيته عند مصيرنا الى قوله
(اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ان شاء الله تعالى * وقوله ﴿ وهو كره لكم ﴾ معناه
مكروه لكم اقيم فيه المصدر مقام المفعول كقولك فلان رضى اى مرضى وقوله تعالى
(يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به
والمسجد الحرام) قد تضمنت هذه الآية تحريم القتال في الشهر الحرام ونظيره في الدلالة
على مثله قوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) وقوله (ان عدة الشهور
عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين
القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم) وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن
محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن الليث بن سعد قال حدثني ابو الزبير
عن جابر بن عبد الله قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام
الا ان يغزى فاذا حضر ذلك اقام حتى ينسلخ * وقد اختلف في نسخ ذلك فقالت طائفة حكمه

باق لم ينسخ ومن قال ذلك عطاء بن ابي رباح حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج قال قلت لعطاء ما لهم ان يغزوا في الشهر الحرام ثم غزوه بعد فيه قال فحلف لي ما يحل للناس ان يغزوا في الحرم ولا في الشهر الحرام الا ان يقاتلوا قال وما نسخت * وروى سليمان بن يسار وسعيد بن المسيب ان القتال جائز في الشهر الحرام وهو قول فقهاء الامصار والاول منسوخ بقوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وقوله (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) الآية لانها نزلت بعد حظر القتال في الشهر الحرام * وقد اختلف في السائلين عن ذلك منهم فقال الحسن وغيره ان الكفار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك على جهة العيب للمسلمين باستحلالهم القتال في الشهر الحرام وقال آخرون المسلمون سألوا عن ذلك ليعلموا كيف الحكم فيه وقيل انها نزلت على سبب وهو قتل واقد بن عبدالله عمرو بن الحضرمي مشركا فقال المشركون قد استحل محمد القتال في الشهر الحرام وقد كان اهل الجاهلية يعتقدون تحريم القتال في هذه الاشهر فاعلمهم الله تعالى بقاء حظر القتال في الشهر الحرام وارى المشركين مناقضة باقامتهم على الكفر مع استعظامهم القتل في الشهر الحرام مع ان الكفر اعظم الاجرام ومع اخراج اهل المسجد الحرام منه وهم المؤمنون لانهم اولى بالمسجد الحرام من الكفار لقوله (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) فاعلمهم الله ان الكفر بالله وبالمسجد الحرام وهو ان الله جعل المسجد للمؤمنين ولعبادتهم اياه فيه فجعلوه لاوثانهم ومنعوا المسلمين منه فكان ذلك كفرا بالمسجد الحرام واخرجوا اياه منه وهم المؤمنون لانهم اولى به من الكفار فاعلمهم الله ان الكفر مع هذه الاجرام اولى بالعيب من قتل رجل من المشركين في الشهر الحرام

باب تحريم الحمر

قال الله تعالى ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْحُمُرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا اثم كبير ومنافع للناس وانهما اثم كبير من نفعهما﴾ هذه الآية قد اقتضت تحريم الحمر لولم يرد غيرها في تحريمها لكانت كافية مغنية وذلك لقوله (قل فيها اثم كبير) والاثم كلة محرم بقوله تعالى (قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم) فاخبر ان الاثم محرم ولم يقتصر على اخباره بان فيها اثم حتى وصفه بانه كبير تأكيدا لحظرها * وقوله (ومنافع للناس) لادلالة فيه على اباحتها لان المراد منافع الدنيا وان في سائر المحرمات منافع لمرتكبيها في دنياهم الا ان تلك المنافع لا تنقضي بضررها من العقاب المستحق بارتكابها فذكره لمنافعها غير دال على اباحتها لاسيما وقد اكد حظرها مع ذكر منافعها بقوله في سياق الآية (وانهما اثم كبير من نفعهما) يعني ان ما يستحق بهما من العقاب اعظم من النفع العاجل الذي ينبتى منهما * ومما نزل في شأن الحمر قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون)

وليس في هذه الآية دلالة على تحريم مالم يسكر منها وفيها الدلالة على تحريم ما يسكر منها لانه اذا كانت الصلاة فرضا نحن مأمورون بفعلها في اوقاتها فكل مادي الى المنع منها فهو محظور فاذا كانت الصلاة ممنوعة في حال السكر وكان شربها مؤذيا الى ترك الصلاة كان محظورا لان فعل ما يمنع من الفرض محظور * ومما نزل في شأن الخمر مما لا مساع للتأويل فيه قوله تعالى (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الى قوله (فهل اتم منتهون) فتضمنت هذه الآيات ذكر تحريمها من وجوه احدها قوله (رجس من عمل الشيطان) وذلك لا يصح اطلاقه الا فيما كان محظورا محرما ثم اكده بقوله (فاجتنبوه) وذلك امر يقتضى لزوم اجتنابه ثم قال تعالى (فهل اتم منتهون) ومعناه فاتهوا * فان قيل ليس في قوله تعالى (فيهما اثم كبير) دلالة على تحريم القليل منها لان مراد الآية ما يلحق من المأثم بالسكر وترك الصلاة والمواثبة والقتال فاذا حصل المأثم بهذه الامور فقد وفينا ظاهر الآية مقتضاها من التحريم ولا دلالة فيه على تحريم القليل منها * قيل له معلوم ان في مضمون قوله (فيهما اثم كبير) ضمير شربها لان جنم الخمر هو فعل الله تعالى ولا مأثم فيها وانما المأثم مستحق بافعالنا فيها فاذا كان الشرب مضمرا كان تقديره في شربها وفعل الميسر اثم كبير فيتناول ذلك شرب القليل منها والكثير كما لو حرمت الخمر لكان معقولا ان المراد به شربها والانتفاع بها فيقتضى ذلك تحريم قليلها وكثيرها * وقد روى في ذلك حديث حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا ابو عبيد حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله (يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير) قال الميسر هو القمار كان الرجل في الجاهلية يخاطر على اهله وماله قال وقوله تعالى (لا تقربوا الصلوة واتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) قال كانوا لا يشربونها عند الصلاة فاذا صلوا العشاء شربوها ثم ان ناسا من المسلمين شربوها فقاتل بعضهم بعضا وتكلموا بما لا يرضى الله عز وجل فانزل الله (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) قال فالميسر القمار والانصاب الاوثان والازلام القداح كانوا يستقسمون بها * قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن ابي اسحاق عن ابي ميسرة قال قال عمر اللهم بين لنا في الخمر فنزلت (لا تقربوا الصلوة واتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) فقال اللهم بين لنا في الخمر فنزلت (قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما) فقال اللهم بين لنا في الخمر فنزلت (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الى قوله (فهل اتم منتهون) فقال عمر اتينها انها تذهب المال وتذهب العقل * قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا هشيم قال اخبرنا المغيرة عن ابي رزين قال شربت الخمر بعد الآية التي نزلت في البقرة وبعد الآية التي في النساء فكانوا يشربونها حتى تحضر الصلاة فاذا حضرت تركوها ثم حرمت في المائدة في قوله (فهل اتم منتهون) فاتى القوم عنها فلم يعودوا فيها * فمن الناس من يظن ان قوله (قل فيهما اثم كبير

ومنافع للناس) لم يدل على التحريم لانه لو كان دالا لما شربوه ولما اقرهم النبي صلى الله عليه وسلم ولما سئل عمر البيان بعده وليس هذا كذلك عندنا وذلك لانه جائز ان يكونوا تأولوا في قوله (ومنافع للناس) جواز استباحة منافعها فان الائم مقصور على بعض الاحوال دون بعض فانما ذهبوا عن حكم الآية بالتأويل واما قوله انها لو كانت حراما لما اقرهم النبي صلى الله عليه وسلم على شربها فانه ليس في شيء من الاخبار علم النبي صلى الله عليه وسلم بشربها ولا اقرارهم عليه بعد علمه واما سؤال عمر رضى الله عنه بيانا بعد نزول هذه الآية فلانه كان للتأويل فيه مساغ وقد علم هو وجه دلالتها على التحريم ولكنه سأل بيانا يزول معه احتمال التأويل فانزل الله تعالى (انما الخمر والميسر) الآية * ولم يختلف اهل النقل في ان الخمر قد كانت مباحة في اول الاسلام وان المسلمين قد كانوا يشربونها بالمدينة ويتبايعون بها مع علم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واقرارهم عليه الى ان حرمها الله تعالى فمن الناس من يقول ان تحريمها على الاطلاق انما ورد في قوله (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) الى قوله (فهل اتم منتهون) وقد كانت محرمة قبل ذلك في بعض الاحوال وهي اوقات الصلاة بقوله (لا تقربوا الصلوة واتم سكارى) وان بعض منافعها قد كان مباحا وبعضها محظورا بقوله (قل فيها اثم كبير ومنافع للناس) الى ان اتم تحريمها بقوله (فاجتنبوه) وقوله (فهل اتم منتهون) وقد بينا ما يقتضيه ظاهر كل واحد من حكم الآيات من حكم التحريم * وقد اختلف فيما تناوله اسم الخمر من الاشربة فقال الجمهور الاعظم من الفقهاء اسم الخمر في الحقيقة يتناول النبي المشتد من ماء العنب وزعم فريق من اهل المدينة ومالك والشافعي ان كل ما اسكر كثيره من الاشربة فهو خمر والدليل على ان اسم الخمر مخصوص بالنبي المشتد من ماء العنب دون غيره وان غيره ان سمي بهذا الاسم فانما هو محمول عليه ومشبه به على وجه المجاز حديث ابى سعيد الخدرى قال اتى النبي صلى الله عليه وسلم بنشوان فقال له اشربت خمرأ فقال ما شربتها منذ حرمها الله ورسوله قال فماذا شربت قال الخليطين قال فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخليطين فنفى الشارب اسم الخمر عن الخليطين بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكره عليه ولو كان ذلك يسمى خمرأ من جهة لغة او شرع لما اقره عليه اذ كان في نفى التسمية التي علق بها حكم نفى الحكم ومعلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر احداً على حظر مباح ولا على استباحة محظور وفي ذلك دليل على ان اسم الخمر منتف عن سائر الاشربة الا من النبي المشتد من ماء العنب لانه اذا كان الخليطان لا يسميان خمرأ مع وجود قوة الاسكار منهما علمنا ان الاسم مقصور على ما وصفنا ويدل عليه ما حدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن زكريا العلأى قال حدثنا العباس بن بكار قال حدثنا عبدالرحمن بن بشير الغطفانى عن ابى اسحاق عن الحارث عن على رضى الله عنه قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاشربة عام حجة الوداع فقال حرام الخمر بعينها والسكر من كل شراب قال عبدالباقى وحدثنا محمد بن زكريا العلأى قال حدثنا

شعيب بن واقد قال حدثنا قيس عن قطن عن منذر عن محمد بن الحنفية عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا حسين بن اسحاق قال حدثنا عياش بن الوليد قال حدثنا علي بن عباس قال حدثنا سعيد بن عمارة قال حدثنا الحارث بن النعمان قال سمعت انس بن مالك يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الخمر بعينها حرام والسكر من كل شراب وقد روى عبدالله بن شداد عن ابن عباس من قوله مثل ذلك وروى عنه ايضا مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد حوى هذا الخبر معاني منها ان اسم الخمر مخصوص بشراب بعينه دون غيره وهو الذي لم يختلف في تسميته بها دون غيرها من ماء العنب وان غيرها من الاشربة غير مسمى بهذا الاسم لقوله والسكر من كل شراب وقد دل ايضا على ان المحرم من سائر الاشربة هو ما يحدث عنده السكر لولا ذلك لما اقتصر منها على السكر دون غيره ولما فصل بينها وبين الخمر في جهة التحريم ودل ايضا على ان تحريم الخمر حكم مقصور عليها غير متعد الى غيرها قياسا ولا استدلالا اذ علق حكم التحريم بعين الخمر دون معنى فيها سواها وذلك ينفي جواز القياس عليها لان كل اصل ساغ القياس عليه فليس الحكم المنصوص عليه مقصورا عليه ولا متعلقا به بعينه بل يكون الحكم منصوبا على بعض اوصافه مما هو موجود في فروعها فيكون الحكم تابعا للوصف جاريا معه في معلولاته * ومما يدل على ان سائر الاشربة المسكرة لا يتناولها اسم الخمر قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابي هريرة عنه الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنب فقوله الخمر اسم للجنس لدخول الالف واللام عليه فاستوعب به جميع ما يسمى بهذا الاسم فلم يبق شيء من الاشربة يسمى به الا وقد استغرقه ذلك فانتفى بذلك ان يكون ما يخرج من غير هاتين الشجرتين يسمى خمر اثم نظرنا فيما يخرج منهما هل جميع الخارج منهما مسمى باسم الخمر ام لا فلما اتفق الجميع على ان كل ما يخرج منهما من الاشربة غير مسمى باسم الخمر لان العصير واللبس والحل ونحوه من هاتين الشجرتين ولا يسمى شيء منه خمر علمنا ان مراده بعض الخارج من هاتين الشجرتين وذلك البعض غير المذكور في الخبر فاحتجنا الى الاستدلال على مراده من غيره في اثبات اسم الخمر للخارج منهما فسقط الاحتجاج به في تحريم جميع الخارج منهما وتسميته باسم الخمر ويحتمل مع ذلك ان يكون مراده ان الخمر احدهما كقوله تعالى (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) و (يامعشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم) والمراد احدهما فكذلك جائز ان يكون المراد في قوله الخمر من هاتين الشجرتين احدهما فان كان المرادها جميعا فان ظاهر اللفظ يدل على ان المسمى بهذا الاسم هو اول شراب يصنع منهما لانه لما كان معلوما انه لم يرد بقوله من هاتين الشجرتين بعض كل واحدة منهما لاستحالة كون بعضها خمر اذ دل على ان المراد اول خارج منهما من الاشربة لان « من » يعنونها معان في اللغة منها التبويض ومنها الابتداء كقولك خرجت من الكوفة وهذا كتاب من فلان وما جرى مجرى ذلك فيكون معنى من في هذا الموضع على ابتداء ما يخرج منهما وذلك انما يتناول

العصير المشد والدبس السائل من النخل اذا اشتد ولذلك قال اصحابنا فيمن حلف لا يأكل من هذه النخلة شيئاً انه على رطبها وتمرها ودبسها لانهم حملوا من على ما ذكرنا من الابتداء * قال ابوبكر ويدل على ما ذكرنا من انتفاء اسم الخمر عن سائر الاشربة الا ما وجدنا ما روى عن ابن عمر انه قال لقد حرمت الخمر يوم حرمت وما بالمدينة يومئذ منها شيء وابن عمر رجل من اهل اللغة ومعلوم انه قد كان بالمدينة السكر وسائر الانبذة المتخذة من التمر لان تلك كانت اشربتهم ولذلك قال جابر بن عبد الله نزل تحريم الخمر وما يشرب الناس يومئذ الا البسر والتمر وقال انس بن مالك كنت ساقى عمومتى من الانصار حين نزل تحريم الخمر فكان شراهم يومئذ الفضيح فلما سمعوا اراقوها فلما نفي ابن عمر اسم الخمر عن سائر الاشربة التي كانت بالمدينة دل ذلك على ان الخمر عنده كانت شراب العنب التي المشد وان ما سواها غير مسمى بهذا الاسم ويدل عليه ان العرب كانت تسمى الخمر سيئة ولم تكن تسمى بذلك سائر الاشربة المتخذة من تمر النخل لانها كانت تجلب اليها من غير بلادها ولذلك قال الاعشى

وسية مما يعتق بابل * كدم الذبيح سلبها جريالها .

وتقول سبأت الخمر اذا شربتها فقلوا الاسم الى المشرى بعد ان كان الاصل انما هو مجلبها من موضع الى موضع على عاداتها في الاتساع في الكلام ويدل عليه ايضا قول ابى الاسود الدؤلى وهو رجل من اهل اللغة حجة فيما قال منها فقال

دع الخمر تشربها الفواة فاني * رأيت اخاها مغنيا لمكانها
فان لا تكنه او يكنها فانه * اخوها غذته امه بلسانها

فجعل غيرها من الاشربة اخا لها بقوله رأيت اخاها مغنيا لمكانها ومعلوم انه لو كان يسمى خمر لما سماه اخا لها ثم اكده بقوله فان لا تكنه او يكنها فانه اخوها فاخبر انها ليست هو فثبت بما ذكرنا من الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة واهل اللغة ان اسم الخمر مخصوص بما وصفنا ومقصود عليه دون غيره * ويدل على ذلك انا وجدنا بلوى اهل المدينة يشرب الاشربة المتخذة من التمر والبسر كانت اعم منها بالخمر وانما كانت بلوهم بالخمر خاصة قليلة لقلتها عندهم فلما عرف الكل من الصحابة تحريم النبي المشد واختلفوا فيما سواها وروى عن عظماء الصحابة مثل عمر وعبد الله وابى ذر وغيرهم شرب النبيذ الشديد وكذلك سائر التابعين ومن بعدهم من اخلافهم من الفقهاء من اهل العراق لا يعرفون تحريم هذه الاشربة ولا يسمونها باسم الخمر بل ينفونه عنها دل ذلك على معنيين احدهما ان اسم الخمر لا يقع عليها ولا يتناولها لان الجميع متفقون على ذم شارب الخمر وان جميعها محرم محظور والثانى ان النبيذ غير محرم لانه لو كان محرماً لعرفوا تحريمه كعرفهم تحريم

الخمير اذ كانت الحاجة الى معرفة تحريمها اس من غيرها الى معرفة تحريم الخمر لعموم بلواهم بها دونها وما عمت البلوى من الاحكام فسبيل وروده نقل التواتر الموجب للعلم والعمل وفي ذلك دليل على ان تحريم الخمر لم يعقل به تحريم هذه الاشربة ولا عقل الخمر اسما لها * واحتج من زعم ان سائر الاشربة التي يسكر كثيرها خمر بما روى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر وبما روى عن الشعبي عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الخمر من خمسة اشياء التمر والعنب والحنطة والشعير والعلس وروى عن عمر من قوله نحوه وبما روى عن عمر الخمر ما خمر العقل وبما روى عن طاوس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كل خمر خمر وكل مسكر حرام وبما روى عن انس قال كنت ساقى القوم حيث حرمت الخمر في منزل ابي طلحة وما كان خمرنا يومئذ الا الفضيح فحين سمعوا تحريم الخمر اهرقوا الاواني وكسروها وقالوا فقد سمي النبي صلى الله عليه وسلم هذه الاشربة خمرًا وكذلك عمر وانس وعقلت الانصار من تجريم الخمر تحريم الفضيح وهو نقيع البسر ولذلك اراقوها وكسروا الاواني ولا تخلو هذه التسمية من ان تكون واقعة على هذه الاشربة من جهة اللغة او الشرع وايهما كان فحجة ثابتة والتسمية صحيحة ثبت بذلك ان ما اسكر من الاشربة كثيره فهو خمر وهو محرم تحريم الله اياها من طريق اللفظ * والجواب عن ذلك وبالله التوفيق ان الاسماء على ضربين ضرب سمي به الشيء حقيقة لنفسه وعبرة عن معناه والضرب الآخر ماسمي به الشيء مجازا فاما الضرب الاول فواجب استعماله حيث ما وجد واما الضرب الآخر فاما يجب استعماله عند قيام الدلالة عليه نظير الضرب الاول قوله تعالى (يريد الله ليبين لكم والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما) فاطلق لفظ الارادة في هذه المواضع حقيقة ونظير الضرب الثاني قوله (فوجدنا فيها جدارا يريد ان ينقض) فاطلاق لفظ الارادة في هذا الموضع مجاز لا حقيقه ونحو قوله (انما الخمر والميسر) فاسم الخمر في هذا الموضع حقيقة فيما اطلق فيه وقال في موضع آخر (انى ارانى اعصر خمرًا) فاطلق اسم الخمر في هذا الموضع مجازا لانه انما يعصر العنب لا الخمر ونحو قوله (ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها) فاسم القرية فيها حقيقة وانما اراد البيان ثم قوله (واسئل القرية التي كنا فيها) مجاز لانه لم يرد بها ما وضع اللفظ له حقيقة وانما اراد اهلها وتنفصل الحقيقة من المجاز بان ما لزم مسمياته فلم ينتف عنه بحال فهو حقيقة فيه وما جاز انتفاؤه عن مسمياته فهو مجاز الا ترى انك اذا قلت انه ليس للحائط ارادة كنت صادقا ولو قال قائل ان الله لا يريد شيئا او الانسان العاقل ليست له ارادة كان مبطلا في قوله وكذلك جائز ان تقول ان العصير ليس بخمر وغير جائز ان يقال ان النبي المشتد من ماء العنب ليس بخمر ونظائر ذلك كثيرة في اللغة والشرع والاسماء الشرعية في معنى اسماء المجاز لا تعدى بها مواضعها التي سميت بها فلما وجدنا اسم الخمر قد يفتى عن سائر الاشربة

سوى النبي المشتد من ماء العنب علمنا انها ليست بخمر في الحقيقة * والدليل على جواز انتفاء اسم
 الخمر عما وصفنا حديث ابي سعيد الخدري قال اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بنشوان
 فقال اشربت خمرًا فقال والله ما شربتها منذ حرمها الله ورسوله قال فماذا شربت قال
 شربت الخليلين فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخليلين يومئذ فنفى اسم الخمر عن الخليلين
 بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فاقره عليه ولم ينكره فدل ذلك على انه ليس بخمر وقال ابن عمر
 حرمت الخمر وما بالمدينة يومئذ منها شئ فنفى اسم الخمر عن اشربة تمر النخل مع وجودها
 عندهم يومئذ ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم الخمر من هاتين الشجرتين وهو اصح اسنادا
 من الاخبار التي ذكر فيها ان الخمر من خمسة اشياء فنفى بذلك ان يكون ما خرج من غيرها خمرًا اذ كان
 قوله الخمر من هاتين الشجرتين اسما للجنس مستوعبا لجميع ما يسمى بهذا الاسم فهذا الخبر
 معارض ما روى من ان الخمر من خمسة اشياء وهو اصح اسنادا منه ويدل عليه انه لا خلاف ان
 مستحل الخمر كافر وان مستحل هذه الاشربة لا تلحقه سمة الفسق فكيف بان يكون كافرًا فدل
 ذلك على انها ليست بخمر في الحقيقة ويدل عليه ان خل هذه الاشربة لا يسمى خل
 خمر وان خل الخمر هو الخلل المستحيل من ماء العنب النبي المشتد فاذا ثبت بما ذكرنا انتفاء
 اسم الخمر عن هذه الاشربة ثبت انه ليس باسم لها في الحقيقة وانه ان ثبت تسميتها
 باسم الخمر في حال فهو على جهة التشبيه بها عند وجود السكر منها فلم يجز ان يتناولها اطلاق
 تحريم الخمر لما وصفنا من ان اسماء المجاز لا يجوز دخولها تحت اطلاق اسماء الحقائق فينبغي
 ان يكون قوله الخمر من خمسة اشياء محمولًا على الحال التي يتولد منها السكر فسمها باسم الخمر
 في تلك الحال لانها قد عملت عمل الخمر في توليد السكر واستحقاق الحد ويدل عليه ان هذه
 التسمية انما تستحقها في حال توليدها السكر قول عمر الخمر ما خامر العقل وقليل النبيذ
 لا يخامر العقل لان ما خامر العقل هو ما غطاه وليس ذلك بوجوده في قليل ما سكر كثيره
 من هذه الاشربة واذا ثبت بما وصفنا ان اسم الخمر مجاز في هذه الاشربة فلا يستعمل الا
 في موضع يقوم الدليل عليه فلا يجوز ان ينطوي تحت اطلاق تحريم الخمر ألا ترى انه صلى الله
 عليه وسلم قد سمى فرسا لابي طلحة ربه لفرع كان بالمدينة فقال وجدناه بحرا فسمى الفرس
 بحرا اذ كان جوادا واسع الخطو ولا يعقل باطلاق اسم البحر الفرس الجواد وقال النافعة
 للنعمان بن المنذر

فانك شمس والملوك كواكب * اذا طلعت لم يبد منها كوكب

ولم تكن الشمس اسما له ولا الكواكب اسما للملوك فصح بما وصفنا ان اسم الخمر لا يقع
 على هذه الاشربة التي وصفنا وانه مخصوص بماء العنب النبي المشتد حقيقة وانما يسمى به غيرها
 مجازا والله اعلم

باب تحريم الميسر

قال الله تعالى (يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير) قال ابوبكر دلالته على تحريم الميسر كهي على ما تقدم من بيانه ويقال ان اسم الميسر في اصل اللغة انما هو للتجزئة وكل ما جزأه فقد يسرته يقال للجازر الياسر لانه يجرى الجزور والميسر الجزور نفسه اذا تجزى وكانوا يخرون جزورا ويجعلونه اقساما يتقامرون عليها بالقداح على عادة لهم في ذلك فكل من خرج له قدح نظروا الى ماعليه من السمة فيحكمون له بما يقتضيه اسماء القداح فسمى على هذا سائر ضروب القمار ميسرا وقال ابن عباس وقيادة معاوية بن صالح وعطاء وطاوس ومجاهد الميسر القمار وقال عطاء وطاوس ومجاهد حتى لعب الصبيان بالكعب والجوز وروى عن علي بن زيد عن القاسم عن ابي امامة عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اجتنبوا هذه الكعب الموسومة التي يزجر بها جزاقتها من الميسر وروى سعيد بن ابي هند عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله وروى حماد بن سلمة عن قتادة عن حلاس ان رجلا قال لرجل ان اكلت كذا وكذا بيضة فلك كذا وكذا فارتفعنا الى علي فقال هذا قمار ولم يجزه ولا خلاف بين اهل العلم في تحريم القمار وان المخاطرة من القمار قال ابن عباس ان المخاطرة قمار وان اهل الجاهلية كانوا يخاطرون على المال والزوجة وقد كان ذلك مباحا الى ان ورد تحريمه وقد خاطر ابوبكر الصديق المشركين حين نزلت (الم غلبت الروم) وقال له النبي صلى الله عليه وسلم زد في الخطر وابعد في الاجل ثم حذر ذلك ونسخ تحريم القمار ولا خلاف في حظره الا ما رخص فيه من الرهان في السبق في الدواب والابل والتصال اذا كان الذي يستحق واحدا ان سبق ولا يستحق الآخر ان سبق وان شرط ان من سبق منهما اخذ ومن سبق اعطى فهذا باطل فان ادخلا بينهما رجلا ان سبق استحق وان سبق لم يعط فهذا جائز وهذا الدخيل الذي سماه النبي صلى الله عليه وسلم محللا وقد روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لاسبق الا في خف او حافر او نصل وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سابق بين الحيل وانما خص ذلك لان فيه رياضة للخيل وتدريبها لها على الركض وفيه استظهار وقوة على العدو قال الله تعالى (واعدوا لهم ما استطعتم من قوة) روى انها الرمي (ومن رباط الحيل) فظاهر قوله (ومن رباط الحيل) يقتضى جواز السبق بها لما فيه من القوة على العدو وكذلك الرمي * وما ذكره الله تعالى من تحريم الميسر وهو القمار يوجب تحريم القرعة في العيد يعتقدهم المريض ثم يموت لما فيه من القمار واحقاق بعض وانجاح بعض وهذا هو معنى القمار بعينه وليست القرعة في القسمة كذلك لان كل واحد يستوفى نصيبه لا يحقق واحد منهم والله اعلم

باب التصرف في مال اليتيم

قال الله تعالى ﴿ وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَأُوَّانِكُمْ ﴾
 قال ابوبكر اليتيم المنفرد عن احد ابويه فقد يكون يتيما من الام مع بقاء الاب وقد
 يكون يتيما من الاب مع بقاء الام الا ان الاظهر عند الاطلاق هو اليتيم من الاب وان كانت
 الام باقية ولا يكاد يوجد الاطلاق في اليتيم من الام اذا كان الاب باقيا وكذلك سائر ما ذكر الله
 من احكام الايتام انما المراد بها الفاتدون لا بائهم وهم صغار ولا يطلق ذلك عليهم بعد البلوغ
 الاعلى وجه المجاز لقرب عهدهم باليتيم والدليل على ان اليتيم اسم للمنفرد تسميتهم للمرأة
 المنفردة عن الزوج يتيمة سواء كانت كبيرة او صغيرة قال الشاعر

ان القبور تنكح الايامي * النسوة الارامل اليتامي

وتسمى الراية يتيمة لانفرادها عما حوالها قال الشاعر يصف ناقه

قوداء تملك رحلها * مثل اليتيم من الارانب .

يعنى الراية ويقال درة يتيمة لانها مفردة لانظير لها وكتاب لابن المقفع في مدح ابي العباس
 السفاح واختلاف مذاهب الخوارج وغيرهم يسمى اليتيمة قال ابو تمام
 وكثير عزة يوم بين يتسب * وابن المقفع في اليتيمة يسهب

واذا كان اليتيم اسما للانفراد كان شاملا لمن فقد احد ابويه صغيرا او كبيرا الا ان الاطلاق
 انما يتناول ما ذكرنا من فقد الاب في حال الصغر * حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن
 محمد بن ايمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن
 ابي طلحة عن ابن عباس في قوله عز وجل (وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ) قال
 ان الله تعالى لما انزل (ان الذين يأكلون اموال اليتامي ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا
 وسيصلون سعيرا) كره المسلمون ان يضموا اليتامي اليهم وتخرجوا ان يخالطوهم وسألوا النبي
 صلى الله عليه وسلم عنه فانزل الله (وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ) الى قوله ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَاعْتَمَكُم ﴾
 قال لو شاء الله لآخرجكم وضيق عليكم ولكنه وسع ويسر فقال (ومن كان غنيا فليستغفف
 ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ابتغوا باموال اليتامي
 لانا كلها الصدقة ويروى ذلك موقوفا على عمر وعن عمر وعائشة وابن عمر وشریح وجماعة
 من التابعين دفع مال اليتيم مضاربة والتجارة به * وقد حوت هذه الآية ضروبا من الاحكام
 احدها قوله ﴿ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ﴾ فيه الدلالة على جواز خلط ماله بماله وجواز
 التصرف فيه بالبيع والشري اذا كان ذلك صلاحا وجواز دفعه مضاربة الى غيره وجواز
 ان يعمل ولي اليتيم مضاربة ايضا * وفيه الدلالة على جواز الاجتهاد في احكام الحوادث لان
 الاصلاح الذي تضمنته الآية انما يعلم من طريق الاجتهاد وغالب الظن ويدل على ان لولي
 اليتيم ان يشتري من ماله لنفسه اذا كان خيرا لليتيم وذلك بان ما يأخذه اليتيم اكثر قيمة مما

يخرج عن ملكه وهو قول ابي حنيفة ويبيع ايضا من مال نفسه لليتيم لان ذلك من الاصلاح له * ويدل ايضا على ان له تزويج اليتيم اذا كان ذلك من الاصلاح وذلك عندنا فيمن كان ذانبا منه دون الوصي الذي لانسب بينه وبينه لان الوصية نفسها لا يستحق بها الولاية في التزويج ولكنه قد اقتضى ظاهره ان للقاضي ان يزوجه ويتصرف في ماله على وجه الاصلاح * ويدل على ان له ان يعلمه ماله فيه صلاح من امر الدين والادب ويستأجره على ذلك وان يؤجره ممن يعلمه الصناعات والتجارات ونحوها لان جميع ذلك قد يقع على وجه الاصلاح ولذلك قال اصحابنا ان كل من كان اليتيم في حجره من ذوى الرحم المحرم فله ان يؤجره ليعلم الصناعات وقال محمد بن ابي يعقوب عليه من ماله وقالوا انه اذا وهب لليتيم مال فلن هو في حجره ان يقبضه له لماله فيه من الاصلاح فظاهر الآية قد اقتضى جميع ذلك كله * وقوله (ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير) انما عني بالمضمرين في قوله ويسئلونك القوام على اليتامى الكافلين لهم وذلك ينتظم كل ذى رحم محرم لان له امساك اليتيم وحفظه وحياطته وحضائنه وقد انتظم قوله (قل اصلاح لهم خير) سائر الوجوه التي ذكرنا من التصرف في ماله على وجه الاصلاح والتزويج والتقويم والتأديب * وقوله (خير) قد دل على معان منها اباحة التصرف على اليتامى من الوجوه التي ذكرنا ومنها ان ذلك مما يستحق به الثواب لانه سماه خيرا وما كان خيرا فانه يستحق به الثواب ومنها انه لم يوجبه وانما وعد به الثواب فدل على انه ليس بواجب عليه التصرف في ماله بالتجارة ولا هو مجبر على تزويجه لان ظاهر اللفظ يدل على ان مراده التدب والارشاد * وقوله (وان تخالطوهم فاخوانكم) فيه اباحة خلط ماله بماله والتجارة والتصرف فيه ويدل على انه له ان يخالط اليتيم بنفسه في الصهر والمناحة وان يزوجه بنته او زوج اليتيمة بعض ولده فيكون قد خلط اليتامى بنفسه وعياله واختلط هو بهم فقد انتظم قوله (وان تخالطوهم) اباحة خلط ماله بماله والتصرف فيه وجواز تزويجه بعض ولده ومن يلي عليه فيكون قد خلطه بنفسه والدليل على ان اسم المخالطة يتناول جميع ذلك قولهم فلان خليط فلان اذا كان شريكا واذا كان يعامله ويبايعه ويشاريه ويداينه وان لم يكن شريكا وكذلك يقال قد اختلط فلان بفلان اذا صاهره وذلك كله مأخوذ من الخلطة التي هي الاشتراك في الحقوق من غير تمييز بعضهم من بعض فيها وهذه المخالطة معقودة بشريعة الاصلاح من وجهين احدهما تقديمه ذكر الاصلاح فيما اجاب به من امر اليتامى والثاني قوله عقيب ذكر المخالطة * والله يعلم المفسد من المصلح * * واذا كانت الآية قد انتظمت جواز خلطه مال اليتيم بماله في مقدار ما يغلب في ظنه ان اليتيم يأكله على ما روى عن ابن عباس فقد دل على جواز المناهدة التي يفعلها الناس في الاسفار فيخرج كل واحد منهم شيئا معلوما فيخلطونه ثم ينفقونه وقد يختلف اكل الناس فاذا كان الله قد اباح في اموال اليتامى فهو في مال العقلاء البالغين بطيبة انفسهم اجوز ونظيره في تجوز المناهدة قوله تعالى في قصة اهل الكهف (فابعثوا احداكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظروا لها ازاكى طعاما) فكان الورق لهم

جميعاً لقوله (بورقكم) فاضافه الى الجماعة وامره بالشراء لياً كلوا جميعاً منه * وقوله (وان تخالطوهم فاخوانكم) قد دل على ما ذكرنا من جواز المشاركة والحلطة على انه يستحق الثواب بما تحرى فيه الاصلاح من ذلك لان قوله (فاخوانكم) قد دل على ذلك اذ هو مندوب الى معونة اخيه وتحري مصالحه لقوله تعالى (انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم) وقال النبي صلى الله عليه وسلم والله في عون العبد مادام العبد في عون اخيه فقد انتظم قوله (فاخوانكم) الدلالة على الندب والارشاد واستحقاق الثواب بما يليه منه * وقوله ﴿ولو شاء الله لا اعتكم﴾ يعني به لضيق عليكم في التكليف فيمنعكم من مخالطة الايتام والتصرف لهم في اموالهم ولا امركم بافراد اموالكم عن اموالهم ولا امركم على جهة الايجاب بالتصرف لهم وطلب الارباح بالتجارات لهم ولكنه وسع ويسر وابعاح لكم التصرف لهم على وجه الاصلاح ووعدهم الثواب عليه ولم يلزمكم ذلك على جهة الايجاب فيضيق عليكم تذكيراً بنعمه واعلاماً منه اليسر والصلاح لعباده * وقوله (فاخوانكم) يدل على ان اطفال المؤمنين هم مؤمنون في الاحكام لان الله تعالى ساءم اخواناً لنا والله تعالى قد قال (انما المؤمنون اخوة) والله تعالى اعلم

باب نكاح المشركات

قال الله تعالى ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبدالله بن صالح عن معاوية بن صالح عن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) قال ثم استثنى اهل الكتاب فقال (والمحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم اذا آتيموهن اجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذين اخدان) قال عفائف غير زوان فاخبر ابن عباس ان قوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) مرتب على قوله (والمحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم) وان الكتابيات مستثنات منهن وروى عن ابن عمر انها عامة في الكتابيات وغيرهن * حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله بن نافع عن ابن عمر انه كان لا يرى بأساً بطعام اهل الكتاب وكره نكاح نساءهم قال ابو عبيد وحدثنا عبدالله بن صالح عن الليث قال حدثني نافع عن ابن عمر انه كان اذا سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية قال ان الله حرم المشركات على المسلمين قال فلا اعلم من الشرك شيئاً اكبر او قال اعظم من ان تقول ربها عيسى او عبد من عبيد الله فكرهه في الحديث الاول ولم يذكر التحريم وتلا في الحديث الثاني الآية ولم يقطع فيها بشئ وانما اخبر ان مذهب النصارى شرك قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا علي بن سعد عن ابي المليح عن ميمون بن مهران قال قلت لابن عمر انا بارض يخالطنا فيها اهل الكتاب فتكح نساءهم وناكل طعامهم قال فقرأ على آية التحليل وآية التحريم قال قلت اني اقرأ ما تقرأ فتكح نساءهم وناكل طعامهم قال فاطاد على آية التحليل وآية التحريم

قال ابو بكر عدوله بالجواب بالاباحة والحظر الى تلاوة الآية دليل على انه كان واقفا في الحكم
 غير قاطع فيه بشئ وما ذكر عنه من الكراهة يدل على انه ليس على وجه التحريم كما يكره
 تزوج نساء اهل الحرب من الكتابيات * لا على وجه التحريم وقد روى عن جماعة من الصحابة
 والتابعين اباحة نكاح الكتابيات حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن
 اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثني سعيد بن ابي مرهم عن يحيى بن ايوب ونافع بن يزيد
 عن عمر مولى عفرة قال سمعت عبدالله بن علي بن السائب يقول ان عثمان تزوج نائلة بنت
 الفرافصة الكلبية وهي نصرانية على نساءه وبهذا الاسناد من غير ذكر نافع ان طلحة بن
 عبيدالله تزوج يهودية من اهل الشام وروى عن حذيفة ايضا انه تزوج يهودية وكتب اليه
 عمر ان خل سليلها فكتب اليه حذيفة أحرام هي فكتب اليه عمر لا ولكن اخاف
 ان تواقعوا المومسات منهن وروى عن جماعة من التابعين اباحة تزويج الكتابيات منهم الحسن
 وابراهيم والشعبي ولا تعلم عن احد من الصحابة والتابعين تحريم نكاحهن وما روى عن ابن
 عمر فيه فلا دلالة فيه على انه رآه محرما وانما فيه عنه الكراهة كما روى كراهة عمر لحذيفة
 تزويج الكتابية من غير تحريم وقد تزوج عثمان وطلحة وحذيفة الكتابيات ولو كان ذلك
 محرما عند الصحابة لظهر منهم نكيرا وخلاف وفي ذلك دليل على اتفاقهم على جوازه * وقوله
 (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) غير موجب لتحريم الكتابيات من وجهين * احدها
 ان ظاهر لفظ المشركات انما يتناول عبدة الاوثان منهم عند الاطلاق ولا يدخل فيه الكتابيات
 الا بدلالة الأثرى الى قوله (ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم
 من خير من ربكم) وقال (لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين) ففرق
 بينهم في اللفظ وظاهره يقتضي ان المعطوف غير المعطوف عليه الا ان تقوم الدلالة على شمول الاسم
 للجميع وانه افرد بالذكر لضرب من التعظيم او التأس كبد كقوله تعالى (من كان عدوا
 لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال) فافردها بالذكر تعظيما لشأنهما مع كونهما من جملة
 الملائكة الا ان الاظهر ان المعطوف غير المعطوف عليه الا ان تقوم الدلالة على انه من جنسه
 فاقضى عطفه اهل الكتاب على المشركين ان يكونوا غيرهم وان يكون التحريم مقصورا على
 عبدة الاوثان من المشركين * والوجه الآخر انه لو كان عموما في الجميع لوجب ان يكون
 مرتبا على قوله (والمحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم) وان لا تنسخ احداها
 بالآخرى ما يمكن استعمالهما * فان قيل قوله (والمحصنات من الذين اتوا الكتاب
 من قبلكم) انما اراد به اللاتي اسلمن من اهل الكتاب كقوله تعالى (وان من اهل الكتاب
 لمن يؤمن بالله وما انزل اليكم) وقوله (وان من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله
 اناء الليل وهم يسجدون) * قيل له هذا خلف من القول دال على غباوة قائله والمحتج به
 وذلك من وجهين * احدهما ان هذا الاسم اذا اطلق فانما يتناول الكفار منهم كقوله
 (من الذين اتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد) وقوله (ومن اهل الكتاب من ان تأمنه

بقنطار يؤده اليك) وما جرى مجرى ذلك من الالفاظ المطلقة فانما يتناول اليهود والنصارى ولا يعقل به من كان من اهل الكتاب فاسلم الا بتقيد ذكر الايمان ألا ترى ان الله تعالى لما اراد به من اسلم منهم ذكر الاسلام مع ذكره انهم من اهل الكتاب فقال (ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله واليوم الآخر) * والوجه الآخر انه ذكر في الآية المؤمنات وقد انتظم ذكر المؤمنات اللاتي كن من اهل الكتاب فاسلمن ومن كن مؤمنات في الاصل لانه قال (والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم) فكيف يجوز ان يكون مراده بالمحصنات من الذين اتوا الكتاب من المؤمنات المبدوء بذكرهن * وربما احتج بعض القائلين بهذه المقالة بما روى عن علي بن ابي طلحة قال اراد كعب بن مالك ان يتزوج امرأة من اهل الكتاب فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فنهاه وقال انها لا تحصنك قال فظاهر النهي يقتضى الفساد فيقال ان هذا حديث مقطوع من هذا الطريق ولا يجوز الاعتراض بمثله على ظاهر القرآن في ايجاب نسخه ولا تخصيصه وان ثبت فحائز ان يكون على وجه الكراهية كما روى عن عمر من كراهته لخديفة تزويج اليهودية لاعلى وجه التحريم ويدل عليه قوله انها لا تحصنك ونفي التحصين غير موجب لفساد النكاح لان الصغيرة لا تحصنه وكذلك الامه ويجوز نكاحهما * وقد اختلف في تزويج الكتابية الحربية فحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن ايمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عباد بن العوام عن سفيان بن حسين عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس قال لا تحل نساء اهل الكتاب اذا كانوا حربا قال وتلا هذه الآية (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) الى قوله (وهم صاغرون) قال الحكم فحدثت به ابراهيم فاعجبني قال ابو بكر يجوز ان يكون ابن عباس رأى ذلك على وجه الكراهية واصحابنا يكرهونه من غير تحريم وقد روى عن علي انه كره نساء اهل الحرب من اهل الكتاب وقوله تعالى (والمحصنات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم) لم يفرق فيه بين الحربيات والذميات وغير جائز تخصيصه بغير دلالة وقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) لاتعلق له بجواز النكاح ولافساده ولو كان وجوب القتال علة لفساد النكاح لوجب ان لا يجوز نكاح نساء الخوارج واهل البغي لقوله تعالى (فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله) فبان بما وصفنا انه لاتأثير لوجوب القتال في افساد النكاح وان ما كرهه اصحابنا لقوله تعالى (لاتجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابنائهم او اخوانهم او عشيرتهم) والنكاح يوجب المودة لقوله تعالى (وجعل بينكم مودة ورحمة) فلما اخبر ان النكاح سبب المودة والرحمة ونهانا عن موادة اهل الحرب كرهوا ذلك وقوله (يوادون من حاد الله ورسوله) انما هو في اهل الحرب دون اهل الذمة لانه لفظ مشتق من كونهم في حد ونحن في حد وكذلك المشاقفة وهو ان يكونوا في سق ونحن في سق وهذه صفة اهل الحرب دون اهل الذمة فلذلك كرهوه ومن جهة اخرى وهو ان ولده ينشأ

في دار الحرب على اخلاق اهلها وذلك منهي عنه قال صلى الله عليه وسلم انا بريء من كل مسلم بين
 ظهراني المشركين وقال صلى الله عليه وسلم انا بريء من كل مسلم مع مشرك ب فان قيل ما انكرت
 ان يكون قوله تعالى (لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله)
 مخصصا لقوله (والمحضات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم) قاصرا لحكمه على الذميات
 ممن دون الحربيات ب قيل له الآية انما اقتضت النهي عن الوداد والتحباب فاما نفس
 عقد النكاح فلم تتأوله الآية وان كان قد يصير سببا للموادة والتحباب فنفس العقد ليس
 هو الموادة والتحباب الا انه يؤدي الى ذلك فاستحسنوا له غيرهن ب فان قيل لما قال عقيب
 تحريم نكاح المشركات (اولئك يدعون الى النار) دل على انه لهذه العلة حرم نكاحهن وذلك
 موجود في نكاح الكتابيات الذميات والحربيات ممن فوجب تحريم نكاحهن لهذه العلة
 كتحریم نكاح المشركات ب قيل له معلوم ان هذه ليست علة موجبة لتحريم النكاح لانها
 لو كانت كذلك لكان غير جائز اباحتهم بحال فلما وجدنا نكاح المشركات قد كان مباحا
 في اول الاسلام الى ان نزل تحريمهن مع وجود هذا المعنى وهو دعاء الكافرين لنا الى النار دل
 على ان هذا المعنى ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح وقد كانت امرأة نوح وامرأة لوط
 كافرتين تحت نبين من انبياء الله تعالى قال الله تعالى (ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة
 نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله
 شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين) فاخبر بصحة نكاحهما مع وجود الكفر منهما فثبت
 بذلك ان الكفر ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح وان كان الله تعالى قد قال في سياق تحريم
 المشركات (اولئك يدعون الى النار) فجعله علما لبطلان نكاحهن وما كان كذلك من المعاني
 التي تجرى مجرى العلل الشرعية فليس فيه تأكيد فيما يتعلق به الحكم من الاسم فيجوز
 تخصيصه كتخصيص الاسم واذا كان قوله (والمحضات من الذين اتوا الكتاب) يجوز به
 تخصيص التحريم الذي علق بالاسم جاز ايضا تخصيص الحكم المنصوب على المعنى الذي اجرى
 مجرى العلل الشرعية ونظير ذلك قوله (انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء
 في الحمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله) فذكر ما يحدث عن شرب الحمر من هذه الامور
 المحظورة واجراها مجرى العلة وليس بواجب اسرهاؤها في معلولاتها لانه لو كان كذلك لوجب
 ان يحرم سائر الساعات والنكاحات وعقود المداينات لارادة الشيطان ايقاع العداوة والبغضاء
 بيننا في سائرهما وان يصدنا بها عن ذكر الله فلما لم يجب اعتبار المعنى في سائر ما وجد فيه
 بل كان مقصورا للحكم على المذكور دون غيره كان كذلك حكم سائر العلل الشرعية المنصوص
 عليها منها والمقتضية والمستدل عليها وهذا مما يستدل به على تخصيص العلل الشرعية فوجب
 بما وصفنا ان يكون حكم التحريم مقصورا فيما وصفنا على المشركات ممن دون غيرهن
 ويكون ذكر دعائهم ايانا الى النار تأكيدا للحظر في المشركات غير متعد به الى سواهن
 لان الشرك والدعاء الى النار هما علما لتحريم النكاح وذلك غير موجود في الكتابيات وقد قيل

ان ذلك في مشركي العرب المحاريين كانوا الرسول الله صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين قهوا عن نكاحهن
 لئلا يمكن بهم الى مودة اهلهم من المشركين فيؤدى ذلك الى التقصير منهم في قتالهم دون
 اهل الذمة الموادين الذين امرنا بترك قتالهم الا انه ان كان كذلك فهو يوجب تحريم نكاح
 الكتابيات الحريات لوجود هذا المعنى ولا نجد بدا من الرجوع الى حكم معلول هذه العلة
 بما قدمنا * وقوله تعالى ﴿ولامة مؤمنة خير من مشركة﴾ يدل على جواز نكاح الامة مع
 وجود الطول الى الحرة لان الله تعالى امر المؤمنين بتزويج الامة المؤمنة بدلا من الحرة
 المشركة التي تعجبهم ويجدون الطول اليها وواجد الطول الى الحرة المشركة هو واجده
 الى الحرة المسلمة اذ لا فرق بينهما في العادة في المهور فاذا كان كذلك وقد قال الله تعالى
 (ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم) ولا يصح الترغيب في نكاح الامة المؤمنة
 وترك الحرة المشركة الا وهو يقدر على تزويج الحرة المسلمة فتضمنت الآية جواز
 نكاح الامة مع وجود الطول الى الحرة ويدل من وجه آخر على ذلك وهو ان النهي
 عن نكاح المشركات عام في واجد الطول وغير واجده للغنى والفقير منهم ثم عقب
 ذلك بقوله (ولامة مؤمنة خير من مشركة) فباح نكاحها لمن جظر عليه نكاح
 المشركة فكان عموما في الغنى والفقير موجبا لجواز نكاح الامة للفريقين

باب الحيض

قوله تعالى ﴿ويستلونك عن الحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض﴾ والحيض
 قد يكون اسما للحيض نفسه ويجوز ان يسمى به موضع الحيض كالمقيل والميت هو
 موضع القبولة وموضع البيتوتة ولكن في فحوى اللفظ ما يدل على ان المراد بالحيض
 في هذا الموضع هو الحيض لان الجواب ورد بقوله هو اذى وذلك صفة لنفس الحيض
 لا للموضع الذي فيه وكانت مسألة القوم عن حكمه وما يجب عليهم فيه وذلك لانه قد كان
 قوم من اليهود يجاورونهم بالمدينة وكانوا يجتنبون مؤاكلة النساء ومشاربتهن ومجالسهن
 في حال الحيض فارادوا ان يعلموا حكمه في الاسلام فاجابهم الله بقوله هذا (هو اذى) يعنى
 انه نجس وقدر ووصفه له بذلك قد افاد لزوم اجتنابه لانهم كانوا عاقلين قبل ذلك
 بلزوم اجتناب النجاسات فاطلق فيه لفظا عقلا منه الامر بتجنبه * ويدل على ان الاذى اسم يقع
 على النجاسات قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا اصاب نعل احدكم اذى فليمسحها بالارض
 وليصل فيها فانه لها طهور فسمى النجاسة اذى وايضا لما كان معلوما انه لم يرد بقوله (قل
 هو اذى) الاخبار عن حاله في تاذى الانسان به لان ذلك لا فائدة فيه علمنا انه اراد الاخبار
 بنجاسته ولزوم اجتنابه وليس كل اذى نجاسة قال الله تعالى (ولا جناح عليكم ان كان بكم
 اذى من مطر) والمطر ليس نجس وقال (ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
 ومن الذين اشركوا اذى كثيرا) وانما كان الاذى المذكور في الآية عبارة عن النجاسة
 ومفيدا لكونه قدرا يجب اجتنابه لدلالة الخطاب عليه ومقتضى سؤال السائلين عنه *

وقد اختلف الفقهاء فيما يلزم اجتنابه من الحائض بعد اتفاهم على ان له ان يستمتع منها بما فوق المئزر وورد به التوقيف عن النبي صلى الله عليه وسلم روته عائشة وميمونة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يباشر نساءه وهن حيض فوق الازار واتفقوا ايضا ان عليه اجتناب الفرج منها واختلفوا في الاستمتاع منها بما تحت الازار بعد ان يجتنب شعار الدم فروى عن عائشة وام سلمة ان له ان يطأها فيما دون الفرج وهو قول الثوري ومحمد بن الحسن وقالوا يجتنب موضع الدم وروى مثله عن الحسن والشعبي وسعيد بن المسيب والضحاك وروى عن عمر بن الخطاب وابن عباس ان له منها ما فوق الازار وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف والاوزاعي ومالك والشافعي * قال ابو بكر قوله تعالى (فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) قد انتظم الدلالة من وجهين على حظر ما تحت الازار احدهما قوله (فاعتزلوا النساء في المحيض) ظاهره يقتضى لزوم اجتنابها فيما تحت المئزر وفوقه فلما اتفقوا على اباحة الاستمتاع منها بما فوقه سلمناه للدلالة وحكم الحظر قائم فيما دونه اذ لم تقم الدلالة عليه والوجه الآخر قوله (ولا تقربوهن) وذلك في حكم اللفظ الاول في الدلالة على مثل ما دل عليه فلا يخص منه عند الاختلاف الا ما قامت الدلالة عليه * ويدل عليه ايضا من جهة السنة حديث يزيد بن ابي انيسة عن ابي اسحاق عن عمير مولى عمر بن الخطاب ان نفرا من اهل العراق سألوا عمر عما يحل لزوج الحائض منها وغير ذلك فقال سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لك منها ما فوق الازار وليس لك منها ما تحته * ويدل عليه ايضا حديث الشيباني عن عبدالرحمن بن الاسود عن ابيه عن عائشة قالت كانت احدانا اذا كانت حائضا امرها النبي صلى الله عليه وسلم ان تنزل في فور حيضها ثم يباشرها فأيكم يملك اربه كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يملك اربه * وروى الشيباني ايضا عن عبدالله بن شداد عن ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم عنه مثله * ومن اباح له مادون المئزر احتج بحديث حماد بن سلمة عن ثابت عن انس ان اليهود كانوا يخرجون الحائض من البيت ولا يؤاكلونها ولا يجامعونها في بيت فسئل النبي صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى (ويستلونك عن المحيض) الآية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم جامعوهن في البيوت واصنعوا كل شئ الا النكاح وبما روى عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها ناوليني الحمرة فقالت انى حائض فقال ليست حيضتك في يدك قالوا وهذا يدل على ان كل عضو منها ليس فيه الحيض حكمه حكم ما كان فيه قبل الحيض في الطهارة وفي جواز الاستمتاع * والجواب عن ذلك لمن رأى حظر مادون مئزرها ان قوله في حديث انس انما فيه ذكر سبب نزول الآية وما كانت اليهود تفعله فاخبر عن مخالفتهم في ذلك وانه ليس علينا اخراجها من البيت وترك مجالستها وقوله اصنعوا كل شئ الا النكاح جائز ان يكون المراد به الجماع فيما دون الفرج لانه ضرب من النكاح والجماعة وحديث عمر الذي ذكرناه قاض عليه متأخر عنه والدليل على ذلك ان في حديث انس اخبارا عن حال نزول الآية وحديث عمر بعد ذلك لانه لم يخبر

عن حال نزول الآية وقد اُخبر فيه انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عما يحل من الحائض وذلك لاحتمال بعد حديث انس من وجهين احدهما انه لم يسئل عما يحل منها الا وقد تقدم تحريم آتيان الحائض والثاني انه لو كان السؤال في حال نزول الآية عقبيها لاكتفى بما ذكره انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اصنعوا كل شئ الا النكاح وفي ذلك دليل على ان سؤال عمر كان بعد ذلك ومن جهة اخرى انه لو تعارض حديث عمر وحديث انس لكان حديث عمر اولى بالاستعمال لما فيه من حظر الجماع فيما دون الفرج وفي ظاهر حديث انس الاباحة والحظر والاباحة اذا اجتمعا فالحظر اولى ومن جهة اخرى وهو ان خبر عمر يعضده ظاهر القرآن وهو قوله تعالى (فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) وخبر انس يوجب تخصيصه وما يوافق القرآن من الاخبار فهو اولى مما يخصه ومن جهة اخرى وهو ان خبر انس مجمل عام ليس فيه بيان اباحة موضع بعينه وخبر عمر مفسر فيه بيان لحكم الموضوعين مما تحت الازار وما فوقه والله اعلم

باب بيان معنى الحيض ومقداره

قال ابو بكر الحيض اسم لمقدار من الدم يتعلق به احكام منها تحريم الصلاة والصوم وحظر الجماع وانقضاء العدة واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن وتصير المرأة به بالغة فاذا تعلق بوجود الدم هذه الاحكام كان له مقدار مسمى حيضا واذا لم يتعلق به هذه الاحكام لم يسم حيضا الا ترى ان الحائض ترى الدم في ايامها وبعد ايامها على هيئة واحدة فيكون ما في ايامها منه حيضا لتعلق هذه الاحكام به مع وجوده وما بعد ايامها فليس بحيض لفقد هذه الاحكام مع وجوده وكذلك نقول في الحامل انها لا تحيض وهي قد ترى الدم ولكن ذلك الدم لما لم يتعلق به ما ذكرنا من الاحكام لم يسم حيضا فالمستحاضة قد ترى الدم السائل دهرها ولا يكون حيضا وان كان كهية الدم الذي يكون مثله حيضا اذ اراته في ايامها فالحيض اسم لدم يفيد في الشرع تعلق هذه الاحكام به اذا كان له مقدار ما والنفس والحيض فيما يتعلق بهما من تحريم الصلاة والصوم وجماع الزوج واجتناب ما يجتنبه الحائض سواء وانما يختلفان من وجهين احدهما ان مقدار مدة الحيض ليس هو مقدار مدة النفس والثاني ان النفس لا تأثير له في انقضاء العدة ولا في البلوغ * وكان ابو الحسن يحدد الحيض بانه الدم الخارج من الرحم الذي تكون به المرأة بالغة في ابتداءه بها وماتعتاده النساء في الوقت بعد الوقت وانما اراد بذلك عندنا ان تكون بالغة في ابتداءه بها اذا لم يكن قد تقدم بلوغها قبل ذلك من جهة السن او الاحتلام او الانزال عند الجماع فاما اذا تقدم بلوغها قبل ذلك بما وصفنا ثم رأت دما فهو حيض اذ اراته مقدار مدة الحيض وان لم تصر بالغة في ابتداءه بها * وقد اختلف الفقهاء في مقدار مدة الحيض فقال اصحابنا اقل مدة الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة وهو قول سفيان الثوري وهو المشهور عن اصحابنا جميعا وقد روى عن ابي يوسف ومحمد اذا كان يومين واكثر اليوم

الثالث فهو حيض والمشهور عن محمد مثل قول ابي حنيفة وقال مالك لا وقت لقليل الحيض ولا الكثيره وحكى عبدالرحمن بن مهدي عن مالك انه كان يرى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما * حدثنا عبدالله بن جعفر بن فارس قال حدثنا هارون بن سليمان الجزار قال حدثنا عبدالرحمن بن مهدي بذلك وقال الشافعي اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما وروى عبدالرحمن بن مهدي عن حماد بن سلمة عن علي بن ثابت عن محمد بن زيد عن سعيد بن جبير قال الحيض الى ثلاثة عشر فاذا زادت فهي استحاضة وقال عطاء اذا زادت على خمسة عشر فهي استحاضة وقد كان ابو حنيفة يقول بقول عطاء ان اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر ثم رجع عنه الى ما ذكرنا * ومما يحتج به للقائلين بان اقله ثلاثة ايام واكثره عشرة حديث القاسم عن ابي امامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة فان صح هذا الحديث فللمعدل عنه لاحد ويدل عليه ايضا حديث عثمان بن ابي العاص الثقفي وانس بن مالك انهما قالا الحيض ثلاثة ايام اربعة ايام الى عشرة ايام وما زاد فهو استحاضة ويدل ذلك على ما وصفنا من وجهين احدهما ان القول اذا ظهر عن جماعة من الصحابة واستفاض ولم يوجد له منهم مخالف فهو اجماع وحجة على من بعدهم وقد روى ما وصفنا عن هذين الصحابين من غير خلاف ظهر من نظرائهم عليهم ثبت حجة والثاني ان هذا الضرب من المقادير التي هي حقوق الله تعالى وعبادات محضة طريق اثباتها التوقيف او الاتفاق مثل اعداد ركعات الصلوات المفروضات وصيام رمضان ومقادير الحدود وفرائض الابل في الصدقات ومثله مقدار مدة الحيض والطهر ومنه مقدار المهر الذي هو مشروط في عقد النكاح والقعود قدر التشهد في آخر الصلاة فتنى روى عن صحابي فيما كان هذا وصفه قول في تحديد شيء من ذلك واثبات مقداره فهو عندنا توقيف اذ لا سبيل الى اثباته من طريق المقاييس * فان قيل ليس يمتنع ان يكون مقدار الحيض معتبرا بعبادات النساء فيجب الرجوع اليها فيه ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لحنه بنت جحش تحيض في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء في كل شهر فردها الى العادة واثباتها ستا او سبعا فجازر على هذا ان يكون قول من قال بال عشرة في اكثره وبال ثلاث في اقله انما صدر عن العادة عنده * قيل له انما الكلام بيننا وبين مخالفينا في الاقل الذي لانقص عنه وفي الاكثر الذي لايزاد عليه وقد اتفق الجميع على المذكور من العدد وفي قصة حمنة وهو ست او سبع ليس بحد في ذلك وانه لا اعتبار به في اثبات التحديد فسقط الاحتجاج به في موضع الخلاف وقوله لحنه تحيض في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء في كل شهر يصلح ان يكون دليلا مبتدأ لصحة قولنا من قبل ان قوله كما تحيض النساء في كل شهر لما كان مستوعبا لجنس النساء اقتضى ان يكون ذلك حكم جميع النساء وذلك ينفي ان يكون حيض امرأة اقل من ذلك فلولا قيام دلالة الاجماع على ان الحيض قد يكون ثلاثا لما جاز لاحد ان يجعل الحيض اقل من ست او سبع فلما حصل الاتفاق على كون الثلاث حيضا خصصناه من عموم الخبر وبقي حكم ما دون الثلاث منقيا

بمقتضى الخبر * ويحتج بمثله في أكثر الحيض * ويدل على ذلك أيضا ما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ما رأيت ناقصات عقل ودين اغلبن لعقول ذوى الالباب منهن فقيل ما نقصان دينهن فقال تمكث احدهن الايام والليالي لا تصلى فدل على ان مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام والليالي واقلاها ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام ويدل عليه حديث الاعمش عن حبيب بن ابي ثابت عن عمرو عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت ابي حيش اجتنبي الصلاة ايام محيضك ثم اغتسلي وتوضأى لكل صلاة وروى الحكم عن ابي جعفر ان سودة قالت للنبي صلى الله عليه وسلم انى استحاض فامرها ان تقعد ايام حيضها فاذا مضت توضأت لكل صلاة وصلت وفي بعض الفاظ حديث فاطمة بنت ابي حيش دعى الصلاة بعدد الايام التى كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وفي حديث ام سلمة عنه صلى الله عليه وسلم في المرأة التى سأله انها تهراق الدم فقال لتنظر عدد الليالي والايام التى كانت تحيضهن من الشهر فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر ثم لتغتسل وتصل وروى شريك عن ابي اليقظان عن عدى بن ثابت عن ابيه عن جده عنه صلى الله عليه وسلم قال المستحاضة تدع الصلاة ايام حيضها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة وفي بعض الفاظ هذا الحديث تدع الصلاة ايام اقرائها وامر النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت ابي حيش والمرأة التى روت قصتها ام سلمة ان تدع الصلاة ايام حيضها من غير مسألة منه لها عن مقدار حيضها قبل ذلك وجب بذلك ان تكون مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام وهو ما بين الثلاثة الى العشرة ولو كان الحيض يكون اقل من ثلاث لما اجابها بذكر الايام والليالي وقال في حديث عدى بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة ايام حيضها وذلك لفظ عام فى سائر النساء واسم الايام اذا اطلقت فى عدد محصور يقع اقله على ثلاثة واكثره على عشرة ولا بد من ان يكون له عدد محصور يضاف اليه الايام فوجب ان يكون عدده ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم ووجه آخر وهو انه متى تقدمت معرفة الوقت الذى اضيفت اليه الايام فان اسم الايام لا يتناول عددا محصورا نظيره قول القائل ايام السنة فلا تختص بالثلاثة ولا بالعشرة وقوله (اياما معدودات) لم تختص بما بين الثلاثة الى العشرة لانه قال (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فلما اضافها الى الوقت الذى قد تقررت معرفته عند المخاطبين لم تختص بما بين الثلاثة الى العشرة وقوله تدع الصلاة ايام حيضها وايام اقرائها لم يتقدم عند السامعين عدد ايامها فيكون ذكر الايام راجعا اليها دون ما تختص به من العدد فوجب ان يكون محمولا على ما يختص به من هذا العدد وهو ما بين الثلاثة الى العشرة وانما كان ذلك كذلك لان اسم الايام قد تطلق ويراد بها وقت مبهم كما يطلق اسم الليالي على وقت مبهم ولا يراد بها سواد الليل فاذا تقدمت معرفة الوقت المضاف اليه الايام فذكر الايام فيه بمعنى الوقت المبهم الذى لا يراد به عدد قال الشاعر

ليالى تصطاد الرجال بفاحم

ولم يرد به سواد الليل دون بياض النهار وقال آخر

واذكر ايام الحمى ثم انثنى * على كبدى من خشية ان تصدعا

وليست عشيات الحمى برواجع * اليك ولكن خل عينك تدمعا

ولم يرد بذكر الايام بياض النهار ولا بذكر العشيات او اخره وانما اراد وقتا قد تقرر
معرفة عند المخاطب وكقوله تعالى (فاصبح من النادمين) ولم يرد به اول النهار دون آخره
وقال الشاعر

اصبحت عاذلتى معناه

ولم يرد به الصباح دون المساء وقال لبيد

وامسى كاحلام النيام نعيمهم * واى نعيم خلته لا يزال

ولم يرد به المساء دون الصباح وانما اراد وقتا مبهما وهذا اشهر في اللغة من ان يحتاج
فيه الى الاكثار من الشواهد فلما اتفق اسم الايام الى هذين المعين قلنا فيما تقرر
معرفة اذا اضيف اليه الايام فبغناه الوقت وما كان منه حكما مبتدأ فهو محمول
على ما تصح اضافة الايام اليه فمعناها اذا عين وهو ما بين الثلاثة الى العشرة ووجه آخر
وهو انه لما كان في مفهوم لسان العرب ان اسم الايام اذا اضيف الى عدد لم يقع الاعلى
ما بين الثلاثة الى العشرة ولا يفارق هذا العدد اسم الايام بحال لانك اذا قلت احد عشر
لم تقل اياما وانما تقول احد عشر يوما وكذلك اذا اطلقت ايام الشهر فقلت ثلاثين لم يحسن
عليه اسم الايام وقلت ثلاثين يوما فلما كان اسم الايام مع ذكر العدد المضاف لا يقع الاعلى
ما بين الثلاثة الى العشرة علمنا انها حقيقة فيه محمولة على حقيقته ولا تصرف عنه الى غيره
الا بدلالة لانه مجاز من حيث جاز ان ينفي عنه اسم الايام بحال وهو اذا عين عدده اضيف
اليام اليه فان قيل لما قال دعى الصلاة ايام اقرائك فجعل الايام واقلمها ثلاثة للاقراء
وهي جمع اقله ثلاثة حصل لكل يوم قرءة : قيل له المراد بقوله ايام اقرائك حيضة واحدة
بدلالة ان من كانت عاداتها في الحيض ما بين الثلاثة الى العشرة مراده ذلك لا محالة ومعلوم
ان المراد في مثلهما بقوله اقرائك حيضة واحدة فكذلك من لاعادة لها ويدل على ذلك قوله ثم
اغتسلى وتوضأى لكل صلاة ومعلوم ان مراده عند مضي كل حيضة فعلمنا ان المراد بقوله
ايام اقرائك ايام حيضة وايضا قال في حديث الاعمش الذي ذكرنا ايام محيضك وفي غيره ايام
حيضك وقال فلتدع الصلاة الايام والليالى التي كانت تقعد وقال نقصان دينهن تمكث
احدهن الايام والليالى لاتصلى ولم يذكر الاقراء في هذه الاخبار وانما ذكر الحيض فوجب
بمقتضاها ان يكون الحيض اياما وان ما لا يقع عليه اسم الايام فليس بحيض لانه صلى الله عليه وسلم
قصدا الى بيان حكم جميع النساء في الحيض وقد حدث محمد بن شعجاع قال حدثنا يحيى بن ابي بكير

قال حدثنا اسرائيل عن عثمان بن سعيد عن عبدالله بن ابى مليكة عن فاطمة بنت ابى حيش ذكرت قصتها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة مري فاطمة فلتمسك كل شهر عدد ايام اقراها ثم تغتسل فابان في هذا الحديث عن مراده بذكر الاقراء وانها حيضة في كل شهر لانه قال تمسك كل شهر عدد ايام اقراها وقد اخبر في حديث آخر ان عادة النساء في كل شهر حيضة واحدة بقوله لحمة تحيض في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء في كل شهر * فان قيل كيف يجوز ان تسمى الحيضة الواحدة اقراء والحيضة الواحدة انما هي قرء واحد فينبغي ان تكون الاقراء اسما لجماعة حيض * قيل له لما كان القرء اسما لدم الحيض جاز ان تسمى الحيضة الواحدة اقراء على انها عبارة عن اجزاء الدم كما يقال ثوب اخلاق يراد به العبارة عن كل قطعة منه وقال الشاعر

جاء الشتاء وقبضى اخلاق * شرادم يضحك منه التواق

فسمى القميص الواحد اخلاقا لانه اراد العبارة عن كل قطعة منه كذلك جاز ان تسمى الحيضة الواحدة اقراء عبارة بها عن اجزاء الدم * فان قيل ان اسم الايام قد يقع على يومين فيجب ان يجعل اقل الحيض يومين لوقوع الاسم عليها * قيل له انما يطلق اسم الايام عليهما مجازا وحيثها ثلاثة فما فوقها وحكم اللفظ ان يحمل على حقيقته حتى تقوم الدلالة على جواز صرفه الى المجاز ودليل آخر وهو ان مدة اقل الحيض واكثره لما لم يكن لنا سبيل الى اثبات مقدارها من طريق المقاييس وكان طريقها التوقيف والاتفاق على ما تقدم من بيانه في هذا الباب ثم اتفق الجميع على ان الثلاث حيض وكذلك العشر واختلفوا فيما دون الثلاث وفوق العشر اثبتنا ما اتفقوا عليه ولم نثبت ما اختلفوا فيه لعدم ما يوجب من توقيف واتفاق * فان قيل فقد اتفق الجميع على ان المبتدأة تترك الصلاة في اول ما ترى الدم وان كانت رؤيته يوما وليلة فدل على ان اليوم والليلة حيض ومن ادعى ان ذلك الدم لم يكن حيضا احتاج الى دلالة لانه قد حكم له بحكم الحيض بديا فلا ينقض هذا الحكم الا بدلالة توجب نقضه وهذا يوجب ان يكون الحيض يوما وليلة * قيل له وقد اتفقوا على انها تترك الصلاة اذا رآته وقت صلاة فينبغي ان يكون ذلك دليلا على ان مدة الحيض وقت صلاة فلما لم يدل امرنا اياها بترك الصلاة اذا رأت الدم وقت صلاة على ان اقل الحيض وقت صلاة بل كان حكم ذلك الدم مراعى منتظرا به استكمال مدة الحيض على اختلافهم فيها كذلك اليوم والليلة * فان قيل لما قال الله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) فقد اوجب علينا الرجوع الى قولها حين وعظها بترك الكتمان * قيل له ليس هذا من مسئلتنا في شيء وانما هو كلام في قبول خبرها اذا اخبرت عما خلق الله في رحمتها ونحن نجعل القول قولها في ذلك واما الحكم بان ذلك الدم حيض او ليس بحيض فليس ذلك اليها لان ذلك حكم وليس الحكم مخلوقا في رحمتها فترجع الى قولها * قال ابوبكر وجميع ما قدمنا من ذلك منتظم دلالة على بطلان قول من حد مقدار اقل الحيض بيوم وليلة وعلى

بطلان قول من لم يجعل لقليل الحيض ولا لكثيره مقدارا معلوما وعلى فساد قول من اعتبر عادة نساءها ويدل على بطلان قول من اسقط اعتبار المقدار في قليله وكثيره انه لو كان كذلك لوجب ان يكون الحيض هو الدم الموجود منها فيجب على هذه القضية ان لا تكون في الدنيا مستحاضة لوجود الدم وكون جميعه حيضا وقد علمنا بطلان ذلك بالسنة واتفاق الامة فان فاطمة بنت ابي جحيش قالت للنبي صلى الله عليه وسلم انى استحاض فلا اطهر فاخاف ان لا يكون لى في الاسلام حظ واستحيضت حمنة سبع سنين فلم يقل الشارع لهما ان جميع ذلك حيض بل اخبرها ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة فلا بد من ان يكون لما كان منه حيضا مقدار موقت وهو ما اخبر عن مقداره بذكر الايام ويلزم ايضا من لا يجعل لقليل الحيض ولا لاكثره مقدارا معلوما ان يجعل دم المبتدأة اذا استمر بها كله حيضا وان رآته سنة لفقد عادة الحيض منها ووجود الدم في رحمها وهذا خلف من القول متفق على بطلانه * فان قيل لما كان النفاس مثل الحيض فيما يتعلق به من الحكم ولم يكن لاقله حد معلوم فكذلك الحيض * قيل له انما اثبتنا ذلك نفاسا بالاتفاق ولم نقس عليه الحيض اذ ليس طريق اثباته المقاييس * وقد احتج الفريقان من مثبتى القليل والكثير من الدم حيضا ومن قدره بيوم وليلة بقوله تعالى (فاعتزلوا النساء في المحيض) وقول النبي صلى الله عليه وسلم اذا قبلت الحيضة فدعى الصلاة اذ كان ظاهره يقتضى القليل والكثير لانه ليس في اللفظ توقيت فاذا رأت الدم يوما وليلة فقد تناوله الظاهر فيقال لهم انما يجب ان يثبت ذلك حيضا حتى يعتزلها فيه اذ ليس في اللفظ دلالة على كيفية الحيض ولا على معناه وصفته فاذا ثبت انه حيض حينئذ اجرى فيه حكم الآية والخبر ومتى اختلفوا فيه لم يكن في هذه الآية دليل على معناه ودعوى الخصم لا تكون دليلا في المسئلة * فان قيل قد بين الشارع علامة دم الحيض وصفته بما يغنى عن اعتبار المقدار معه بقوله دم الحيض هو الاسود المحتام فتى وجد الدم بهذه الصفة كان حيضا * قيل له لا خلاف ان الدم الذى ليست هذه صفته قد يكون حيضا اذا رآته في ايامها اورأته وهى مبتدأة وقد يوجد على هذه الصفة بعد ايامها او في ايامها فيكون ما في ايامها منه حيضا وما بعد ايامها استحاضة فغير جائز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم جعل وجود هذه الصفة علما للحيض ودليلا عليه وهى توجد مع عدمه وتعدم مع وجوده وانما وجه ذلك عندنا انه علم ذلك من حال امرأة بعينها وان حيضها ابدا يكون بهذه الصفة فاخبر عن حكمها خاصة دون غيرها فلم يحجز اعتباره في غيرها * وقد احتج الفريقان ايضا من مثبتى مقدار اقل الحيض يوما وليلة ومن نافي تقديره بقوله تعالى (ويستلونك عن المحيض قل هو اذى) فزعم من اسقط اعتبار المقدار انه لما ووصف الحيض بكونه اذى فحيثما وجد الاذى فهو حيض بغير اعتبار التوقيت اذ ليس في الآية ذكر المقدار ومن قال باليوم والليلة يقول ان ظاهره يقتضى وجود الاذى في اليوم والليلة حيضا وفيما دونه وخصصنا مادونه بدلالة فبقى حكم اللفظ في اليوم والليلة فيقال لهم ينبغي ان يثبت الحيض اولا حتى تثبت هذه

الصفة وهي كونه اذى لانه تعالى انما جعل الحيض اذى ولم يجعل الاذى حيضا وقد علمنا انه ليس كل اذى حيضا وان كان كل حيض اذى كما انه ليس كل نجاسة حيضا وان كان كل حيض نجاسة فوجب ان يثبت الحيض حتى يكون اذى وايضا معلوم انه لو كان مراده ان يجعل الاذى اسم الحيض انه لم يرد به ان كل اذى حيض لان سائر ضروب الاذى ليست بحيض فيحصل حينئذ المراد اذى منكرا اذ يحتاج في معرفته الى دلالة من غيره حتى اذا حصلت لنا معرفته حكمنا فيه بحكم الحيض وايضا فان الاذى اسم مشترك يقع على اشياء مختلفة المعاني وما كان هذا وصفه من الاسماء فليس يجوز ان يكون عموما * واحتج بعض من جعل اكثر الحيض خمسة عشر يوما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما رأيت ناقصات عقل ودين اذهب لعقول ذوى الالباب منهن فقيل وما نقصان دينهن فقال تمكث احداهن نصف عمرها لا تصلى قال وهذا يدل على ان الحيض خمسة عشر يوما ويكون الطهر خمسة عشر يوما لانه اقل الطهر فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان اكثر الحيض اقل من ذلك لم توجد امرأة لا تصلى نصف عمرها * فيقال له لم يرو احد نصف عمرها وانما روى على وجهين احدهما شطر عمرها والآخر تمكث احداهن الايام والليالي لا تصلى فاما ذكر نصف عمرها فلم يوجد في شئ من الاخبار وقوله شطر عمرها لا دلالة فيه على انه اراد النصف لان الشطر هو بمنزلة قوله طائفة وبعض ونحو ذلك قال الله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) وانما اراد ناحيته وجهته ولم يرد نصفه وقد بين مقدار ذلك الشطر في قوله صلى الله عليه وسلم تمكث احداهن الايام والليالي لا تصلى فوجب ان يكون هو المراد دون غيره ومع ذلك فانه لا يوجد في الدنيا امرأة تكون حائضا نصف عمرها لان ماضى من عمرها قبل البلوغ من عمرها وهو طهر بلا حيض فلو جاز ان يكون الحيض بعد البلوغ خمسة عشر يوما الى انقضاء عمرها وكان طهرها مع ذلك خمسة عشر لما حصل الحيض نصف عمرها فعلمنا بطلان قول من زعم ان حيضا قديكون نصف عمرها

ذكر الاختلاف في اقل مدة الطهر

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثوري والحسن بن صالح والشافعي اقل الطهر خمسة عشر يوما وهو قول عطاء واما مالك بن انس فانه لا يوقت فيه شيا في احدى الروايات وفي رواية عبد الملك بن حبيب عنه ان الطهر لا يكون اقل من خمسة عشر وقال الاوزاعي قديكون الطهر اقل من خمسة عشر ويرجع فيه الى مقدار طهر المرأة قبل ذلك وقد حكى عن الشافعي انه ان علم ان طهر المرأة اقل من خمسة عشر جعل القول قولها وذكر الطحاوي عن ابي عمران عن يحيى بن اكرم انه قال اقل الطهر تسعة عشر يوما واحتج فيه بان الله تعالى جعل عدل كل حيضة وطهر شهرا والحيض في العادة اقل من الطهر فلم يجز ان يكون الحيض خمسة عشر فوجب ان يكون عشرة وان يكون باقى الشهر طهرا وهو

تسعة عشر لان الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما وقد حكي عن سعيد بن جبير ان الطهر اقله ثلاثة عشر يوما * والدليل على ان اقله خمسة عشر يوما انه لما كان اكثر الحيض عشرة ايام وقد جعل الله تعالى الشهر الواحد بدلا من حيض وطهر وجب ان يكون الطهر اكثر منه لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لحمة تحيض في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء في كل شهر فثبت الست او السبع حيضا وجعل في الشهر طهرا اقتضى ذلك ان يكون هذا حكم جميع النساء ما لم تقم الدلالة على خمسة عشر يوما ولم تقم على عشرة ولا على ثلاثة عشر فلا يكون ذلك طهرا صحيحا وايضا لما كان الطهر من الحيض يلزم به الصلوات اشبه الاقامة فلما كان اقل الاقامة عندنا خمسة عشر يوما ولم يكن لاكثرها غاية وجب ان يكون الطهر من الحيض كذلك وايضا فان طريق اثبات مقدار الطهر التوقيف او الاتفاق وقد ثبت باتفاق فقهاء السلف ان خمسة عشر يكون طهرا صحيحا واختلفوا فيما دونها وقفنا عند الاتفاق ولم نثبت مادونها طهرا لعدم التوقيف والاتفاق فيه واما ما حكي عن يحيى بن اكرم من تقديره الطهر تسعة عشر يوما فانه يفسد من وجوه احدها ان اتفاق السلف قد سبقه في كون الطهر خمسة عشر فلا يكون خلافا عليهم ولان من تقدمه اختلفوا فيه على ثلاثة اوجه قال عطاء خمسة عشر يوما وقال سعيد بن جبير ثلاثة عشر يوما وقال مالك في بعض الروايات خمسة عشر وفي بعضها عشرة ولم يقل احد منهم تسعة عشر ويفسد من جهة انه اثبت له مقدارا من غير توقيف ولا اتفاق وذلك غير جائز فيما هذا وصفه واما احتجاجه بما قدمنا ذكره فلا معنى له ولا يوجب ما ذكرنا وذلك لانه معلوم ان ما اقامه الله من الشهر الواحد مقام حيضة وطهر غير مانع وجود حيضة وطهر في اقل من شهر لانه لو كان حيضها ثلاثة ايام حصل لها حيضة وطهر في اقل من شهر واذا لم يدل ايجاب الله تعالى شهرا عن حيضة وطهر على وجود حيضة وطهر في اقل منه وجاز تقصان الحيض عن عشرة حتى تستوفي لها حيضة وطهر في اقل من شهر وتنقضي عدتها بالحيض في اقل من ثلاثة اشهر وان لم يجز ان تنقضي عدتها اذا كانت بالشهور في اقل من ثلاثة اشهر لم يمتنع ان ينقص الطهر بعد استيفاء الحيضة عشرا فيكون اقل من تسعة عشر يوما فان بما وصفنا ان ما ذكره ليس بدليل على وجوب الاقتصار في اقل الطهر على تسعة عشر يوما وانما يدل ذلك على ان الطهر قد يكون هذا القدر ولا دلالة فيه على انه لا يكون اقل منه والله اعلم

ذكر الاختلاف في الطهر العارض في حال الحيض

قال اصحابنا جميعا فيمن ترى يوما دما ويوما طهرا ان ذلك كدم متصل وكذلك قال ابو يوسف اذا كان الطهر بين الدمين اقل من خمسة عشر فهو كدم متصل وقال محمد اذا كان الطهر الذي بين الدمين اقل من ثلاثة ايام فهو كدم متصل واذا كان ثلاثة ايام او اكثر من العشرة فانه ينظر الى الدمين والطهر الذي بينهما فان كان الطهر اكثر منهما فصل بين الدمين

وان كانا سواء او اقل فهو كدم متصل ومتى كان الطهر اكثر من الدمين ففصل بينهما اعتبر كل واحد من الدمين بنفسه فان كان الاول منهما ثلاثة ايام فانه يكون حيضا وكذلك ان لم يكن الاول ثلاثا وكان الآخر منهما ثلاثا فالآخر حيض وان لم يكن واحد منهما ثلاثا فليس واحد منهما بحيض وقال مالك اذا رأت يوما دما ويوما طهرا او يومين ثم رأت دما كذلك فانه تلغى ايام الطهر وتضم ايام الدم بعضها الى بعض فان دام بها ذلك استظهرت بثلاثة ايام على ايام حيضها فان رأت في خلال ايام الاستظهار ايضا طهرا الغاء حتى يحصل ثلاثة ايام دم الاستظهار وايام الطهر تصلى وتصوم ويأتيها زوجها ويكون ما جمع من ايام الدم بعضه الى بعض حيضة واحدة ولا يعتد بايام الطهر في عدة من طلاق فاذا استظهرت بثلاثة ايام بعد ايام حيضها تتوضأ لكل صلاة وتغتسل كل يوم اذا انقطع عنها من ايام الطهر وانما امرت بالغسل لانها لا تدرى لعل الدم لا يرجع اليها وحكى الربيع عن الشافعي نحو ذلك قال ابو بكر معلوم ان الحائض لا ترى الدم ابدا سائلا وكذلك المستحاضة انما تراه في وقت وينقطع في وقت ولا خلاف ان انقطاع دمها ساعة ونحوها لا يخرجها من حكم الحيض في وقت رؤية الطهر وانقطاع الدم في مثل هذا الوقت وان ذلك كله كدم متصل كما قالوا جميعا في انقطاعه ساعة ونحوها ولان الطهر الذي بينهما ليس بطهر صحيح عند الجميع لان احدا لا يجعل الطهر الصحيح يوما ولا يومين ولم يقل احد ان الطهر الذي بين الحيضتين يكون اقل من عشرة ايام على ما بيناه فيما سلف وايضا لو كان طهر اليوم واليومين الذي بين الدمين طهرا يوجب الصلاة والصوم لوجب ان يكون كل واحد من الدمين حيضة تامة فلما اتفق الجميع على ان هذا القدر من الطهر غير معتد به في الفصل بين الدمين وجعل كل واحد منهما حيضة تامة وجب ان يسقط حكمه ويصير مع ما قبله وبعده من الدم كدم متصل * وقد اختلف في الصفرة والكدر في ايام الحيض فروى عن ام عطية الانصارية قالت كنا لانعتد بالصفرة ولا بالكدر بعد الغسل شيئا واتفق فقهاء الامصار على ان الصفرة في ايام الحيض حيض منهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك واليث وعبدالله بن الحسن والشافعي واختلفوا في الكدر فقال جميع من قدمنا ذكرهم انها حيض في ايام الحيض وان لم يتقدمها دم وقال ابو يوسف لان الكدر الكدر حيضا الا بعد الدم وقد روى عن عائشة واسماء بنت ابي بكر قالتا لا تصلى الحائض حتى ترى القصة البيضاء ولم يختلفوا في ان الكدر حيض بعد الدم فلما كان وجودها عقيب الدم دليلا على ان الكدر من اختلاط اجزاء الدم وجب ان يكون ذلك حكمها اذا وجدت في ايام الحيض وان لم يتقدمها دم وان يكون الوقت المعتاد فيه الدم دلالة على ان الكدر من اختلاط اجزاء الدم بالياض والدليل على ان للوقت تأثيرا في ذلك ان المرأة ترى الدم في ايام حيضها وبعدها فيكون ماراته في ايامها حيضا وما بعد ايامها غير حيض وكان الوقت علما لكونه حيضا ودلالة عليه فكذلك يجب ان يكون الوقت دليلا على ان الكدر من اجزاء دم الحيض وان يكون حيضا * وقد اختلف في حيض المتبداة اذا رأت الدم واستمر بها فقال اصحابنا جميعا عشرة منها حيض وما زاد

فهو استحاضة الى آخر الشهر فيكون حيضها عشرة وطرها عشرين ولم يذكر عنهم خلاف في الاصول وقال بشر بن الوليد عن ابي يوسف تأخذ في الصلاة بالثلاث اقل الحيض وفي الزوج بال عشرة ولا تقضى صوما عليها الا بعد العشرة وتصوم العشر من رمضان وتقضى سبعا منها وقال ابراهيم النخعي تقعد مثل ايام نساها وقال مالك تقعد ما تقعد نحوها من النساء ثم هي مستحاضة بعد ذلك وقال الشافعي حيضها اقل ما يكون يوما وليلة والدليل على صحة القول الاول اتفاق الجميع على انها مأمورة بترك الصلاة الى اكثر الحيض على اختلافهم فيه فصارت محكوما لها بحكم الحيض في هذه الايام ومثلها يجوز ان يكون حيضا فوجب ان تكون العشرة كلها حيضا لوقوع الحكم لها بذلك وعدم عادتها لخلافه الا ترى ان الكل يقولون ان الدم لو انقطع عن العشرة لمكان كله حيضا ثبت ان العشرة محكوم لها فيها لحكم الحيض وغير جائز نقض ذلك الا بدلالة وايضا فلو كان ما زاد على الاقل مشكوكا فيه بعد وجود الزيادة على الاكثر لمكان الاولى ان لا ينقض ما حكمنا به حيضا بالشك الا ترى انه صلى الله عليه وسلم حكم للشهر الذي يغم الهلال في آخره بثلاثين بقوله فان غم عليكم فعدوا ثلاثين لما كان ابتداء الشهر يقينا لم يحكم بانقضائه بالشك ففان قيل فمن كانت لها عادة دون العشرة فزاد الدم ردت الى ايام عادتها ولم يكن حكمنا لها بديا في الزيادة بحكم الحيض مانعا من اعتبار ايامها وكذلك من رأت الدم في اول ايامها كانت مأمورة بترك الصلاة ولو دون الثلاث فان انقطع ما دون الثلاث حكمنا بان ما رأت لم يكن حيضا وان تم ثلاثا كان حيضا ففان قيل له اما التي كان لها ايام معروفة فان حكم الزيادة لم يقع الامراعي معتبرا بانقطاعه في العشرة لقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها فاقضى ذلك كون الزيادة مراعاة لعلمنا بان لها اياما معروفة واما المبتدأة فلم يكن لها قبل ذلك ايام يجب اعتبارها فلذلك كانت رؤيتها الدم في العشرة غير مراعاة بل عندنا ان ما رأتها المبتدأة في العشرة فهو كالعادة يصير ذلك اياما لها في العدد والوقت واذا كان كذلك لم يجز ان يكون الدم الذي رأتها المبتدأة في العشر مراعي بل واجب ان يحكم لها فيه بحكم الحيض اذ كان مثله يكون حيضا واما من رأت الدم في اول ايامها وحكمنا لها فيه بحكم الحيض في باب الامر بترك الصلاة والصيام ثم انقطاعه دون الثلاث يخرجها عن كونه حيضا فلان ذلك وقع مراعي في الابتداء لعلمنا بان لاقل الحيض مقدارا متى قصر عنه لم يكن الدم الذي رأتها حيضا فمن اجل ذلك وقع مراعي وليس للمبتدأة بعد رؤيتها للدم ثلاثا حال يجب مراعاتها فوجب ان تكون العشرة كلها حيضا لعدم الدلالة الموجبة للاقتصار به على ما دونها واما ابو يوسف فانه جعلها بمنزلة من كان حيضا خمسا اوستا فكانت شاكاة في السنة وقالوا جميعا انها تأخذ بالاقل في الصلاة وكذلك الميراث والرجعة وتأخذ في الازواج بالاكثر احتياطا وكذلك المبتدأة قال ابو بكر وليس هذا نظيرا لمسئلتنا من قبل ان هذه قد كانت لها ايام معلومة وقد تيقنا الخمسة وشككنا في البتة فاحتطنا لها في الصلاة والصوم واحتطنا ايضا في الازواج فلم نجعلها لهم بالشك

والمبتدأة ليس لها ايام يجب اعتبارها فمآراته من الدم الذي يكون مثله حيضا فهو حيض
ولامعنى لردها الى اقل الحيض اذ ليس معنا دلالة توجب ذلك ويفسد هذا القول ايضا
من جهة ان اقل الحيض ليس بعادة لها فلا فرق بينه وبين ما زاد عليه في امتناع وجوب الرد
اليه فوجب حينئذ اعتبار الاكثر لوقوع الحكم بكونه حيضا وعدم الدلالة على نقض هذا
الحكم ويدل ايضا على صحة قول ابي حنيفة ان الله تعالى جعل عدة الآيسة والصغيرة
ثلاثة اشهر بدلا من الحيض فجعل مكان كل حيضة وطهر شهرا فدل ذلك على انه اذا استمر
بها الدم ولم تكن لها عادة فوجب ان تستوفي لها حيضة وطهر ومعلوم انه ليس لاكثر الطهر
حد معلوم ولاكثر الحيض مقدار معلوم فوجب ان يستوفي لها اكثر الحيض ويكون
بقية الشهر طهرا لانه ليس مقدار من الطهر في بقية الشهر بالاعتبار اولى من غيره فوجب
ان يكون المعبر من الطهر لبقية الشهر هو الذي يبقى بعد اكثر الحيض ألا ترى انك اذا نقصت
الحيض من العشرة احتجت ان تزيد ما نقصته منها في الطهر وليس زيادة الطهر بان يكون سبعة
باولى من ان يكون خمسة اوستة فوجب ان يعتبر اكثر الحيض ويجعل الباقي من الشهر طهرا
ويدل على وجوب استيفاء حيضة وطهر في الشهر لهذه المبتدأة قوله صلى الله عليه وسلم
لمنة تحيض في علم الله ستا اوسبعا كما تحيض النساء في كل شهر فاخبر ان عادة النساء في كل شهر
حيضة وطهر * فان قيل فهلا اعتبرت لها ستا اوسبعا كما قال صلى الله عليه وسلم * قيل له
لم نقل ذلك لوجوه احدها انا لا نعلم احدا من اهل العلم قال ذلك في المبتدأة والثاني ان
هذه كانت عادة المرأة المخاطبة بذلك اعنى ستا اوسبعا فلا يعتبر بها غيرها فاستدلنا من الخبر
بما وصفنا صحيحا لانا اردنا اثبات الحيضة والطهر في الشهر في المتعارف المعتاد واما قول
من قال انها تقعد مثل حيض نساءها فلا معنى له لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد
المستحاضة الى وقت نساءها وانما رد واحدة الى عاداتها فقال تقعد ايام اقرانها وامر اخرى
ان تقعد في علم الله ستا اوسبعا وامر اخرى ان تغتسل لكل صلاة ولم يقل لواحدة منهن اقعدى
ايام نساءك وايضا فان ايام نساءها والاجنبيات ومن كان دون سنها وفوقها سواء وقد يتفقن
في السن مع اختلاف عاداتهن في الحيض فليس لنساءها في ذلك خصوصية دون غيرهن * وقد
تنازع اهل العلم في قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن)
فمن الناس من يقول ان انقطاع الدم يوجب اباحة وطهرا ولم يفرقوا في ذلك بين اقل الحيض
واكثره ومنهم من لا يجوز وطاها الا بعد الاغتسال في اقل الحيض واكثره وهو مذهب الشافعي
وقال اصحابنا اذا انقطع دمها وايامها دون العشرة فهي في حكم الحائض حتى تغتسل اذا
كانت واجدة للماء او يمضى عليها وقت الصلاة فاذا كان احد هذين خرجت من الحيض وحل
لزوجه وطؤها وانقضت عدتها ان كانت آخر حيضة واذا كانت ايامها عشرة ارتفع حكم الحيض
بعض العشرة وتكون حينئذ بمنزلة امرأة جنب في اباحة وطء الزوج وانقضاء العدة وغير
ذلك * واحتج من اباح وطاها في سائر الاحوال عند مضي ايام حيضها وانقطاع دمها

قبل الاغتسال بقوله (ولا تقربوهن حتى يطهرن) وحتى غاية تقتضى ان يكون حكم
 ما بعدها بخلافها فذلك عموم في اباحة وطهها بانقطاع الدم كقوله تعالى (حتى مطلع الفجر)
 (وقتلوا التي تبنى حتى تفي الى امر الله) (ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغسلوا) فكانت
 هذه نهايات لما قدر بها وكان حكم ما بعدها بخلافها فكذلك قوله (حتى يطهرن) اذا قرئ
 بالتخفيف فمعناها انقطاع الدم وقالوا وقد قرئ (حتى يطهرن) بالتشديد وهو بحتمل ما يحتمله
 قوله (حتى يطهرن) بالتخفيف فيراد به انقطاع الدم اذ جائز ان يقال طهرت المرأة وتطهرت
 اذا انقطع دمها كما يقال تقطع الجبل وتكسر الكوز والمعنى انقطع وانكسر ولا يقتضى ذلك
 فعلا من الموصوف بذلك * واحتج من حظر وطأها في كل حال حتى تغتسل بقوله (فاذا
 تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله) فشرط في اباحته شيئين احدهما انقطاع الدم والآخر
 الاغتسال لان قوله (فاذا تطهرن) لا يحتمل غير الغسل وهو كقول القائل لا تعط زيدا شيا
 حتى يدخل الدار فاذا دخلها وقعد فيها فاعطه دينارا فيعقل به ان استحقاق الدينار موقوف
 على الدخول والقعود جميعا وكقوله تعالى (ولا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها
 فلا جناح عليهما ان يتراجعا) فشرط الامرين في احلالها للاول فلا تحل له باحدهما كذلك
 قوله تعالى (فاذا تطهرن فأتوهن) مشروط في اباحة الوطء المعين وهو الطهر الذي يكون بانقطاع الدم
 والاغتسال * قال ابو بكر قوله تعالى (حتى يطهرن) اذا قرئ بالتخفيف فانما هو انقطاع
 الدم لا الاغتسال لانها لو اغتسلت وهي حائض لم تطهر فلا يحتمل قوله (حتى يطهرن) الا معنى واحدا
 وهو انقطاع الدم الذي به يكون الخروج من الحيض واذا قرئ بالتشديد احتمل الامرين
 من انقطاع الدم ومن الغسل لما وصفنا آنفا فصارت قراءة التخفيف محكمة وقراءة التشديد
 متشابهة وحكم المتشابه ان يحمل على المحكم ويرد اليه فيحصل معنى القراءتين على وجه
 واحد وظاهرهما يقتضى اباحة الوطء بانقطاع الدم الذي هو خروج من الحيض واما قوله
 (فاذا تطهرن) فانه يحتمل ما احتملته قراءة التشديد في قوله (حتى يطهرن) من المعين فيكون
 بمنزلة قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن ويكون كلاما سائما مستقيا كما
 تقول لا تعطه حتى يدخل الدار فاذا دخلها فاعطه ويكون تأكيذا لحكم الغاية وان كان حكمها
 بخلاف ما قبلها واذا كان للاحتمال فيه مساغ على الوجه الذي ذكرنا وكان واجبا حمل الغاية
 على حقيقتها فالذي يقتضيه ظاهر التلاوة اباحة وطهها بانقطاع الدم الذي يخرج به من الحيض
 ومن جهة اخرى فيها احتمال وهو ان يكون معنى قوله (فاذا تطهرن) فاذا حل لهن ان يتطهرن
 بالماء او التيمم كقوله اذا غابت الشمس فقد افطر الصائم معناه قد حل له الافطار وقوله
 من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل معناه فقد جازله ان يحل وكما يقال للمطلقة
 اذا انقضت عدتها انها قد حلت للازواج ومعناه قد حل لها ان تزوج وعلى هذا المعنى
 قال النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت قيس اذا حلت فاذنبني [٧] واذا احتمل ذلك
 لم تزل الغاية عن حقيقتها بحظر الوطء بعدها واما قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى

تنكح زوجا غيره) فان الغاية في هذا الموضع مستعملة على حقيقتها ونكاح الزوج
 الثاني وهو وطؤه اياها هو الذي يرفع التحريم الواقع بالثلاث ووطء الزوج الثاني
 مشروط لذلك وقد ارتفع ذلك بالوطء قبل طلاقه اياها وطلاق الزوج الثاني غير
 مشروط في رفع التحريم الواقع بالثلاث فاذا لادليل للشافعي في الآية على الحد الذي
 ذكرنا على صحة مذهبه ولا على نفي قول مخالفه واما على مذهبنا فان الآية مستعملة على
 ما احتملت من التأويل على حقيقتها في الحالتين اللتين يمكن استعمالهما فتقول ان قوله (يطهرن)
 اذا قرئ بالتخفيف فهو مستعمل على حقيقته فيمن كانت ايامها عشرة فيجوز للزوج استباحة
 وطئها بمضى العشر وقوله (يطهرن) بالتشديد وقوله (فاذا تطهرن) مستعملان في الغسل
 اذا كانت ايامها دون العشر ولم يمض وقت الصلاة لقيام الدلالة على ان مضى وقت الصلاة يسبح
 وطئها على ماسنيه فيما بعد ولا يكون فيه استعمال واحد من الفعلين على المجاز بل هما مستعملان
 على الحقيقة في الحالتين $\text{}$ فان قيل هلا كانت القراءتان كالأيتين تستعملان معا في حال واحد
 $\text{}$ قيل له لو جعلناها كالأيتين كان ما ذكرنا اولي من قبل انه لو وردت آيتان تقتضي احداها
 انقطاع غاية الدم لا باحة الوطء والاخرى تقتضي الغسل غاية لها لكان الواجب استعمالهما
 على حالين على ان تكون كل واحدة منهما مقرة على حقيقتها فيما اقتضته من حكم الغاية ولا يمكن
 ذلك الا باستعمالهما في حالين على الوجه الذي بينا ولو استعمالناها على ما يقول المخالف كان
 فيه اسقاط احدي الغايتين لانه يقول انها وان طهرت وانقطع دمها لم يحل له ان يطأها حتى
 تغتسل فلو جعلنا ذلك دليلا مبتدأ كان سائغا مقنعا وانما اعتبر اصحابنا فيمن كان ايامها دون
 العشر فانقطع دمها بما وصفنا من قبل انه جائز ان يعاودها الدم فيكون حيضا اذ ليس كل طهر
 تراه المرأة يكون طهرا صحيحا لان الحائض ترى الدم سائلا مرة ومنقطعا مرة فليس
 في انقطاعه في وقت يجوز ان يكون حائضا فيه وقوع الحكم بزوال الحيض فقالوا ان انقطاع
 الدم فيمن وصفنا حالها معتبر باحد شيئين اما بالاعتسال فيزول عنها حكم الحيض بالاتفاق
 وباستباحتها الصلاة وذلك ينافي حكم الحيض او بمضى وقت صلاة فيلزمها فرض الصلاة
 ولزوم فرضها مناف لبقاء حكم الحيض اذ غير جائز ان يلزم الحائض فرض الصلاة فاذا
 انتفى حكم الحيض وثبت حكم الطهر ولم يبق الا الاعتسال لم يمنع الوطء بمنزلة امرأة جنب
 جائز لزوجها وطؤها وعلى هذا المعنى عندنا ما روى عن الصحابة في اعتبار الاعتسال في انقضاء
 العدة وقد روى عيسى الخياط عن الشعبي عن ثلاثة عشر رجلا من الصحابة الخبر فالحبر
 منهم ابوبكر وعمر وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل احق بامرأته ما لم تغتسل من حيضتها
 الثالثة وروى مثله عن علي وعبادة بن الصامت وابي الدرداء واما اذا كانت ايامها عشرة
 فانه غير جائز عندنا وجود الحيض بعد العشرة فوجب الحكم بانقضائه لامتناع جواز بقاء
 حكمه والله تعالى انما منع من وطء الحائض او بمن يجوز ان يكون حائضا فاما مع ارتفاع
 حكم الحيض وزواله فهو غير ممنوع من وطء زوجته لانه تعالى قال (فاعتزلوا النساء

في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن) وقد طهرت لاحالة ألا ترى انها منقضية العدة
 ان كانت معتدة وان حكمها حكم سائر الطاهرات ولا تأثير لوجوب الاغتسال عليها في منع
 وطئها على ما بينا * فان قيل اذا انقطع دمها فيما دون العشرة فقد وجب عليها الغسل ولزوم
 الغسل ينافي بقاء حكم الحيض اذ غير جائز لزوم الغسل على الحائض كما قلت في لزوم فرض الصلاة
 * قيل له اذا كان الغسل من موجبات الحيض فلزومه غير منافي لحكمه وبقائه ألا ترى
 ان السلام لما كان من موجبات تحريم الصلاة لم يكن لزومه بانتهائه الى آخرها نافيا لبقاء
 حكمها وكذلك الحلق لما كان من موجبات الاحرام لم يكن لزومه نافيا لبقاء احرامه ما لم
 يحلق كذلك الغسل لما كان من موجبات الحيض لم يكن وجوبه عليها مانعا من بقاء حكم
 الحيض واما الصلاة فليست من موجبات الحيض وانما هو حكم آخر يختص لزومه بالطاهر
 من النساء دون الحائض ففي لزومها نفي لحكم الحيض وقوله تعالى (حتى يطهرن فاذا تطهرن)
 لما احتمل الغسل صار كقوله (وان كنتم جنبا فاطهروا) ويدل على ان على الحائض
 الغسل بعد انقضاء حيضها وقد روى ذلك عن النبي صلى الله وسلم وانفقت الامة عليه * قوله
 تعالى ﴿ فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله ﴾ قال ابوبكر هو اطلاق من حظر
 واباحة وليس هو على الوجوب كقوله تعالى (فاذا قضيت الصلوة فانثروا في الارض)
 (واذا حلتم فاصطادوا) وهو اباحة وردت بعد حظر وقوله (من حيث امركم الله) قال
 ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع بن انس يعني في الفرج وهو الذي امر بتجنبه في الحيض
 في اول الخطاب في قوله (فاعتزلوا النساء في الحيض) وقال السدي والضحاك من قبل الطهر
 دون الحيض وقال ابن الحنفية من قبل النكاح دون الفجور * قال ابوبكر هذا كله مراد الله
 تعالى لانه مما امر الله به فانتظمت الآية جميع ذلك * قوله ﴿ ان الله يحب التوابين ويحب
 المتطهرين ﴾ روى عن عطاء المتطهرين بالماء للصلاة وقال مجاهد المتطهرين من الذنوب
 * قال ابوبكر المتطهرين بالماء اشبه لانه قد تقدم في الآية ذكر الطهارة فالمراد بها
 الطهارة بالماء للصلاة في قوله (فاذا تطهرن فأتوهن) فالأظهر ان يكون قوله (ويحب
 المتطهرين) مدحا لمن تطهر بالماء للصلاة وقال تعالى (فيه رجال يحبون ان يتطهروا
 والله يحب المتطهرين) وروى انه مدحهم لانهم كانوا يستنجون بالماء * قوله تعالى
 ﴿ نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم ﴾ الحرت المزدرع وجعل في هذا الموضع
 كناية عن الجماع وسعى النساء حرثا لانهن مزدرع الاولاد وقوله (فأتوا حرثكم أنى شئتم)
 يدل على ان اباحة الوطء مقصورة على الجماع في الفرج لانه موضع الحرت * واختلف في اتيان
 النساء في ادبارهن فكان اصحابنا يحرمون ذلك وينهون عنه اشد النهي وهو قول الثوري
 والشافعي فيما حكاه المزي قال الطحاوي وحكي لنا محمد بن عبدالله بن عبدالحكم انه سمع
 الشافعي يقول ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في تحريمه ولا تحليله شئ والقياس
 انه حلال وروى اصبح بن الفرج عن ابن القاسم عن مالك قال ما ادركت احدا اقتدى به

في ديني يشك فيه انه حلال يعني وطء المرأة في دبرها ثم قرأ (نساؤكم حرث لكم فأتوا
 حرثكم أتي شتم) قال فأى شئ آيين من هذا وما اشك فيه قال ابن التاسم فقلت لمالك بن
 انس ان عندنا بمصر الليث بن سعد يحدثنا عن الحارث بن يعقوب عن ابى الحباب سعيد بن يسار
 قال قلت لابن عمر ما تقول في الجوارى أئحمض لهن فقال وما التحميض فذكرت الدبر
 قال ويفعل ذلك احد من المسلمين فقال مالك فاشهد على ربيعة بن ابى عبدالرحمن يحدثني
 عن ابى الحباب سعيد بن يسار انه سأل ابن عمر عنه فقال لا بأس به قال ابن القاسم فقال
 رجل في المجلس يا ابا عبد الله فانك تذكر عن سالم انه قال كذب العبد او كذب العليج على ابى يعنى
 نافعاً كما كذب بكرمة على ابن عباس فقال مالك واشهد على يزيد بن رومان يحدثني عن
 سالم عن ابيه انه كان يفعله قال ابوبكر قد روى سليمان بن بلال عن زيد بن اسلم عن
 ابن عمر ان رجلاً أتى امرأته في دبرها فوجد في نفسه من ذلك فانزل الله تعالى (نساؤكم
 حرث لكم فأتوا حرثكم) الا ان زيد بن اسلم لا يعلم له سماع من ابن عمر وروى الفضل بن
 فضالة عن عبد الله بن عباس عن كعب بن علقمة عن ابى النضر انه قال لنافع مولى ابن عمر
 انه قد اكثر عليك القول انك تقول عن ابن عمر انه افتي ان تؤتى النساء في ادبارهن قال
 نافع كذبوا على ان ابن عمر عرض المصحف يوماً حتى بلغ (نساؤكم حرث لكم) فقال يا نافع
 هل تعلم من امر هذه الآية قلت لا قال انا كنا معشر قريش نجبي النساء وكانت نساء الانصار
 قد اخذن عن اليهود انما يؤتى على جنوبهن فانزل الله هذه فهذا يدل على ان السبب غير
 ما ذكره زيد بن اسلم عن ابن عمر لان نافعاً قد حكى عنه غير ذلك السبب وقال ميمون بن
 مهران ايضا قال ذلك نافع يعني تحليل وطء النساء في ادبارهن بعد ما كبر وذهب عقله
 قال ابوبكر المشهور عن مالك اباحة ذلك واصحابه ينفون عنه هذه المقالة لقبحها وشاعتها
 وهي عنه اشهر من ان يندفع بنفهم عنه وقد حكى محمد بن سعيد عن ابى سليمان الجوزجاني
 قال كنت عند مالك بن انس فسئل عن النكاح في الدبر فضرب بيده الى رأسه وقال
 الساعة اغتسلت منه وقد رواه عنه ابن القاسم على ما ذكرنا وهو مذكور في الكتب
 الشرعية ويروى عن محمد بن كعب القرظي انه كان لا يرى بذلك بأساً ويتأول فيه قوله
 تعالى (أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم) مثل ذلك
 ان كنتم يشتهون وروى عن ابن مسعود انه قال محاش النساء حرام وقال عبد الله بن عمرو
 اللوطية الصغرى وقد اختلف عن ابن عمر فيه فكأنه لم يرو عنه فيه شئ لتعارض ما روى
 عنه في وظاهر الكتاب يدل على ان الاباحة مقصورة على الوطء في الفرج الذي هو موضع
 الحرث وهو الذي يكون منه الولد وقد رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم آثار كثيرة في تحريمه
 رواه خزيم بن ثابت وابو هريرة وعلى بن طلق كلهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 لا تأتوا النساء في ادبارهن وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله
 عليه وسلم قال هي اللوطية الصغرى يعني آيات النساء في ادبارهن وروى حماد بن سلمة

عن حكيم الأثرم عن أبي تيمية عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من أتى حائضا أو امرأة في دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد وروى ابن جريج عن محمد بن المنكدر عن جابر أن اليهود قالوا للمسلمين من أتى امرأته وهي مدبرة جاء ولده أحول فأنزل الله تعالى (لساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مقبلة ومدبرة ما كان في الفرج وروت حفصة بنت عبد الرحمن عن أم سلمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في صمام واحد وروى مجاهد عن ابن عباس مثله في تأويل الآية قال إنما يعنى كيف شئت في موضع الولد وروى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينظر الله إلى رجل أتى امرأته في دبرها وذكر ابن طاوس عن أبيه قال سئل ابن عباس عن الذي يأتي امرأته في دبرها فقال هذا يسألني عن الكفر وقد روى عن ابن عمر في قوله (لساؤكم حرث لكم) قال كيف شئت أن شئت عزلا أو غير عزل رواه أبو حنيفة عن كثير الرياح الأصم [٧] عن ابن عمر وروى نحوه عن ابن عباس وهذا عندنا في ملك اليمين وفي الحرة إذا اذنت فيه وقد روى ذلك على ما ذكرنا من مذهب أصحابنا عن أبي بكر وعمر وعثمان وابن مسعود وابن عباس وآخرين غيرهم * فإن قيل قوله عز وجل (والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم او ما ملكت أيمانهم) يقتضى اباحة وطئهن في الدبر لورود الاباحة مطلقة غير مقيدة ولا مخصوصة * قيل له لما قال الله تعالى (فأتوهن من حيث امركن الله) ثم قال في نسق التلاوة (فأتوا حرثكم أنى شئتم) ابان بذلك موضع المأمور به وهو موضع الحرث ولم يرد اطلاق الوطء بعد حظره الا في موضع الولد فهو مقصور عليه دون غيره وهو قاض مع ذلك على قوله تعالى (الا على أزواجهم او ما ملكت أيمانهم) كما كان حظر وطء الحائض قاضيا على قوله (الا على أزواجهم) فكانت هذه الآية مرتبة على ما ذكر من حكم الحائض * ومن يحظر ذلك محتج بقوله (قل هو اذى) فحظر وطء الحائض للاذى الموجود في الحيض وهو القذر والنجاسة وذلك موجود في غير موضع الولد في جميع الاحوال فانتضى هذا التعليل حظر وطئهن الا في موضع الولد * ومن يبيحه يجب عن ذلك بان المستحاضة يجوز وطؤها باتفاق من الفقهاء مع وجود الاذى هناك وهو دم الاستحاضة وهو نجس كنجاسة دم الحيض وسائر الانجاس ويحيون ايضا على تخصيصه اباحة موضع الحرث باتفاق الجميع على اباحة الجماع فيما دون الفرج وان لم يكن موضعا للولد فدل على ان الاباحة غير مقصورة على موضع الولد ويجابون عن ذلك بان ظاهر الآية يقتضى كون الاباحة مقصورة على الوطء في الفرج وانه هو الذي عناه الله تعالى بقوله ﴿من حيث امركم الله﴾ اذ كان معطوفا عليه ولولا قيام دلالة الاجماع لما جاز الجماع فيما دون الفرج ولكننا سلمناه للدلالة وبقي حكم الحظر فيما لم تقم الدلالة عليه * قوله تعالى ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لايمنكم﴾ الآية قد قيل فيه وجهان احدهما ان تجعل يمينه مانعة من البر والتقوى والاصلاح بين الناس فاذا طلب منه ذلك قال قد حلفت فيجعل اليمين معترضة بينه وبين ما هو مندوب اليه او هو

مأموره من البر والتقوى والاصلاح فان حلف حالف ان لا يفعل ذلك فليفعل وليدع يمينه ويروى ذلك عن مجاهد وسعيد بن جبير وابراهيم والحسن وطاوس وهو نظير قوله تعالى (ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يؤثوا اولى القربى والمساكين والمهاجرين فى سبيل الله) وروى اشعث عن ابن سيرين قال حلف ابوبكر فى يمين كانا فى حجره كانا فىمن خاض فى امر عائشة احدها مسطح وقد شهد بدرا ان لا يصلهما وان لا يصيبا منه خيرا فنزلت هذه الآية (ولا يأتل اولوا الفضل منكم) فكسبا احدها وحمل الآخر وقد ورد معناه فى السنة ايضا وقد روى الس بن مالك وعدى بن حاتم وابو هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه وهذا هو معنى قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة ليمانكم) على التأويل الذى ذكرنا لان معناه على هذا التأويل ان لا يمنع يمينه من فعل ما هو خير بل يفعل الذى هو خير ويدع يمينه * والوجه الثانى ان يكون قوله (عرضة ليمانكم) يريد به كثرة الحلف وهو ضرب من الجرأة على الله تعالى وابتدال لاسمه فى كل حق وباطل لان تبروا فى الحلف بها وتتقوا المآثم فيها وروى نحوه عن عائشة من اكثر ذكر شىء فقد جعله عرضة يقول القائل قد جعلتنى عرضة للوم وقال الشاعر

لا تجعلينى عرضة اللوام

وقد ذم الله تعالى مكثرى الحلف بقوله (ولا تطع كل حلاف مهين) فالمنى لا تعترضوا اسم الله وتبذلوه فى كل شىء لان تبروا اذا حلقتم وتتقوا المآثم فيها اذا قلت ايمانكم لان كثرتها تبعد من البر والتقوى وتقرب من المآثم والجرأة على الله تعالى فكان المعنى ان الله ينهاكم عن كثرة الايمان والجرأة على الله تعالى لما فى توفى ذلك من البر والتقوى والاصلاح فتكونون بررة اتقياء لقوله (كنتم خيرة اخرجت للناس) واذا كانت الآية محتملة للمعنيين وليس متضادين فالواجب حملها عليهما جميعا فتكون مفيدة لحظر ابتداله اسم الله تعالى واعتراضه باليمين فى كل شىء حقا كان او باطلا ويكون مع ذلك محظورا عليه ان يجعل يمينه عرضة مانعة من البر والتقوى والاصلاح وان لم يكن بل الواجب عليه ان لا يكثر اليمين ومتى حلف لم يحتجر يمينه عن فعل ما حلف عليه اذا كان طاعة وبرا وتقوى واصلاحا كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه * قوله تعالى ﴿لا يؤخذكم الله باللغو فى ايمانكم﴾ الآية * قال ابوبكر رحمه الله قد ذكر الله تعالى اللغو فى مواضع فكان المراد به معانى مختلفة على حسب الاحوال التى خرج عليها الكلام فقال تعالى (لا تسمع فيها لاغية) يعنى كلمة فاحشة قبيحة و (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما) على هذا المعنى وقال (واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه) يعنى الكفر والكلام القبيح وقال (والغو فيه) يعنى الكلام الذى لا يفيد شىء ليشغلوا السامعين عنه وقال (واذا مروا باللغو مروا كراما) يعنى الباطل ويقال لغا فى كلامه يلغو اذا اتى بكلام لا فائدة فيه * وقد روى فى لغو

اليمين معان عن السلف فروى عن ابن عباس انه قال هو الرجل يحلف على الشيء يراه كذلك فلا يكون وكذلك روى عن مجاهد و ابراهيم قال مجاهد (ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان) ان تحلف على الشيء وانت تعلم وهذا في معنى قوله (بما كسبت قلوبكم) وقالت عائشة هو قول الرجل لا والله وبلى والله وروى عنها مرفوعا الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك عندنا في النبي عن اليمين على الماضي رواد عنها عطاء انها قالت قول الرجل فعلنا والله كذا وصنعنا والله كذا وروى مثله عن الحسن والشعبي وقال سعيد بن جبير هو الرجل يحلف على الحرام فلا يؤاخذ الله بتركه وهذا التأويل موافق لتأويل من تأول قوله (عرضة لايمانكم) ان يمتنع باليمين من فعل مباح او يقدم بها على فعل محظور واذا كان اللغو محتملا لهذه المعاني ومعلوم انه لما عطف قوله **﴿﴾** ولكن يؤخذكم بما كسبت **﴿﴾** ان مراده ما عقد قلبه فيه على الكذب والزور وجب ان تكون هذه المؤاخذة هي عقاب الآخرة وان لا تكون الكفارة المستحقة بالحنث لان تلك الكفارة غير متعلقة بكسب القلب لاستواء حال القاصد بها للخير والشر وتساوي حكم العمد والسهو فعلم ان مراده ما يستحق من العقاب بقصده الى اليمين الغموس وهي اليمين على الماضي قال القاصد بها خلافها الى الكذب فينبغي ان يكون اللغو هي التي لا يقصد بها الى الكذب وهي على الماضي ويظن انه كما حلف عليه فسيها لغوا من حيث لم يتعلق بها حكم في ايجاب كفارة ولا في استحقاق عقوبة وهي التي روى معناها عن ابن عباس وعائشة انها قول الرجل لا والله وبلى والله في عرض كلامه وهو يظن انه صادق فكان بمنزلة اللغو من الكلام الذي لا فائدة فيه ولا حكم له ويحتمل ان يريد به ما قال سعيد بن جبير فيمن حلف على الحرام فلا يؤاخذ الله بتركه يعني به عقاب الآخرة وان كانت الكفارة واجبة اذا حنث وقال مسروق كل يمين ليس له الوفاء بها فهي لغو لا تجب فيها كفارة وهذا موافق لقول سعيد بن جبير والاولى الذي قدمنا الا ان سعيدا يوجب الكفارة ومسروقا لا يوجبها وان حنث وقد روى عن ابن عباس رواية اخرى وهي ان لغو اليمين ما تجب فيه الكفارة منها وروى مثله عن الضحاك وروى عن ابن عباس ان لغو اليمين حنث النسيان

باب الايلاء

قال الله تعالى **﴿﴾** للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر **﴿﴾** قال ابو بكر الايلاء في اللغة هو الحلف يقولون الى يؤلى ايلاء والية قال كثير

قليل الا لا يحافظ ليمينه * وان بدرت منه الالية برت

فهذا اصله في اللغة وقد اختص في الشرع بالحلف على ترك الجماع الذي يكسب الطلاق بمضى المدة حتى اذا قيل الى فلان من امراته نعتل به ذلك * وقد اختلف فيما يكون به مولا على وجوه احدها ما روى عن علي وابن عباس رواية الحسن وعطاء انه اذا حلف

ان لا يقربها لاجل الرضاع لم يكن موليا وانما يكون موليا اذا خلف ان لا يجامعها على وجه
الضرار والغضب والثاني ما روى عن ابن عباس ان كل يمين حالت دون الجماع ايلاء ولم يفرق
بين الرضا والغضب وهو قول ابراهيم وابن سيرين والشعبي والثالث ما روى عن سعيد بن
المنسيب انه في الجماع وغيره من الصفات نحو ان يحلف ان لا يكلمها فيكون موليا وقد روى
جعفر بن برقان عن يزيد بن الاصم قال تزوجت امرأة فلقيت ابن عباس فقال بلغني
ان في حلقها شيئا قال تالله لقد خرجت وما اكلمها قال عليك بها قبل ان تمضي اربعة اشهر
فهذا يدل على موافقة قول سعيد بن المنسيب ويدل على موافقة ابن عمر في ان الهجران من
غير يمين هو الايلاء والرابع قول ابن عمر انه ان هجرها فهو ايلاء ولم يذكر الحلف فاما من فرق
بين حلفه على ترك جماعها ضرارا وبينه على غير وجه الضرار فانه ذهب الى ان الجماع حق لها
ولها المطالبة به وليس له منعها حقها من ذلك فاذا حلف على ترك حقها من الجماع كان موليا
حتى تصل الى حقها من الفرقة اذ ليس له الا امساكها بمعروف او تسريح باحسان واما اذا قصد
الصلاح في ذلك بان تكون مرضعة فحلف ان لا يجامعها لئلا يضر ذلك بالصبي فهذا لم يقصد
منع حقها ولا هو غير ممسك لها بمعروف فلا يلزم التسريح بالاحسان ولا يتعلق بيمينه حكم
الفرقة * وقوله (فان فاؤا فان الله غفور رحيم) يستدل به من اعتبر الضرار لان ذلك يقتضي
ان يكون مذنباً يقتضي النفي غفرانه وهذا عندنا لا يدل على تخصيصه من كان هذا وصفه
لان الآية قد شملت الجميع وقاصد الضرر احد من شمله العموم فرجع هذا الحكم اليه
دون غيره ويدل على استواء حال المطيع والعاصي في ذلك انهما يستويان في وجوب الكفارة
بالحنث كذلك يجب ان يستويا في ايجاب الطلاق بمضي المدة وايضا سائر الايمان المعقودة
لا يختلف فيها حكم المطيع والعاصي فيما يتعلق بها من ايجاب الكفارة وجب ان يكون
كذلك حكم الطلاق لانهما جميعا يتعلقان باليمين وايضا لا يختلف حكم الرجعة على وجه الضرار
 وغيره كذلك الايلاء وفقهاء الامصار على خلاف ذلك لان الآية لم تفرق بين المطيع والعاصي
فهي عامة في الجميع * واما قول من قال انه اذا قصد ضرارها بيمين على الكلام ونحوه فلا معنى له
لان قوله (للذين يؤولون من نساءهم) لا خلاف انه قد اضر فيه اليمين على ترك الجماع لاتفاق
الجميع على ان الحالف على ترك جماعها مول فترك الجماع مضمرة في الآية عند الجميع فابتناء
وما عدا ذلك من ترك الكلام ونحوه لم تقم الدلالة على اضراره في الآية فلم يضمه ويدل على
ما بيناه قوله (فان فاؤا فان الله غفور رحيم) ومعلوم عند الجميع ان المراد بالنفي هو الجماع
ولا خلاف بين السلف فيه فدل ذلك على ان المضمرة في قوله (للذين يؤولون من نساءهم) هو الجماع
دون غيره واما ما روى عن ابن عمر من ان الهجران يوجب الطلاق فانه قول شاذ وجاز
ان يكون مراده اذا حلف ثم هجرها مدة الايلاء وهو مع ذلك خلاف الكتاب قال الله تعالى
(للذين يؤولون من نساءهم) والالية اليمين على ما بينا وهجرانها ليس بيمين فلا يتعلق به
وجوب الكفارة وروى اشعث عن الحسن ان انس بن مالك كانت عنده امرأة في خلقها

سواء كان يهجرها خمسة اشهر وستة اشهر ثم يرجع اليها ولا يرى ذلك ايلاء * وقد اختلف السلف وفقهاء الامصار بعدهم في المدة التي اذا حلف عليها يكون موليا فقال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء اذا حلف على اقل من اربعة اشهر ثم تركها اربعة اشهر لم يجامعها لم يكن موليا وهو قول اصحابنا ومالك والشافعي والاوزاعي وروى عن عبدالله بن مسعود وابراهيم والحكم وقتادة وحماد انه يكون موليا ان تركها اربعة اشهر بانت وهو قول ابن شبرمة والحسن بن صالح قال الحسن بن صالح وكذلك ان حلف ان لا يقربها في هذا البيت فهو مول فان تركها اربعة اشهر بانت بالايلاء وان قربها في غيره قبل المدة سقطت الايلاء ولو حلف ان لا يدخل هذه الدار وفيها امرأته ومن اجلها حلف فهو مول * قال ابوبكر قال الله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر) والايلاء هو اليمين وقد ثبت بما قدمنا ان ترك جماعها بغير يمين لا يكسبه حكم الايلاء واذا حلف على اقل من اربعة اشهر فضت مدة اليمين كان تاركا لجماعها فيما بقي من مدة الاربعة الاشهر التي هي التربص بغير يمين وترك جماعها بغير يمين لا تأثير له في ايجاب الينونة وما دون الاربعة اشهر لا يكسبه حكم الينونة لان الله تعالى قد جعل له تربص اربعة اشهر فلم يبق هناك معنى يتعلق به ايجاب الفرقة فكان بمنزلة تارك جماعها بغير يمين فلا يلحقه حكم الايلاء واما قول الحسن بن صالح انه اذا حلف ان لا يقربها في هذا البيت انه يكون موليا فلا معنى له لان الايلاء كل يمين في زوجة يمنع جماعها اربعة اشهر لا يحنث على ما بينا وهذه اليمين لم تمنع جماعها هذه المدة لانه يمكنه الوصول الى جماعها بغير حنث بان يقربها في غير ذلك البيت * وقد اختلف ايضا فيمن حلف على اربعة اشهر سواء فقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد والثوري هو مول فان لم يقربها في المدة حتى مضت بانت بالايلاء وروى عطاء عن ابن عباس قال كان ايلاء اهل الجاهلية السنة والستين فوقت الله تعالى لهم اربعة اشهر فمن كان ايلاؤه دون ذلك فليس بمول وقال مالك والشافعي اذا حلف على اربعة اشهر فليس بمول حتى يحلف على اكثر من ذلك * قال ابوبكر هذا قول يدفعه ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر) فجعل هذه المدة تربصا للتي فيها ولم يجعل له التربص اكثر منها فمن امتنع من جماعها باليمين هذه المدة اكسبه ذلك حكم الايلاء الطلاق ولا فرق بين الحلف على الاربعة الاشهر وبينه على اكثر منها اذ ليس له تربص اكثر من هذه المدة ومع ذلك فان ظاهر الكتاب يقتضي كونه موليا في حلفه على اربعة اشهر واقل منها واكثر منها لان مدة الحلف غير مذكورة في الآية وانما خصصنا مادونها بدلالة وبقى حكم اللفظ في الاربعة الاشهر وما فوقها * فان قيل اذا حلف على اربعة اشهر سواء لم يصح تعلق الطلاق بها لانك توقع الطلاق بمضيها ولا ايلاء هناك * قيل له لا يمتنع لان مضي المدة اذا كان سببا للايقاع لم يجب اعتبار بقاء اليمين في حال وقوعه الا ترى ان مضي الحول لما كان سببا لوجوب الزكاة فليس بواجب ان يكون الحول موجودا في حال الوجوب بل يكون معدوما منقضيًا وان من قال لامرأته ان كلت فلانا فانت طالق كانت

هذه يمينا معقودة فان كتبه طلقت في الحال وقد انحلت فيها اليمين وبطلت كذلك مضي مدة
 الايلاء لما كان سببا لوقوع الطلاق لم يمنع وقوعه واليمين غير موجودة * وقوله تعالى ﴿فان فاؤا﴾
 فان الله غفور رحيم قال ابو بكر النقي في اللغة هو الرجوع الى الشيء ومنه قوله تعالى (حتى
 تفي الى امر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل) يعني حتى ترجع من البغي الى العدل الذي
 هو امر الله واذا كان النقي الرجوع الى الشيء اقتضى ظاهر اللفظ انه اذا خلف ان لا يجامعها
 على وجه الضرر ثم قال لها قد قئت اليك وقد اعرضت عما عزمتم عليه من هجران فراشك
 باليمين ان يكون قد فاء اليها سواء كان قادرا على الجماع او عاجزا هذا هو مقتضى ظاهر اللفظ
 الا ان اهل العلم متفقون على انه اذا امكنه الوصول اليها لم يكن فيه الا الجماع * واختلفوا فيمن
 آلى وهو مريض او بينه وبينها مسيرة اربعة اشهر او هي رتقاء او صغيرة او هو محبوب فقال اصحابنا
 اذا فاء اليها بلسانه ومضت المدة والعذر قائم فذلك في صحيح ولا تطلق بمضي المدة ولو كان
 محرما بالحج وبينه وبين الحج اربعة اشهر لم يكن فيه الا الجماع وقال زفر فيه بالقول وقال
 ابن القاسم اذا آلى وهي صغيرة لا يجامع مثلها لم يكن مولىا حتى تبلغ الوطء ثم يوقف
 بعد مضي اربعة اشهر مذ بلغت الوطء وهو رأى ابن القاسم بن عمرو ولم يروه عن مالك
 وقال ابن وهب عن مالك في المولى اذا وقف عند انقضاء الاربعة الاشهر ثم راجع
 امرأته انه ان لم يصبها حتى تنقضي عدتها فلا سبيل له اليها ولا رجعة الا ان يكون له عذر
 من مرض او سجن او ماشبه ذلك فان ارتجاعه اياها ثابت عليها وان مضت عدتها ثم تزوجها
 بعد ذلك فان لم يصبها حتى ينقضي اربعة اشهر وقف ايضا وقال اسماعيل بن اسحاق قال
 مالك ان مضي الاربعة الاشهر وهو مريض او محبوس لم يوقف حتى يبرأ لانه لا يكلف
 ما لا يطيق وقال مالك لومضت اربعة اشهر وهو غائب ان شاء كفر عن يمينه وسقط عنه
 الايلاء قال اسماعيل وانما قال ذلك في هذا الموضع لان الكفارة قبل الحنث جائزة عنده
 وان كان لا يستحب ان يكون الا بعد الحنث وقال الاشجعي عن الثوري في المولى اذا كان له
 عذر من مرض او كبر او حبس او كانت حائضا او نفساء فليفيء بلسانه يقول قد قئت اليك
 يجزيه ذلك وهو قول الحسن بن صالح وقال الاوزاعي اذا آلى من امرأته ثم مرض او سافر
 فاشهد على النقي من غير جماع وهو مريض او مسافر ولا يقدر على الجماع فقد فاء فليكفر
 عن يمينه وهي امرأته وكذلك ان ولدت في الاربعة الاشهر او حاضت او طرده السلطان فانه يشهد
 على النقي ولا ايلاء عليه وقال الليث بن سعد اذا مرض بعد الايلاء ثم مضت اربعة اشهر فانه يوقف
 كما يوقف صحيح فاما فاء واما طلق ولا يؤخر الى ان يصح وقال المزني عن الشافعي اذا آلى المحبوب
 ففيه بلسانه وقال في الاملاء لا ايلاء على المحبوب قال ولو كانت صبية فآلى منها استؤنفت به اربعة
 اشهر بعدما تصير الى حال يمكن جماعها والمحبوس يفيء باللسان ولو احرم لم يكن فيه الا الجماع
 ولو آلى وهي بكر فقال لا اقدر على اقتضاها اجل اجل العنين * قال ابو بكر الدليل على انه
 اذا لم يقدر على جماعها في المدة كان فيه باللسان قوله (فان فاؤا فان الله غفور رحيم) وهذا

قد فاء لان النفي الرجوع الى الشيء وهو قد كان ممتعا من وطئها بالقول وهو اليمين فاذا فاء بالقول فقال قد فئت اليك فقد رجع عما منع نفسه منه بالقول الى ضده فتناوله العموم وايضا لما تعذر جماعها قام القول فيه مقام الوطء في المنع من اليمين واما تحريم الوطء بالاحرام والحيض فليس بعذر اما الاحرام فلانه كان يفعله ولا يسقط حقها من الوطء واما الحيض والنفاس فان الله جعل للمولى تربص اربعة اشهر مع علمه بوجود الحيض فيها وانفق السلف على ان المراد النفي بالجماع في حال امكان الجماع فلم يحجز ان ينقله عنه الى غيره مع امكان وطئها وتحريم الوطء لا يخرجها من امكانه فصار بمنزلة الاحرام والظهار ونحو ذلك لانه منع من الوطء بتحريمه لا بالعجز وتعدده ولان حقها باق في الجماع ويدل على ذلك على انه لو ابانها بجماع وهو مول منها لم يكن التحريم الواقع موجبا لجواز فيه بالقول وهو مع ذلك لو وطئها في هذه الحال بطل الايلاء ❦ فان قيل اذا كان النفي بالقول لا يسقط اليمين فواجب بقاؤها اذ لا تأثير للنفي بالقول في اسقاطها ❦ قيل له هذا غير واجب من قبل انه جائز بقاء اليمين وبطلان الايلاء من جهة ما تعلق به من الطلاق الا ترى انه اذا طلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعد زوج كانت اليمين باقية لو وطئها حنث ولم يلحقها بها طلاق وان ترك وطئها وكذلك لو ان رجلا قال لامرأة اجنية والله لا اقربك لم يكن ايلاء فان تزوجها كانت اليمين باقية لو وطئها لزمته الكفارة ولا يكون موليا في حكم الطلاق فليس بقاء اليمين اذا علة في حكم الطلاق فجاز من اجل ذلك ان ينفي اليها بلسانه فيسقط حكم الطلاق في هذه اليمين ويبقى حكم الحنث بالوطء وانما شرط اصحابنا في صحة النفي بالقول وجود العذر في المدة كلها ومتى كان الوطء مقدورا عليه في شيء من المدة لم يكن فيه عندهم الا الجماع من قبل ان النفي بالقول قائم مقام الوطء عند عدمه لثلا يقع الطلاق بمضى المدة فتى قدر على الوطء في المدة بطل النفي بالقول كالتيمم اذا اقيم تيممه مقام الطهارة بالماء في اباحة الصلاة كان متى وجد الماء قبل الفراغ منها بطل تيممه وعاد الى اصل فرضه سواء كان وجوده للماء في اول الصلاة او في آخرها كذلك القدرة على الوطء في المدة تبطل حكم النفي بالقول وقال محمد اذا فاء بالقول لوجود العذر في المدة ثم انقضت المدة والعذر قائم فقد بطل حكم الايلاء منها فكان بمنزلة من حلف على اجنية ان لا يقربها ثم تزوجها فيكون يمينه باقية ان قربها حنث وان ترك جماعها اربعة اشهر لم تطلق ❦ قوله تعالى ❦ وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم ❦ قال ابوبكر اختلف السلف في عزيمة الطلاق اذا لم ينفي على ثلاثة اوجه فقال ابن عباس عزيمة الطلاق انقضاء الاربعة الاشهر وهو قول ابن مسعود وزيد بن ثابت وعثمان بن عفان وقالوا انها تين بتطبيقه واختلف عن علي وابن عمر وابي الدرداء فروى عنهم مثل قول الاولين وروى عنهم انه يوقف بعد مضي المدة فاما ان ينفي اليها واما ان يطلقها وهو قول عائشة وابي الدرداء والقول الثالث قول سعيد بن المسيب وسالم بن عبدالله وابي بكر بن عبدالرحمن والزهري وعطاء وطاوس قالوا اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة

رجعية وذهب اصحابنا الى قول ابن عباس ومن تابعه فقالوا اذا مضت اربعة اشهر قيل ان النفي
بانت بتطبيقه وهو قول الثوري والحسن بن صالح وقال مالك والليث والشافعي بما روى
عن ابي الدرداء وعائشة انه يوقف بعد مضي المدة فاما ان نفي واما ان يطلق ويكون تطبيقه
رجعية اذا طلق قال مالك ولا تصح رجعة حتى يطأها في العدة وقال الشافعي ولو عفت
عن ذلك بعد المدة كان لها بعد ذلك ان تطلب ولا يؤجل في الجماع اكثر من يوم وقال
الاوزاعي بقول سعيد بن المسيب وسالم ومن تابعهما انها تطلق واحدة رجعية بمضي المدة
* قال ابو بكر قوله تعالى (وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) يحتمل الوجوه التي
حصل عليها اختلاف السلف ولولا احتمالها لها لما تأولوه عليها لانه غير جائز تأويل اللفظ
المأول على ما لا احتمال فيه وقد كان السلف من اهل اللغة والعالمين بما يحتمل من اللفاظ
والمعاني المختلفة وما لا يحتملها فلما اختلفوا فيه على هذه الوجوه دل ذلك على احتمال اللفظ
لها ومن جهة اخرى وهي ان هذا الاختلاف قد كان شائعا مستفيضا فيما بينهم من غير تكبر
ظهر من واحد منهم على غيره فصار ذلك اجماعا منهم على توسع الاجتهاد في حمله على احد
هذه الوجوه واذا ثبت ذلك احتجنا ان ننظر في الاولى من هذه الاقوال واشبهها بالحق
فوجدنا ابن عباس قد قال عزيمة الطلاق انقضاء الاربعة الاشهر قبل النفي اليها فسمى
ترك النفي حتى تمضي المدة عزيمة الطلاق فوجب ان يصير ذلك اسما له لانه لم يخل من ان يكون
قوله شرعا او لغة وأي الوجهين كان فحجته ثابتة واعتبار عمومها واجب اذا كانت اسما
الشرع لا تؤخذ الا توقيفا واذا كان هكذا وقد علمنا ان حكم الله في المولى احد شيئين اما
النفي واما عزيمة الطلاق ووجب ان يكون النفي مقصورا على الاربعة الاشهر وانه قائم بمضيها
فتطلق لانه لو كان النفي باقيا لما كان مضي المدة عزيمة للطلاق ومن جهة اخرى وهو انه
معلوم ان العزيمة انما هي في الحقيقة عقد القلب على الشيء تقول عزمت على كذا اي عقدت قلبي
على فعله واذا كان كذلك ووجب ان يكون مضي المدة اولى بمعنى عزيمة الطلاق من الوقف لان الوقف
يقتضي ايقاع طلاق بالقول اما ان يوقعه الزوج واما ان يطلقها القاضي عليه على قول من
يقول بالوقف واذا كان كذلك كان وقوع الفرقة بمضي المدة لتركه النفي فيها اولى بمعنى الآية
لان الله لم يذكر ايقاعا مستأنفا وانما ذكر عزيمة فغير جائز ان تزيد في الآية ما ليس فيها
ووجه آخر وهو انه لما قال (للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله
غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) اقتضى ذلك احد امرين من في او
عزيمة طلاق لثالث لهما والنفي انما هو مراد في المدة مقصور الحكم عليها والدليل عليه
قوله تعالى (فان فاؤا) والفاء للتعقيب يقتضى ان يكون النفي عقيب اليمين لانه جعل النفي
عقيب اليمين لانه جعل النفي لمن له تربص اربعة اشهر واذا كان حكم النفي مقصورا على المدة
ثم فات بمضيها ووجب حصول الطلاق اذ غير جائز له ان يمنع النفي والطلاق جميعا ويدل على
ان المراد النفي في المدة اتفاق الجميع على صحة النفي فيها فدل على انه مراد فيها فصار تقديره

فان فاؤا فيها وكذلك قري في حرف عبدالله بن مسعود فحصل النفي مقصورا عليها دون غيرها وتمضى المدة بفوت النفي واذا فات النفي حصل الطلاق : فان قيل لما قال تعالى (للذين يؤولون من نساءهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا) فعطف بالفاء على التربص في المدة دل على ان النفي مشروط بعد التربص وبعد مضي المدة وانه متى ما فاء فانما عجل حقا لم يكن عليه تمجيئه كمن عجل ديناً مؤجلاً : قيل له لولا ان النفي مراد الله تعالى لما صح وجوده فيها وكان يحتاج بعد هذا النفي الى في بعد مضيها فلما صح النفي في هذه المدة دل على انه مراد الله بالآية ولذلك بطل معه عزيمه الطلاق ثم قولك ان المراد بالنفي انما هو بعد المدة مع قولك ان النفي في المدة صحيح كهو بعدها تبطل معه عزيمه الطلاق مناقضة منك في اللفظ كقولك انه مراد في المدة غير مراد فيها وقولك انه كالدين المؤجل اذا عجله لا يزال عنك ما وصفنا من المناقضة لان الدين المؤجل لا يخرج التاجيل من حكم اللزوم ولولا ذلك لما صح البيع بثن مؤجل لان ما تعلق ملكه من الأمان على وقت مستقبل لا يصح عقداً لبيع عليه ألا ترى انه لو قال بعثك بالف درهم لا يلزمك الا بعد اربعة اشهر كان البيع باطلاً والتأجيل الذي ذكرت لا يخرج من ان يكون الثمن واجبا ملكا للبائع ومتى عجله واسقط الاجل كان ذلك من موجب العقد الا انه مخالف للنفي في الايلاء من قبل ان فوت النفي يوجب الطلاق واذا كان النفي مراداً في المدة فواجب ان يكون فواته فيها موجبا للطلاق على ما بينا وايضا فان قوله تعالى (فان فاؤا) فيه ضمير المولى المبدوء بذكره في الآية وهو الذي له تربص اربعة اشهر والذي يقتضيه الظاهر ايقاع النفي عقيب اليقين ودليل آخر وهو قوله (تربص اربعة اشهر) كقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) فلما كانت اليقونة واقعة بمضى المدة في تربص الاقراء وجب ان يكون كذلك حكم تربص الايلاء من وجوه احدها انا لو وقفنا المولى لحصل التربص اكثر من اربعة اشهر وذلك خلاف الكتاب ولو غاب المولى عن امراته سنة او سنتين ولم ترفعه المرأة ولم تطالب بحقها لكان التربص غير مقدر بوقت وذلك خلاف الكتاب والوجه الثاني انه لما كانت اليقونة واقعة بمضى المدة في تربص الاقراء وجب مثله في الايلاء والمعنى الجامع بينهما ذكر التربص في كل واحدة من المديتين والوجه الثالث ان كل واحدة من المديتين واجبة عن قوله وتعلق بها حكم اليقونة فلما تعلق في احدها بمضيها كانت الاخرى مثلها للمعنى الذي ذكرناه : فان قيل تأجيل العينين حولا بالاتفاق وتخير امراته بعدمضى الحول اذا لم يصل اليها في الحول ولم يوجب ذلك زيادة في الاجل كذلك ما ذكرت من حكم الايلاء ايجاب الوقف بعد المدة لا يوجب زيادة فيها : قيل له ليس في الكتاب ولا في السنة تقدير اجل العين وانما اخذ حكمه من قول السلف والذين قالوا انه يؤجل حولا هم الذين خيروها بمضيها قبل الوصول اليها ولم يوقعوا الطلاق قبل مضي المدة ومدة الايلاء مقدره بالكتاب من غير ذكر التخيير معها فالزائد فيها مخالف لحكمه وايضا فان اجل العين انما يوجب لها الخيار بمضيها واجل المولى

عندك انما يوجب عليه النفي فان قال اني لم يفرق بينهما ولو قال العنين انا اجامعها بعد ذلك لم يلتفت الى قوله وفرق بينهما باختيارها * فان قيل لما لم يكن الايلاء بصريح الطلاق ولا كناية عنه فالواجب ان لا يقع الطلاق * قيل له وليس اللعان بصريح الطلاق ولا كناية عنه فيجب على قول المخالف ان لا توقع الفرقة حتى يفرق الحاكم ولا يلزمنا على اصلنا لان الايلاء يجوز ان يكون كناية عن الفرقة اذ كان قوله لا اقربك يشبه كناية الطلاق ولما كان اضعف امرا من غيرها فلا يقع به الطلاق الا بانضمام امر آخر اليه وهو مضي المدة على النحو الذي يقوله اذ قد وجدنا من الكنسيات ما يقع فيه الطلاق بقول الزوج الا بانضمام معنى آخر اليه وهو قول الزوج لامرأته قد خيرتك وقوله امرك بيدك فلا يقع الطلاق فيه الا باختيارها فكذلك لا يمنع ان يقال في الايلاء انه كناية الا انه اضعف حالا من سائر الكنسيات فلا يقع فيه الطلاق باللفظ دون انضمام معنى آخر اليه فاما اللعان فلا دلالة فيه على معنى الكنسيات لان قذفها ايها بالزنا وتلاعنها لا يصلح ان يكون عبارة عن الينونة بحال وايضا فان اللعان مخالف للايلاء من جهة ان حكمه لا يثبت الا عند الحاكم والايلاء يثبت حكمه بغير الحاكم فكذلك ما يتعلق به من الفرقة وبهذا المعنى فارق العنين ايضا لان تأجيله متعلق بالحاكم والايلاء يثبت حكمه من غير حاكم فكذلك ما يتعلق به من حكم الفرقة واحتج من قال بالوقف بقوله تعالى (وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم) انه لما قال سميع عليم دل على ان هناك قولا مسموعا وهو الطلاق * قال ابو بكر وهذا جهل من قائله من قبل ان السميع لا يقتضي مسموعا لان الله تعالى لم يزل سميعا ولا مسموعا وايضا قال الله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم) وليس هناك قول لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تتموا لقاء العدو فاذا لقيتموهم فاقبوا وعليكم بالصمت وايضا جائز ان يكون ذلك راجعا الى اول الكلام وهو قوله تعالى (للذين يؤولون من نساءهم) فاخبر انه سميع لما تكلم به عليم بما اضره وعزم عليه وما يدل على وقوع الفرقة بمعنى المدة ان القائلين بالوقف يثبتون هناك معاني اخر غير مذكورة في الآية اذ كانت الآية انما اقتضت احد شيئين من في اوطلاق وليس فيها ذكر مطالبة المرأة ولا وقف القاضى الزوج على النفي او الطلاق فلم يحجز لنا ان نلحق بالآية ما ليس فيها ولا ان تزيد فيها ما ليس منها وقول مخالفينا يؤدي الى ذلك ولا يوجب الاقتصار على موجب حكم الآية وقولنا يوجب الاقتصار على حكم الآية من غير زيادة فيها فكان اولي ومعلوم ايضا ان الله تعالى انما حكم في الايلاء بهذا الحكم لا يصلح للمرأة الى حقها من الجماع او الفرقة وهو على معنى قوله تعالى (فامسك بمعروف او تسريح باحسان) وقول من قال بالوقف يقول ان لم ينفي امره بالطلاق فاذا طلق لم يخل من ان يجعاه طلاقا باننا او رجعا فان جعله باننا فان صريح الطلاق لا يكون باننا عند احد فيما دون الثلاث وان جعله رجعا فلا حظ للمرأة في ذلك لانه متى شاء راجعها فتكون امرأته كما كانت فلا معنى لالزامه طلاقا لا تملك به المرأة بضمها وتصل به الى حقها * واما قول مالك انه لا يصح رجعه حتى يطأها في المدة

فقول شديد الاختلال من وجوه احدها انه قال اذا طلقها طلاقا رجيا والطلاق الرجعي لا تكون الرجعة فيه موقوفة على معنى غيرها والثاني انه اذا منعه الرجعة الا بعد الوطء فقد نفي ان يكون رجيا وهو لو راجعها لم تكن رجعة والثالث انه محذور عليه الوطء بعد الطلاق عنده ولا تقع الرجعة فيه بنفس الوطء فكيف يباح له وطؤها * واما قول من قال انه تقع تطليقة رجعية بمضى المدة فانه قول ظاهر الفساد من وجوه احدها ما قدمنا ذكره في الفصل الذي قبل هذا والثاني ان سائر الفرق الحادثة في الاصول بغير تصريح فانها توجب اليقونة من ذلك فرقة العين واختيار الامة وردة الزوج واختيار الصغيرين فلما لم يكن منه تصريح بايقاع الطلاق وجب ان يكون باثنا * وقد اختلف في ايلاء الذمي. فقال اصحابنا جميعا اذا حلف بعتق او طلاق ان لا يقربها فهو مول وان حلف بصدقة او حج لم يكن موليا وان حلف بالله كان موليا في قول ابي حنيفة ولم يكن موليا في قول صاحبه وقال مالك لا يكون موليا في شيء من ذلك وقال الاوزاعي ايلاء الذمي صحيح ولم يفصل بين شيء من ذلك وقال الشافعي الذمي كالمسلم فيما يلزمه من الايلاء * قال ابو بكر لما كان معلوما ان الايلاء انما يثبت حكمه لما يتعلق بالحنث من الحق الذي يلزمه فواجب على هذا ان يصح ايلاء الذمي اذا كان بالعتق والطلاق لان ذلك يلزمه كما يلزم المسلم واما الصدقة والصوم والحج فلا يلزمه اذا حنث لانه لو اوجبه على نفسه لم يلزمه بايجابه ولانه لا يصح منه فعل هذه القرب لانه لا قربته له ولذلك لم يلزمه الزكوات والصدقات الواجبة على المسلمين في اموالهم في احكام الدنيا فوجب على هذا ان لا يكون موليا بحلفه بالحج والعمرة والصدقة والصيام اذ لا يلزمه بالجماع شيء فكان بمنزلة من لم يحلف وقوله تعالى (للذين يؤلون من نسائهم) يقتضى عموم المسلم والكافر ولكننا خصناه بما وصفنا واما اذا حلف بالله تعالى فان ابا حنيفة جعله موليا وان لم تلزمه كفارة في احكام الدنيا من قبل ان حكم تسمية الله تعالى قد تعلق على الكافر كهي على المسلم بدلالة ان اظهار الكافر تسمية الله تعالى على الذبيحة يبيح اكلها كالمسلم ولو سعى الكافر باسم المسيح لم تؤكل فثبت حكم تسميته وصار كالمسلم في حكمها فكذلك الايلاء لانه يتعلق به حكمان احدهما الكفارة والآخر الطلاق فثبت حكم التسمية عليه في باب الطلاق ومن الناس من يزعم ان الايلاء لا يكون الا بالحلف بالله عز وجل وانه لا يكون بحلفه بالعتاق والطلاق والصدقة ونحوها وهذا غلط من قائله لان الايلاء اذا كان هو الحلف وهو حالف بهذه الامور ولا يصل الى جماعها الا بعتق او طلاق او صدقة يلزمه وجب ان يكون موليا كحلفه بالله لان عموم اللفظ ينتظم الجميع اذ كان من حلف بشيء منه فهو مول

فصل في

ومما قيد هذه الآية من الاحكام ما استبدل به منها محمد بن الحسن على امتناع جواز الفكارة قبل الحنث فقال لما حكم الله للمولى باحد حكمين من في او عزيمة الطلاق فلو جاز تقديم

الكفارة على الحنث لسقط الایلاء بغير في ولا عزيمة طلاق لانه ان حنث لا يلزمه بالحنث
شيء ومتى لم يلزم الحانف بالحنث شيء لم يكن موليا وفي جواز تقديم الكفارة اسقاط
حكم الایلاء بغير ما ذكر الله وذلك خلاف الكتاب والله الموفق للصواب

باب الاقراء

قال الله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ اختلف السلف في المراد بالقرء
المذكور في هذه الآية فقال علي وعمر وعبدالله بن مسعود وابن عباس وابوموسى هو الحيض
وقالوا هو احق بها ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة وروى وكيع عن عيسى الحافظ عن الشعبي
عن ثلاثة عشر رجلا من اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم الخبر فالخبر منهم ابوبكر وعمر
وابن مسعود وابن عباس قالوا الرجل احق بامرأته ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة وهو قول
سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وقال ابن عمر وزيد بن ثابت وعائشة اذا دخلت في الحيضة
الثالثة فلاسيل له عليها قالت عائشة الاقراء الاطهار وروى عن ابن عباس رواية اخرى
انها اذا دخلت في الحيضة الثالثة فلاسيل له عليها ولا تحل للازواج حتى تغتسل وقال اصحابنا
جميعا الاقراء الحيض وهو قول الثوري والاوزاعي والحسن بن صالح الا ان اصحابنا قد قالوا
لا تنقض عدتها اذا كانت ايامها دون المشرة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة او يذهب وقت
صلاة وهو قول الحسن بن صالح الا انه قال اليهودية والنصرانية في ذلك مثل المسلمة وهذا
لم يقله احد ممن جعل الاقراء الحيض غير الحسن بن صالح وقال اصحابنا الذمية تنقض
عدتها بانقطاع الدم من الحيضة الثالثة لا غسل عليها فهي في معنى من اغتسلت فلا تنتظر بعد
انقطاع الدم شيئا آخر وقال ابن شبرمة اذا انقطع من الحيضة الثالثة بطلت الرجعة ولم يعتبر
الغسل وقال مالك والشافعي الاقراء الاطهار فاذا طعت في الحيضة الثالثة فقد بانت وانقطعت
الرجعة قال ابوبكر قد حصل من اتفاق السلف وقوع اسم الاقراء على المعنيين من الحيض
ومن الاطهار من وجهين احدهما ان اللفظ لو لم يكن محتملا لهما لما تأوله السلف عليهما لانهم
اهل اللغة والمعرفة بمعاني الاسماء وما يتصرف عليه المعاني من العبارات فلما تأولها فريق على
الحيض وآخرون على الاطهار علمنا وقوع الاسم عليهما ومن جهة اخرى ان هذا الاختلاف
قد كان شائعا بينهم مستفيضا ولم ينكر واحد منهم على مخالفه في مقاله بل سوغ له القول
فيه فدل ذلك على احتمال اللفظ للمعنيين وتسوية الاجتهاد فيه ثم لا يخلو من ان يكون الاسم
حقيقة فيهما او مجازا فيهما او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فوجدنا اهل اللغة مختلفين
في معنى القرء في اصل اللغة فقال قائلون منهم هو اسم للوقت حدثنا بذلك ابو عمرو و غلام
اعاب عن ثعلب انه كان اذا سئل عن معنى القرء لم يزداهم على الوقت وقد استشهد لذلك
بقول الشاعر

يارب مولى حاسد مباحض * على ذى ضغن وضب فارض

له قروء كقروء الحائض

يعنى وقتا تهيج فيه عداوته وعلى هذا تأولوا قول الاعشى

وفى كل عام انت جاشم غزوة * تشد لاقصاها عزيز عرائكا

مورثة مالا وفى الحى رفعة * لما ضاع فيها من قروء نساكا

يعنى وقت وطهن ومن الناس من يتأوله على الطهر نفسه كأنه قال لما ضاع فيها من طهر نساك
وقال الشاعر

كرهت المقر عقربى شليل * اذا هبت لقارها الرياح

يعنى لوقها فى الشتاء وقال آخرون هو الضم والتأليف ومنه قوله

تريك اذا دخلت على بخلاء * وقد امنت عيون الكاشحينا

ذراعى عيطل ادماء بكر * هجان اللون لم تقرأ جينا

يعنى لم تضم فى بطنها حينئذ ومنه قولهم قررت المساء فى الحوض اذا جمعته وقروت الارض
اذا جمعت شياً الى شىء وسيرا الى سير ويقولون ما قرأت الناقة سلى قط اى ما اجتمع رحمها
على ولد قط ومنه اقرأت النجوم اذا اجتمعت فى الافق ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت
فهي مقرى ذكره الاصمى والكسائى والفراء وحكى عن بعضهم انه قال هو الخروج من
شىء الى شىء وهذا قول ليس عليه شاهد من اللغة ولا هو ثابت عن يوثق به من اهلها
وليس فيما ذكرنا من الشواهد ما يلىق بهذا المعنى فهو سباقط مردود ثم يقول وان كانت
حقيقته الوقت فالحيض اولى به لان الوقت انما يكون وقتا لما يحدث فيه والحيض هو الحادث
وليس الطهر شيئاً اكثر من عدم الحيض وليس هو شىء حادث فوجب ان يكون الحيض
اولى بمعنى الاسم وان كان هو الضم والتأليف فالحيض اولى به لان دم الحيض انما يتألف
ويجتمع من سائر اجزاء البدن فى حال الحيض فعناه اولى بالاسم ايضا * فان قيل انما يتألف
الدم ويجتمع فى ايام الطهر ثم يسيل فى ايام الحيض * قيل له احسنت ان الامر كذلك ودلالته
قائمة على ما ذكرنا لانه قد صار القرء اسماً للدم الا انك زعمت انه يكون اسماً له فى حال الطهر
وقلنا يكون اسماً له فى حال الحيض فلا مدخل اذا للطهر فى تسميته بالقرء لان الطهر ليس
هو الدم الا ترى ان الطهر قد يكون موجوداً مع عدم الدم تارة ومع وجوده اخرى على
اصلك فاذا القرء اسم للدم وليس باسم للطهر ولكنه لا يسمى بهذا الاسم الا بعد ظهوره
لانه لا يتعلق به حكم الا فى هذه الحال ومع ذلك فلا يتيقن كونه فى الرحم فى حال الطهر فلم
يجز كونه فى حال الطهر ان نسميه باسم القرء لان القرء اسم يتعلق به حكم ولا حكم له قبل سيلانه
وقبل العلم بوجوده وايضا فمن أين لك العلم باجتماع الدم فى الرحم فى حال الطهر واحتباسه

فيه ثم سيلانه في وقت الحيض فان هذا قول عار من دليل يقوم عليه ويرده ظاهر الكتاب قال الله تعالى (ويعلم ما في الارحام) فاستأثر تعالى بعلم ما في الارحام ولم يطلع عباده عليه فمن أين لك القضاء باجتماع الدم في حال الطهر ثم سيلانه في وقت الحيض وما انكرت ممن قال انما يجتمع من سائر البدن ويسيل في وقت الحيض لا قبل ذلك ويكون اولى بالحق منك لانا قد علمنا يقينا وجوده في هذا الوقت ولم نعلم وجوده في وقت قبله فلا يحكم به لوقت متقدم واذ قد بينا وقوع الاسم عليهما وبيننا حقيقة ما يتناوله هذا الاسم في اللغة فليدل على انه اسم للحيض دون الطهر في الحقيقة وان اطلاقه على الطهر انما هو مجاز واستعارة وان كان ما قدمنا من شواهد اللغة وما يحتمله اللفظ من حقيقة كافية في الدلالة على ان حقيقة تخص بالحيض دون الطهر فنقول لما وجدنا اسماء الحقائق التي لا تنفي عن مسمياتها بحال ووجدنا اسماء المجاز قد يجوز ان تنفي عنها في حال وتلزمها في اخرى ثم وجدنا اسم القرء غير متنف عن الحيض بحال ووجدناه قد ينفي عن الطهر لان الطهر موجود في الآيسة والصغيرة وليستا من ذوات الاقراء علمنا ان اسم القرء للطهر الذي بين الحيضتين مجاز وليس بحقيقة سمي بذلك لمجاورته للحيض كما يسمى الشيء باسم غيره اذا كان مجاورا له وكان منه بسبب الا ترى انه حين جاور الحيض سمي به وحين لم يجاوره لم يسم به فدل ذلك على انه مجاز في الطهر حقيقة في الحيض * ومما يدل على ان المراد الحيض دون الطهر انه لما كان اللفظ محتملا للمعنيين واتفقت الامة على ان المراد احدهما فلو انها تساويا في الاحتمال لكان الحيض اولها وذلك لان لغة النبي صلى الله عليه وسلم وردت بالحيض دون الطهر بقوله المستحاضة تدع الصلاة ايام اقرائها وقال لفاطمة بنت ابي حيش فاذا قبل قرؤك فدعى الصلاة واذا ادبر فاغتسلي وصلى ما بين القرء الى القرء فكان لغة النبي صلى الله عليه وسلم ان القرء الحيض فوجب ان لا يكون معنى الآية الا محمولا عليه لان القرآن لا يحال نزله بلغته صلى الله عليه وسلم وهو المين عن الله عز وجل مرادا الالفاظ المحتملة للمعاني ولم يرد لغته بالطهر فكان حمله على الحيض اولى منه على الطهر * ويدل عليه ما حدثنا محمد بن بكر البصرى قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن مسعود قال حدثنا ابو عاصم عن ابن جريج عن مظاهر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال طلاق الامة ثنتان وقرؤها حيضتان قال ابو عاصم فحدثني مظاهر قال حدثني به القاسم عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله الا انه قال وعدتها حيضتان وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا عمرو بن شبيب عن عبد الله بن عيسى عن عطية عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال تطليق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان فنص على الحيضتين في عدة الامة وذلك خلاف قول مخالفين لانهم يزعمون ان عدتها طهران ولا يستوعبون لها حيضتين واذا ثبت ان عدة الامة حيضتان كانت عدة الحرة ثلاث حيض وهذان الحديثان وان كان ورودها من طريق الآحاد فقد اتفق اهل العلم على استعمالهما في ان عدة الامة

على النصف من عدة الحرة فاجب ذلك صحته * ويدل عليه ايضا حديث ابى سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فى سبايا او طاس لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرى بحیضة ومعلوم ان اصل العدة موضوع للاستبراء فلما جعل النبي صلى الله عليه وسلم استبراء الامه بالحیضة دون الطهر وجب ان تكون العدة بالحیض دون الطهر اذ كل واحد منهما موضوع فى الاصل للاستبراء او لمعرفة برائة الرحم من الحمل وان كان قد تجب العدة على الصغيرة والآیسة لان الاصل للاستبراء ثم حمل عليه غيره من الآیسة والصغيرة للثلا یرخص فى التى قاربت البلوغ وفى الكبيرة التى قد يجوز ان تحيض وترى الدم بترك العدة فاجب على الجميع العدة احتیاطا للاستبراء الذى ذكرنا * ويدل عليه ايضا قوله تعالى (واللاتى ینسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر) فاجب الشهور عند عدم الحیض فاقامها مقامها فدل ذلك على ان الاصل هو الحیض كما انه لما قال (فلم تجدوا ماء فیمموا) علمنا ان الاصل الذى نقل عنه الى الصعيد هو الماء * ويدل عليه ان الله حصر الاقراء بعدد یقتضى استیفاء للعدة وهو قوله تعالى (ثلثة قروء) واعتبار الطهر فيه ینع استیفاءها بكمالها فیمن طلقها للسنة لان طلاق السنة ان یوقعه فى طهر لم یجامعها فيه فلا بد اذا كان كذلك من ان یصادف طلاقه طهرا قد مضى بعضه ثم تعدد بعده بطهرین آخرین فهذان طهران وبعض الثالث فلما تعدد استیفاء الثالث اذا اراد طلاق السنة علمنا ان المراد الحیض الذى یمکن استیفاء العدد المذكور فى الآیة بكمالها وليس هذا كقوله تعالى (الحیج اشهر معلومات) فالمراد شهران وبعض الثالث لانه لم یحصرها بعدد وانما ذكرها بلفظ الجمع والاقراء محصورة بعدد لا یمتثل الاقل منه الا ترى انه لا یجوز ان تقول رأیت ثلاثة رجال ومرادك رجلا ن وجائز ان تقول رأیت رجلا والمراد رجلا ن وایضا فان قوله تعالى (الحیج اشهر معلومات) معناه عمل الحیج فى اشهر معلومات ومراده فى بعضها لان عمل الحیج لا یمتغرق الا شهر وانما یقع فى بعض الاوقات منها فلم یحتج فيه الى استیفاء العدد واما الاقراء فواجب استیفاءها للعدة فان كانت الاقراء الاطهار فواجب ان یمتدوا فى العدد المذكور كما یمتدوا فى الوقت كله فیکون جميع اوقات الطهر عدة الى انقضاء عددها فلم یجز الاقتصار به على مادون العدد المذكور فوجب ان یكون المراد الحیض اذا امکن استیفاء العدد عند ایقاع طلاق السنة وكما لم یجز الاقتصار فى عدة الآیسة والصغيرة على شهرین وبعض الثالث بقوله تعالى (فعدتهن ثلثة اشهر) كذلك لما ذکر ثلاثة قروء لم یجز ان تكون اثنتین وبعض الثالث * فان قیل اذا طلقها فى الطهر فقیته قرء تام * قیل له فینبغى ان تنقض عدتها بوجود جزء من الطهر الثالث اذا كان الجزء منه قرأ تاما * فان قیل القرء هو الخروج من حیض الى طهر او من طهر الى حیض الا انهم قد اتفقوا انه لو طلقها وهى حائض لم یکن خروجها من حیض الى طهر معتد به قرأ فاذا ثبت ان خروجها من حیض الى طهر غیر مراد بقى الوجه الآخر وهو خروجها من طهر الى حیض ویمکن استیفاء ثلاثة اقراء كاملة اذا طلقها فى الحیض

✽ قيل له قول القائل القرء هو خروج من طهر الى حيض او من حيض الى طهر قول يفسد من وجوه احدها ان السلف اختلفوا في معنى قوله تعالى (يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) فقال منهم قائلون هي الحيض وقال آخرون هي الاطهار ولم يقل احد منهم انه خروج من حيض الى طهر او من طهر الى حيض فقول القائل بما وصفت خارج عن اجماع السلف وقد انعقد الاجماع منهم بخلافه فهو ساقط ومن جهة اخرى ان اهل اللغة اختلفوا في معناه في اصل اللغة على ما قدمنا من اقوالهم فيه ولم يقل منهم احد فيما ذكر من حقيقته ما يوجب احتمال خروجها من حيض الى طهر او من طهر الى حيض فيفسد من هذا الوجه ايضا ويفسد ايضا من جهة ان كل من ادعى معنى لاسم من طريق اللغة فعليه ان يأتي بشاهد منها عليه او رواية عن اهلها فيه فلما عرى هذا القول من دلالة اللغة ورواية فيها سقط ومن جهة اخرى وهي انه لو كان القرء اسما للانتقال على الوجه الذي ذكرت لوجب ان يكون قد سمي به في الاصل غيره على وجه الحقيقة ثم ينتقل من الانتقال من طهر الى حيض اذ معلوم انه ليس باسم موضوع له في اصل اللغة وانما هو منقول من غيره فاذا لم يسم شي من ضروب الانتقال بهذا الاسم علمنا انه ليس باسم له وايضا لو كان كذلك لوجب ان يكون انتقالها من الطهر الى الحيض قرأ ثم انتقالها من الحيض الى الطهر قرأ ثانيا ثم انتقالها من الطهر الى الحيض قرأ ثالثا فتقتضى عدتها بدخولها في الحيضة الثانية اذ ليس بحيض على اصلك اسم القرء بالانتقال من الحيض الى الطهر دون الانتقال من الطهر الى الحيض ✽ فان قيل الظاهر يقتضيه الا ان دلالة الاجماع منعت منه ✽ قيل له ما انكرت ممن قال لك ان المراد الانتقال من الحيض الى الطهر الا انه اذا طلقها في الحيض لم يعتد بانتقالها من الحيض الى الطهر فيه بدلالة الاجماع وحكم اللفظ باق بعد ذلك في سائر الانتقالات من الحيض الى الطهر فاذا لم يمكن الانفصال مما ذكرنا وتعارضنا سقطا وزال الاحتجاج به ✽ فان قيل اعتبار خروجها من طهر الى حيض اولى من اعتبار خروجها من حيض الى طهر لان في انتقالها من طهر الى حيض دلالة على براءة رحمها من الحمل وخروجها من حيض الى طهر غير دال على ذلك لانه قد يجوز ان تحبل المرأة في آخر حيضها ويدل عليه قول تأبط شرا

ومبرأ من كل غير حيضة ✽ وفساد مرضعة وداء مفيل

يعنى ان امه لم تحبل به في بقية حيضها فيقال له قولك انه يجوز ان تحبل به في بقية حيضها قول خطأ لان الحمل لا يجامعه الحيض قال النبي صلى الله عليه وسلم لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبرى بحیضة فحمل وجود الحيض علما لبراءة رحمها من الحمل فثبت ان الحمل والحيض لا يجتمعان ومتى حملت المرأة وهي حائض ارتفع الحيض ولا يكون الدم الموجود مع الحمل حيا وانما يكون دم استحاضة واذا كان كذلك فقولك ان خروجها من الحيض الى الطهر لا دلالة فيه على براءة رحمها قول خطأ واما استشهاد بقول تأبط شرا فانه من العجائب وما علم هذا الشاعر الجاهل بذلك وقد قال الله تعالى (ويعلم ما في الارحام) وقال تعالى (طالم الغيب) يعنى انه

استأثر بعلم ذلك دون خلقه وان الخلق لا يعلمون منه الا ما علمهم مع دلالة قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على انتفاء اجتماع الحيض والحبل ومع ذلك فان ما ذكره هذا القائل دلالة على صحة قولنا لانه اذا كانت العدة بالاقرء انما هي لاستبراء الرحم من الحبل والطهر لاستبراء فيه لان الحمل طهر وجب ان يكون الاعتبار بالحيض التي هي علم لبراءة الرحم من الحبل اذ ليس في الطهر دلالة عليه ويدل على ان العدة بالاقرء استبراء انها لورأت الدم ثم ظهر بها حبل كانت العدة هي الحبل فدل ذلك على ان العدة لذوات الاقرء انما هي استبراء من الحبل والاستبراء من الحبل انما يكون بالحيض لا بالطهر من وجهين احدهما ان عدة الشهور للصغيرة والآيسة طهر صحيح وليس باستبراء والمعنى الآخر ان الطهر مقارن للحبل فدل على ان الاستبراء لا يقع بما يقارنه وانما يقع بما ينافيه وهو الحيض فيكون دلالة على براءة رحمها من الحبل فوجب ان تكون العدة بالحيض دون الاطهار * واحتج من اعتبر الاطهار بقوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) وقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لعمر حين طلق ابنه امرأته حائضا مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم ليطلقها ان شاء فذلك العدة التي امر الله ان تطلق بها النساء قال فهذا يدل من وجهين على انها بالاطهار احدهما قوله بعد ذكره الطلاق في الطهر فذلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء وذلك اشارة الى الطهر دون الحيض فدل على ان العدة بالاطهار دون الحيض والثاني قوله تعالى (واحصوا العدة) وذلك عقيب الطلاق في الطهر فوجب ان يكون المحصى هو بقية الطهر وهو الذي يلي الطلاق * فيقال له اما قولك فذلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء فان اللام قد تدخل في ذلك لحال ماضية ومستقبله ألا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته يعني لرؤية ماضية وقال تعالى (ومن اراد الآخرة وسعى لها سعيها) يعني الآخرة فاللام ههنا للاستقبال والتراخي ويقولون تاهب للشتاء يعني وقتا مستقبلا متراخيا عن حال التاهب واذا كان اللفظ محتملا للماضي والمستقبل ومتى تناول المستقبل فليس في مقتضاه وجوده عقيب المذكور بلا فصل واذا كان كذلك ووجدنا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لابن عمر فيه ذكر حيضة ماضية والحيضة المستقبلية معلومة وان لم تكن مذكورة وذلك في قوله مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ليطلقها ان شاء فذلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء فاحتمل ان يكون ذلك اشارة الى الحيضة الماضية فيدل ذلك على ان العدة انما هي الحيض وجائز ان يريد حيضة مستقبلية اذ هي معلوم كونها على مجرى العادة فليس الطهر حينئذ باولى بالاعتبار من الحيض لان الحيض في المستقبل وان لم يكن مذكورا فجائز ان يراد به اذا كان معلوما كما انه لم يذكر طهرا بعد الطلاق وانما ذكر طهرا قبله ولكن الطهر لما كان معلوما وجوده بعد الطلاق اذا طلقها فيه على مجرى العادة جاز عندك رجوع الكلام اليه وارادته باللفظ ومع ذلك فجائز ان تحيض عقيب الطلاق بلا فصل فليس اذا في اللفظ دلالة على ان المعتبر في الاعتداد به هو الطهر دون الحيض ومع ذلك فقد دل على انه لو طلقها في آخر الطهر فحاضت عقيب الطلاق بلا فصل ان عدتها ينبغي ان تكون الحيض دون الطهر بمقتضى لفظه صلى الله تعالى عليه وسلم اذ ليس في اللفظ

ذكر حيض بعد الطلاق ولا طهر فاذا حاضت عقيب الطلاق كان ذلك عدتها ثم لم يفرق احد في اعتبار الحيض بين وجوده عقيب الطلاق ومتراخيا عنه فاجب ذلك ان يكون الحيض هو المعتد به من الاقراء دون الطهر * فان قيل الحيضة الماضية غير جائز ان يكون مرادة بالخبر لان ما قبل الطلاق من الحيض لا يكون عدة * قيل له اذا كانت تعد به بعد الطلاق جاز ان يسميها عدة كما قال تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) فسماه زواجا قبل النكاح ويلزم مخالفنا من ذلك ما لزمنا لانه صلى الله تعالى عليه وسلم ذكر الطهر وامره ان يطلقها فيه ولم يذكر الطهر الذي بعد الطلاق فقد سمي الطهر الذي قبله عدة لانه به تعد عندك فما انكرت ان تسمى الحيضة التي قبل الطلاق عدة (٧) اذا كانت بها تعد * واما قوله تعالى (واحصوا العدة) فان الاحصاء ليس يختص بالطهر دون الحيض لان كل ذي عدد فالاحصاء يلحقه * فان قيل اذا كان الذي يلي الطلاق هو الطهر وقد امرنا بالاحصاء فاجب ان ينصرف الامر بالاحصاء اليه لان الامر على الفور * قيل له هذا غلط لان الاحصاء انما ينصرف الى اشياء ذوى عدد فاما شيء واحد قبل انضمام غيره اليه فلا عبرة باحصائه فاذا لزوم الاحصاء يتعلق بما يوجد في المستقبل من الاقراء متراخيا عن وقت الطلاق ثم حيثئذ الطهر لا يكون اولى به من الحيض اذا كانت سمة الاحصاء تناولهما جميعا وتلحقهما على وجه واحد وايضا فيلزمك على هذا ان تقول انها لو حاضت عقيب الطلاق ان تكون عدتها بالحيض للزوم الاحصاء عقبيه والذي يليه في هذه الحال الحيض فينبغي ان يكون هو العدة * وقال بعض المخالفين ممن صنف في احكام القرآن قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) معناه في عدتهن كما يقول الرجل كتب لغرة الشهر معناه في هذا الوقت وهذا غلط لان في هي ظرف واللام وان كانت متصرفه على معان فليس في اقسامها التي تنصرف عليها وتحتملها كونها ظرفا والمعاني التي تنقسم اليها لام الاضافة خمسة منها لام الملك كقولك له مال ولام الفعل كقولك له كلام وله حركة ولام العلة كقولك قام لان زيدا جاءه واعطاء لانه سأل ولام النسبة كقولك له اب وله اخ ولام الاختصاص كقولك له علم وله ارادة ولام الاستغانة كقولك بالبكر وبالدارم ولام كي وهو قوله تعالى (وليرضوه وليقتربوا) ولام العاقبة كقوله تعالى (ليكون لهم عدوا وحزنا) فهذه المعاني التي تنقسم اليها هذه اللام ليس في شيء منها ما ذكره هذا القائل وهو مع ذلك ظاهر الفساد لانه اذا كان قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) معناه في عدتهن فينبغي ان تكون العدة موجودة حتى يطلقها فيها كما لو قال قائل طلقها في شهر رجب لم يجز له ان يطلقها قبل ان يوجد منه شيء فان بذلك فساد قول هذا القول وتناقضه * وما يدل على ان قوله تعالى (واحصوا العدة) لا دلالة فيه على انه الطهر الذي مسنون فيه طلاق السنة انه لو طلقها بعد الجماع في الطهر لكان مخالفا للسنة ولم يختلف حكم ما تعد به عند الفريقتين بكونه جميعا من حيض او طهر فدل ذلك على انه لا يتعلق لايقاع طلاق السنة في وقت الطهر بكونه عدة محصاة منها ويدل عليه انه لو طلقها وهي حائض لكانت معتدة عقيب الطلاق ونحن مخاطبون بالاحصاء عدتها فدل على انه لا يتعلق للزوم الاحصاء ولا لوقت طلاق السنة بكونه هو المعتد به

دون غيره * وقال القائل الذي قدمنا ذكر اعتراضه في هذا الفصل وقد اعتبرتم يعني اهل العراق معاني اخر غير الاقراء من الاغتسال او مضى وقت الصلاة والله تعالى انما اوجب العدة بالاقراء وليس الاغتسال ولا مضى وقت الصلاة في شيء * فيقال له لم تعتبر غير الاقراء التي هي عندنا وليكن لم يتيقن انقضاء الحيض والحكم بمضيه الا باحد معين لمن كانت ايامها دون العشرة وهو الاغتسال واستباحة الصلاة به فتكون طاهرا بالاتفاق على ما روى عن عمر وعلى وعبدالله وعظماء السلف من بقاء الرجعة الى ان تغتسل او يمضي عليها وقت الصلاة فيلزمها فرضها فيكون لزوم فرض الصلاة منافيا لبقاء حكم الحيض وهذا انما هو كلام في مضى الحيضة الثالثة ووقوع الطهر منها وليس ذلك من الكلام في المسئلة في شيء الا ترى انا نقول ان ايامها اذا كانت عشرة انقضت عدتها بمضى العشرة اغتسلت او لم تغتسل لحصول اليقين بانقضاء الحيضة اذ لا يكون الحيض عندنا اكثر من عشرة فالملزم لنا ذلك على اعتبار الحيض مغفل في الزامه واضع للاقراء في غير موضعها * قال ابوبكر رحمه الله وقد افردنا لهذه المسئلة كتابا واستقصينا القول فيها اكثر من هذا وفيما ذكرناه ههنا كفاية * وهذا الذي ذكره الله تعالى من العدة ثلاثة قروء ومراده مقصور على الحرة دون الامة وذلك لانه لاخلاف بين السلف ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة وقد روينا عن علي وعمر وعثمان وابن عمر وزيد بن ثابت وآخرين منهم ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة وقد روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم ان طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان والسنة والاجماع قد دلا على ان مراد الله تعالى في قوله (ثلاثة قروء) هو الحرائر دون الامة * قوله تعالى ﴿ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن﴾ روى الاعمش عن ابي الضحى عن مسروق عن ابي بن كعب قال كان من الامة ان اؤتمنت المرأة على فرجها وروى نافع عن ابن عمر في قوله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) قال الحيض والحبل وقال عكرمة الحيض والحكم عن مجاهد وابراهيم احدهما الحمل وقال الآخر الحيض وعن علي انه استخلف امرأة انها لم تستكمل الحيض وقضى بذلك عثمان * قال ابوبكر لما وعظها بترك الكتمان دل على ان القول قولها في وجود الحيض او عدمه وكذلك في الحبل لانهما جميعا مما خلق الله في رحمها ولولا ان قولها فيه مقبول لما وعظت بترك الكتمان ولا كتمان لها ثبت بذلك ان المرأة اذا قالت انا حائض لم يحل لزوجها وطؤها وانها اذا قالت قد طهرت حل له وطؤها وكذلك قال اصحابنا انه اذا قال لها انت طالق ان حضت فقالت قد حضت طلقت وكان قولها كالينة وفرقوا بين ذلك وبين سائر الشروط اذا علق بها الطلاق نحو قوله ان دخلت الدار او كلمت زيدا فقالوا لا يقبل قولها اذا لم يصدقها الزوج الابينة وتصدق في الحيض والطهر لان الله تعالى قد اوجب علينا قبول قولها في الحيض والحبل وفي انقضاء العدة وذلك معنى يخصها ولا يطلع عليه غيرها فجعل قولها كالينة فكذلك سائر ما تعلق من الاحكام بالحيض فقولها مقبول فيه وقالوا لو قال لها عبدى حر ان حضت فقالت

قد حضت لم تصدق لان ذلك حكم في غيرها اعني عتق العبد والله تعالى انما جعل قولها كالبيعة في الحيض فيما يخصها من انقضاء عدتها ومن اباحة وطئها او حظره فاما فيما لا يخصها ولا يتعلق بها فهو كغيره من الشروط فلا تصدق عليه ونظير هذه الآية في تصديق المؤمن فيما اوّتمن عليه قوله تعالى (وليلل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئا) لما وعظه بترك البخس دل ذلك على ان القول قوله فيه ولولا انه مقبول القول فيه لما كان موعوظا بترك البخس وهو لو بخس لم يصدق عليه ومنه ايضا قوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) دل ذلك على ان الشاهد اذا كتم او اظهر كان المرجع الى قوله فيما كتم وفيما اظهر لدلالة وعظه اياه بترك الكتمان على قبول قوله فيها وذلك كله اصل في ان كل من اوّتمن على شيء فالقول قوله فيه كالمودع اذا قال قد ضاعت الوديعة او قدر دنتها وكالمضارب والمستأجر وسائر المأمونين على الحقوق ولذلك قلنا ان قوله تعالى (فرهان مقبوضة) ثم قوله تعالى عطفًا عليه (فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اوّتمن امانته وليتق الله ربه) فيه دلالة على ان الرهن ليس بامانة لانه لو كان امانة لما عطف الامانة عليه اذ كان الشيء لا يعطف على نفسه وانما يعطف على غيره * ومن الناس من يقول ان قوله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) انما هو مقصور الحكم على الحمل دون الحيض لان الدم انما يكون حيضًا اذا سال ولا يكون حيضًا وهو في الرحم لان الحيض هو حكم يتعلق بالدم الخارج فما دام في الرحم فلا حكم له ولا معنى لا اعتباره ولا اوّتمان المرأة عليه * قال ابو بكر هذا صحيح اذ الدم لا يكون حيضًا الا بعد خروجه من الرحم ولكن دلالة الآية قائمة على ما ذكرنا وذلك لان وقت الحيض انما يرجع فيه الى قولها اذ ليس كل دم سائل حيضًا وانما يكون حيضًا باسباب اخر نحو الوقت والعادة وبراءة الرحم عن الحمل واذا كان كذلك وكانت هذه الامور انما تعلم من جهتها فهي اذا قالت قد حضت ثلاث حيض فالقول قولها بمقتضى الآية وكذلك اذا قالت لم ارد ما ولم تنقص عدتي فالقول قولها وكذلك اذا قالت قد اسقطت سقطا قد استبان خلقه وانقضت عدتي فالقول قولها وانما التصديق متعلق بحيض قد وجد ودم قد سال * وفي هذه الآية دلالة على ان الحيض لا يتعلق حكمه بلون الدم لانه لو كان كذلك لما اخصت هي بالرجوع الى قولها دوننا لانها وايانا متساوون في التفرقة بين الالوان فدل ذلك على ان دم الحيض غير متميز بلونه من لون دم الاستحاضة وانهما على صفة واحدة ففيه دلالة على بطلان قول من اعتبر الحيض بلون الدم وانما لم يعلم ذلك الا من جهتها عند سقوط اعتبار لون الدم لما وصفنا من ان وقت الحيض والعادة فيه ومقداره واوقات الطهر انما يعلم من جهتها اذ ليس كل دم حيضًا وكذلك وجود الحمل النافي لكون الدم حيضًا واسقاط سقط كل ذلك المرجع فيه الى قولها لانا لانعلمه نحن ولا نقف عليه الا من جهتها فلذلك جعل القول فيه قولها * وذكر هشام عن محمد ان قول المرأة مقبول في وجود الحيض وبحكم بلوغها اذا كانت قد بلغت سننا تحيض مثلها وذلك لما ذكرنا من قوله تعالى (ولا يحل لهن

ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) قال محمد ولو قال صبي مراهق قد احتلمت لم يصدق فيه حتى يعلم الاحتلام او بلوغ سن يكون مثله بالغاً فيها ففرق بين الحيض والاحتلام والفرق بينهما ان الحيض انما يعلم من جهتها لتعلقه بالاوقات والعادة والمعاني التي لا تعلم من جهة غيرها ودلالة الآية على قبول قولها فيه وليس كذلك الاحتلام لانه لا يتعلق خروج المنى على وجه الدفق والشهوة باسباب اخر غير خروجه ولا اعتبار فيه بوقت ولاعادة فلما كان كذلك لم يعتبر قوله فيه حتى نعلم يقيناً صحة ما قال ومن جهة اخرى ان دم الحيض والاستحاضة لما كانا على صفة واحدة لم يجز لمن شاهد الدم ان يقضى له بحكم الحيض فوجب الرجوع الى قولها اذ كان ذلك انما هو شئ تعلمه هي دوننا واما الاحتلام فلا يشبهه فيه خروج المنى على احد شاهده وهو يدرك ويعلم من غير التباس منه بغيره فلذلك لم نحتاج فيه الى الرجوع الى قوله ﴿ و قوله تعالى ﴿ ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر ﴾ ليس بشرط في النهي عن الكتمان وانما هو على وجه التأكيد وانه من شرائط الايمان فعليها ان لا تكتم ومن يؤمن ومن لا يؤمن في هذا النهي سواء وهو كقوله تعالى ﴿ ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ﴾ وقول مريم ﴿ انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا ﴾ قوله تعالى ﴿ وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحاً ﴾ قد تضمن ضرورياً من الاحكام احدها ان مادون الثلاث لا يرفع الزوجية ولا يبطلها واخبار ببقاء الزوجية معه لانه ساء بعلا بعد الطلاق فدل ذلك على بقاء التوارث وسائر احكام الزوجية مادامت معتدة ودل على ان له الرجعة مادامت معتدة لانه قال (في ذلك) يعنى فيما تقدم ذكره من الثلاثة قروء ودل على ان اباحة هذه الرجعة مقصورة على حال ارادة الاصلاح ولم يردبها الاضرار بها وهو كقوله تعالى ﴿ ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ﴾ فان قيل فامعنى قوله تعالى ﴿ احق بردهن في ذلك ﴾ مع بقاء الزوجية وانما يقال ذلك فيما قد زال عنه ملكه فاما فيما هو في ملكه فلا يصح ان يقال بردها الى ملكه مع بقاء ملكه فيها ﴿ قيل له لما كان هناك سبب قد تعلق به زوال النكاح عند انقضاء العدة جاز اطلاق اسم الرد عليه ويكون ذلك بمعنى المانع من زوال الزوجية بانقضاء العدة فساء ردا اذ كان رافعا لحكم السبب الذى تعلق به زوال الملك وهو كقوله تعالى ﴿ فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ﴾ وهو ممسك لها في هذه الحال لانها زوجته وانما المراد الرجعة الموجبة لبقاء النكاح بعد انقضاء الحيض التي لو لم تكن الرجعة لكانت مزية للنكاح * وهذه الرجعة وان كانت اباحتها معقودة بشريطة ارادة الاصلاح فانه لا خلاف بين اهل العلم انه اذا راجعها مضارا في الرجعة مريدا لتطويل العدة عليها ان رجعت صحیحة وقد دل على ذلك قوله تعالى ﴿ فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ﴾ ثم عقبه بقوله تعالى ﴿ ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ﴾ فلو لم تكن الرجعة صحیحة اذا وقعت على وجه الضرر لما كان ظالماً لنفسه بفعلها * وقد دلت الآية ايضا على جواز اطلاق لفظ العموم في مسميات ثم يعطف عليه بحكم يختص به بعض ما انتظمه العموم فلا يمنع ذلك اعتبار عموم اللفظ فيما يشمله في غير ما خص به المعطوف لان قوله تعالى

(والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) عام في المطلقة ثلاثا وفيها دونها لاختلاف في ذلك ثم قوله تعالى (وبعولتهن احق بردهن) حكم خاص فيمن كان طلاقها دون الثلاث ولم يوجب ذلك الاقتصار بحكم قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) على مادون الثلاث ولذلك نظائر كثيرة في القرآن والسنة نحو قوله تعالى (ووصينا الانسان بوالديه حسنا) وذلك عموم في الوالدين الكافرين والمسلمين ثم عطف عليه قوله تعالى (وانجاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم) وذلك خاص في الوالدين المشركين فلم يمنع ذلك عموم اول الخطاب في الفريقين من المسلمين والكفار والله اعلم بالصواب

باب حق الزوج على المرأة وحق المرأة على الزوج

قال الله تعالى ﴿ ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة ﴾ قال ابو بكر رحمه الله اخبر الله تعالى في هذه الآية ان لكل واحد من الزوجين على صاحبه حقا وان الزوج مختص بحقه عليها ليس لها عليه مثله بقوله تعالى (وللرجال عليهن درجة) ولم يبين في هذه الآية مال لكل واحد منهما على صاحبه من الحق مفسرا وقد بينه في غيرها وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فمما بينه الله تعالى من حق المرأة عليه قوله تعالى (وعاشروهن بالمعروف) وقوله تعالى (فامساك بمعروف او تسريح باحسان) وقال تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) وقال تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم) وكانت هذه النفقة من حقوقها عليه وقال تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) فجعل من حقها عليه ان يوفيه صداقها وقال تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيت احداهن قطارا فلا تأخذوا منه شيئا) فجعل من حقها عليه ان لا يأخذ مما اعطاها شيئا اذا اراد فراقها وكان النشوز من قبله لان ذكر الاستبدال يدل على ذلك وقال تعالى (ولن تستطبعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة) فجعل من حقها عليه ترك اظهار الميل الى غيرها وقد دل ذلك على ان من حقها القسم بينها وبين سائر نساءه لان فيه ترك اظهار الميل الى غيرها ويدل عليه ان عليه وطأها بقوله تعالى (فتذروها كالمعلقة) يعني لا فارغة فتزوج ولا ذات زوج اذ لم يوفها حقها من الوطء ومن حقها ان لا يمسكها ضارا على ما تقدم من بيانه وقوله تعالى (ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف) اذا كان خطابا للزوج فهو يدل على ان من حقها اذا لم يميل اليها ان لا يعضلها عن غير بترك طلاقها فهذه كلها من حقوق المرأة على الزوج وقد انتظمت هذه الآيات اثباتها لها ﴿ وبما بين الله من حق الزوج على المرأة قوله تعالى (فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله) فقيل فيه حفظ ماؤه في رحمتها ولا تحتال في اسقاطه ويحتمل حفظ فراشها عليه ويحتمل حافظات لما في بيوتهن من مال ازواجهن ولا نفسهن وجاثر ان يكون المراد جميع ذلك لاحتمال اللفظ له وقال تعالى (الرجال قوامون على النساء) قد افاد

ذلك لزومها طاعته لان وصفه بالقيام عليها يقتضى ذلك وقال تعالى (واللاتى تخافون نشوزهن فعضوهن وامجروهن فى المضاجع واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا) يدل على ان عليها طاعته فى نفسها وترك النشوز عليه * وقد روى فى حق الزوج على المرأة وحق المرأة عليه عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبار بعضها موافق لما دل عليه الكتاب وبعضها زائد عليه من ذلك ما حدثنا محمد بن بكر البصرى قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن محمد النفيلى وغيره قال حدثنا حاتم بن اسماعيل قال حدثنا جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر بن عبدالله قال خطب النبي صلى الله عليه وسلم بعرفات فقال اتقوا الله فى النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحلتم فروجهن بكلمة الله وان لكم عليهن ان لا يوطئن فرشكم احدا تكرهونه فان فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف * وروى لىث عن عبد الملك عن عطاء عن ابن عمر قال جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على الزوجة فذكر فيها اشياء لا تصدق بشئ من بيته الا باذنه فان فعلت كان له الاجر وعليها الوزر فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على زوجته قال لا تخرج من بيته الا باذنه ولا تصوم يوما الا باذنه * وروى مسعر عن سعيد المقبرى عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير النساء امرأة اذا نظرت اليها سرتك واذا امرتها اطاعتك واذا غبت عنها حفظتك فى مالك ونفسها ثم قرأ (الرجال قوامون على النساء) الآية * قال ابوبكر ومن الناس من يحتج بهذه الآية فى ايجاب التفريق اذا اعسر الزوج بنفقة لان الله تعالى جعل لهن من الحق عليهم مثل الذى عليهن فسوى بينهما فغير جائز ان يستيح بضعها من غير نفقة ينفقها عليها وهذا غلط من وجوه احدها ان النفقة ليست بدلا عن البضع فيفرق بينهما ويستحق البضع عليها من اجلها لانه قد ملك البضع بعقد النكاح وبدله هو المهر والوجه الثانى انها لو كانت بدلا لما استحقت التفريق بالآية لانه عقب ذلك بقوله تعالى (والرجال عليهم درجة) فاقضى ذلك تفضيله عليها فيما يتعلق بينهما من حقوق النكاح وان يستيح بضعها وان لم يقدر على نفقتها وايضا فان كانت النفقة مستحقة عليه بتسليمها نفسها فى بيته فقد اوجباها عليه مثل ما اوجبا منها له وهو فرض النفقة واثباتها فى ذمته لها فلم تخل فى هذه الحال من ايجاب الحق لها كما اوجبا له عليها * ومما تضمنه قوله تعالى (ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف) من الدلالة على الاحكام ايجاب مهر المثل اذا لم يسم لها مهرا لانه قد ملك عليها بضعها بالعقد واستحق عليها تسليم نفسها اليه فعليه لها مثل ملكه عليها ومثل البضع هو قيمته وهى مهر المثل كقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فقد عقل به وجوب قيمة ما يستملكه عليه بما لا مثل له من جنسه وكذلك مثل البضع هو مهر المثل * وقوله تعالى (بالمعروف) يدل على ان الواجب من ذلك ما لا شطط فيه ولا تقصير كما قال صلى الله عليه وسلم فى المتوفى عنها زوجها ولم يسم لها مهرا ولم يدخل بها لها مهر مثل نساءها ولا وكس ولا شطط وقوله ايما امرأة تزوجت بغير اذن وليها فسكاحها باطل فان دخل بها فلها

مهر مثل نساؤها ولا وكس ولا شطط فهذا هو المعنى المعروف المذكور في الآية وقد دلت الآية أيضا على انه لو تزوجها على انه لا مهر لها ان المهر واجب لها اذ لم تفرق بين من شرط نفي المهر في النكاح وبين من لم يشترط في ايجابه لها مثل الذي عليها $\text{ب} \text{ب} \text{ب}$ وقوله (وللرجال عليهن درجة) قال ابوبكر مما فضل به الرجل على المرأة ما ذكره الله من قوله تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض) فاخبر بانه مفضل عليها بان جعل قبا عليها $\text{ب} \text{ب} \text{ب}$ وقال تعالى (وبما انفقوا من اموالهم) فهذا ايضا مما يستحق به التفضيل عليها وبما فضل به عليها ما الزمها الله من طاعته بقوله تعالى (فان اطعكم فلا تبغوا عليهن سبيلا) ومن درجات التفضيل ما اباحه للزوج من ضربها عند الشسوز وهجران فراشها ومن وجوه التفضيل عليها ما ملك الرجل من فراقها بالطلاق ولم تملكه ومنها انه جعل له ان يتزوج عليها ثلاثا سواها ولم يجعل لها ان تتزوج غيره مادامت في حباله او في عدة منه ومنها زيادة الميراث على قسمها ومنها ان عليها ان تنتقل الى حيث يريد الزوج وليس على الزوج اتباعها في النقلة والسكنى وانه ليس لها ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها * وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ضرب اخر من التفضيل سوى ما ذكرنا منها حديث اسماعيل بن عبد الملك عن ابي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ينبغي لبشر ان يسجد لبشر ولو كان ذلك كان النساء لازواجهن وحديث خلف بن خليفة عن حفص بن ابي انس عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يصلح لبشر ان يسجد لبشر ولو صلح لبشر ان يسجد لبشر لامرت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقه عليها والذي نفسى بيده لو كان من قدمه الى مفرق رأسه قرحة بالقيح والصديد ثم لحسته لما اذت حقه * وروى الاعمش عن ابي حازم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دعا الرجل امرأته الى فراشه فابت فابت غضبان عليها لغتها الملائكة حتى تصبح وفي حديث حصين بن محصن عن عمه له انها اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت اذات زوج انت فقالت نعم قال فابن انت منه قالت ما آلوه الا ما عجزت عنه قال فانظري اين انت منه فاما هو جنتك او نارك * وروى سفيان عن ابي الزبير عن الاعرج عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصوم المرأة يوما وزوجها شاهد من غير رمضان الا باذنه وحديث الاعمش عن ابي صالح عن ابي سعيد الخدري قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم النساء ان يصمن الا باذن ازواجهن * فهذه الاخبار مع ما تضمنته دلالة الكتاب توجب تفضيل الزوج على المرأة في الحقوق التي يقتضيها عقد النكاح * وقد ذكر في قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) نسخ في مواضع احدها ما رواه مطرف عن ابي عثمان النهدي عن ابي بن كعب قال لما نزلت عدة النساء في الطلاق والمتوفى عنها زوجها قلنا يا رسول الله قد بقي نساء لم تنزل عدتهن بعد الصغار والكبار والحلبى فنزلت (واللاتى يتسنن من الحيض من نساكنكم) الى قوله (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) * وروى عبدالوهاب عن سعيد عن قتادة قال (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) فجعل

عدة المطلقة ثلاث حيض ثم نسخ منها التي لم يدخل بها في العدة ونسخ من الثلاثة القروء امرأتان (واللائي يتسنن من الحيض من نسائكم ان ارتبتم) فهذه المعجوز التي لا تحيض (واللائي لم يحضن) فهذه البكر عدتها ثلاثة اشهر وليس الحيض من امرها في شيء ونسخ من الثلاثة القروء الحامل فقال (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) فهذه ايضا ليست من القروء في شيء انما اجلها ان تضع حملها ﷺ قال ابو بكر اما حديث ابي بن كعب فلا دلالة فيه على نسخ شيء وانما اكثر ما فيه انهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن عدة الصغيرة والآيسة والحلي فهذا يدل على انهم علموا خصوص الآية وان الحلي لم تدخل فيها مع جواز ان تكون مرادة بها وكذلك الصغيرة لانه كان جائزا ان يشترط ثلاثة قروء بعد بلوغها وان طلقت وهي صغيرة واما الآيسة فقد عقل من الآية انها لم ترد بها لان الآيسة هي التي لا ترجى لها حيض فلا جائز ان يتناولها مراد الآية بحال واما حديث قتادة فانه ذكر ان الآية كانت عامة في اقتضاها ايجاب العدة بالاقراء في المدخول بها وغير المدخول بها وانه نسخ منها غير المدخول بها وهذا ممكن ان يكون كما قال واما قوله ونسخ عن الثلاثة قروء امرأتان وهي الآيسة والصغيرة فانه اطلق لفظ النسخ في الآية واراد به التخصيص وكثيرا ما يوجد عن ابن عباس وعن غيره من اهل التفسير اطلاق لفظ النسخ ومرادهم التخصيص فانما اراد قتادة بذكر النسخ في الآيسة التخصيص لاحقيقة النسخ لانه غير جائز ورود النسخ الا فيما قد استقر حكمه وثبت وغير جائز ان تكون الآيسة مرادة بعدة الاقراء مع استحالة وجودها منها فدل على انه اراد التخصيص وقد يحتمل وجهها على بعد عندنا وهو ان يكون مذهب قتادة ان التي ارتفع حيضها وان كانت شابة تسمى آيسة وان عدتها مع ذلك الاقراء وان طال المدة فيها وقد روى عن عمر ان التي ارتفع حيضها من الآيسات وتكون عدتها عدة الآيسة وان كانت شابة وهو مذهب مالك فان كان الى هذا ذهب في معنى الآيسة فهذه جائز ان تكون مرادة بالاقراء لانها يرجى وجودها منها واما قوله ونسخ من الثلاثة قروء الحامل فان هذا ايضا جائز سائغ لانه لا يمنع ورود العبارة بان عدة الحامل ثلاث حيض بعد وضع الحمل وان كانت ممن لا تحيض وهي حامل فجائز ان يكون عدتها ثلاثة قروء بعد وضع الحمل فنسخ بالحمل الا ان ابي بن كعب قد اخبر ان الحامل لم تكن مرادة بعدة الاقراء وانهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فاخبر بانه لم تنزل في الحامل والآيسة والصغيرة فانزل الله تعالى ذلك وليس يجوز اطلاق النسخ على الحقيقة الا فيما قد علم ثبوت حكمه وورود الحكم الناسخ له متأخرا عنه الا ان يطلق لفظ النسخ والمراد التخصيص على وجه المجاز فلا يضيق واولى الاشياء بنا حمله على وجه التخصيص فيكون قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن) لم يرد الا خاصا في المطلقات ذوات الحيض المدخول بهن وان الآيسة والصغيرة والحامل لم يردن قط بالآيسة اذ ليس معنا تاريخ لورود هذه الاحكام ولا علم باستقرار حكمها ثم نسخه بعده فكان هذه الآيات وردت معا وترتبت احكامها على ما اقتضاها من استعمالها وبني العام على الخاص منها وقد روى عن ابن عباس وجه آخر من النسخ

في هذه الآية وهو ما روى الحسين بن الحسن بن عطية عن ابيه عطية عن ابن عباس قال (والمطلقات يتبعن بانفسهن ثلثة قروء) الى قوله (ويعولهن احق بردهن في ذلك) وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته كان احق بردها وان طلقها ثلاثا فمسختها هذه الآية (يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن) الى قوله (جميلا) وعن الضحاك بن مزاحم (والمطلقات يتبعن بانفسهن ثلثة قروء) وقال فعدهن ثلاثة اشهر فمسخ واستثنى منها فقال (اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فالكتم عليهن من عدة تعتدونها) وروى فيها وجه آخر وهو ما روى مالك عن هشام بن عروة عن ابيه قال كان الرجل اذا طلق امرأته ثم راجعها قبل ان تنقض عدتها كان ذلك له وان طلقها الف مرة فعمد رجل الى امرأته فطلقها حتى اذا شارفت انقضاء العدة راجعها ثم طلقها ثم قال والله لا آويك الى ولا تحلين مني ابدا فانزل الله تعالى (الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح باحسان) فاستقبل الناس الطلاق جديدا من يومئذ من كان منهم طلق او لم يطلق وروى شيبان عن قتادة في قوله تعالى (ويعولهن احق بردهن في ذلك) قال في القروء الثلاثة ثم قال الطلاق مرتان لكل مرة قرء فمسخت هذه الآية ما كان قبلها فجعل الله حد الطلاق ثلاثا فجعله احق برجعها ما لم تطلق ثلاثا

باب عدد الطلاق

قال الله عز وجل ﴿ الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح باحسان ﴾ قال ابو بكر قد ذكرت في معناه وجود احدها انه بيان للطلاق الذي ثبت معه الرجعة يروى ذلك عن عروة بن الزبير وقاتادة والثاني انه بيان لطلاق السنة المتدوب اليه ويروى ذلك عن ابن عباس ومجاهد والثالث انه امر بان يتركها ثلاثا فعليه تفريق الطلاق فيتضمن الامر بالطلاق مرتين ثم ذكر بعدها الثالثة قال ابو بكر فاما قول من قال انه بيان لما يبقى معه الرجعة من الطلاق فانه وان ذكر معه الرجعة عقبيه فان ظاهره يدل على انه قصد به بيان المباح منه واما ما عداه فمحذور وبين مع ذلك حكمه اذا وقع على الوجه المأمور به بذكر الرجعة عقبيه والدليل على ان المقصد فيه الامر بتفريق الطلاق وبيان حكم ما يتعلق بايقاع مادون الثلاث من الرجعة انه قال (الطلاق مرتان) وذلك يقتضى التفريق لا محالة لانه لو طلق اثنتين معا لما جاز ان يقال طلقها مرتين وكذلك لو دفع رجل الى آخر درهمين لم يجز ان يقال اعطاه مرتين حتى يفرق الدفع فحينئذ يطلق عليه واذا كان هذا هكذا لو كان الحكم المقصود باللفظ هو ما يتعلق بالتطليقتين من بقاء الرجعة لادى ذلك الى اسقاط فائدة ذكر المرتين اذ كان هذا الحكم ثابتا في المرة الواحدة اذا طلق اثنتين ثبت بذلك ان ذكره للمرتين انما هو امر بايقاعه مرتين ونهى عن الجمع بينهما في مرة واحدة ومن جهة اخرى انه لو كان اللفظ محتملا للامرين لكان الواجب حمله على اثبات الحكم في ايجاب الفائدتين وهو الامر بتفريق الطلاق متى اراد

ان يطلق اثنتين وبيان حكم الرجعة اذا طلق كذلك فيكون اللفظ مستوعبا للمعنيين * وقوله تعالى (الطلاق مرتان) وان كان ظاهره الخبر فان معناه الامر كقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) (والوالدات يرضعن اولادهن) وما جرى هذا المجرى مما هو في صيغة الخبر ومعناه الامر والدليل على انه امر وليس بخبر انه لو كان خبرا لوجد مخبره على ما خبر به لان اخبار الله لا تنفك من وجود مخبراتها فلما وجدنا الناس قد يطلقون الواحدة والثلاث معا ولو كان قوله تعالى (الطلاق مرتان) اسما للخبر لاستوعب جميع ما تحته ثم وجدنا في الناس من يطلق لاعلى الوجه المذكور في الآية علمنا انه لم يرد الخبر وانه تضمن احد معنيين اما الامر بتفريق الطلاق متى اردنا الايقاع او الاخبار عن المسنون المتدوب اليه منه واولى الاشياء حمله على الامر اذ قد ثبت انه لم يرد به حقيقة الخبر لانه حينئذ يصير بمعنى قوله طلقوا مرتين متى اردتم الطلاق وذلك يقتضى الايجاب وانما ينصرف الى التدب بدلالة ويكون كما قال صلى الله عليه وسلم الصلاة مثنى مثنى والتشهد في كل ركعتين وتمسكن وخشوع فهذه صيغة الخبر والمراد الامر بالصلاة على هذه الصفة وعلى انه ان حمل على ان المراد بيان المسنون من الطلاق كانت دلالة قائمة على حظر جمع الاثنتين او الثلاث لان قوله (الطلاق مرتان) منتظم لجميع الطلاق المسنون فلا يبقى شئ من مسنون الطلاق الا وقد انطوى تحت هذا اللفظ فاذا ما خرج عنه فهو على خلاف السنة فثبت بذلك ان من جمع اثنتين او ثلاثا في كلمة فهو مطلق لغير السنة * فانظمت هذه الآية الدلالة على معان منها ان مسنون الطلاق التفريق بين اعداد الثلاث اذا اراد ان يطلق ثلاثا ومنها ان له ان يطلق اثنتين في مرتين ومنها ان ما دون الثلاث ثبت معه الرجعة ومنها انه اذا طلق اثنتين في الحيض وقتا لان الله قد حكم بوقوعهما ومنها انه نسخ هذه الآية الزيادة على الثلاث على ما روى عن ابن عباس وغيره انهم كانوا يطلقون ماشاؤا من العدد ثم يراجعون فقصر وا على الثلاث ونسخ به ما زاد * ففي هذه الآية دلالة على حكم العدد المسنون من الطلاق وليس فيها ذكر الوقت المسنون فيه ايقاع الطلاق وقد بين الله ذلك في قوله تعالى (فطلقوهن امدتهن) وبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم طلاق العدة فقال لابن عمر حين طلق امرأته وهي حائض ما هكذا امرك الله انما طلاق العدة ان تطلقها طاهرا من غير جماع او حاملا وقد استبان حملها فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء فكان طلاق السنة معقودا بوصفين احدهما العدد والاخر الوقت فاما العدد فان لا يزيد في طهر واحد على واحدة واما الوقت فان يطلقها طاهرا من غير جماع او حاملا قد استبان حملها * وقد اختلف اهل العلم في طلاق السنة لذوات الاقراء فقال اعجابنا احسن الطلاق ان يطلقها اذا طهرت قبل الجماع ثم يتركها حتى تنقضى عدتها وان اراد ان يطلقها ثلاثا طلقها عند كل طهر واحدة قبل الجماع وهو قول الثوري وقال ابو حنيفة وبلغنا عن ابراهيم عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضى العدة وان هذا عندهم افضل من ان يطلقها ثلاثا عند كل طهر واحدة

وقال مالك وعبد العزيز بن ابي سلمة الماجشون والليث بن سعد والحسن بن صالح والاوزاعي
 طلاق السنة ان يطلقها في طهر قبل الجماع تطليقة واحدة ويكرهون ان يطلقها ثلاثا في ثلاثة
 اطهار لكنه ان لم يرد رجعتها تركها حتى تنقضي عدتها من الواحدة وقال الشافعي فيما رواه
 عنه المزني لا يحرم عليه ان يطلقها ثلاثا ولو قال لها انت طالق ثلاثا للسنة وهي طاهر من غير
 جماع طلقت ثلاثا معا قال ابو بكر قبدأ بالكلام على الشافعي في ذلك فقول ان دلالة الآية
 التي تلونا ظاهرة في بطلان هذه المقالة لانها تضمنت الامر بايقاع الاثنتين في مرتين فمن اوقع
 الاثنتين في مرة فهو مخالف لحكمها وما يدل على ذلك قوله تعالى (لا تحرموا طيبات
 ما احل الله لكم) وظاهره يقتضي تحريم الثلاث لما فيها من تحريم ما احل لنا من الطيبات
 والدليل على ان الزوجات قد تناولهن هذا العموم قوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم
 من النساء) فوجب بحق العموم حظر الطلاق الموجب لتحريمها ولولا قيام الدلالة في اباحة
 ايقاع الثلاث في وقت السنة وايقاع الواحدة لغير المدخول بها لاقتضت الآية حظره ومن جهة
 اخرى من دلائل الكتاب ان الله تعالى لم يبيح الطلاق ابتداء لمن تجب عليها العدة الا مقرونا بذكر
 الرجعة منها قوله تعالى (الطلاق مرتان فامسك بمعروف) وقوله تعالى (والمطلقات
 يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) وقوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلتهن فامسكوهن
 بمعروف او سرحوهن بمعروف) او فارقوهن بمعروف فلم يبيح الطلاق المبتدأ لذوات العدة
 الا مقرونا بذكر الرجعة وحكم الطلاق مأخوذ من هذه الآيات لولاها لم يكن الطلاق من احكام
 الشرع فلم يجز لنا اثباته مسنونا الا على هذه الشريطة وبهذا الوصف وقال النبي صلى الله
 عليه وسلم من ادخل في امرنا ما ليس منه فهو رد واقل احوال هذا اللفظ حظر خلاف
 ما تضمنته الآيات التي تلونا من ايقاع الطلاق المبتدأ مقرونا بما يوجب الرجعة * ويدل عليه
 من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا القعني عن مالك عن
 نافع عن ابن عمر انه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأل
 عمر بن الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال مره فليراجعها ثم ليمسكها
 حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء امسك بعد ذلك وان شاء طلق قبل ان يمس فقلت
 العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا
 احمد بن صالح قال حدثنا عنبسة قال حدثنا يونس عن ابن شهاب قال اخبرني سالم بن عبدالله
 عن ابيه انه طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتعيط
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال مره فليراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر
 ثم ان شاء طلقها طاهرا قبل ان يمس فذلك الطلاق للعدة كما امر الله فذكر سالم في رواية
 الزهري عنه ونافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم امره ان يراجعها ثم يدعها حتى
 تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء طلق او امسك وروى عن عطاء الخراساني عن الحسن
 عن ابن عمر مثله وروى يونس والنس بن سيرين وسعيد بن جبير وزيد بن اسلم عن ابن عمر

ان النبي صلى الله عليه وسلم امره ان يراجعها حتى تطهر ثم قال ان شاء طلق وان شاء امسك
والاخبار الاول اولى لما فيها من الزيادة ومعلوم ان جميع ذلك انما ورد في قصة واحدة وانما ساق
بعضهم لفظ النبي صلى الله عليه وسلم على وجهه وحذف بعضهم ذكر الزيادة اغفالا او نسيانا
فوجب استعماله بما فيه من زيادة ذكر الحيضة اذ لم يثبت ان الشارع صلى الله عليه وسلم قال
ذلك عاريا من ذكر الزيادة وذكره مرة مقرونا بها اذ كان فيه اثبات القول منه في حالين
وهذا مما لانعلمه فغير جائز اثباته وعلى انه لو كان الشارع صلى الله عليه وسلم قد
قال ذلك في حالين لم يخل من ان يكون المتقدم منهما هو الخبر الذي فيه الزيادة والآخر
متأخرا عنه فيكون ناسخا له وان يكون الذي لازيادة فيه هو المتقدم ثم ورد بعده ذكر الزيادة
فيكون ناسخا للاول باثبات الزيادة ولا سبيل لنا الى العلم بتاريخ الخبرين لاسيما وقد
اشار الجميع من الرواة الى قصة واحدة فاذا لم يعلم التاريخ وجب اثبات الزيادة من وجهين
احدهما ان كل شيئين لا يعلم تاريخهما فالواجب الحكم بهما معا ولا يحكم بتقدم احدهما على
الآخر كالغرقى والقوم يقع عليهم البيت. وكما تقول في البيعين من قبل رجل واحد اذا
قامت عليهما البيعة ولم يعلم تاريخهما فيحكم بوقوعهما معا فكذلك هذان الخبران وجب
الحكم بهما معا اذ لم يثبت لهما تاريخ فلم يثبت الحكم الا مقرونا بالزيادة المذكورة فيه
والوجه الآخر انه قد ثبت ان الشارع قد ذكر الزيادة واثبتها وامر باعتبارها بقوله
مره فليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم يطلقها ان شاء لو رودها من طرق صحيحة
فاذا كانت ثابتة في وقت واحتمل ان تكون منسوخة بالخبر الذي فيه حذف الزيادة واحتمل
ان تكون غير منسوخة لم يجز لنا اثبات النسخ بالاحتمال ووجب بقاء حكم الزيادة ولما ثبت
ذلك وامر الشارع صلى الله عليه وسلم بالفصل بين التغطية الواقعة في الحيض وبين الاخرى
التي امره بايقاعها بحيضة ولم يبيح له ايقاعها في الطهر الذي يلي الحيضة ثبت ايجاب الفصل بين
كل تظليقتين بحيضة وانه غير جائز له الجمع بينهما في طهر واحد لانه صلى الله تعالى عليه
وسلم كما امره بايقاعها في الطهر ونهاه عنها في الحيض فقد امره ايضا بان لا يوقعها في الطهر
الذي يلي الحيضة التي طلقها فيه ولا فرق بينهما ﷺ فان قيل قد روى عن ابي حنيفة انه اذا
طلقها ثم راجعها في ذلك الطهر جازله ايقاع تغطية اخرى في ذلك الطهر فقد خالف بذلك
ما اردت تاكيده من الزيادة المذكورة في الخبر ﷺ قيل له قد ذكرنا هذه المسئلة في الاصول
ومنعه من ايقاع التغطية الثانية في ذلك الطهر وان راجعها حتى يفصل بينهما بحيضة وهذا
هو الصحيح والرواية الاخرى غير معمول عليها وقد روى عن النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم في النبي عن ايقاع الثلاث مجموعة بما لا مساغ للتأويل فيه وهو ما حدثنا ابن قانع قال حدثنا
محمد بن بشاذان الجوهري قال حدثنا معلى بن منصور قال حدثنا سعيد بن زريق ان عطاء الخراساني
حدثهم عن الحسن قال حدثنا عبدالله بن عمر انه طلق امرأته تغطية وهي حائض ثم اراد
ان يتبعها بتظليقتين اخريين عند القرئين الباقيين فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

فقال يا ابن عمر ما هكذا امرك الله انك قد اخطأت السنة والسنة ان تستقبل الطهر فتطلق لكل
قرء فامرني رسول الله فراجعتهما وقال اذا هي طهرت فطلق عند ذلك او امسك فقلت
يا رسول الله ارأيت لو كنت طلقتهما ثلاثا اكان لي ان اراجعها قال لا كانت تين وتكون معصية
فاخبر صلى الله عليه وسلم نصا في هذا الحديث بكون الثلاث معصية فان قيل لما قال النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم في سائر اخبار ابن عمر حين ذكر الطهر الذي هو وقت لايقاع طلاق السنة
ثم يطلقها ان شاء ولم يخص ثلاثا مما دونها كان ذلك اطلاقا للثنتين والثلاث معا
فان قيل له لما ثبت بما قدمنا من ايجابه الفصل بين التطليقتين بحیضة ثم عطف عليه بقوله ثم
ليطلقها ان شاء علمنا انه انما اراد واحدة لا اكثر منها لاستحالة ارادته نسخ ما اوجبه بديا
من ايجابه الفصل بينهما وما اقتضاه ذلك من حظر الجمع بين تطليقتين اذ غير جائز وجود النسخ
والمسوخ في خطاب واحد لان النسخ لا يصح الا بعد استقرار الحكم والتمكين من الفعل
الا ترى انه لا يجوز ان يقول في خطاب واحد قد اجمعت لكم ذا الثاب من السباع وقد
حظرت عليكم لان ذلك عبث والله تعالى منزه عن فعل العبث واذا ثبت ذلك علمنا ان
قوله ثم يطلقها ان شاء مبني على ما تقدم من حكمه في ابتداء الخطاب وهو ان لا يجمع
بين اثنتين في طهر واحد وايضا فلو خلا هذا اللفظ من دلالة حظر الجمع بين التطليقتين في
طهر واحد لما دل على اباحته لو روده مطلقا عاريا من ذكر ما تقدم لان قوله ثم يطلقها
ان شاء لم يقتض اللفظ اكثر من واحد وكذلك نقول في نظائر ذلك من الاوامر انه انما يقتضي
ادنى ما يتناول الاسم وانما يصرف الى الاكثر بدلالة كقول الرجل لاخر طلق امرأتى ان الذي
يجوز له ايقاعه بالامر انما هو تطليقة واحدة لا اكثر منها وكذلك قال اصحابنا فيمن قال
لعبد تزوج انه يقع على امرأة واحدة فان تزوج اثنتين لم يجز نكاح واحدة منهما الا ان يقول
المولى اردت اثنتين وكذلك قوله فليطلقها ان شاء لم يقتض الا تطليقة واحدة وما زاد
عليها فانما ثبت بدلالة فهذا الذي قدمناه من دلالة الكتاب والسنة على حظر جمع الثلاث
والاثنتين في كلمة واحدة قد ورد بمثله اتفاق السلف من ذلك ما روى الاعمش عن ابي
اسحاق عن ابي الاحوص عن عبدالله انه قال طلاق السنة ان يطلقها تطليقة واحدة وهي
طاهر في غير جماع فاذا حاضت وطهرت طلقها اخرى وقال ابراهيم مثل ذلك وروى
زهير عن ابي اسحاق عن ابي الاحوص عن عبدالله قال من اراد الطلاق الذي هو الطلاق
فليطلق عند كل طهر من غير جماع فان بداله ان يراجعها راجعها واشهد رجلين واذا كانت الثانية
في مرة اخرى فكذلك فان الله تعالى يقول (الطلاق مرتان) وروى ابن سيرين عن علي قال
لو ان الناس اصابوا حد الطلاق ما ندم احد على امرأة يطلقها وهي طاهر من غير جماع او حاملا
قد تبين حملها فاذا بداله ان يراجعها راجعها وان بداله ان ينخل سبيلها خلى سبيلها وحدثنا
محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا حميد بن مسعدة قال حدثنا اسماعيل قال اخبرنا

ايوب عن عبدالله بن كثير عن مجاهد قال كنت عند ابن عباس فجاهد رجل فقال له انه طلق امرأته ثلاثا قال فسكت ابن عباس حتى ظننت انه رادها اليه ثم قال ينطلق احدكم فيركب الحموقة ثم يقول يا ابن عباس يا ابن عباس وان الله تعالى قال (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) وانك لم تتق الله فلم اجدك مخرجا عصيت ربك وبنات منك امرأتك وان الله تعالى قال (يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) اي قبل عدتهن وعن عمران بن حصين ان رجلا قال له اني طلقت امرأتي ثلاثا فقال ائمت بربك وحرمت عليك امرأتك وابوقلابة قال سئل ابن عمر عن رجل طلق امرأته ثلاثا قبل ان يدخل بها فقال لا اري من فعل ذلك الا قد حرج وروى ابن عون عن الحسن قال كانوا ينكحون من طلق امرأته ثلاثا في مقعد واحد وروى عن ابن عمر انه كان اذا اتى برجل طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد او جمعه ضربا وفرق بينهما فقد ثبت عن هؤلاء الصحابة حظر جمع الثلاث ولا يروى عن احد من الصحابة خلافه فصار اجماعا : فان قيل قد روى ان عبدالرحمن بن عوف طلق امرأته ثلاثا في مرضه وان ذلك لم يعب عليه ولو كان جمع الثلاث محظورا لما فعله وتركهم التكبير عليه دليل على انهم رأوه سائغاله : قيل له ليس في الحديث الذي ذكرت ولا في غيره انه طلق ثلاثا في كلمة واحدة وانما اراد انه طلقها ثلاثا على الوجه الذي جوز عليه الطلاق وقد بين ذلك في احاديث رواها جماعة عن الزهري عن طلحة بن عبدالله بن عوف ان عبدالرحمن بن عوف طلق امرأته عاضرا تطليقتين ثم قال لها في مرضه ان اخبرتيني بطهرك لا اطلقنك فين في هذا الحديث انه لم يطلقها ثلاثا مجتمعة وقد روى في حديث فاطمة بنت قيس شيها بهذا وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابان بن يزيد العطار قال حدثنا يحيى بن ابي كثير قال حدثني ابوسلمة بن عبدالرحمن ان فاطمة بنت قيس حدثته ان اباحفص بن المغيرة طلقها وان خالد بن الوليد ونفرا من بني مخزوم اتوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا يا نبي الله ان اباحفص بن المغيرة طلق امرأته ثلاثا وانه ترك لها نفقة يسيرة فقال لا نفقة لها وساق الحديث فيقول المحتج لباحة ايقاع الثلاث معا بانهم قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم انه طلقها ثلاثا فلم ينكره وهذا خبر قد اجمل فيه ما فسر في غيره وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا يزيد بن خالد الرملي قال حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن ابي سلمة عن فاطمة بنت قيس انها اخبرته انها كانت عند ابي حفص بن المغيرة وان اباحفص بن المغيرة طلقها آخر ثلاث تطليقات فزعمت انها جاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الحديث قال ابوداود وكذلك رواه صالح بن كيسان وابن جريج وشعيب بن ابي حمزة كلهم عن الزهري فين في هذا الحديث ما اجمل في الحديث الذي قبله انه انما طلقها آخر ثلاث تطليقات وهو اولي لما فيه من الاخبار عن حقيقة الامر والاول فيه ذكر الثلاث ولم يذكر ايقاعهن معا فهو محمول على انه فرقهن على ما ذكر في هذا الحديث الذي قبله فثبت بما ذكرنا من دلائل الكتاب والسنة واتفاق السلف ان جمع الثلاث محظور

❦ فان قيل فيما قدمناه من دلالة قوله تعالى (الطلاق مرتان) على حظر جمع الاثنتين
 في كلمة واحدة انه من حيث دل على ما ذكرت فهو دليل على ان له ان يطلقها في طهر
 واحد مرتين اذ ليس في الآية تفريقهما في طهرين وفيه اباحة تطليقتين في مرتين وذلك
 يقتضي اباحة تفريق الاثنتين في طهر واحد واذا جاز ذلك في طهر واحد جاز جمعهما
 بلفظ واحد اذ لم يفرق احد بينهما ❦ قيل له هذا غلط من قبل ان ذلك اعتبار يؤدي الى
 اسقاط حكم اللفظ ورفع رأسا وازالة فائدته وكل قول يؤدي الى رفع حكم اللفظ فهو
 ساقط وانما صار مستقلا لفائدة اللفظ وازالة حكمه من قبل ان قوله تعالى (الطلاق مرتان)
 قد اقتضى تفريق الاثنتين وحظر جمعهما في لفظ واحد على ما قدمنا من بيانه وابطاحتك
 لتفريقهما في طهر واحد يؤدي الى اباحة جمعهما في كلمة واحدة وفي ذلك رفع حكم اللفظ
 ومتى حظرنا تفريقهما وجمعهما في طهر واحد وابطاحتك في طهرين فليس فيه رفع حكم اللفظ
 بل فيه استعماله على الخصوص في بعض المواضع دون بعض فلم يؤد قولنا بالتفريق في طهرين
 الى رفع حكمه وانما اوجب تخصيصه اذ كان اللفظ موجبا للتفريق واتفق الجميع على انه
 اذا اوجب التفريق فرقهما في طهرين فخصنا تفريقهما في طهر واحد بدلالة الاتفاق مع
 استعمال حكم اللفظ ومتى ابحنا التفريق في طهر واحد ادى ذلك الى رفع حكم اللفظ رأسا
 حتى يكون ذكره للطلاق مرتين وتركه سواء وهذا قول ساقط مردود ❦ واحتج من اباح ذلك
 ايضا بحديث عويمر العجلاني حين لاعن النبي صلى الله عليه وسلم بينه وبين امرأته فلما فرغا من
 لعانها قال كذبت عليها ان امسكتها هي طالق ثلاثا ففارقها قبل ان يفرق النبي صلى الله عليه
 وسلم بينهما قال فلما لم ينكر الشارع صلى الله عليه وسلم ايقاع الثلاث معادل على اباحتها وهذا
 الخبر لا يصح للشافعي الاحتجاج به لان من مذهبه ان الفرقة قد كانت وقعت بلعان الزوج قبل
 لعان المرأة فبانت منه ولم يلحقها طلاق فكيف كان ينكر عليها طلاقا لم يقع ولم يثبت حكمه
 ❦ فان قيل فما وجهه على مذهبك ❦ قيل له جائز ان يكون ذلك قبل ان يسن الطلاق للعدة
 ومنع الجمع بين التطليقات في طهر واحد فلذلك لم ينكر عليه الشارع صلى الله عليه وسلم وجائز
 ايضا ان تكون الفرقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه ايقاعها بالطلاق واما
 من قال سنة الطلاق ان لا يطلق الا واحدة وهو ما حكيناه عن مالك بن انس والبيهقي
 والحسن بن حي والاوزاعي فان الذي يدل على اباحة الثلاث في الاطهار المتفرقة قوله تعالى
 (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) وفي ذلك اباحة لايقاع الاثنتين ولما اتفقنا
 على انه لا يجمعهما في طهر واحد وجب استعمال حكمهما في الطهرين وقد روى في قوله
 تعالى (او تسريح باحسان) انه للثالثة وفي ذلك تخيير له في ايقاع الثلاث قبل الرجعة ويدل
 عليه قوله تعالى (يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لمدتهن) قد انتظم ايقاع الثلاث
 للعدة وذلك لانه معلوم ان المراد لاوقات العدة كما بينه الشارع صلى الله عليه وسلم في قوله يطلقها

طاهرا من غير جماع او حاملا قد استبان حملها فلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء
واذا كان المراد به اوقات الاطهار تناول الثلاث كقوله تعالى (اتم الصنوة لدلوك الشمس) قد
عقل منه تكرار فعل الصلاة لدلوكها في سائر الايام كذلك قوله (فطلقوهن لعدتهن) لما كان
عبارة عن اوقات الاطهار اقتضى تكرار الطلاق في سائر الاوقات وايضا لما جازله ايضاع الطلاق
في الطهر الأول لانها طاهر من غير جماع طهرا لم يوقع فيه طلاقا جاز ايضاعه في الطهر
الثاني لهذه العلة وايضا لما اتفقوا على انه لو راجعها جازله ايضاع الطلاق في الطهر الثاني وجب
ان يجوز ذلك له اذا لم يراجعها لوجود المعنى الذي من اجله جاز ايضاعه في الطهر الاول
اذ لاحظ للرجعة في اباحة الطلاق ولا في حظره ألا ترى انه لو راجعها ثم جامعها في ذلك الطهر
لم يجزله ايضاع الطلاق فيه ولم يكن للرجعة تأثير في اباحته فوجب ان يجوز له ان يطلقها في الطهر
الثاني قبل الرجعة كما جاز له ذلك لو لم يراجع ^ب فان قيل لا فائدة في الثانية والثالثة لانه
ان اراد ان بينها امكنه ذلك بالواحدة بان يدعيها حتى تنقضي عدتها وقال تعالى (ولا تتخذوا
آيات الله هزوا) وهذا هو الفرق بينه اذا راجعها اولم يراجعها في اباحة الثانية والثالثة اذا راجع
وحظرها اذا لم يراجع ^ب قيل له في ايضاع الثانية والثالثة فوائد بتعجلها لو لم يوقع الثانية والثالثة
لم تحصل له وهو ان تسين منه بايضاع الثالثة قبل انقضاء عدتها فيسقط ميراثها منه لومات ويتزوج
اختها واربعها سواها على قول من يجيز ذلك في العدة فلم يخل في ايضاع الثانية والثالثة من
فوائد وحقوق تحصل له فلم تكن لغوا مطرحا وجاز من اجلها ايضاع ما بقي من طلاقها
في اوقات السنة كما يجوز ذلك لو راجعها وبالله التوفيق

باب ذكر الاختلاف في الطلاق بالرجال

قال ابو بكر رحمه الله اتفق السلف ومن بعدهم من فقهاء الامصار على ان الزوجين المملوكين
خارجان من قوله تعالى (الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح باحسان) واتفقوا
على ان الرق يوجب نقصان الطلاق فقال علي وعبد الله الطلاق بالنساء يعني ان المرأة ان كانت
حرة فطلاقها ثلاث حرا كان زوجها او عبدا وانها ان كانت امة فطلاقها اثنتان حرا كان زوجها
او عبدا وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف وزفر ومحمد والثوري والحسن بن صالح وقال عثمان
وزيد بن ثابت وابن عباس الطلاق بالرجال يعنون ان الزوج ان كان عبدا فطلاقه اثنتان سواء كانت
الزوجة حرة او امة وان كان حرا فطلاقه ثلاث حرة كانت الزوجة او امة وهو قول مالك والشافعي
وقال ابن عمر ايهمارق نقص الطلاق برقه وهو قول عثمان البتي وقد روى هشيم عن منصور بن
زاذان عن عطاء عن ابن عباس قال الامر الى المولى في الطلاق اذن له العبد او لم يأذن ويتلو
هذه الآية (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء) روى هشام عن ابي الزبير عن
ابي معبد مولى ابن عباس ان غلاما كان لابن عباس طلق امرأته تطليقتين فقال له ابن عباس
ارجعها لام لك فانه ليس لك من الامر شيء فابى فقال هي لك فاتخذها فهذا يدل على

انه رأى طلاقه واقعا لولاه لم يقل له ارجعها وقوله هي لك يدل على انها كانت امة وجائز ان يكون الغلام حرا لانهما اذا كانا مملوكين فلا خلاف ان رقبهما ينقص الطلاق * وقد روى في ذلك حديث يدل على انه كان لا يرى طلاق العبد شيئا ويرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا زهير بن حرب قال حدثنا يحيى بن سعيد قال حدثنا علي بن المبارك قال حدثنا يحيى بن ابي كثير ان عمر بن معتب اخبره ان ابا حسن مولى بني نوفل اخبره انه استفتى ابن عباس في مملوك تحته مملوكة فطلقها تطليقتين ثم اعتقا بعد ذلك هل يصلح له ان يخطبها بعد ذلك قال نعم قضى بذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ابوداود وقد سمعت احمد بن حنبل قال قال عبدالرزاق قال ابن المبارك لعمر من ابو حسن هذا لقد تحمل صخرة عظيمة قال ابوداود وابو حسن هذا روى عنه الزهري وكان من الفقهاء * قال ابوبكر وهذا الحديث يرد الاجماع لانه لا خلاف بين الصدر الاول ومن بعدهم من الفقهاء انهما اذا كانا مملوكين انهما تحرم بالاثنتين ولا تحمل له الا بعد زوج * والذي يدل على ان الطلاق بالنساء حديث ابن عمر وعائشة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وقد تقدم ذكر سنده وقد استعملت الامة هذين الحديثين في نقصان العدة وان كان وروده من طريق الآحاد فصار في حيز التواتر لان ما تلقاه الناس بالقبول من اخبار الآحاد فهو عندنا في معنى المتواتر لما بيناه في مواضع ولم يفرق الشارع في قوله وعدتها حيضتان بين من كان زوجها حرا او عبدا فثبت بذلك اعتبار الطلاق بها دون الزوج * ودليل آخر وهو انه لما اتفق الجميع على ان الرق يوجب نقص الطلاق كما يوجب نقص الحد ثم كان الاعتبار في نقصان الحد برق من يقع به دون من يوقعه وجب ان يعتبر نقصان الطلاق برق من يقع به دون من يوقعه وهو المرأة ويدل عليه انه لا يملك تفريق الثلاث عليها على الوجه المسنون وان كان حرا اذا كانت الزوجة امة ألا ترى انه اذا اراد تفريق الثلاث عليها في اطهار متفرقة لم يمكنه ايقاع الثالثة بحال فلو كان مالكا للجميع لملك التفريق على الوجه المسنون كما لو كانت حرة وفي ذلك دليل على انه غير مالك للثلاث اذا كانت الزوجة امة والله اعلم

ذكر الحجاج لايقاع الطلاق الثلاث معا

قال ابوبكر قوله تعالى (الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان) الآية يدل على وقوع الثلاث معا مع كونه منها عنها وذلك لان قوله (الطلاق مرتان) قد ابان عن حكمه اذا وقع اثنتين بان يقول انت طالق انت طالق في طهر واحد وقد بينا ان ذلك خلاف السنة فاذا كان في مضمون الآية الحكم بجواز وقوع الاثنتين على هذا الوجه دل ذلك على صحة وقوعهما لو اوقعهما معا لان احدا لم يفرق بينهما وفيها الدلالة عليه من وجه آخر وهو قوله تعالى (فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فحكم بتحريمها عليه بالثالثة بعد الاثنتين ولم يفرق بين ايقاعهما في طهر واحد او في اطهار فوجب الحكم بايقاع الجميع

على أى وجه اوقعه من مسنون او غير مسنون ومباح او محظور ؑ فان قيل قدمت بديا في معنى الآية ان المراد بها بيان المندوب اليه والمأمور به من الطلاق وايقاع الطلاق الثلاث معا خلاف المسنون عندك فكيف تحتج بها في ايقاعها على غير الوجه المباح والآية لم تتضمنها على هذا الوجه ؑ قيل له قد دلت الآية على هذه المعاني كلها من ايقاع الاثنتين والثلاث لغير السنة وان المندوب اليه والمسنون تفريقها في الاطهار وليس يمنع ان يكون مراد الآية جميع ذلك ألا ترى انه لو قال طلقوا ثلاثا في الاطهار وان طلقتم جميعا معا وقعن كان جائزا واذ لم يتناف المعيان واحتملتهما الآية وجب حملها عليهما ؑ فان قيل معنى هذه الآية محمول على ما بينه بقوله (فطلقوهن لعدتهن) وقد بين الشارع الطلاق للعدة وهو ان يطلقها في ثلاثة اطهار ان اراد ايقاع الثلاث ومتى خالف ذلك لم يقع طلاقه ؑ قيل له نستعمل الآيتين على ما تقتضيان من احكامهما فقول ان المندوب اليه المأمور به هو الطلاق للعدة على ما بينه في هذه الآية وان طلق لغير العدة وجمع الثلاث وقعن لما اقتضته الآية الاخرى وهي قوله تعالى (الطلاق مرتان) وقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد) اذ ليس في قوله (فطلقوهن) نفي لما اقتضته هذه الآية الاخرى على ان في فحوى الآية التي فيها ذكر الطلاق للعدة دلالة على وقوعها اذا طلق لغير العدة وهو قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) الى قوله تعالى (وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه) فلولا انه اذا طلق لغير العدة وقع ما كان ظلما لنفسه بايقاعه ولا كان ظلما لنفسه بطلاقه وفي هذه الآية دلالة على وقوعها اذا طلق لغير العدة ويدل عليه قوله تعالى في نسق الخطاب (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) يعنى والله اعلم انه اذا اوقع الطلاق على ما امره الله كان له مخرجا مما اوقع ان لحقه ندم وهو الرجعة وعلى هذا المعنى تأوله ابن عباس حين قال للسائل الذي سأله وقد طلق ثلاثا ان الله يقول (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) وانك لم تتق الله فلم اجد لك مخرجا عصيت ربك وبانت منك امرأتك ولذلك قال على بن ابي طالب كرم الله وجهه لو ان الناس اصابوا حدا الطلاق ما ندم رجل طلق امرأته ؑ فان قيل لما كان عاصيا في ايقاع الثلاث معا لم يقع اذ ليس هو الطلاق المأمور به كما لو وكل رجل رجلا بان يطلق امرأته ثلاثا في ثلاثة اطهار لم يقع اذا جمعهم في طهر واحد ؑ قيل له اما كونه عاصيا في الطلاق فغير مانع صحة وقوعه لما دللنا عليه فيما سلف ومع ذلك فان الله جعل الظهار منكرا من القول وزورا وحكم مع ذلك بصحة وقوعه فكونه عاصيا لا يمنع لزوم حكمه والانسان عاص لله في رده عن الاسلام ولم يمنع عصيانه من لزوم حكمه وفراق امرأته وقد نهاه الله عن مراجعتها ضرارا بقوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) فلوراجعها وهو يريد ضرارها ثبت حكمها وصحت رجعتها واما الفرق بينه وبين الوكيل فهو ان الوكيل انما يطلق لغيره وعنه يعبر وليس يطلق لنفسه ولا يملك ما يوقعه ألا ترى انه لا يتعلق به شيء من حقوق الطلاق واحكامه فلما لم يكن مالكا لما يوقعه وانما يصح ايقاعه لغيره من جهة الامر اذ كانت احكامه تتعلق بالامر دونه لم يقع متى

خالف الامر واما الزوج فهو مالك الطلاق وبه تتعلق احكامه وليس يوقع لغيره فوجب ان يقع من حيث كان مالكا للثلاث وارتكاب النهي في طلاقه غير مانع وقوعه كما وصفنا في الظهار والرجعة والردة وسائر ما يكون به عاصيا ألا ترى انه لو وطئ ام امرأته بشبهة حرمت عليه امرأته * وهذا المعنى الذي ذكرناه من حكم الزوج في ملكه للثلاث من الوجوه التي ذكرنا يدل على انه اذا وقعها معا وقع اذ هو موقع للملك ويدل عليه من جهة السنة حديث ابن عمر الذي ذكرنا سنده حين قال رأيت لو طلقها ثلاثا أكان لي ان اراجعها فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا كانت تين ويكون معصية وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا سليمان بن داود قال حدثنا جرير بن حازم عن الزبير بن سعيد عن عبد الله بن علي بن يزيد بن ركانة عن ابيه عن جده انه طلق امرأته البتة فأتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ما اردت بالبتة قال واحدة قال الله قال الله قال هو على ما اردت فلو لم تقع الثلاث اذا ارادها لما استحلفه بالله ما اراد الا واحدة وقد تقدم ذكر اقوال السلف فيه وانه يقع وهو معصية فالكتاب والسنة واجماع السلف توجب ايقاع الثلاث معا وان كانت معصية * وذكر بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه قال كان الحجاج بن ارطاة خشنا وكان يقول طلاق الثلاث ليس بشئ وقال محمد بن اسحاق الطلاق الثلاث ترد الى الواحدة واحتج بما رواه غن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كيف طلقها فقال طلقها ثلاثا قال في مجلس واحد قال نعم قال فانما تلك واحدة قارجمها ان شئت قال فرجمها وبما روى ابو عاصم عن ابن جريج عن ابن طاوس عن ابيه ان ابا الصهباء قال لابن عباس ألم تعلم ان الثلاث كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدرا من خلافة عمر ترد الى الواحدة قال نعم * وقد قيل ان هذين الخبرين منكران وقد روى سعيد بن جبير ومالك بن الحارث ومحمد بن اياس والنعمان بن ابي عياش كلهم عن ابن عباس فيمن طلق امرأته ثلاثا انه قد عصى ربه وبانت منه امرأته وقد روى حديث ابي الصهباء على غير هذا الوجه وهو ان ابن عباس قال كان الطلاق اثلاث على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدرا من خلافة عمر واحدة فقال عمر لو اجزناه عليهم وهذا معناه عندنا انهم انما كانوا يطلقون ثلاثا فاجازها عليهم وقد روى ابن وهب قال اخبرني عياش بن عبد الله الفهري عن ابن شهاب عن سهل بن سعد ان عويمرا العجلاني لما اعن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينه وبين امرأته قال عويمر كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فهي طالق ثلاثا فطلقها ثلاثا قبل ان يأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم فانفذ رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك عليه وسام ذلك عليه * وما قدمنا من دلالة الآية والسنة والاتفاق يوجب ايقاع الطلاق في الحيض وان كان معصية وزعم بعض الجهال ممن لا يعد خلافة انه لا يقع اذا طلق في الحيض واحتج بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا ابن جريج قال اخبرني ابو الزبير انه سمع

عبدالرحمن بن ايمن مولى عروة يسأل ابن عمر وابو الزبير يسمع فقال كيف ترى في رجل طلق امرأته حائضا فقال طلق ابن عمر امرأته وهي حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان عبدالله طلق وهي حائض فقال فردها على ولم يرها شيئا وقال اذا ظهرت فليطلق اولميسك : قبله هذا غلط فقد رواه جماعة عن ابن عمر انه اعتد بتلك التولية من ذلك ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا القعبي قال حدثنا يزيد بن ابراهيم عن محمد بن سيرين قال حدثنا يونس بن جبير قال سألت عبدالله بن عمر قال قلت لرجل طلق امرأته وهي حائض قال تعرف عبدالله بن عمر قلت نعم قال فانه طلق امرأته وهي حائض فأتى عمر النبي صلى الله عليه وسلم فسأله فقال مره فليراجعها ثم يطلقها في قبل عدتها قال قلت فيعتد بها قال فانه أرأيت ان يحجز واستحتمق فهذا خبر ابن عمر في هذا الحديث انه اعتد بتلك التولية ومع ذلك فقد روى في سائر اخبار ابن عمر ان الشارع امره بان يراجعها ولو لم يكن الطلاق واقعا لما احتاج الى الرجعة وكانت لا تصح رجعة لانه لا يجوز ان يقال راجع امرأته ولم يطلقها اذ كانت الرجعة لا تكون الا بعد الطلاق ولو صح ما روى انه لم يره شيئا كان معناه انه لم يبينها منه بذلك الطلاق ولم تقع الزوجية : قوله تعالى (فامسك بمعروف او تسريح باحسان) قال ابوبكر لما كانت الفاء للتعقيب وقال (الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح باحسان) اقتضى ذلك كون الامسك المذكور بعد الطلاق وهذا الامسك انما هو الرجعة لانه ضد الطلاق وقد كان وقوع الطلاق موجبه ائترقة عند انقضاء العدة فسمى الله الرجعة امساكا لبقاء النكاح بها بعد مضي ثلاث حيض ورفع حكم اليئونة المتعلقة بانقضاء العدة وانما اباح له امساكا على وصف وهو ان يكون بمعروف وهو وقوعه على وجه يحسن ويجميل فلا يقصد به ضرارها على ما ذكره في قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) وانما اباح له الرجعة على هذه الشريطة ومتى راجع بغير معروف كان عاصيا فالرجعة صحيحة بدلالة قوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) فلولا صحة الرجعة لما كان لنفسه ظلما بها وفي قوله تعالى (فامسك بمعروف) دلالة على وقوع الرجعة بالجماع لان الامسك على النكاح انما هو الجماع وتوابعه من اللمس والقبلة ونحوها والدليل عليه ان من يحرم عليه جماعها تحريما مؤبدا لا يصح له عقد النكاح عليها فدل ذلك على ان الامسك على النكاح مختص بالجماع فيكون بالجماع ممسكاتها وكذلك اللمس والقبلة للشهوة والنظر الى الفرج بشهوة اذ كانت صحة عقد النكاح مختصة باستباحة هذه الاشياء فمتى فعل شيئا من ذلك كان ممسكا لها بعموم قوله تعالى (فامسك بمعروف) واما قوله (او تسريح باحسان) فقد قيل فيه وجهان احدهما ان المراد به الثالثة وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث غير ثابت من طريق النقل ويرده الظاهر ايضا وهو ما حدثنا عبدالله بن اسحاق المروزي قال حدثنا الحسن بن ابى الربيع الجرجاني قال اخبرنا عبدالرزاق قال اخبرنا الثوري عن اسماعيل بن سميع عن ابى رزين قال قال رجل يا رسول الله اسمع الله

يقول (الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح باحسان) فاین الثالثة قال التسريح باحسان وقد روى عن جماعة من السلف منهم السدي والضحاك انه تركها حتى تنقضى عدتها وهذا التأويل اصح اذ لم يكن الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ثابتا وذلك من وجوه احدها ان سائر المواضع الذي ذكره الله فيها عقيب الطلاق الامسك والفراق فانما اراد به ترك الرجعة حتى تنقضى عدتها منه ﴿ قوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف) والمراد بالتسريح ترك الرجعة اذ معلوم انه لم يرد فامسكوهن بمعروف او طلقوهن واحدة اخرى ومنه قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف) ولم يرد به اي قاعا مستقبلا وانما اراد به تركها حتى تنقضى عدتها والجهة الاخرى ان الثالثة مذكورة في نسق الخطاب في قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فاذا كانت الثالثة مذكورة في صدر هذا الخطاب مفيدة للينونة الموجبة للتحريم الا بعد زوج وجب حمل قوله تعالى (او تسريح باحسان) على فائده مجددة وهي وقوع الينونة بالانيتين بعد انقضاء العدة وايضا لما كان معلوما ان المقصد فيه بيان عدد الطلاق الموجب للتحريم ونسخ ما كان جائزا من ايقاع الطلاق بلا عدد محصور فلو كان قوله تعالى (او تسريح باحسان) هو الثالثة لما ابان عن المقصد في ايقاع التحريم بالثلاث اذ لو اقتصر عليه لما دل على وقوع الينونة المحرمة لها الا بعد زوج وانما علم التحريم بقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فوجب ان لا يكون قوله تعالى (او تسريح باحسان) هو الثالثة لوجب ان يكون قوله تعالى (فان طلقها) عقيب ذلك هي الرابعة لان الفاء للتعقيب قد اقتضى طلاقا مستقبلا بعد ما تقدم ذكره فثبت بذلك ان قوله تعالى (او تسريح باحسان) هو تركها حتى تنقضى عدتها ﴿ قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) منتظم لمعان منها تحريمها على المطلق ثلاثا حتى تنكح زوجا غيره مفيد في شرط ارتفاع التحريم الواقع بالطلاق الثلاث العقد والوطء جميعا لان النكاح هو الوطء في الحقيقة وذكر الزوج يفيد العقد وهذا من الاجاز والاقصار على الكناية المفهومة المغنية عن التصريح وقد وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبار مستفيضة في انها لا تحل للاول حتى يطأها الثاني منها حديث الزهري عن عروة عن عائشة ان رفاة القرظي طلق امرأته ثلاثا فتزوجت عبدالرحمن بن الزبير فجاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا نبي الله انها كانت تحت رفاة فطلقها آخر ثلاث تطليقات فتزوجت بعده عبدالرحمن بن الزبير وانه يارسول الله مامعه الا مثل هدية الثوب فبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لعلك تريدان ان ترجعي الى رفاة لاحتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك وروى ابن عمر وانس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله ولم يذكر قصة امرأة رفاة وهذه اخبار قد تلقاها الناس بالقبول واتفق الفقهاء على استعمالها فهي عندنا في حيز التواتر ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك الا شئ

يروى عن سعيد بن المسيب انه قال انها تحمل للاول بنفس عقد النكاح دون الوطاء ولم تعلم احدا تابعه عليه فهو شاذ * وقوله تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) غاية التحريم الموقع بالثلاث فاذا وطئها الزوج الثاني ارتفع ذلك التحريم الموقع وبقى التحريم من جهة انها تحت زوج كسائر النساء الاجنيات فتي فارقها الثاني وانقضت عدتها حلت للاول وقوله تعالى (فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا) مرتب على ما اوجب من العدة على المدخول بها في قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) وقوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) ونحوها من الآي الحاضرة للنكاح في العدة وقوله تعالى (فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا) نص على ذكر الطلاق ولا خلاف ان الحكم في اباحتها للزوج الاول غير مقصور على الطلاق وان سائر الفرق الحادثة بينهما من نحو موت او ردة او تحريم بمنزلة الطلاق وان كان المذكور نفسه هو الطلاق وفيه الدلالة ايضا على جواز النكاح بغير ولى لانه اضاف التراجع اليهما من غير ذكر الولى وفيه احكام اخر نذكرها عند ذكرنا لاحكام الخلع بعد ذلك ولكننا قدما ذكر الثالثة لانه يتصل به في المعنى بذكر الاثنتين وان تخللها ذكر الخلع وبالله التوفيق

باب الخلع

قال الله تعالى ﴿ ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا ألا يقيما حدود الله ﴾ فحظر على الزوج بهذه الآية ان يأخذ منها شيئا مما اعطاها الا على الشريطة المذكورة وعقل بذلك انه غير جائز له اخذ ما لم يعطها وان كان المذكور هو ما اعطاها كما ان قوله تعالى (ولا تقل لها اف) قد دل على حظر ما فوقه من ضرب او شتم وقوله تعالى (الا ان يخافا ألا يقيما حدود الله) قال طاوس يعني فيما افترض على كل واحد منهما في العشرة والصحة وقال القاسم بن محمد مثل ذلك وقال الحسن هو ان تقول المرأة والله لا اغتسل لك من جنابة وقال اهل اللغة الا ان يخافا معناه الا ان يظنا وقال ابو محجن الثقفي انشد الفراء رحمه الله تعالى

اذا مت فادفني الى جنب كريمة * تروى عظامي بدموتي عروقها
ولا تدفني بالعراء فاتى * اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها

وقال آخر

اتاني كلام عن نصيب يقوله * وما خفت ياسلام انك عايب

يعني ما ظننت وهذا الخوف من ترك اقامة حدود الله على وجهين اما ان يكون احدهما سب الخلق او جميعا فيفضي بهما ذلك الى ترك اقامة حدود الله فيما الزم كل واحد منهما من حقوق النكاح في قوله تعالى (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) واما ان يكون احدهما مبنضا للآخر فيصعب

عليه حسن العشرة والمجاملة فيؤديه ذلك الى مخالفة امر الله في تقصيره في الحقوق التي تلزمه وفيما
الزم الزوج من اظهار الميل الى غيرها في قوله تعالى (فلا تملوا كل الميل فتذروها كالمعلقة)
فاذا وقع احدهذين واشفقوا من ترك اقامة حدود الله التي حدها لهما حل الخلع وروى جابر
الجمعي عن عبد الله بن يحيى عن علي كرم الله وجهه انه قال كلمات اذا قالتها المرأة حل له ان يأخذ الفدية
اذا قالت له لا اطيع لك امرا ولا ابرك قسا ولا اغتسل لك من جنابة وقال المغيرة عن ابراهيم
قال لا يحل للرجل ان يأخذ الفدية من امرأته الا ان تعصيه ولا تبره قسا واذا فعلت ذلك
وكان من قبلها حلت له الفدية وان ابى ان يقبل منها الفدية وابت ان تعطيه بعثا حكيمين حكما
من اهله وحكما من اهلها وذكر علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قال تركها اقامة حدود الله
استخفافا بحق الزوج وسوء خلقها فتقول والله لا ابرك قسا ولا اطالك مضجعا ولا اطيع لك
امرا فاذا فعلت ذلك فقد حل له منها الفدية ولا يأخذ اكثر مما اعطاها شيئا ويحلى سيلها
وان كانت الاساءة من قبلها ثم قال (فان طين لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا)
يقول ان كان عن غير ضرار ولا خديعة فهو هنيئ مريء كما قال الله تعالى * وقد اختلف في نسخ هذه
الآية فروى حجاج عن عقبة بن ابي الصبياء قال سألت بكر بن عبد الله عن رجل يريد منه
امرأته الخلع قال لا يحل له ان يأخذ منها شيئا قلت له يقول الله في كتابه (فلا جناح عليهما
فيما اقتدت به) قال هذه نسخت بقوله (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن
قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا) وروى ابو عاصم عن ابن جريج قال قلت لعطاء رأيت اذا كانت له
ظالمة مسيئة فدعاها الى الخلع أمحل له قال لا اما ان يرضى فيمسك واما ان يسرح. قال
ابوبكر وهو قول شاذ يردده ظاهر الكتاب والسنة واتفاق السلف ومع ذلك فليس في قوله
(وان اردتم استبدال زوج مكان زوج) الآية ما يوجب نسخ قوله تعالى (فان ختم الأيقيا
حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به) لان كل واحدة منهما مقصورة الحكم على حال
مذكورة فيها فانما حظر الخلع اذا كان النشوز من قبله واراد استبدال زوج مكان زوج غيرها
واباحه اذا خاف ان لا يقيا حدود الله بان تكون مبغضة له او سيئة الخلق او كان هوسى الخلق
ولا يقصد مع ذلك الاضرار بهما يخافان ان لا يقيا حدود الله في حسن العشرة وتوفية
ما الزمهما الله من حقوق النكاح وهذه الحال غير تلك فليس في احداها ما يعترض به
على الاخرى ولا يوجب نسخها ولا تخصيصها ايضا اذ كل واحدة مستعملة فيما وردت فيه
وكذلك قوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) اذا كان خطابا للزوج
فانما حظر عليهم اخذ شيء من مالها اذا كان النشوز من قبله قاصدا للاضرار بها الا ان يأتي
بفاحشة مينة فقال ابن سيرين وابوقلابة يعني ان يظهر منها على زنا وروى عن عطاء والزهرى
وعمر بن شعيب ان الخلع لا يحل الا من الناشر فليس في شيء من هذه الآيات نسخ وجميعها
مستعمل والله اعلم

ذكر اختلاف السلف وسائر فقهاء الامصار فيما يحل اخذه بالخلع

روى عن علي رضي الله عنه انه كره ان يأخذ منها اكثر مما اعطاها وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطاوس وسعيد بن جبير وروى عن عمر وعثمان وابن عمر وابن عباس ومجاهد وابراهيم والحسن رواية اخرى انه جائز له ان يخلعها على اكثر مما اعطاها ولو بعقاصها وقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد اذا كان النشوز من قبلها حل له ان يأخذ منها ما اعطاها ولا يزداد وان كان النشوز من قبله لم يحل له ان يأخذ منها شيئاً فان فعل جاز في القضاء وقال ابن شبرمة تجوز المبرأة اذا كانت من غير اضرار منه وان كانت على اضرار منه لم تجز وقال ابن وهب عن مالك اذا علم ان زوجها اضربها وضيق عليها وانه ظالم لها قضى عليها الطلاق ورد عليها مالها وذكر ابن القاسم عن مالك انه جائز للرجل ان يأخذ منها في الخلع اكثر مما اعطاها ويحل له وان كان النشوز من قبل الزوج حل له ان يأخذ ما اعطته على الخلع اذا رضيت بذلك ولم يكن في ذلك ضرر منه لزا وعن الليث نحو ذلك وقال الثوري اذا كان الخلع من قبلها فلا بأس ان يأخذ منها شيئاً واذا كان من قبله فلا يحل له ان يأخذ منها شيئاً وقال الاوزاعي في رجل خالع امرأته وهي مريضة ان كانت ناشزة كان في ثلثها وان لم تكن ناشزة رد عليها وكانت له عليها الرجعة وان خالعهما قبل ان يدخل بها على جميع ما اصدقها ولم يتبين منها نشوز انهما اذا اجتمعا على فسخ النكاح قبل ان يدخل بها فلا ارى بذلك بأساً وقال الحسن بن حي اذا كانت الاساءة من قبله فليس له ان يخلعها بقليل ولا كثير واذا كانت الاساءة من قبلها والتعطيل لحقه كان له ان يخلعها على ما تراضيا عليه وكذلك قول عثمان البتي وقال الشافعي اذا كانت المرأة مانعة ما يجب عليها لزوجها حلت الفدية للزوج واذا حل له ان يأكل ما طابت به نفسا على غير فراق حل له ان يأكل ما طابت به نفسا وتأخذ الفراق به * قال ابو بكر قد انزل الله تعالى في الخلع آيات منها قوله تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتن احديهن قطارا فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتانا وانما مينا) فهذا يمنع اخذ شيئاً منها اذا كان النشوز من قبله فلذلك قال اصحابنا لا يحل له ان يأخذ منها في هذه الحال شيئاً * وقال تعالى في آية اخرى (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً الا ان يخافا ألا يقيما حدود الله) فباح في هذه الآية الاخذ عند خوفهما ترك اقامة حدود الله وذلك على ما قدمنا من بغض المرأة لزوجها وسوء خلقها او كان ذلك منهما فيباح له اخذ ما اعطاها ولا يزداد والظاهر يقتضي جواز اخذ الجميع ولكن ما زاد مخصوص بالسنة * وقال تعالى في آية اخرى (لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) قيل فيه انه خطاب للزوج وحظر به اخذ شيئاً مما اعطاها الا ان تأتي بفاحشة مبينة قيل فيها انها هي الزنا وقيل فيها انها النشوز من قبلها وهذه نظير قوله تعالى (فان ختم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به) * وقال تعالى في آية اخرى (وان ختم شقاق بينهما فابعثوا حكماً

من اهلها وحكما من اهلها) وسند ذكر حكمها في مواضعها ان شاء الله تعالى * وذكر الله تعالى
 اباحة اخذ المهر في غير هذه الآية الا انه لم يذكر حال الخلع في قوله (وآتوا النساء صدقاتهن
 نحاة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً) وقال (وان طلقتموهن من قبل
 ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده
 عقدة النكاح) وهذه الآيات كلها مستعملة على مقتضى احكامها فقلنا اذا كان النشوز من قبله
 لم يحل له اخذ شيء منها بقوله تعالى (فلا تأخذوا منه شيئاً) وقوله تعالى (ولا تعضوهن لتذهبوا
 ببعض ما آتيتموهن) واذا كان النشوز من قبلها او خافا لسوء خلقها او بغض كل واحد منهما
 لصاحبه ان لا يقيا جازله ان يأخذ ما اعطاها لا يزداد وكذلك (ولا تعضوهن لتذهبوا
 ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) وقد قيل فيه الا ان تنشر فيجوز له عند ذلك
 اخذ ما اعطاها * واما قوله تعالى (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً)
 فهذا في غير حال الخلع بل في حال الرضا بترك المهر بطيبة من نفسها به وقول من قال انه لما جاز
 اخذ مالها بغير خلع فهو جائز في الخلع خطأ لان الله تعالى قد نص على الموضوعين في احدهما
 بالحظر وهو قوله تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج) وقوله تعالى (ولا يحل
 لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً الا ان يخافا ألا يقيما حدود الله) وفي الآخر بالاباحة
 وهو قوله تعالى (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً) فقول القائل لما
 جاز ان يأخذ مالها بطيبة من نفسها من غير خلع جاز في الخلع قول مخالف لنص الكتاب * وقد
 روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في الخلع ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود
 قال حدثنا القعني عن مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن
 حبيبة بنت سهل الانصارية انها كانت تحت ثابت بن قيس بن الشماس وان رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم خرج الى الصبح فوجد حبيبة بنت سهل عند بابها في الغلس فقال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم من هذه قالت انا حبيبة بنت سهل قال ماشأئك قالت لا انا ولا ثابت بن
 قيس لزوجها فلما جاءه ثابت بن قيس قال له هذه حبيبة بنت سهل فذكرت ماشأء الله ان
 تذكر فقالت حبيبة يا رسول الله كل ما اعطاني عندي فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 لثابت خذ منها فاخذ منها وجلست في اهلها وروى في الفاظ مختلفة في بعضها خل سبيلها
 وفي بعضها فارقتها * وانما قالوا انه لا يسعه ان يأخذ منها اكثر مما اعطاها لما حدثنا عبد الباقي بن
 قانع قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن يحيى بن ابي سميئة قال حدثنا
 الوليد بن مسلم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس ان رجلاً خاصم امرأته الى النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم ترددين اليه ما اخذت منه قالت نعم وزيادة فقال النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم اما الزيادة فلا * وقال اصحابنا لا يأخذ منه الزيادة لهذا الخبر وخصوا به ظاهر
 الآية وانما جاز تخصيص هذا الظاهر بخبر الواحد من قبل ان قوله تعالى (فان خضم الأيقيا
 حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به) لفظ محتمل لمعان والاجتهاد سائغ فيه وقد روى

عن السلف فيه وجوه مختلفة وكذلك قوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتينموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) محتمل لمعان على ما وصفنا فجاز تخصيصه بخبر الواحد وهو كقوله تعالى (اولامستم النساء) وقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن) لما كان محتملا للوجوه واختلف السلف في المراد به جاز قبول خبر الواحد في معناه المراد به * وانما قال اصحابنا اذا خلعها على اكثر مما اعطاها او خلعها على مال والنشوز من قبله ان ذلك جائز في الحكم وان لم يسعه فيما بينه وبين الله تعالى من قبل انها اعطته بطيبة من نفسها غير مجبرة عليه وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه وايضا فان النهي لم يتعلق بمعنى في نفس العقد وانما تعلق بمعنى في غيره وهو انه لم يعطها مثل ما اخذ منها ولو كان قد اعطاها مثل ذلك لما كان ذلك مكروها فلما تعلق النهي بمعنى في غير العقد لم يمنع ذلك جواز العقد كالبيع عند اذان الجمعة وبيع خاضر لباد وتلقى الركبان ونحو ذلك وايضا لما جاز العتق على قليل المال وكثيره وكذلك الصلح عن دم العمد كان كذلك الطلاق وكذلك النكاح لما جاز على اكثر من مهر المثل وهو بدل البضع كذلك جائز ان تضمنه المرأة باكثر من مهر مثلها لانه بدل من البضع في الحالين * فان قيل لما كان الخلع فسحا لعقد النكاح لم يجز باكثر مما وقع عليه العقد كما لا يجوز الاقالة باكثر من الثمن * قيل له قولك ان الخلع فسح للعقد خطأ وانما هو طلاق مبتدأ كهو لو لم يشترط فيه بدل ومع ذلك فلا خلاف انه ليس بمنزلة الاقالة لانه لو خلعها على اقل مما اعطاها جاز بالاتفاق والاقالة غير جائزة باقل من الثمن ولا خلاف ايضا في جواز الخلع بغير شيء * وقد اختلف السلف في الخلع دون السلطان فروى عن الحسن وابن سيرين ان الخلع لا يجوز الا عند السلطان وقال سعيد بن جبير لا يكون الخلع حتى يعظها فان اعظت والا هجرها فان اعظت والا ضربها فان اعظت والا ارتفعا الى السلطان فيعت حكما من اهله وحكنا من اهلها فيردان ما يسمعان الى السلطان فان رأى بعد ذلك ان يفرق فرق وان رأى ان يجمع جمع وروى عن علي وعمر وعثمان وابن عمر وشرح وطاوس والزهرى في آخرين ان الخلع جائز دون السلطان وروى سعيد عن قتادة قال كان زياد اول من رد الخلع دون السلطان * ولا خلاف بين فقهاء الامصار في جوازه دون السلطان وكتاب الله يوجب جوازه وهو قوله تعالى (ولا جناح عليهما فيما اقتدت به) وقال تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتينموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) فاباح الاخذ منها بتراضيهما من غير سلطان وقول النبي صلى الله عليه وسلم لامرأة ثابت بن قيس اتردين عليه حديثه فقالت نعم فقال للزوج خذها وفارقها يدل على ذلك ايضا لانه لو كان الخلع الى السلطان شاء الزوجان او ابيا اذا علم انهما لا يقمان حدود الله لم يسئلها النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولا خاطب الزوج بقوله اخلعها بل كان يخلعها منه ويرد عليه حديثه وان ابيا او واحد منهما كما كانت فرقة المتلاعنين الى الحاكم لم يقل للملاعن خل سيلها بل فرق بينهما كما روى سهل بن سعد ان النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المتلاعنين كما قال

في حديث آخر لاسيلا لك عليها ولم يرجع ذلك الى الزوج قبت بذلك جواز الخلع دون
السلطان ويدل عليه ايضا قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة
من نفسه * وقد اختلف في الخلع هل هو طلاق ام ليس بطلاق فروى عن عمر وعبدالله
وعثمان والحسن وابي سلمة وشریح وابراهيم والشعبي ومكحول ان الخلع تطليقة بائنة
وهو قول فقهاء الامصار لاخلاف بينهم فيه وروى عن ابن عباس انه ليس بطلاق
حدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا علي بن محمد قال حدثنا ابوالوليد قال حدثنا
شعبة قال اخبرني عبدالملك بن ميسرة قال سأل رجل طاوسا عن الخلع فقال ليس بشئ قلت
لا تزال تحدثنا بشئ لانعرفه فقال والله لقد جمع ابن عباس بين امرأة وزوجها بعد تطليقتين
وخلع ويقال هذا مما اخطأ فيه طاوس وكان كثيرا لخطأ مع جلالة وفضله وصلاحه يروى
اشياء منكورة منها انه روى عن ابن عباس انه قال من طلق ثلاثا كانت واحدة وقد روى
من غير وجه عن ابن عباس ان من طلق امرأته عدد النجوم بانت منه بثلاث قالوا وكان
ايوب يتعجب من كثرة خطأ طاوس وذكر ابن ابي نجيح عن طاوس انه قال الخلع ليس بطلاق
قال فانكره عليه اهل مكة فجمع ناسا منهم واعتذر اليهم وقال انما سمعت ابن عباس يقول
ذلك * وقد حدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا احمد بن الحسن بن عبدالجبار قال حدثنا ابوهام
قال حدثنا الوليد عن ابي سعيد روح بن جناح قال سمعت زمعة بن ابي عبدالرحمن قال
سمعت سعيد بن المسيب يقول جعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الخلع تطليقة
ويدل على انه طلاق قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لثابت بن قيس حين نشزت عليه
امرأته خل سليلها وفي بعض الالفاظ فارقتها بعد ما قال للمرأة ردى عليه حديثه
فقلت قد فعلت ومعلوم ان من قال لامرأته قد فارقتك او قد خليت سليلك ونيت الفرقه انه
يكون طلاقا فدل ذلك على ان خلعه اياها بامر الشارع كان طلاقا وايضا لاخلاف انه
لو قال لها قد طاقتك على مال او قد جعلت امرك اليك بمال كان طلاقا وكذلك لو قال لها
قد خلعتك بغير مال يريد به الفرقه كان طلاقا كذلك اذا خلعه بمال * فان قيل اذا قال
بلفظ الخلع كان بمنزلة الاقالة في البيع فتكون فسخا لايبعا مبتدأ * قيل له لاخلاف في جواز
الخلع بغير مال وعلى اقل من المهر والاقالة لا تجوز الا بالثمن الذي كان في العقد ولو كان
الخلع فسخا كالاقالة لما جاز الا بالمهر الذي تزوجها عليه وفي اتفاق الجميع على جوازه بغير مال
وباقل من المهر دلالة على انه طلاق بمال وانه ليس بفسخ وانه لا فرق بينه وبين قوله قد
طلقتك على هذا المال * وما يحتج به من يقول انه ليس بطلاق ان الله تعالى لما قال (الطلاق مرتان
فامسك بمعروف او تسريح باحسان) ثم عقب ذلك بقوله تعالى (ولا يحل لكم ان تأخذوا
مما آتتموهن شياً) الى ان قال في نسق التلاوة (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره) فانبت الثالثة بعد الخلع بل ذلك على ان الخلع ليس بطلاق اذ لو كان طلاقا لكانت هذه
رابعة لانه ذكر الخلع بعد التطليقتين ثم ذكر الثالثة بعد الخلع * وهذا ليس عندنا على هذا التقدير

وذلك لان قوله تعالى (الطلاق مرتان) افاد حكم الاثنتين اذا اوقعهما على غير وجه الخلع واثبت معهما الرجعة بقوله تعالى (فامساك بمعروف) ثم ذكر حكمهما اذا كانتا على وجه الخلع وابان عن موضع الحظر والاباحة فيهما والحال التي يجوز فيها اخذ المال اولا يجوز ثم عطف على ذلك قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فعاد ذلك الى الاثنتين المقدم ذكرهما على وجه الخلع تارة وعلى غير وجه الخلع اخرى فاذا ليس فيه دلالة على ان الخلع بعد الاثنتين ثم الرابعة بعد الخلع * وهذا مما يستدل به على ان المختلعة يلحقها الطلاق لانه لما اتفق فقهاء الامصار على ان تقدير الآية وترتيب احكامها على ما وصفنا وحصلت الثالثة بعد الخلع وحكم الله بصحة وقوعها وحرمتها عليه ابدا الابد زوج فدل ذلك على ان المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدة * ويدل على ان الثالثة بعد الخلع قوله تعالى في نسق التلاوة (فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيا حدود الله) عطف على ما تقدم ذكره وقوله تعالى (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيموهن شيئا الا ان يخافا ألا يقيا حدود الله) فاباح لهما التراجع بعد التولية الثالثة بشريطة زوال ما كانا عليه من الخوف لترك اقامة حدود الله لانه جائز ان ينسب بعد الفرقة ويحب كل واحد منهما ان يعود الى الالفه فدل ذلك على ان هذه الثالثة مذكورة بعد الخلع * وقوله تعالى (ان ظنا ان يقيا حدود الله) يدل على جواز الاجتهاد في احكام الحوادث لانه علق الاباحة بالظن * فان قيل قوله تعالى (فلا تحل له من بعد) مائد على قوله (الطلاق مرتان) دون الفدية المذكورة بعدها * قيل له هذا يفسد من وجوه احدها ان قوله (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيموهن شيئا) خطاب مبتدأ بعد ذكر الاثنتين غير مرتب عليهما لانه معطوف عليه بالواو واذا كان كذلك ثم قال عقيب ذكر الفدية (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) وجب ان يكون مرتبا على الفدية لان الفداء للعقيب وغير جائز ترتيبه على الاثنتين المبدوء بذكرهما وترك عطفه على ما يليه الا بدلالة تقتضى ذلك وتوجه كما تقول في الاستثناء بلفظ التخصيص انه عائد على ما يليه ولا يرد على ما تقدمه الا بدلالة ألا ترى الى قوله تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) ان شرط الدخول عائد على الربائب دون امهات النساء اذ كان العطف بالفاء يلين دون امهات النساء مع ان هذا اقرب مما ذكرت من عطف قوله تعالى (فان طلقها) على قوله تعالى (الطلاق مرتان) دون ما يليه في الفدية لانك لا تجعله عطف على ما يليه من الفدية وتجمعه عطف على ما تقدم دون ما توسط بينهما من ذكر الفدية وايضا فانا نجعله عطف على جميع ما تقدم من الفدية ومما تقدمها من التوليتين على غير وجه الفدية فيكون منتظما لفائدتين احدها جواز طلاقها بعد الخلع بتوليتين والاخرى بعد التوليتين اذا اوقعهما على غير وجه الفدية والله اعلم

باب المضارة في الرجعة

قال الله تعالى ﴿ واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ﴾
 قال ابو بكر المراد بقوله (فبلغن اجلهن) مقاربة البلوغ والاشراف عليه لا حقيقته لان
 الاجل المذكور هو العدة وبلوغه هو انقضاؤها ولا رجعة بعد انقضاء العدة وقد عبر عن
 العدة بالاجل في مواضع منها قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن
 بمعروف) ومعناه معنى ما ذكر في هذه الآية وقال تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان
 يضعن حملهن) وقال (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن) وقال (ولا تعزموا
 عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) فكان المراد بالآجال المذكورة في هذه الآية هي العدة ولما
 ذكره الله تعالى في قوله (فاذا بلغن اجلهن) والمراد مقاربتة دون انقضائه ونظائره كثيرة في القرآن
 واللغة قال الله تعالى (اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) ومعناه اذا اردتم الطلاق وقاربتم
 ان تطلقوا فطلقوا للعدة وقال تعالى (فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) معناه اذا اردت
 قراءته وقال (واذا قلتم فاعدلوا) وليس المراد العدل بعد القول ولكن قبله يعزم على ان لا
 يقول الا عدلا فعلى هذا ذكر بلوغ الاجل واراد به مقاربتة دون وجود نهايته وانما ذكر
 مقاربة البلوغ عند الامر بالامساك بالمعروف وان كان عليه ذلك في سائر احوال بقاء النكاح
 لانه قرن اليه التسريح وهو انقضاء العدة وجمعها في الامر والتسريح انما له حال واحد ليس
 يدوم فخص حال بلوغ الاجل بذلك لينتظم المعروف الامرين جميعا * وقوله تعالى (فامسكوهن
 بمعروف) المراد به المراجعة قبل انقضاء العدة وروى ذلك عن ابن عباس والحسن ومجاهد
 وقتادة * وقوله تعالى (او سرحوهن بمعروف) معناه تركها حتى تنقضي عدتها * وابع
 الامساك بالمعروف وهو القيام بما يجب لها من حق على ما تقدم من بيانه وابع التسريح ايضا
 على وجه يكون معروفا بان لا يقصد مضارتها بتطويل العدة عليها بالمراجعة وقد بينه
 عقيب ذلك بقوله تعالى (ولا تمسكوهن ضرازا) ويجوز ان يكون من الفراق بالمعروف
 ان يتمتع عند الفرقة * ومن الناس من يحتج بهذه الآية وبقوله (فامساك بمعروف او تسريح
 باحسان) في ايجاب الفرقة بين المعسر العاجز عن النفقة وبين امرأته لان الله تعالى انما
 خيره بين احد شيئين اما امساك بمعروف او تسريح باحسان وترك الانفاق ليس بمعروف
 فتي عجز عنه تعين عليه التسريح فيفرق الحاكم بينهما * قال ابو بكر رحمه الله وهذا
 جهل من قائله والمحتج به لان العاجز عن نفقة امرأته يمسكها بمعروف اذ لم يكلف
 الانفاق في هذا الحال قال الله تعالى (ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله
 لا يكلف الله نفسا الا ما آتاهها سيجعل الله بعد عسر يسرا) فقير جائز ان يقال ان المعسر غير
 ممسك بالمعروف اذ كان ترك الامساك بمعروف ذما والعاجز غير مذموم بترك الانفاق ولو
 كان العاجز عن النفقة غير ممسك بمعروف لوجب ان يكون اصحاب الصفة وفقراء الصحابة

الذين عجزوا عن النفقة على انفسهم فضلا عن نساءهم غير ممسكين بمعروف وايضا فقد علمنا ان القادر على الانفاق الممتنع منه غير ممسك بمعروف ولا خلاف انه لا يستحق التفريق فكيف يجوز ان يستدل بالآية على وجوب التفريق على العاجز دون القادر والعاجز ممسك بمعروف والقادر غير ممسك وهذا خلف من القول * قوله تعالى ﴿ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا﴾ روى عن مسروق والحسن ومجاهد وقتادة وابراهيم هو تطويل العدة عليها بالمراجعة اذا قاربت انقضاء عدتها ثم يطلقها حتى تستأنف العدة فاذا قاربت انقضاء العدة راجعها فامر الله بامساكها بمعروف ونهاه عن مضارتها بتطويل العدة عليها * وقوله تعالى ﴿ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه﴾ دل على وقوع الرجعة وان قصد بها مضارتها لولا ذلك ما كان ظالما لنفسه اذ لم يثبت حكمها وصارت رجعة لغوا لاحكم لها * وقوله تعالى ﴿ولا تحذوا آيات الله هزوا﴾ روى عن عمر وعن الحسن عن ابي الدرداء قال كان الرجل يطلق امرأته ثم يرجع فيقول كنت لاعبا فانزل الله تعالى (ولا تحذوا آيات الله هزوا) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من طلق أو حرر أو نكح فقال كنت لاعبا فهو جاد فاخبر ابو الدرداء ان ذلك تأويل الآية وانها نزلت فيه فدل ذلك على ان لعب الطلاق وجدّه سواء وكذلك الرجعة لانه ذكر عقيب الامساك او التسريح فهو عائد عليهما وقد اكد رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بينه وروى عبدالرحمن بن حبيب عن عطاء عن ابن ماهد عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والرجعة وروى سعيد بن المسيب عن عمر قال اربع واجبات على كل من تكلم بهن العتاق والطلاق والنكاح والنذر وروى جابر عن عبدالله بن لحي عن علي انه قال ثلاث لا يلعب بهن الطلاق والنكاح والصدقة وروى القاسم بن عبدالرحمن عن عبدالله قال اذا تكلمت بالنكاح فان النكاح جده ولعبه سواء كما ان جد الطلاق ولعبه سواء وروى ذلك عن جماعة من التابعين ولا نعلم فيه خلافا بين فقهاء الامصار وهذا اصل في ايقاع طلاق المكره لانه لما استوى حكم الجاد والهازل فيه وكانا انما يفترقان مع قصدها الى القول من جهة وجود ارادة احدها لا يقيح حكم مالفظ به والآخر غير مريد لا يقيح حكمه لم يكن للنية تأثير في دفعه وكان المكره قاصدا الى القول غير مريد لحكمه لم يكن لفقد نية الايقاع تأثير في دفعه فدل ذلك على ان شرط وقوعه وجود لفظ الايقاع من مكلف والله اعلم

باب النكاح بغير ولي

قال الله تعالى ﴿واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن﴾ الآية قوله تعالى (فبلغن اجلهن) المراد حقيقة البلوغ بانقضاء العدة والمعضل يعتوره معيان احدهما المنع والآخر الضيق يقال عضل القضاء بالجيش اذا ضاق بهم والامر المعضل هو الممتنع وداء عضال ممتنع وفي التضييق يقال عضلت عليهم الامر اذا ضيقت وعضلت المرأة بولدها

اذا عسر ولادها واعضلت والمعنيان متقاربان لان الامر الممتنع يضيق فعله وزواله والضيق
 ممتنع ايضا وروى ان الشعبي سئل عن مسألة صعبة فقال زباء ذات وبر لا تنساب ولا تنقاد
 ولو نزلت باصحاب محمد لا عضلت بهم * وقوله تعالى (ولا تعضلوهن) معناه لا تمنعهن
 اولاً تضيقوا عليهن في التزويج وقد دلت هذه الآية من وجوه على جواز النكاح اذا عقدت
 على نفسها بغير ولي ولا اذن وليها احدها اضافة العقد اليها من غير شرط اذن الولي والثاني
 نهي عن العضل اذا تراضى الزوجان * فان قيل لولا ان الولي يملك منعها عن النكاح لما نهاه
 عنه كما لا ينهى الاجنبى الذى لا ولاية له عنه * قيل له هذا غلط لان النهى يمنع ان يكون له
 حق فيما نهى عنه فكيف يستدل به على اثبات الحق وايضا فان الولي يمكنه ان يمنعها من الخروج
 والمراساة في عقد النكاح فجاز ان يكون النهى عن العضل منصرفا الى هذا الضرب من المنع
 لانها في الاغلب تكون في يد الولي بحيث يمكن منعها من ذلك ووجه آخر من دلالة الآية
 على ما ذكرنا وهو انه لما كان الولي منيها عن العضل اذا زوجت هي نفسها من كفوف فلاحق له
 في ذلك كما لو نهى عن الربا والعقود الفاسدة لم يكن له حق فيما قد نهى عنه فلم يكن له فسخه
 واذا اختصموا الى الحاكم فلو منع الحاكم من مثل هذا العقد كان ظلما مانعا مما هو محظور
 عليه منعه فيطل حقه ايضا في الفسخ فيبقى العقد لاحق لاحد في فسخه فينفذ ويجوز * فان
 قيل انما نهى الله سبحانه الولي عن العضل اذا تراضوا بينهم بالمعروف فدل ذلك على انه ليس
 بمعروف اذا عقده غير الولي * قيل له قد علمنا ان المعروف مهما كان من شئ فغير جائز
 ان يكون عقد الولي وذلك لان في نص الآية جواز عقدها ونهى الولي عن منعها فغير جائز
 ان يكون معنى المعروف ان لا يجوز عقدها لما فيه من نفي موجب الآية وذلك لا يكون الا على
 وجه النسخ ومعلوم امتناع جواز النسخ والمنسوخ في خطاب واحد لان النسخ لا يجوز الا بعد
 استقرار الحكم والتمكن من الفعل فثبت بذلك ان المعروف المشروط في تراضيهما ليس هو الولي
 وايضا فان الباء تصحب الابدال فانما انصرف ذلك الى مقدار المهر وهو ان يكون مهر مثلها لا
 نقص فيه ولذلك قال ابو حنيفة انها اذا نقصت من مهر المثل فللاولياء ان يفرقوا بينهما * ونظير هذه
 الآية في جواز النكاح بغير ولي قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
 فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا) قد حوى الدلالة من وجهين على ما ذكرنا احدها اضافته
 عقد النكاح اليها في قوله (حتى تنكح زوجا غيره) والثاني (فلا جناح عليهما ان يتراجعا) فنسب
 التراجع اليهما من غير ذكر الولي * ومن دلائل القرآن على ذلك قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن
 فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف) فجاز فعلها في نفسها من غير شرط الولي
 وفي اثبات شرط الولي في صحة العقد نفي لموجب الآية * فان قيل انما اراد بذلك اختيار الأزواج
 وان لا يجوز العقد عليها الا باذنها * قيل له هذا غلط من وجهين احدهما عموم اللفظ
 في اختيار الأزواج وفي غيره والثاني ان اختيار الأزواج لا يحصل لها به فعل في نفسها وانما
 يحصل ذلك بالعقد الذى يتعلق به احكام النكاح وايضا فقد ذكر الاختيار مع العقد بقوله
 (اذا تراضوا بينهم بالمعروف)

ذكر الاختلاف في ذلك

اختلف الفقهاء في عقد المرأة على نفسها بغير ولي فقال ابو حنيفة لها ان تزوج نفسها كفوا وتستوفي المهر ولا اعتراض للولي عليها وهو قول زفر وان زوجت نفسها غير كفوا فالتكاح جائز ايضا وللأولياء ان يفرقوا بينهما وروى عن عائشة انها زوجت حفصة بنت عبد الرحمن بن ابي بكر من المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب فهذا يدل على ان من مذهبهما جواز التكاح بغير ولي وهو قول محمد بن سيرين والشعبي والزهرى وقتادة وقال ابو يوسف لا يجوز التكاح بغير ولي فان سلم الولي جاز وان ابي ان يسلم والزوج كفوا اجازه القاضي وانما يتم التكاح عنده حين يجيزه القاضي وهو قول محمد وقد روى عن ابي يوسف غير ذلك والمشهور عنه ما ذكرناه وقال الاوزاعي اذا ولت امرها رجلا فزوجها كفوا فالتكاح جائز وليس للولي ان يفرق بينهما وقال ابن ابي ليلى والثوري والحسن بن صالح والشافعي لانكاح الابولى وقال ابن شبرمة لا يجوز التكاح الابولى وليس الوالدة بولى ولا ان تجعل المرأة وليها رجلا الا فاض من قضاة المسلمين وقال ابن القاسم عن مالك اذا كانت امرأة معتقة او مسكينة او دنية لا خطر لها فلا بأس ان تستخلف رجلا ويزوجها ويجوز وقال مالك وكل امرأة لها مال وغنى وقدر فان تلك لا ينبغي ان يزوجه الا الاولياء او السلطان قال واجاز مالك للرجل ان يزوج المرأة وهو من فخذها وان كان غيره اقرب منه اليها وقال الليث في المرأة تزوج بغير ولي ان غيره احسن منه يرفع امرها الى السلطان فان كان كفوا اجازه ولم يفسخه وذلك في الثيب وقال في السوداء تزوج بغير ولي انه جائز قال والبيكر اذا زوجها غير ولي والولي قريب حاضر فهذا الذي امره الى الولي يفسخه له السلطان ان رأى لذلك وجها والولي من قبل هذا اولى من الذي انكحها : قال ابوبكر وجميع ما قدمنا من دلائل الآي الموجبة لجواز عقدها تقضى بصحة قول ابي حنيفة في هذه المسئلة ومن جهة السنة حديث ابن عباس حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا الحسن بن علي قال حدثنا عبدالرزاق قال حدثنا معمر بن صالح بن كيسان عن نافع بن جبير بن مطعم عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ليس للولي مع الثيب امر قال ابوداود وحدثنا احمد بن يونس وعبدالله بن مسلمة قال حدثنا مالك عن عبدالله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها فقوله ليس للولي مع الثيب امر يسقط اعتبار الولي في العقد وقوله الايم احق بنفسها من وليها يمنع ان يكون له حق في منعها العقد على نفسها كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الجار احق بصقبة وقوله لام الصغير انت احق به مالم تنكحى فنفى بذلك كله ان يكون له معها حق ويدل عليه حديث الزهرى عن سهل بن سعد في المرأة التي وهبت نفسها للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال صلى الله تعالى عليه وسلم مالى في النساء من ارب فقام رجل فسأله ان يزوجه فزوجها ولم يسألها هل لها ولي ام لا ولم يشترط الولي

في جواز عقدها وخطب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ام سلمة فقالت ما احد من اوليائي شاهد فقال لها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما احد من اوليائك شاهد ولا غائب يكرهني فقالت لابنها وهو غلام صغير قم فزوج امك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتزوجها صلى الله تعالى عليه بغير ولى ❦ فان قيل لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان وليها وولى المرأة التي وهبت نفسها له لقوله تعالى (النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم) ❦ قيل له هو اولى بهم فيما يلزمهم من اتباعه وطاعته فيما يأمرهم به فاما ان يتصرف عليهم في انفسهم واموالهم فلا ألا ترى انه لم يقل لها حين قالت له ليس احد من اوليائي شاهد وما عليك من اوليائك وانا اولى بك منهم بل قال ما احد منهم يكرهني وفي هذا دلالة على انه لم يكن وليا لهن في النكاح * ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على جواز نكاح الرجل اذا كان جائز التصرف في ماله كذلك المرأة لما كانت جائزة التصرف في مالها وجب جواز عقد نكاحها والدليل على ان العلة في جواز نكاح الرجل ما وصفنا ان الرجل اذا كان مجنوناً غير جائز التصرف في ماله لم يحجز نكاحه فدل على صحة ما وصفنا * واحتج من خالف في ذلك بحديث شريك عن سماك عن ابن ابي اخي معقل بن يسار عن معقل ان اخت معقل كانت تحت رجل فطلقها ثم اراد ان يراجعها فابى عليها معقل فنزلت هذه الآية ❦ فلا تعضوهن ان ينكحن ازواجهن ❦ وقد روى عن الحسن ايضا هذه القصة وان الآية نزلت فيها وانه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا معقلا وامره بتزويجها وهذا الحديث غير ثابت على مذهب اهل النقل لما في سنده من الرجل المجهول الذي روى عنه سماك وحديث الحسن مرسل ولو ثبت لم ينف دلالة الآية على جواز عقدها من قبل ان معقلا فعل ذلك فهاه الله عنه فبطل حقه في العضل فظاهر الآية يقتضى ان يكون ذلك خطابا للازواج لانه قال (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضوهن) فقوله تعالى (فلا تعضوهن) ايما هو خطاب لمن طلق واذا كان كذلك كان معناه عضلها عن الازواج بتطويل العدة عليها كما قال (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) وجائز ان يكون قوله تعالى (ولا تعضوهن) خطابا للاولياء وللارواح وللبائرا ناس والعموم يقتضى ذلك * واحتجوا ايضا بما روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل وبما روى من قوله لانكاح الابولى وبحديث ابى هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فان الزانية هي التي تزوج نفسها فاما الحديث الاول فغير ثابت وقد بينا علله في شرح الطحاوى وقد روى في بعض الالفاظ ايما امرأة تزوجت بغير اذن موالها وهذا عندنا على الامة تزوج نفسها بغير اذن مولاها وقوله لانكاح الابولى لا يعترض على موضع الخلاف لان هذا عندنا نكاح بولى لان المرأة ولى نفسها كما ان الرجل ولى نفسه لان الولي هو الذي يستحق الولاية على من يلى عليه والمرأة تستحق الولاية والتصرف على نفسها في مالها فكذلك في بضعها واما حديث ابى هريرة فمحمول على وجه الكراهة لحضور المرأة مجلس الاملاك لانه مأمور

باعلان النكاح ولذلك يجمع له الناس فكره للمرأة حضور ذلك المجمع وقد ذكر ان قوله الزانية هي التي تنكح نفسها من قول ابي هريرة وقد روى في حديث آخر عن ابي هريرة هذا الحديث وذكر فيه ان ابا هريرة قال كان يقال الزانية هي التي تنكح نفسها وعلى ان هذا اللفظ خطأ باجماع المسلمين لان تزويجها نفسها ليس بزنا عند احد من المسلمين والوطء غير مذكور فيه فان حملته على انها زوجت نفسها ووطئها ازوج فهذا ايضا لاخلاف فيه انه ليس بزنا لان من لا يجيزه انما يجعله نكاحا فاسدا يوجب المهر والعدة ويثبت به النسب اذا وطئ وقد استقصينا الكلام في هذه المسئلة في شرح الطحاوي : وقوله عز وجل ﴿ ذلکم ازکی لکم واطہر ﴾ یعنی اذا لم تعضلوہن لان العضل ربما ادى الى ارتکاب المحظور منہما علی غیر وجه العقد وهو معنی قول النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اذا اتاکم من ترضون دینہ وخلقہ فزوجوہ الا تفعلوہ تکن فتنۃ فی الارض وفساد کبیر وحدثنا عبد الباقی بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى قال حدثنا حاتم بن اسماعيل قال سمعت عبد الله بن هرم قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جاءكم من ترضون دینہ وخلقہ فانکحوہ الا تفعلوہا تکن فتنۃ فی الارض وفساد عریض

باب الرضاع

قال الله تعالى ﴿ والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين ﴾ الآية قال ابو بكر ظاهر الخبر ولكنه معلوم من مفهوم الخطاب انه لم يرد به الخبر لانه لو كان خبرا لوجد مخبره فلما كان في الوالدات من لا يرضع علم انه لم يرد به الخبر ولا خلاف ايضا في انه لم يرد به الخبر واذا لم يكن المراد حقيقة اللفظ الذي هو الخبر لم يخل من ان يكون المراد ايجاب الرضاع على الام وامرها به اذ قد يرد الامر في صيغة الخبر كقوله (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) وان يريد به اثبات حق الرضاع للام وان ابي الاب او تقدير ما يلزم الاب من نفقة الرضاع فلما قال في آية اخرى (فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن) وقال تعالى (وان تعاسرتم فسترضع له اخرى) دل ذلك على انه ليس المراد الرضاع شاءت الام او ابنت وانها مخيرة في ان ترضع او لا ترضع فلم يبق الا الوجهان الآخران وهو ان الاب اذا ابي استرضاع الام اجبر عليه وان اكثر ما يلزمه في نفقة الرضاع للحولين فان ابي ان ينفق نفقة الرضاع اكثر منهما لم يجبر عليه ثم لا يخلو بعد ذلك قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن) من ان يكون عموما في سائر الامهات المطلقات كن او غير مطلقات او ان يكون معطوفا على ما تقدم ذكره من المطلقات مقصور الحكم عليهن فان كان المراد سائر الامهات المطلقات منهن والمزوجات فان النفقة الواجبة للمزوجات منهن هي نفقة الزوجية وكسوتها للرضاع لانها لا تستحق نفقة الرضاع مع بقاء الزوجية فتجتمع لها نفقتان احدهما للزوجية والاخرى للرضاع وان كانت مطلقة فنفقة الرضاع ايضا مستحقة بظاهر الآية لانه اوجبها بالرضاع وليست في هذه الحال زوجة ولا

معتدة منه لانه يكون معطوفا على قوله تعالى (واذا طلقتم النساء فليئن اجلهن فلا
تعضوهن ان ينكحن ازواجهن) فتكون منقضية العدة بوضع الحمل وتكون النفقة
المستحقة اجرة الرضاع وجائز ان يكون طلقها بعد الولادة فتكون عليها العدة بالحيض
* وقد اختلفت الرواية عن اصحابنا في وجوب نفقة الرضاع ونفقة العدة معافى احدى الروايتين
انها تستحقهما معا وفي الاخرى انها لا تستحق للرضاع شيأ مع نفقة العدة * فقد حوت الآية
الدلالة على معنيين احدهما ان الام احق برضاع ولدها في الحولين وانه ليس للاب ان يرضع له
غيرها اذ ارضيت بان ترضعه والثاني ان الذي يلزم الاب في نفقة الرضاع انما هو سنتان وفي الآية
دلالة على ان الاب لا يشارك في نفقة الرضاع لان الله تعالى اوجب هذه النفقة على الاب للام
وهما جميعا وارثان ثم جعل الاب اولى بالزام ذلك من الام مع اشتراكهما في الميراث فصار ذلك
اصلا في اختصاص الاب بالزام النفقة دون غيره كذلك حكمه في سائر ما يلزمه من نفقة الاولاد الصغار
والكبار الزمى يختص هو بايجابه عليه دون مشاركة غيره فيه لدلالة الآية عليه * وقوله تعالى
﴿ رزقهن وكسوتهن بالمعروف ﴾ يقتضى وجوب النفقة والكسوة لهما في حال الزوجية لشمول الآية
لسائر الوداد من الزوجات والمطلقات * وقوله تعالى (بالمعروف) يدل على ان الواجب من النفقة
والكسوة هو على قدر حال الرجل في اعساره ويساره اذ ليس من المعروف الزام المعسر اكثر
 مما يقدر عليه ويمكنه ولا الزام الموسر الشئ الطفيف ويدل ايضا على انها على مقدار الكفاية
مع اعتبار حال الزوج وقد بين ذلك بقوله عقيب ذلك ﴿ لا تكلف نفس الا وسعها ﴾ فاذا اختلفت
المرأة وطلبت من النفقة اكثر من المعتاد المتعارف لمثلها لم تعط وكذلك اذا قصر الزوج عن
مقدار نفقة مثلها في العرف والعادة لم يحل ذلك واجبر على نفقة مثلها * وفي هذه الآية
دلالة على جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها لان ما اوجه الله تعالى في هذه الآية للمطلقة
هي اجرة الرضاع وقد بين ذلك بقوله تعالى (فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن) * وفي
هذه الآية دلالة على تسوية اجتهاد الرأى في احكام الحوادث اذ لا توصل الى تقدير النفقة بالمعروف
الامن جهة غالب الظن واكثر الرأى اذ كان ذلك معتبرا بالعادة وكل ما كان مبنيا على العادة
فسيله الاجتهاد وغالب الظن اذ ليست العادة مقصورة على مقدار واحد لازيادة عليه ولا نقصان
ومن جهة اخرى هو مبنى على الاجتهاد وهو اعتبار حاله في اعساره ويساره ومقدار الكفاية
والامكان بقوله (لا تكلف نفس الا وسعها) واعتبار الوسع مبنى على العادة * وقوله تعالى (لا تكلف
نفس الا وسعها) يوجب بطلان قول اهل الاجبار في اعتقادهم ان الله يكلف عباده ما لا
يطيقون واكذاب لهم في نسبتهم ذلك الى الله تعالى الله عما يقولون وينسبون اليه من السفه والعبث
علوا كبيرا * قوله تعالى ﴿ لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده ﴾ روى عن الحسن ومجاهد
وقتادة قالوا هو المضارة في الرضاع وعن سعيد بن جبير وابراهيم قالا اذا قام الرضاع على شئ
خيرت الام * قال ابو بكر فعناه لا تضار والدة بولدها بان لا تعطى اذ ارضيت بان ترضعه بمثل
ما ترضعه به الاجنبية بل تكون هي اولى على ما تقدم في اول الآية من قوله (والوداد يرضعن

اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) فجعل الام احق برضاع الولد هذه المدة ثم اكد ذلك بقوله تعالى (لاتنساوا لوالدها) يعني والله اعلم انها اذا رضيت بان ترضع بمثل ما ترضع به غيرها لم يكن للاب ان يضارها فيدفعه الى غيرها وهو كما قال في آية اخرى (فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن) فجعلها اولى بالرضاع ثم قال (وان تعاسرتم فسترضع له اخرى) فلم يسقط حقها من الرضاع الا عند التعاسر ويحتمل ان يريد به انها لا تضار بولدها اذا لم تختار ان ترضعه بان يتنزع منها ولكنه يؤمر الزوج بان يحضر الظئر الى عندها حتى ترضعه في بيتها وكذلك قول اصحابنا ولما كانت الآية محتملة للمضارة في نزع الولد منها واسترضاع غيرها وجب حملها على المعنيين فيكون الزوج ممنوعا من استرضاع غيرها اذا رضيت هي بان ترضعه باجرة مثلها وهي الرزق والكسوة بالمعروف وان لم ترضع اجبر الزوج على احضار المرضعة حتى ترضعه في بيتها حتى لا يكون مضارا لها بولدها * وفي هذا دلالة على ان الام احق بامساك الولد مادام صغيرا وان استغنى عن الرضاع بعد ما يكون ممن يحتاج الى الحضانة لان حاجته الى الام بعد الرضاع كهي قبله فاذا كانت في حال الرضاع احق به وان كانت المرضعة غيرها علمنا ان في كونه عند الام حقا لها وفيه حق للولد ايضا وهو ان الام ارفق به واحق عليه وذلك في الغلام عندنا الى ان يأكل وحده ويشرب وحده ويتوضأ وحده وفي الجارية حتى تحيض لان الغلام اذا بلغ الى الحد الذي يحتاج فيه الى التأديب ويعقله ففي كونه عند الام دون الاب ضرر عليه والاب مع ذلك اقوم بتأديبه وهي الحال التي قال فيها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع فمن كان سنه سبعا فهو مأمور بالصلاة على وجه التعليم والتأديب لانه يعقلها فكذلك سائر الادب الذي يحتاج الى تعلمه وفي كونه عندها في هذه الحال ضرر عليه ولا ولاية لاحد على الصغير فيما يكون فيه ضرر عليه واما الجارية فلا ضرر عليها في كونها عند الام الى ان تحيض بل كونها عندها انفع لها لانها تحتاج الى آداب النساء ولا تزول هذه الولاية عنها الا بالبلوغ لانها تستحقها عليها بالولادة ولا ضرر عليها في كونها عندها فلذلك كانت اولى الى وقت البلوغ فاذا بلغت احتاجت الى التحصين والاب اقوم بتحصينها فلذلك كان اولى بها * وبمثل دلالة القرآن على ما وصفنا ورد الاثر عن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو ما روى عن علي كرم الله وجهه وابن عباس ان عليا اختصم هو وزيد بن حارثة وجعفر بن ابى طالب في بنت حمزة وكانت خالتها تحت جعفر فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ادفعوها الى خالتها فان الخالة والدة فكان في هذا الخبر انه جعل الخالة احق من العصبية كما حكمت الآية بان الام احق بامساك الولد من الاب وهذا اصل في ان ذوات الرحم المحرم اولى بامساك الصبي وحضنته من حضانة العصبية من الرجال الاقرب فالاقرب منهم * وقد حوى هذا الخبر معاني منها ان الخالة لها حق الحضانة وانها احق به من العصبية وسماها والدة ودل ذلك على ان كل ذات رحم محرم من الصبي فلها هذا الحق

الاقرب فالاقرب اذ لم يكن هذا الحق مقصورا على الولادة وقد روى عمرو بن شعيب عن ابيه
 عن عبد الله بن عمر ان امرأة جاءت بابن لها الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله حين
 كان بطني له وعاء وثدي له سقاء وحجري له حواء اراد ابوه ان ينزعه مني فقال انت
 احق به ما لم تتزوجي وروى مثل ذلك عن جماعة من الصحابة منهم علي وابوبكر
 وعبد الله بن مسعود والمغيرة بن شعبة في آخرين من الصحابة والتابعين وقال الشافعي
 بخير الغلام اذا اكل وشرب وحده فان اختار الاب كان اولي به وكذلك ان اختار الام كان
 عندها وروى فيه حديث عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين ابويه
 فقال له اختر أيهما شئت وروى عبدالرحمن بن غنم قال شهدت عمر بن الخطاب خير صبيا بين
 ابويه فاما ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فجاز ان يكون بالغا لانه قد يجوز ان يسمى
 غلاما بعد البلوغ وقد روى عن علي انه خير غلاما وقال لو قد بلغ هذا يعني اخاله صغيرا
 لخيرته فهذا يدل على ان الاول كان كبيرا وقد روى في حديث ابي هريرة ان امرأة خاصمت
 زوجها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت انه طلقني وانه يريد ان ينزع مني ابني وقد نفعتني
 وسقاني من بئر ابي عتبة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم استهما عليه فقال من يحاجني في ابني
 فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا غلام هذه امك وهذا ابوك فاخرت أيهما شئت فاخذ الغلام
 بيد امه وقول الام قد سقاني من بئر ابي عتبة يدل على انه كان كبيرا وقد اتفق الجميع انه لا اختيار للصغير
 في سائر حقوقه وكذلك في الابوين قال محمد بن الحسن لا يخير الغلام لانه لا يختار الا شر الامرين
 قال ابوبكر هو كذلك لانه يختار اللعب والاعراض عن تعلم الادب والخير وقال الله تعالى
 (قوا انفسكم واهليكم نارا) ومعلوم ان الاب اقوم بتأديبه وتعليمه وان في كونه عند الام
 ضررا عليه لانه ينشأ على اخلاق النساء واما قوله تعالى (ولا مولود له بولده) فانه عائد على
 المضارة نهى الرجل ان يضارها بولدها ونهى المرأة ايضا ان تضاره بولده والمضارة من جهتها قد
 تكون في النفقة وغيرها فاما في النفقة فان تشتط عليه وتطلب فوق حقها وفي غير النفقة ان تمنعه
 من رؤيته والامام به ويحتمل ان تغترب به وتخرجه عن بلده فتكون مضارة له بولده ويحتمل
 ان تريد ان لا يطيعه وتمتنع من تركه عنده فهذه الوجوه كلها محتملة ينطوي عليها قوله تعالى (ولا
 مولود له بولده) فوجب حمل الآية عليها **وقوله تعالى** **وعلى الوارث مثل ذلك** هو عطف على
 جميع المذكور قبله من عند قوله (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) لان الكلام كله
 معطوف بمضه على بعض الواو وهي حرف الجمع فكان الجميع مذكورا في حال واحدة النفقة والكسوة
 والنهي لكل واحد منهما عن مضارة الآخر على ما اعتورها من المعاني التي قدمنا ذكرها ثم
 قال الله (وعلى الوارث مثل ذلك) يعني النفقة والكسوة وان لا يضارها ولا تضاره اذ كانت المضارة
 قد تكون في النفقة كما تكون في غيرها فلما قال عطفنا على ذلك (وعلى الوارث مثل ذلك)
 كان ذلك موجبا على الوارث جميع المذكور وقد روى عن عمر وزيد بن ثابت والحسن وقيصة بن
 ذؤيب وعطاء وقتادة في قوله تعالى (وعلى الوارث مثل ذلك) قالوا النفقة وعن ابن عباس

والشعبي عليه ان لا يضار * قال ابوبكر قولهما عليه ان لا يضار لا دلالة فيه على انهما لم يريا
 النفقة واجبة على الوارث لان المضارة قد تكون في النفقة كما تكون في غيرها فعوده على المضارة
 لا ينفي الزامه النفقة ولولا ان عليه النفقة ما كان لتخصيصه بالنهي عن المضارة فائدة اذ هو في
 ذلك كالاجنبى ويدل على ان المراد المضارة في النفقة وفي غيرها قوله تعالى عقيب ذلك * وان
 اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم * فدل ذلك على ان المضارة قد انتظمت الرضاع
 والنفقة * وقد اختلف السلف فيمن تلزمه نفقة الصغير فقال عمر بن الخطاب اذا لم يكن له أب
 فنفقته على العصبات وذهب في ذلك الى ان الله تعالى اوجب النفقة على الاب دون الام لانه
 عصبه فوجب ان تخصص بها العصبات بمنزلة العقل وقال زيد بن ثابت النفقة على الرجال
 والنساء على قدر موارثهم وهو قول اصحابنا وروى عن ابن عباس ما ذكرنا من ان على الوارث
 ان لا يضارها وقد بينا ان هذا يدل على انه رأى على الوارث النفقة لان المضارة تكون فيها
 وقال مالك لانفقة على احد الالاب خاصة ولا تجب على الجد وعلى ابن الابن للجد وتجب
 على الابن للاب وقال الشافعي لا تجب نفقة الصغير على احد من قرابته الا الوالد والولد
 والجد وولد الولد * قال ابوبكر وظاهر قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) واتفاق السلف
 على ما وصفنا من ايجاب النفقة يقضيان بفساد هذين القولين لان قوله (وعلى الوارث مثل
 ذلك) عائد على جميع المذكورين في النفقة والمضارة وغير جائز لاحد تخصيصه بغير دلالة وقد
 ذكرنا اختلاف السلف فيمن تجب عليه من الورثة ولم يقل احد منهم ان الاخ والم لا تجب
 عليهما النفقة وقول مالك والشافعي خارج عن قول الجميع ومن حيث وجب على الاب وهو
 ذورحم محرم وجب على من هو بهذه الصفة الاقرب فالاقرب لهذه العلة ويدل عليه قوله
 تعالى (ولا على انفسكم ان تأكلوا من بيوتكم) الى قوله تعالى (او ما ملكتم مفاتيحه او
 صديقكم) فذكر ذوى الرحم المحرم وجعل لهم ان يأكلوا من بيوتهم فدل على انهم
 مستحقون لذلك لولاه لما اباحه لهم * فان قيل قد ذكر فيه (او ما ملكتم مفاتيحه او صديقكم)
 ولا يستحقان النفقة * قيل له هو منسوخ عنهم بالاتفاق ولم يثبت نسخ ذوى الرحم المحرم *
 فان قيل فواجبوا النفقة على ابن العم اذا كان وارثا * قيل له الظاهر يقتضيه وخصناه بدلالة
 * فان قيل فان كان قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) موجبا للنفقة على كل وارث فالواجب
 ايجاب النفقة على الاب والام على قدر موارثهما منه * قيل له انما المراد وعلى الوارث غير
 الاب وذلك لانه قد تقدم ذكر الاب في اول الخطاب بايجاب جميع النفقة عليه دون الام ثم
 عطف عليه قوله (وعلى الوارث مثل ذلك) وغير جائز ان يكون مراده الاب مع سائر الورثة
 لانه يوجب نسخ ما قد تقدم وغير جائز وجود النسخ والمنسوخ في شئ واحد في خطاب اذا كان
 النسخ غير جائز الا بعد استقرار الحكم والتمكين من الفعل * وذكر اسماعيل بن اسحاق انه اذا ولد
 مولود وابوه ميت او معدوم فعلى امه ان ترضعه لقوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن)
 فلا يسقط عنها بسقوط ما كان يجب على الاب فان انقطع لبنها بمرض او غيره فلا شئ عليها

وان كان يمكنها ان تسترضع فلم تفعل وخافت عليه الموت وجب عليها ان تسترضع لامن جهة ما على الاب لكن من جهة ان على كل واحد اعانة من يخاف عليه اذا امكنه * وهذا الفصل من كلامه يشتمل على ضروب من الاختلال احدها انه اوجب الرضاع على الام لقوله (والوالدات يرضعن اولادهن) واعرض عن ذكر ما يتصل به من قوله (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) فانما جعل عليها الرضاع بمخاء ما اوجب لها من النفقة والكسوة فكيف يجوز الزامها ذلك بغير بدل ومعلوم ان لزوم النفقة للاب بدلا من الرضاع يوجب ان تكون تلك المنافع في الحكم حاصلة للاب ملكا باستحقاق البدل عليه فاستحال ايجابها على الام وقد اوجبه الله تعالى على الاب بالزامها بدلها من النفقة والكسوة والثاني قوله (يرضعن اولادهن) ليس فيه ايجاب الرضاع عليها وانما جعل به الرضاع حقا لها لانه لا خلاف انها لا تجبر على الرضاع اذا اُبت وكان الاب حيا وقد نص الله على ذلك في قوله (وان تعاسرتم فسترضع له اخرى) فلا يصح الاستدلال بالآية على ايجاب الرضاع عليها في حال فقد الاب وهو لم يقتض ايجابه عليها في حال حياته وهو المنصوص عليه في الآية ثم زعم انه ان انقطع لبنها بمرض او غيره فلا شيء عليها وان امكنها ان تسترضع وهذا ايضا منتقض لانها ان كانت منافع الرضاع مستحقة عليها للولد في حال فقد الاب فواجب ان يكون ذلك عليها في مالها اذا تعذر عليها الرضاع كما وجب على الاب استرضاعه وان لم تكن منافع الرضاع مستحقة عليها في مالها فغير جائز الزامها الرضاع وما للفرق بين لزومها منافع الرضاع وبين لزوم ذلك في مالها اذا تعذر عليها ثم ناقض فيه من وجه آخر وهو انه لم يلزمها نفقته بعد انقضاء الرضاع ويفرق بين الرضاع وبين النفقة بعد الرضاع وهما جميعا من نفقة الصغير فمن اين اوجب الفرق بينهما ولو جازت الفرقة من هذا الوجه لجاز مثله في الاب حتى يقال ان الذي يلزمه انما هو نفقة الرضاع فاذا انقضت مدة الرضاع فلا نفقة عليه للصغير لان الله تعالى انما اوجب عليه نفقتها وكسوتها للرضاع ثم زعم انه اذا امكنها ان تسترضع وخافت عليه الموت فعليها ان تسترضع على الوجه الذي يلزمها ذلك لو خافت عليه الموت فان كان ذلك على هذا المعنى فكيف خصها بالزامها ذلك دون جيرانها ودون سائر الناس وهذا كله تخالط وتشبه غير مقرون بدلالة ولا مستند الى شبهة وقد حكى مثل ذلك عن مالك انه لا يوجب النفقة الا على الاب للابن وعلى الابن للاب ولا يوجبها للجد على ابن الابن وهو قول خارج عن اقاويل السلف والحلف جميعا لانعلم عليه موافقا ومع ذلك فان ظاهر الكتاب يردده وهو قوله تعالى (ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن) الى قوله (وان جاهدك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفان) والجد داخل في هذه الجملة لانه اب قال الله تعالى (ملة ابيكم ابراهيم) وهو مأمور بمصاحبه بالمعروف لا خلاف في ذلك وليس من الصحبة بالمعروف تركه جائعا مع القدرة على سد جوعته وبدل عليه ايضا قوله (ولا على انفسكم ان تأكلوا من بيوتكم او بيوت آبائكم) فذكر بيوت

هؤلاء الاقرباء ولم يذكر بيت الابن ولا ابن الابن لان قوله (من بيوتكم) قد اقتضى ذلك كقوله انت ومالك لابيک فاضاف اليه ملك الابن كما اضاف اليه بيت الابن واقتصر على اضافة البيوت اليه * والدليل على انه اراد بيوت الابن وابن الابن انه قد كان معلوما قبل ذلك ان الانسان غير محظور عليه مال نفسه فانه لا وجه لقول القائل لاجنح عليك في اكل مال نفسك فدل ذلك على ان المراد بقوله (ان تأكلوا من بيوتكم) هي بيوت الابناء وابناء الابناء اذ لم يذكرها جميعا كما ذكر سائر الاقرباء * وقد اختلف موجبو النفقة على الورثة على قدر مواريتهم فقال اصحابنا هي على كل من كان من اهل الميراث على قدر ميراثه من الصبي اذا كان ذارحم محرم منه ولا نفقة على من لم يكن ذارحم محرم من الصبي وان كان وارثا ولذلك اوجبوا النفقة على الخال والميراث لابن العم لان ابن العم ليس بذى رحم محرم والخال وان لم يكن وارثا في هذه الحال فهو من اهل الميراث ذورحم محرم وذلك لانه معلوم انه لم يرد به وارثا في حال الحياة لان الميراث لا يكون في حال الحياة وبعد الموت لا يدري من يرثه وعسى ان يكون هذا الصبي يرث هذا الذي عليه النفقة بموته قبله وجائز ان يحدث له من الورثة من يحجب من اوجبا عليه ولما كان ذلك كذلك علمنا انه ليس المراد حصول الميراث وانما المعنى انه ذورحم محرم من اهل الميراث * وقال ابن ابي ليلى النفقة واجبة على كل وارث ذارحم محرم كان او غير ذى رحم محرم فيوجبها على ابن العم دون الخال * والدليل على صحة ما ذكرنا اتفاق الجميع على ان مولى العتاقة لا تجب عليه النفقة وان كان وارثا وكذلك المرأة لا تجب عليها نفقة زوجها الصغير وهي ممن يرثه فدل ذلك على ان كونه ذارحم محرم شرط في ايجاب النفقة * واما قوله عز وجل (حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) فانه لا يخلو توقيت الحولين من احد معنيين اما ان يكون تقديرا لمدة الرضاع الموجب للتحريم او لما يلزم الاب من نفقة الرضاع فلما قال في نسق التلاوة بعد ذكر الحولين (فان ارادا فصلا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما) دل ذلك على ان الحولين ليسا تقديرا لمدة الرضاع الموجب للتحريم لان الفاء للتعقيب فواجب ان يكون الفصال الذي علقه بارادتهما بعد الحولين واذا كان الفصال معلقا بتراضيهما وتشاورهما بعد الحولين فقد دل ذلك على ان ذكر الحولين ليس هو من جهة توقيت نهاية الرضاع الموجب للتحريم وانه جائز ان يكون بعدها رضاع * وقد روى معاوية بن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) ثم قال فان ارادا فصلا عن تراض منهما وتشاور فلا حرج ان ارادا ان يقطعا قبل الحولين او بعده فاخبر ابن عباس في هذا الحديث ان قوله تعالى (فان ارادا فصلا) على ما قبل الحولين وبعده * ويدل عليه قوله تعالى (وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم) وظاهره الاسترضاع بعد الحولين لانه معطوف على ذكر الفصال الذي علقه بتراضيهما فاباح لهما واباح للاب الاسترضاع بعد ذلك كما اباح لهما الفصال اذا كان فيه صلاح الصبي ودل ما وصفنا على ان ذكر الحولين انما هو توقيت لما يلزم الاب في الحكم من نفقة الرضاع ويجبره الحاكم عليه والله اعلم

ذكر اختلاف الفقهاء في وقت الرضاع

قال ابو بكر قد كان بين السلف اختلاف في رضاعة الكبير فروى عن عائشة انها كانت ترى رضاع الكبير موجبا للتحريم كرضاع الصغير وكانت تروى في ذلك حديث سالم مولى ابي حذيفة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لسهيلة بنت سهيل وهي امرأة ابي حذيفة ارضعيه خمس رضعات ثم يدخل عليك وكانت عائشة اذا ارادت ان يدخل عليها رجل امرت اختها ام كلثوم ان ترضعه خمس رضعات ثم يدخل عليها بعد ذلك وابي سائر نساء النبي صلى الله عليه وسلم ذلك وقلن لعل هذه كانت رخصة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لسالم وحده وقد روى ان سهيلة بنت سهيل قالت يا رسول الله انى ارى في وجه ابي حذيفة من دخول سالم على فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارضعيه يذهب ما في وجه ابي حذيفة فيحتمل ان يكون ذلك خاصا لسالم كما تأوله سائر نساء النبي صلى الله عليه وسلم كما خص ابازياد بن دينار بالجذعة في الاضحية واخبر انها لا تجزى عن احد بعده وقد روت عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل على ان رضاع الكبير لا يحرم وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن كثير قال اخبرنا سفيان عن اشعث بن سليم عن ابيه عن مسروق عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها وعندها رجل فقالت يا رسول الله انه اخى من الرضاعة فقال صلى الله عليه وسلم انظرن من اخوانكن فانما الرضاعة من المجاعة فهذا يوجب ان يكون حكم الرضاع مقصورا على حال الصغر وهي الحال التي يسد اللبن فيها جوعته ويكتفى في غذائه به وقد روى عن ابي موسى انه كان يرى رضاع الكبير وروى عنه ما يدل على رجوعه وهو ما روى ابو حصين عن ابي عطية قال قدم رجل بامرأته من المدينة فوضعت فتورم ثديها فجعل يمججه ويصبه فدخل في بطنه جرعة منه فسأل ابا موسى فقال بانت منك فاتى ابن مسعود فاخبره ففصل فاقبل بالاعراب الى الاشعري فقال ارضيعا ترى هذا الاشمط انما يحرم من الرضاع ما نبت اللحم والعظم فقال الاشعري لا تسئلوني عن شئ وهذا الخبر بين اظهركم وهذا يدل على انه رجع عن قوله الاول الى قول ابن مسعود اذ لولا ذلك لم يقل لا تسئلوني عن شئ وهذا الخبر بين اظهركم وكان باقيا على مخالفته وان ما فتى به بحق وقد روى عن علي وابن عباس وعبد الله وام سلمة وجابر بن عبد الله وابن عمر ان رضاع الكبير لا يحرم ولا نعلم احدا من الفقهاء قال برضاع الكبير الا شئ يروى عن الليث بن سعد يرويه عنه ابوصالح ان رضاع الكبير يحرم وهو قول شاذ لانه قد روى عن عائشة ما يدل على انه لا يحرم وهو ما روى الحجاج عن الحكم عن ابي الشعثاء عن عائشة قالت يحرم من الرضاع ما نبت اللحم والدم وقد روى حرام بن عثمان عن ابي جابر عن ابيهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد حلم ولا رضاع بعد فصال وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عائشة الذي قدمناه انما الرضاعة من المجاعة وفي حديث آخر ما نبت اللحم والنشز

العظم وهذا ينفي كون الرضاع في الكبير * وقد روى حديث عائشة الذي قدمناه في رضاع الكبير على وجه آخر وهو ما روى عبدالرحمن بن القاسم عن ابيه ان عائشة كانت تأمر بنت عبدالرحمن بن ابي بكر ان ترضع الصبيان حتى يدخلوا عليها ادا صاروا رجلا فاذا ثبت شدوذ قول من اوجب رضاع الكبير فحصل الاتفاق على ان رضاع الكبير غير محرم وبالله التوفيق * وقد اختلف فقهاء الامصار في مدة ذلك فقال ابو حنيفة ما كان من رضاع في الحولين وبعدها ستة اشهر وقد فطم او لم يفطم فهو محرم وبعد ذلك لا يحرم فطم او لم يفطم وقال زفر بن الهذيل مادام يجتزي باللبن ولم يفطم فهو رضاع وان اتى عليه ثلاث سنين وقال ابو يوسف ومحمد والثوري والحسن بن صالح والشافعي يحرم في الحولين ولا يحرم بعدها ولا يعتبر الفطام وانما يعتبر الوقت وقال ابن وهب عن مالك قليل الرضاع وكثيره محرم في الحولين وما كان بعد الحولين فانه لا يحرم قليله ولا كثيره وقال ابن القاسم عن مالك الرضاع حولان وشهر او شهران بعد ذلك ولا ينظر الى ارضاع امه اياه انما ينظر الى الحولين وشهر او شهرين قال وان فصلته قبل الحولين وارضعته قبل تمام الحولين فهو فطم فان ذلك لا يكون رضاعا اذا كان قد استغنى قبل ذلك عن الرضاع فلا يكون ما ارضع بعده رضاعا وقال الاوزاعي اذا فطم لسة واستمر فطامه فليس بعده رضاع ولو ارضع ثلاث سنين لم يفطم لم يكن رضاعا بعد الحولين * وقد روى عن السلف في ذلك اقوال فروى عن علي لارضاع بعد فصال وعن عمر وابن عمر لارضاع الا ما كان في الصغر وهذا يدل من قولهم على ترك اعتبار الحولين لان عليا علق الحكم بالفصال وعمر وابنه بالصغر من غير توقيت وعن ام سلمة انها قالت انما يحرم من الرضاع ما كان في الثدي قبل الفطام وعن ابي هريرة لا يحرم من الرضاع الا ما فتق الامعاء وكان في الثدي قبل الفطام فعلق الحكم بما كان قبل الفطام وبما فتق الامعاء وهو نحو ما روى عن عائشة انها قالت انما يحرم من الرضاعة ما انت اللحم والدم فهذا كله يدل على انه لم يكن من مذهبهم اعتبار الحولين وقد روى عن عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس انهما قالوا لارضاع بعد الحولين وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الرضاعة من المجاعة يدل على انه غير متعلق بالحولين لانه لو كان حولان توقيتا له لما قال الرضاعة من المجاعة ولقال الرضاعة في الحولين فلما لم يذكر الحولين وذكر المجاعة ومعناها ان اللبن اذا كان يسد جوعته ويقوى عليه بدنه فالرضاعة في تلك الحال وذلك قد يكون بعد الحولين فاقتضى ظاهر ذلك صحة الرضاع الموجب للتحريم بعد الحولين وفي حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لارضاع بعد فصال وذلك يوجب انه اذا فصل بعد الحولين ان ينقطع حكمه بعد ذلك وكذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الرضاعة ما انت اللحم وانشر العظم دلالة على نفي توقيت الحولين بمدة الرضاع لدلالة الاخبار المتقدمة وقد حكى عن ابن عباس قول لست اثق بصحة النقل فيه وهو انه يعتبر ذلك بقوله تعالى (وحمله وفضاله ثلاثون شهرا) فان ولدت المرأة لسته اشهر فرضاعه حولان

كاملان وان ولدت لتسعة اشهر فاحد وعشرون شهرا وان ولدت لسبعة اشهر فثلاثة وعشرون
 شهرا يعتبر فيه تكملة ثلاثين شهرا بالحمل والفصال جميعا ولا تعلم احدا من السلف والفقهاء
 بعدهم اعتبر ذلك * ولما كانت احوال الصبيان تختلف في الحاجة الى الرضاع فمنهم من يستغنى
 عنه قبل الحولين ومنهم من لا يستغنى عنه بعد كمال الحولين واتفق الجميع على نفي الرضاع للكبير
 وثبوت الرضاع للصغير على ما قدمنا من الرواية فيه عن السلف ولم يكن الحولان حدا
 للصغير اذ لا يمتنع احد ان يسميه صغيرا وان آتى عليه حولان علمنا ان الحولين ليس بتوقيت
 لمدة الرضاع الا ترى انه صلى الله عليه وسلم لما قال الرضاعة من المجاعة وقال الرضاعة ما نبت
 اللحم وانشر العظم فقد اعتبر معنى يختلف فيه احوال الصغار وان كان الاغاب انهم قد
 يستغنون عنه بمضى الحولين فسقط اعتبار الحولين في ذلك ثم مقدار الزيادة عليهما طريقه
 الاجتهاد لانه تحديد بين الحال التي يكتفى فيها باللبن في غذائه وينبت عليه لحمه وبين الانتقال
 الى الحال التي يكتفى فيها بالطعام ويستغنى عن اللبن وكان عند ابى حنيفة انه ستة اشهر بعد الحولين
 وذلك اجتهاد في التقدير والمقادير التي طريقها الاجتهاد لا يتوجه على القائل بها سؤال نحو
 تقويم المستهلكات واروش الجنائيات التي لم يرد بمقاديرها توقيف وتقدير متعة النساء بعد الطلاق
 وما جرى مجرى ذلك ليس لاحد مطالبة من غلب على ظنه شيء من هذه المقادير باقامة
 الدلالة عليه فهذا اصل صحيح في هذا الباب تجرى مسأله فيه على منهج واحد ونظيره
 ما قال ابو حنيفة في حد البلوغ انه ثمانى عشرة سنة وان المال لا يدفع الى البالغ الذي لم يؤنس
 رشده الا بعد خمس وعشرين سنة في نظائر ذلك من المسائل التي طريق اثبات المقادير
 فيها الاجتهاد * فان قال قائل وان كان طريقه الاجتهاد فلا بد من جهة يغلب معها في النفس
 اعتبار هذا المقدار بعينه دون غيره فما المعنى الذي اوجب من طريق الاجتهاد اعتبار ستة اشهر
 بعد الحولين دون سنة تامة على ما قال زفر * قيل له احد ما يقال في ذلك ان الله تعالى
 لما قال (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) ثم قال (وفصاله في عامين) فعقل من مفهوم الخطابين
 كون الحمل ستة اشهر ثم جازت الزيادة عليه الى تمام الحولين اذ لا خلاف ان الحمل قد يكون
 حولين ولا يكون عندنا الحمل اكثر منهما فلا يخرج الحمل المذكور في هذه الجملة من جملة
 الحولين كذلك الفصال لا يخرج من جملة ثلاثين شهرا لانهما جميعا قد انتظمتها الجملة المذكورة
 في قوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وكان ابو الحسن يقول في ذلك لما كان الحولان هما
 الوقت المعتاد للفطام وقد جازت الزيادة عليه بما ذكرنا ووجب ان تكون مدة الانتقال من غذاء
 اللبن بعد الحولين الى غذاء الطعام ستة اشهر كما كانت مدة انتقال الولد في بطن الام الى غذاء
 الطعام بالولادة ستة اشهر وذلك اقل مدة الحمل * فان قال قائل قوله تعالى (والوالدات
 يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) نص على ان الحولين تمام الرضاع
 فغير جائز ان يكون بعده رضاع * قيل له اطلاق لفظ الاتمام غير مانع من الزيادة عليه الا
 ترى ان الله تعالى قد جعل مدة الحمل ستة اشهر في قوله (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) وقوله تعالى
 (وفصاله في عامين) فجعل مجموع الآيتين الحمل ستة اشهر ثم لم يمتنع الزيادة عليها فكذلك ذكر الحولين

للرضاع غير مانع جواز الزيادة عليهما وقال النبي صلى الله عليه وسلم من ادرك عرفة فقد
تم حجه ولم تمنع زيادة الفرض عليهما وايضا فان ذلك تقدير لما يلزم الاب من اجرة الرضاع
وانه غير مجبر على اكثر منهما لاثباته الرضاع بتراضيهما بقوله تعالى (فان اراد افضالا عن تراض
منهما وتشاور فلا جناح عليهما) وبقوله تعالى (وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح
عليكم) فلما ثبت الرضاع بعد الحولين دل ذلك على ان حكم التحريم به غير مقصور عليهما
فان قيل هلا اعتبرت الفطام على ما اعتبره مالك في الحولين في حال استغناء الصبي عن اللبن بالطعام
بدلالة ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لارضاع بعد فصال وباروى عن الصحابة فيه على نحو
ما قدمنا ذكره مما يدل كله على اعتبار الفطام فقل له لو وجب ذلك لوجب اعتبار حال الصبي
بعد الحولين في حاجته الى اللبن واستغنائه عنه لان من الصبيان من يحتاج الى الرضاع بعد الحولين
فلما اتفق الجميع على سقوط اعتبار ذلك بعد الحولين دل على سقوط اعتباره في الحولين ووجب
ان يكون حكم التحريم معلقا بالوقت دون غيره ففان قال قائل قد روى في حديث جابر
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لارضاع بعد الحولين فقل له المشهور عنه لارضاع بعد
فصال فجاوز ان يكون هذا هو اصل الحديث وان من ذكر الحولين حمله على المعنى وحده
وايضا لو ثبت هذا اللفظ احتمل ان يريد ايضا لارضاع على الاب بعد الحولين على نحو تأويل قوله
تعالى (حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) وقد تقدم ذكره وايضا لو كان الحولان هما مدة
الرضاع وبهما يقع الفصال لما قال تعالى (فان ارادا فصالا) وهذا القول يدل من وجهين على
ان الحولين ليسا توقيتا للفصال احدهما ذكره للفصال منكورا في قوله تعالى (فصالا) ولو كان الحولان
فصالا لقال الفصال حتى يرجع ذكر الفصال اليهما لانه معهود مشاراليه فلما اطلق فيه لفظ التكررة
دل على انه لم يرد به الحولين والوجه الآخر تعليقه الفصال بآرادتهما وما كان مقصورا على
وقت محدود لا يعلق بالارادة والتراضي والتشاور وفي ذلك دليل على ما ذكرنا * وقوله تعالى
(وان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور) يدل على جواز الاجتهاد في احكام الحوادث
لاباحة الله تعالى للوالدين التشاور فيما يؤدي الى صلاح امر الصغير وذلك موقوف على غالب
ظنهما لامن جهة اليقين والحقيقة وفيه ايضا دلالة على ان الفطام في مدة الرضاع موقوف على
تراضيهما وانه ليس لاحدهما ان يفطمه دون الآخر لقوله تعالى (فان ارادا فصالا عن تراض
منهما وتشاور) فجاز ذلك بتراضيهما وتشاورهما وقد روى نحو ذلك عن مجاهد * وقد روى عن
بعض السلف نسخ في هذه الآية روى شيبان عن قتادة في قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين) ثم انزل التخفيف بعد ذلك فقال تعالى (لمن اراد ان يتم الرضاعة) قال ابو بكر كانه
عنده كان رضاع الحولين واجبا ثم خفف وايبح الرضاع اقل من مدة الرضاع بقوله تعالى (لمن اراد
ان يتم الرضاعة) وروى ابو جعفر الرازي عن الربيع بن انس مثل قول قتادة وروى على بن
ابي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد
ان يتم الرضاعة) ثم قال فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا حرج ان ارادا ان يفطما
قبل الحولين او بعدها والله اعلم

ذكر عدة المتوفى عنها زوجها

قال الله تعالى ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾
 والتربص بالشيء الانتظار به قال الله تعالى (فتربصوا به حتى حين) وقال تعالى (ومن الأعراب
 من يتخذ ما ينفق من ماله ويتربص بكم الدوائر) يعني ينتظر وقال تعالى (أم يقولون شاعر تربص به
 رب المنون) فأمرها الله تعالى بأن يتربصن بانفسهن هذه المدة عن الأزواج الأتري انه عقبه بقوله
 تعالى (فاذا بلغن أجلهن فلاجناح عليكم فيما فعلن في انفسهن) * وقد كانت عدة المتوفى عنها زوجها
 سنة بقوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهن متاعاً إلى الحول
 غير أخراج) فتضمنت هذه الآية أحكاماً منها توقيت العدة سنة ومنها ان نفقتها وسكنائها كانت
 في تركه زوجها مادامت معتدة بقوله تعالى (وصية لأزواجهن متاعاً إلى الحول) ومنها انها كانت
 ممنوعة من الخروج في هذه السنة فنسخ منها من المدة ما زاد على أربعة أشهر وعشراً ونسخ
 ايضاً وجوب نفقتها وسكنائها في التركة بالميراث لقوله تعالى (أربعة أشهر وعشراً) من غير ايجاب
 نفقة ولا سكنى ولم يثبت نسخ الأخراج فالنسخ من الخروج في العدة الثانية قائم اذ لم يثبت نسخه
 وقد حدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن الهيثم قال حدثنا ابو عبيد قال
 حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراساني عن ابن عباس في هذه الآية يعني
 قوله تعالى (وصية لأزواجهن متاعاً إلى الحول غير أخراج) قال كان للمتوفى عنها زوجها نفقتها
 وسكنائها سنة فنسخها آية الموارث فجعل لهن الربع او الثمن مما ترك الزوج قال وقال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث الا ان يرضى الورثة قال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا يزيد عن
 يحيى بن سعيد عن حميد عن نافع انه سمع زينب بنت ابي سلمة عن ام سلمة وام حبيبة ان امرأة
 انت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ان بنتها توفى عنها زوجها واشتكت عينها وهي تريد
 ان تكحلها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كانت احداً كن ترمي بالبعرة عند رأس الحول
 وانما هي أربعة أشهر وعشراً قال حميد فسألت زينب وما رميتها بالبعرة فقالت كانت المرأة في
 الجاهلية اذا توفى عنها زوجها عمدت الى شري بيت لها فجلست فيه سنة فاذا مرت سنة خرجت
 فرمت ببعرة من ورأها رواه مالك عن عبدالله بن ابي بكر بن عمرو عن حميد عن نافع
 عن زينب بنت ابي سلمة وذكرت الحديث وقالت فيه كانت المرأة في الجاهلية اذا توفى عنها
 زوجها دخلت حفشاً ولبست شربابها ولم تمس طيباً ولا شيئاً حتى تمر سنة ثم تؤتى بدابة
 حمار او شاة او طير فتفتض به فقلما تفتض بشيء الامات ثم تخرج فتمطي بعره فترمي بها ثم
 تراجع بعد ما شامت من طيب او غيره فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان عدة الحول منسوخة
 بأربعة أشهر وعشراً واخبر ببقاء حظر الطيب عليها في العدة وعدة الحول وان كانت متأخرة
 في التلاوة فهي متقدمة في التنزيل وعدة الشهور متأخرة عنها ناسخة لها لان نظام التلاوة ليس
 هو على نظام التنزيل وترتيبه * واتفق اهل العلم على ان عدة الحول منسوخة بعدة الشهور على

ما وصفنا وان وصية النفقة والسكنى للمتوفى عنها زوجها منسوخة اذا لم تكن حاملا واختلفوا في نفقة الحامل المتوفى عنها زوجها ايضا وسند ذكر ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى ولا خلاف بين اهل العلم ايضا في ان هذه الآية خاصة في غير الحامل * واختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها على ثلاثة انحاء فقال على وهي احدى الروايتين عن ابن عباس عدتها ابعدا الاجلين وقال عمر وعبدالله وزيد بن ثابت وابن عمر وابو هريرة في آخرين عدتها ان تضع حملها وروى عن الحسن ان عدتها ان تضع حملها وتطهر من نفاسها ولا يجوز لها ان تتزوج وهي ترى الدم واما على فانه ذهب الى ان قوله تعالى (اربعة اشهر وعشرا) يوجب الشهور وقوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) يوجب انقضاء العدة بوضع الحمل فجمع بين الآيتين في اثبات حكمهما للمتوفى عنها زوجها وجعل انقضاء عدتها ابعدا الاجلين من وضع الحمل او مضى الشهور وقال عبدالله بن مسعود من شاء باهلته ان قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) نزل بعد قوله (اربعة اشهر وعشرا) فحصل بما ذكرنا اتفاق الجميع على ان قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن) عام في المطلقة والمتوفى عنها زوجها وان كان مذكورا عقب ذكر الطلاق لا اعتبارا للجميع بالحمل في انقضاء العدة لانهم قالوا جميعا ان مضى الشهور لا تنقضى به عدتها اذا كانت حاملا حتى تضع حملها فوجب أن يكون قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) مستعملا على مقتضاه وموجبه وغير جائز اعتبارا للشهور معه وبدل على ذلك ايضا ان عدة الشهور خاصة في غير المتوفى عنها زوجها وبدل عليه ايضا ان قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) مستعمل في المطلقات غير الحوامل وان الاقراء غير مشروطة مع الحمل في الحامل بل كانت عدة الحامل المطلقة وضع الحمل من غير ضم الاقراء اليها وقد كان جائزا ان يكون الحمل والاقراء مجموعين عدة لها بان لا تنقضى عدتها بوضع الحمل حتى تحيض ثلاث حيض فكذلك يجب ان تكون عدة الحامل المتوفى عنها زوجها هي الحمل غير مضموم اليه الشهور وروى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قلت يا رسول الله في هذه الآية حين نزلت (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) في المطلقة والمتوفى عنها زوجها قال فيها جميعا وقد روت ام سلمة ان سبيعة بنت الحارث ولدت بعد وفاة زوجها باربعين ليلة فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بان تتزوج وروى منصور عن ابراهيم عن الاسود عن ابي السنابل بن بعكك ان سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها ببضع وعشرين ليلة فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تتزوج وهذا حديث قد ورد من طرق صحيحة لا مساع لاحد في العدول عنه مع ما عضده من ظاهر الكتاب * وهذه الآية خاصة في الحرائر دون الاماء لانه لا خلاف بين السلف فيما نعلمه وبين فقهاء الامصار في ان عدة الامة المتوفى عنها زوجها شهران وخمسة ايام نصف عدة الحره وقد حكى عن الاصم انها عامة في الامة والحره وكذلك يقول في عدة الامة في الطلاق انها ثلاث حيض وهو قول شاذ خارج عن اقوال السلف والحلف مخالف للسنة لان السلف لم يختلفوا في ان عدة الامة من الحيض

والشهور على النصف من عدة الحرة وقال النبي صلى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها
حيضان وهذا خبر قد تلقاه الفقهاء بالقبول واستعملوه في تنصيف عدة الامة فهو في حيز
التواتر الموجب للعلم عندنا * واختلف السلف في المتوفى عنها زوجها اذا لم تعلم بموته وبلغها
الخبر فقال ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعطاء وجابر بن زيد عدتها منذ يوم يموت
وكذلك في الطلاق من يوم طلق وهو قول الاسود بن زيد في آخرين وهو قول فقهاء
الامصار وقال علي والحسن البصرى وخلاس بن عمرو من يوم يأتيها الخبر في الموت
وفي الطلاق من يوم طلق وهو قول ربيعة وقال الشعبي وسعيد بن المسيب اذا قامت
الينة فالعدة من يوم يموت واذا لم تقم بينة فمن يوم يأتيها الخبر وجائز ان يكون مذهب
علي في هذا المعنى بان يكون قد خفي عليها وقت الموت فامرها بالاحتياط من يوم
يأتيها الخبر وذلك لان الله تعالى نص على وجوب العدة بالموت والطلاق بقوله (والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يترصدن بانفسهن) كما قال تعالى (والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء) فاوجب العدة فيهما بالموت وبالطلاق فواجب ان تكون العدة فيهما من يوم
الموت والطلاق ولما اتفقوا على ان عدة المطلقة من يوم طلق ولم يعتبروا وقت بلوغ الخبر كذلك
عدة الوفاة لانها جميعا سببا وجوب العدة وايضا فان العدة ليست هي فعلها فيعتبر فيها علمها
وانما هي مضي الاوقات ولا فرق بين علمها بذلك وبين جهلها به وايضا لما كانت العدة
موجبة عن الموت كالميراث وانما يعتبر في الميراث وقت الوفاة لا وقت بلوغ خبرها وجب ان
تكون كذلك العدة وان لا يختلف فيها حكم العلم والجهل كما لا يختلف في الميراث وايضا فان
اكثر ما في العلم ان تجتنب ما تجتنبه المعتدة من الخروج والزينة اذا علمت فاذا لم تعلم فترك
اجتناب ما يلزم اجتنابه في العدة لم يكن مانعا من انقضاء العدة لانها لو كانت عالة بالموت فلم
تجتنب الخروج والزينة لم يؤثر ذلك في انقضاء العدة فكذلك اذا لم تعلم به ب قوله تعالى (اربعة
اشهر وعشرا) ذكر سليمان بن شعيب عن ابيه عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال في المتوفى
عنها زوجها والمعتدة من الطلاق بالشهور انه ان وجبت مع رؤية الهلال اعتدت بالاهلة
كان الشهر ناقصا او تاما وان كانت العدة وجبت في بعض شهر لم تعمل على الاهلة واعتدت تسعين
يوما في الطلاق وفي الوفاة مائة وثلاثين يوما وذكر ايضا سليمان بن شعيب عن ابيه عن محمد
عن ابي يوسف عن ابي حنيفة بخلاف ذلك قال ان كانت العدة وجبت في بعض شهر فانها
تعد بما بقي من ذلك الشهر اياما ثم تعد لما يمر عليها من الاهلة شهورا ثم تكمل الايام
الاول ثلاثين يوما واذا وجبت العدة مع رؤية الهلال اعتدت بالاهلة وهو قول ابي يوسف
ومحمد والشافعي وروى عن مالك في الاجارة مثله وقال ابن القاسم وكذلك قوله في الايمان والطلاق
وكذلك قال اصحابنا في الاجارة وروى عمرو بن خالد عن زفر في الايلاء في بعض الشهر انها تعد
بكل شهر يمر عليها ناقصا او تاما قال وقال ابو يوسف تعد بالايام حتى تستكمل مائة وعشرين
يوما ولا تنظر الى نقصان الشهر ولا الى تمامه ب قال ابو بكر وهذا على ما حكاه سليمان بن شعيب
عن ابيه عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في عدة الشهور ولا خلاف بين الفقهاء في مدة العدد

واجل الايلاء والايام والاجارات اذا عقدت على الشهور مع رؤية الهلال انه تعتبر الالهة في سائر شهوره سواء كانت ناقصة او تامة واذا كان ابتداء المدة في بعض الشهر فهو على الخلاف الذي ذكرنا * واما وجه من اعتبر في ذلك بقية الشهر الاول بالعدد ثلاثين يوما وسائر الشهور بالالهة ثم يكمل الشهر الآخر بالايام مع بقية الشهر الاول فانه ذهب الى معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكلوا عدة شعبان ثلاثين فدل ذلك على معنيين احدهما ان كل شهر ابتداء وانهاؤه بالحلال واحتجنا الى اعتباره فواجب اعتباره بالحلال ناقصا كان او تاما كما امر النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره في صوم رمضان وشعبان وكل شهر لم يكن ابتداء وانهاؤه بالالهة فهو ثلاثون وانما ينقص بالحلال فلما لم يكن ابتداء الشهر الاول بالحلال وجب فيه استيفاء ثلاثين يوما من آخر المدة وسائر الشهور لما امكن استيفاؤها بالالهة وجب اعتبارها بها وعلى قول من اعتبر سائر الشهور بالايام يقول لما لم يكن ابتداء المدة بالحلال وجب استيفاء هذا الشهر بالايام ثلاثين يوما فيكون انقضاؤه في بعض الشهر الذي يليه ثم يكون كذلك حكم سائر الشهور قالوا ولا يجوز ان يجبر هذا الشهر من احد الشهور ويحمل ما بينهما شهورا بالالهة لان الشهور سيلها ان تكون ايامها متصلة متوالية فوجب استيفاء شهر كامل ثلاثين يوما منذ اول المدة اياما متوالية فيقع ابتداء الشهر الثاني في بعض الشهر الثاني فتكون الشهور وايامها متوالية متصلة ومن يعتبر الالهة فيما يستقبل من الشهور بعد بقية الشهر الاول فانه يحتاج بما قدمنا ذكره من انه قد استقبل الشهر الذي يليه بالحلال فوجب ان يكون انتهاؤه وبالالهة قال الله تعالى (فسبحوا في الارض اربعة اشهر) واتفق اهل العلم بالنقل انها كانت عشرين من ذى الحجة والمحرم وصفر وربيع الاول وعشرا من ربيع الآخر فاعتبر الهلال فيما أتى من الشهور دون عدد الايام فوجب مثله في نظائره من المدة * وقوله تعالى (وعشرا) ظاهرها انها الليالي والايام مرادة معها ولكن غلبت الليالي على الايام اذا اجتمعت في التاريخ وغيره لان ابتداء شهور الالهة بالليالي منذ طلوع الالهة فلما كان ابتداءها الليل غلبت الليالي وخصت بالذكر دون الايام وان كانت تفيد ما بازائها من الايام ولو ذكر جمعا من الايام افادت ما بازائها من الليالي والدليل عليه قوله تعالى (ثلثة ايام الارمزا) وقال تعالى في موضع آخر (ثلث ليال سوبا) والقصة واحدة فاكتفى تارة بذكر الايام عن الليالي وتارة بذكر الليالي عن الايام وقال النبي صلى الله عليه وسلم الشهر تسع وعشرون وفي لفظ آخر تسعة وعشرون فدل على ان كل واحد من العديدين اذا اطلق افاد ما بازائه من الآخر الا ترى انه لما اختلف العددان من الليالي والايام فصل بينهما في اللفظ في قوله تعالى (سبع ليال وثمانية ايام حسوما) وذكر الفراء انهم يقولون صننا عشرا من شهر رمضان فيعبرون بذكر الليالي عن الايام لان عشرا لا تكون الا لليالي الا ترى انه لو قال عشرة ايام لم يجز فيها الا التذكير والشد الفراء

اقامت ثلاثا بين يوم و ليلة * وكان النكير ان تضيف وتجارا

فقال ثلاثا وهي الليالي وذكر اليوم والليالي في المراد واذا ثبت ما وصفنا كان قوله تعالى (اربعة اشهر وعشرا) مفيدا لكون المدة اربعة اشهر على ما قدمنا من الاعتبار وعشرة ايام زائدة عليها وان كان لفظ العدد واردا بلفظ التائيت

ذكر الاختلاف في خروج المعتدة من بيتها

قال اصحابنا لا تنتقل المتوتة ولا المتوفى عنها زوجها عن بيتها الذي كانت تسكنه وتخرج المتوفى عنها زوجها بالنهار ولا تبيت في غير منزلها ولا تخرج المطلقة ليلا ولا نهارا الا من عذر وهو قول الحسن وقال مالك لا تنتقل المطلقة المتوتة ولا الرجعية ولا المتوفى عنها ولا يخرجن بالنهار ولا يبتن عن بيوتهن وقال الشافعي ولم يكن الاحداد في سكنى البيوت فتسكن المتوفى عنها زوجها أي بيت كانت فيه جيدا او رديا وانما الاحداد في الزينة * قال ابوبكر اما المطلقة فلقوله تعالى (لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) فحظر خروجها واخراجها في العدة الا ان يأتين بفاحشة مبينة وذلك ضرب من العذر فاباح خروجها لعذر وقد اختلف في الفاحشة المذكورة في هذه الآية وسند كرها في موضعها ان شاء الله تعالى واما المتوفى عنها زوجها فان الله تعالى قال في العدة الاولى (متاعا الى الحول غير اخراج) ثم نسخ منها ما زاد على الاربعة الاشهر والعشر فبقي حكم هذه العدة الثانية على ما كان عليه من ترك الخروج اذ لم يرد لها نسخ وانما النسخ فيما زاد * وقد وردت السنة بمثل ما دل عليه الكتاب حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن مسلمة القعني عن مالك عن سعد بن اسحاق بن كعب بن عجرة عن عمته زينب بنت كعب بن عجرة ان الفريفة بنت مالك بن سنان وهي اخت ابي سعيد الخدري اخبرتها انها جاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم تسأله ان يرجع الى اهلها في بني خدرة فان زوجها قتله عبدالله فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يرجع الى اهلي فانه لم يتركني في مسكن يملكه ولا نفقة قالت فقال رسول صلى الله عليه وسلم نعم قالت فخرجت حتى اذا كنت في الحجرة او في المسجد دعاني فقال كيف قلت فرددت عليه القصة التي ذكرت من شأن زوجي قالت فقال امكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر وعشرا قالت فلما كان عثمان ارسل الى وسألني عن ذلك فاخبرته فاتبه وقضى به * وقد روى عن ابن عباس خلاف ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا احمد بن محمد المروزي قال حدثنا موسى بن مسعود قال حدثنا شبل عن ابن ابي نجيج قال قال عطاء قال ابن عباس نسخت هذه الآية عدتها عند اهله فتعدت حيث شاءت وهو قول الله عز وجل (غير اخراج) قال عطاء ان شاءت اعتدت عند اهلي وسكنت في منزلها وان شاءت خرجت لقول الله تعالى (فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن) قال عطاء ثم جاء الميراث فنسخ السكنى فتعدت حيث شاءت * قال ابوبكر ليس في ايجاب الميراث ما يوجب نسخ الكون في المنزل وقد يجوز اجتماعهما فليس في ثبوت احدهما نفي الآخر وقد ثبت ذلك ايضا بسنة الرسول صلى الله

عليه وسلم بعد نسخ الحول وإيجاب الميراث لان عدة الفريضة كانت أربعة اشهر وعشرا وقد
 نهاها النبي صلى الله عليه وسلم عن النقلة * وماروينا من قصة الفريضة قد دل على معنيين احدهما
 لزوم الكون في المنزل الذي كانت تسكنه يوم الوفاة والنهي عن النقلة والثاني جواز الخروج اذ لم
 ينكر النبي صلى الله عليه وسلم الخروج ولو كان الخروج محظورا نهاها عنه وقد روى مثل
 ذلك عن جماعة من السلف منهم عبدالله بن مسعود وعمر وزيد بن ثابت وام سلمة وعثمان
 انهم قالوا المتوفى عنها زوجها تخرج بالنهار ولا تبيت عن بيتها وروى عبدالرزاق عن ابن
 كثير عن مجاهد قال استشهد رجال يوم احد قامت نساؤهم وكن متجاورات في دار فأتين
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن نبيت عند احدانا فقال تراورن بالنهار فاذا كان الليل
 فلتأكل واحدة منكن الى بيتها وروى عن جماعة من السلف ان المتوفى عنها زوجها تعد
 حيث شاءت منهم على وابن عباس وجابر بن عبدالله وعائشة وما قدمنا من دليل الكتاب
 والسنة يوجب صحة القول الاول * فان قيل قال الله تعالى (متاعا الى الحول غير اخراج
 فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف) فهذا يدل على ان لها ان تنتقل
 * قيل له المعنى فاذا خرجن بعد انقضاء العدة كما قال في الآية الاخرى (فاذا بلغن اجلهن فلا جناح
 عليكم فيما فعلن في انفسهن) ويدل على ان المراد ما ذكرنا انها لو خرجت قبل انقضاء العدة
 لم يكن لها ان تزوج بالاتفاق فدل ذلك على ان المراد فاذا خرجن بعد انقضاء العدة واذا كان
 ذلك على ما وصفنا كان حظر الانتقال باقيا على المتوفى عنها زوجها * وانما قالوا ان المطلقة لا تخرج
 ليلا ولا نهارا لقوله تعالى (ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن) وذلك عموم في جميعهن
 وحظر عن خروجهن في سائر الاوقات وخالفت المتوفى عنها زوجها من جهة ان نفقة المتوفى
 عنها زوجها على نفسها ونفقة المطلقة على زوجها فهي مستغنية عن الخروج والله اعلم

ذكر احوال المتوفى عنها زوجها

روى عن جماعة من الصحابة ان عليها اجتناب الزينة والطيب منهم عائشة وام سلمة وابن
 عمر وغيرهم ومن التابعين سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وحكاه عن فقهاء المدينة وهو قول
 اصحابنا وسائر فقهاء الامصار لا خلاف بينهم فيه وروى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم
 حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا القعني عن مالك عن عبدالله بن ابي بكر
 عن حميد بن نافع عن زينب بنت ابي سلمة انها اخبرته بهذه الاحاديث قالت زينب دخلت على
 ام حبيبة حين توفي ابوها ابوسفيان فدعت بطيب فيه صفرة خلوق او غيره فدهنت منه جارية
 ثم مست بعارضتها ثم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير اني سمعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يقول لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحمد على ميت فوق ثلاث ليال الاعلى
 زوج اربعة اشهر وعشرا قالت زينب ودخلت على زينب بنت جحش حين توفي اخوها فدعت
 بطيب فمست منه ثم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير اني سمعت رسول الله صلى الله

عليه وسلم يقول وهو على المنبر لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق
 ثلاث ليال الاعلى زوج اربعة اشهر وعشرا قالت زينب وسمعت امي ام سلمة تقول جاءت
 امرأة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان ابنتي توفى عنها زوجها وقد اشتكت
 عنها أفكحلها فقال النبي صلى الله عليه وسلم لامرأتين او ثلاثا كل ذلك يقول لائم قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم انما هي اربعة اشهر وعشر وقد كانت احدا كن في الجاهلية ترمى بالبعرة على
 رأس الحول قال حميد فقلت لزينب وما ترمى بالبعرة على رأس الحول فقالت زينب كانت المرأة
 اذا توفى عنها زوجها دخلت حفشا ولبست شربا بها ولم تمس طيبا ولا شيا حتى تمر بها سنة
 ثم تؤتى بدابة حمار او شاة او طير فتفتض به فقلما تفتض بشئ الامات ثم تخرج فتعطى بعة
 فترمي بها ثم تراجع بعد ماشاءت من طيب او غيره فحظر عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم
 الا كتحال في العدة واخبر بالعدة التي كانت تعتد احدها وما تجتنبه من الزينة والطيب
 ثم قال انما هي اربعة اشهر وعشر فدل بذلك على ان هذه العدة محددا بها العدة التي كانت
 سنة في اجتناب الطيب والزينة * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا
 زهير قال حدثنا يحيى بن ابي بكر قال حدثنا ابراهيم بن طهمان قال حدثني بديل عن
 الحسن بن مسلم عن صفية بنت شيبة عن ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم عن النبي
 صلى الله عليه وسلم انه قال المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصر من الثياب ولا المشقة
 ولا الحلية ولا تختضب ولا تكتحل وروت ام سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 المتوفى عنها زوجها لا تلبس المعصر من الثياب ولا المشقة ولا الحلي ولا تختضب ولا تكتحل
 وروت ام سلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لها وهي معتدة من زوجها لا تمسح
 بالطيب ولا بالحناء فانه خضاب * قوله عز وجل (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
 وصية لازواجهم) الآية قد تضمنت هذه الآية اربعة احكام احدها الحول وقد نسخ
 منه ما زاد على اربعة اشهر وعشرا والثاني نفقتها وسكنها في مال الزوج فقد نسخ بالميراث
 على ما روى عن ابن عباس وغيره لان الله تعالى اوجبها لها على وجه الوصية لازواجهم كما
 كانت الوصية واجبة للوالدين والاقربين فنسخت بالميراث وقول النبي صلى الله عليه وسلم لا وصية
 لوارث ومنها الاحداد الذي دلت عليه الدلالة من الآية فحكمه باق بسنة رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ومنها انتقالها عن بيت زوجها فحكمه باق في حظره فنسخ من الآية حكمان
 وبقي حكمان ولانعام آية اشتملت على اربعة احكام فنسخ منها اثنان وبقي اثنان غيرها *
 ويحتمل ان يكون قوله تعالى (غير اخراج) منسوخا لان المراد به السكنى الواجبة في
 مال الزوج فقد نسخ كونها في مال الزوج فصار حظر الاخراج منسوخا الا ان قوله
 تعالى (غير اخراج) قد تضمن معنيين احدهما وجوب السكنى في مال الزوج والثاني
 حظر الخروج والاخراج لانهم اذا كانوا ممنوعين من اخراجها فهي لا محالة مأمورة باللبث
 فاذا نسخ وجوب السكنى في مال الزوج بقي حكم لزوم اللبث في البيت * وقد اختلف اهل العلم

في نفقة المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس وجابر بن عبدالله نفقتها على نفسها حاملا كانت او غير حامل وهو قول الحسن وسعيد بن المسيب وعطاء وقيصة بن ذؤيب وروى الشعبي عن علي وعبدالله قالا الحامل اذا مات عنها زوجها فنقتها من جميع المال وروى الحكم عن ابراهيم قال كان اصحاب عبدالله يقضون في الحامل المتوفى عنها زوجها ان كان المال كثيرا فنقتها من نصيب ولدها وان كان قليلا فمن جميع المال وروى الزهري عن سالم عن ابن عمر قال ينفق عليها من جميع المال وقال اصحابنا جميعا لانفقة لها ولاسكنى في مال الميت حاملا كانت او غير حامل وقال ابن ابي ليلى هي في مال الزوج بمنزلة الدين على الميت اذا كانت حاملا وقال مالك بن انس نفقتها على نفسها وان كانت حاملا ولها السكنى ان كابت الدار للزوج وان كان عليه دين فالمرأة احق بسكنائها حتى تنقضي عدتها وان كانت في بيت بكره فاخرجوها لم يكن لها سكنى في مال الزوج هذه رواية ابن وهب عنه وقال ابن القاسم عنه لانفقة لها في مال الميت ولها السكنى ان كانت الدار للميت وان كان عليه دين فهي احق بالسكنى من الغرماء وتباع للغرماء ويشترط السكنى على المشتري وقال الثوري ان كانت حاملا انفق عليها من جميع المال حتى تضع فاذا وضعت انفق على الصبي من نصيبه هذه رواية الاشجعي عنه وروى عنه المعافى ان نفقتها من حصتها وقال الاوزاعي في المرأة يموت زوجها وهي حامل فلانفقة لها وان كانت ام ولد فلها النفقة من جميع المال حتى تضع وقال الليث بن سعد في ام الولد اذا كانت حاملا منه فانه ينفق عليها من المال فان ولدت كان ذلك في حظ ولدها وان لم تلد كان ذلك ديناً يتبع به وقال الحسن بن صالح للمتوفى عنها زوجها النفقة من جميع المال وقال الشافعي في المتوفى عنها زوجها قولين احدهما لها النفقة والسكنى والاخر لانفقة لها ولاسكنى بئذ قال ابوبكر لا تخلو نفقة الحامل من احد ثلاثة اوجه اما ان تكون واجبة على حسب وجوبها بديا حين كانت عدتها حولا في قوله تعالى (وصية لزوجهم متاعا الى الحول غير اخراج) او ان تكون واجبة على حسب وجوبها للمطلقة المتوتة او تجب للحامل دون غيرها لاجل الحمل والوجه الاول باطل لانها كانت واجبة على وجه الوصية والوصية للوارث منسوخة والوجه الثاني لا يصح ايضا من قبل ان النفقة لم تكن واجبة في حال الحياة وانما تجب حالا فحالا على حسب مضي الاوقات وتسليم نفسها في بيت الزوج ولا يجوز ايجابها بعد الموت من وجهين احدهما ان سبيلها ان يحكم بها الحاكم على الزوج ويثبتها في ذمته وتؤخذ من ماله وليس للزوج ذمة فتثبت فيها فلم يجوز اخذها من ماله اذا لم تثبت عليه والثاني ان ذلك الميراث قد انتقل الى الورثة بالموت اذ لم يكن هناك دين عند الموت فغير جائز اثباتها في مال الورثة ولا في مال الزوج فتؤخذ منه وان كانت حاملا لم يخل ايجاب النفقة لها في مال الزوج من احد وجهين اما ان يكون وجوبها متعلقا بكونها في العدة او لاجل الحمل وقد بينا ان ايجابها لاجل العدة غير جائز ولا يجوز ايجابها لاجل الحمل لان الحمل نفسه لا يستحق نفقته على الورثة اذ هو موسر مثلهم بميراثه ولو ولده لم تجب نفقته على الورثة فكيف تجب له في حال الحمل فلم يبق وجه يستحق به النفقة والله اعلم

باب التعريض بالخطبة في العدة

قال الله تعالى ﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو كنتم في أنفسكم﴾ الآية وقد قيل في الخطبة انها الذكر الذي يستدعى به الى عقدة النكاح والخطبة بالضم الموعظة المنتسقة على ضروب من التأليف وقد قيل ايضا ان الخطبة ماله اول و آخر كالرسالة والخطبة للحال نحو الجلسة والقعدة وقيل في التعريض انه ما تضمن الكلام من الدلالة على شيء من غير ذكره كقول القائل ما انا بزبان يعرض بغيره انه زان ولذلك رأى عمر في الحد وجعله كالنصرح والكناية العدول عن صريح اسمه الى ذكر يدل عليه كقوله تعالى (انا انزلناه في ليلة القدر) يعنى القرآن فالهاء كناية عنه وقال ابن عباس التعريض بالخطبة ان يقول لها انى اريد ان اتزوج امرأة من امرها وامرها يعرض لها بالقول وقال الحسن هو ان يقول لها انى بك لمعجب وانى فيك لراغب ولا تفوتينا نفسك وقال النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت قيس وهى فى العدة لا تفوتينا بنفسك ثم خطبها بعد انقضاء العدة على اسامة بن زيد وقال عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه قال هو ان يقول لها وهى فى العدة انك لكريمة وانى فيك لراغب وان الله لسائق اليك خيرا او نحو هذا من القول وقال عطاء هو ان يقول انك لجميلة وانى فيك لراغب وان قضى الله شيا كان فكان التعريض ان يتكلم بكلام يدل فحواه على رغبته فيها ولا يخطبها بصريح القول قال سعيد بن جبير فى قوله تعالى (الا ان تقولوا قولا معروفا) ان يقول انى فيك لراغب وانى لارجو ان نجتمع وقوله تعالى (او كنتم فى أنفسكم) يعنى اضمرتموه من التزويج بعد انقضاء عدتها فاباح التعريض بالخطبة واضمار نكاحها من غير افصاح به * وذكر اسماعيل بن اسحاق عن بعض الناس انه احتج فى نفي الحد فى التعريض بالقذف بان الله تعالى لم يجعل التعريض فى هذا الموضع بمنزلة التصريح كذلك لا يجعل التعريض بالقذف كالنصرح * قال اسماعيل فاحتج بما هو حجة عليه اذ التعريض بالنكاح قد فهم به مراد القائل فاذا فهم به مراده وهو القذف حكم عليه بحكم القاذف * قال وانما يزيل الحد عن المعرض بالقذف من زيوله لانه لم يعلم بتعريضه انه اراد القذف اذ كان محتملا لغيره * قال وينبغى على قوله هذا ان يزعم ان التعريض بالقذف جائز مباح كما ابيح التعريض بالخطبة بالنكاح * قال وانما اختير التعريض بالنكاح دون التصريح لان النكاح لا يكون الا منهما ويتقضى خطبته جوابا منها ولا يقتضى التعريض جوابا فى الاغلب فلذلك افترقا * قال ابوبكر الكلام الاول الذى حكاه عن خصمه فى الدلالة على نفي الحد بالتعريض صحيح ونقضه ظاهر الاختلال وواضح الفساد ووجه الاستدلال به على نفي الحد بالتعريض انه لما حظر عليه المخاطبة بعقد النكاح صريحا وابيح له التعريض به اختلف حكم التعريض والتصريح فى ذلك على ان التعريض بالقذف مخالف لحكم التصريح وغير جائز التسوية بينهما كما خالف الله بين حكمهما فى خطبة النكاح وذلك لانه معلوم ان الحدود مما يسقط بالشبهة فهى فى حكم السقوط والنفي أكد من النكاح فاذا لم يكن التعريض فى النكاح كالنصرح وهو أكد

في باب الثبوت من الحد كان الحد اولى ان لا يثبت بالتعريض من حيث دل على انه لو خطبها بعد
انقضاء العدة بالتعريض لم يقع بينهما عقد النكاح فكان تعريضه بالعقد مخالفا للتصريح فالحد
اولى ان لا يثبت بالتعريض وكذلك لم يختلفوا ان الاقرار في العقود كلها لا يثبت بالتعريض
ويثبت بالتصريح لان الله قد فرق بينهما في النكاح فكان الحد اولى ان لا يثبت به وهذه الدلالة
واضحة على الفرق بينهما في سائر ما يتعلق حكمه بالقول وهي كافية مغنية في جهة الدلالة على
ما وصفنا وان اردنا رده اليه من جهة القياس لعله تجمعهما كان سائفا وذلك ان النكاح حكمه
متعلق بالقول كالقذف فلما اختلف حكم التصريح والتعريض بالخطبة بهذا المعنى ثبت حكمه
بالتعريض وان كان حكمه ثابتا بالافصاح والتصريح كما حكم الله به في النكاح * واما قوله ان
التعريض بالقذف ينبغي ان يكون بمنزلة التصريح لانه قد عرف مراده كما عرف بالتصريح
فاني اظنه نسي عند هذا القول حكم الله تعالى في الفصل بين التعريض والتصريح بالخطبة اذ كان
المراد مفهوما مع الفرق بينهما لانه ان كان الحكم متعلقا بمفهوم المراد فذلك بعينه موجود
في الخطبة فينبغي ان يستوى حكمهما فيها فاذا كان نص التنزيل قد فرق بينهما فقد انتقض
هذا الالتزام وصح الاستدلال به على ما وصفنا * واما قوله ان من ازال الحد عن المعرض بالقذف
فانما ازاله لانه لم يعلم بتعريضه انه اراد القذف لاحتمال كلامه لغيره فانها وكالة لم تثبت عن الخصم
وقضاء على غائب بغير بينة وذلك لان احدا لا يقول بان حد القذف متعلق بارادته وانما يتعلق
عند خصومه بالافصاح به دون غيره فالذي يحيل به خصمه من انه ازال الحد لانه لم يعلم
مراده لا يقبلونه ولا يعتمدونه * واما الزامه خصمه ان يبيح التعريض بالقذف كما يبيح التعريض
بالنكاح فانه كلام رجل غير مثبت فيما يقوله ولا ناظر في عاقبة ما يؤول اليه حكم الزامه له فقول
ان خصمه الذي احتج به لم يجعل ما ذكره علة للاباحة حتى يلزم عليه اباحة التعريض بالقذف
وانما استدل بالآية على ايجاب الفرق بين التعريض والتصريح فاما الحظر والاباحة موقوفان على
دالتهما من غير هذا الوجه * واما قوله انما اجيز التعريض بالنكاح دون التصريح لان النكاح
لا يكون الا منهما ويقضى خطبته جوابا منها ولا يقتضي التعريض جوابا في الاغلب فانه كلام
فارغ لا معنى تحته وهو مع ذلك منتقض وذلك ان التعريض بالنكاح والتصريح به لا يقتضي
واحد منهما جوابا لان النهي انما انصرف الى خطبتها لوقت مستقبل بعد انقضاء العدة بقوله تعالى
(ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا) وذلك لا يقتضي الجواب كما لا يقتضي
التعريض ولم يجز الخطاب على النهي عن العقد المقتضي للجواب حتى يفرق بينهما بما ذكر فقد
بان بذلك انه لا فرق بين التعريض والتصريح في نفي اقتضاء الجواب وهذا الموضع هو الذي
فرقت الآيات فيه بين الامرين فاما العقد المقتضي للجواب فانما هو منهي عنه بقوله تعالى
(ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) وان كان نهي عن العقد نفسه فقد اقتضاء
نهي عن الافصاح بالخطبة من جهة الدلالة كدلالة قوله تعالى (ولا تقل لهما اف) على حظر الشتم
والضرب * واما وجه انتقاضه فانه لا خلاف ان العقود المقتضية للجواب لا تصح بالتعريض وكذلك

الاقراءات لاتصح بالتعريض وان لم تقض جوابا من المقرله فلم يختلف حكم ما يقتضى من ذلك جوابا وما لا يقتضيه فعلت ان اختلافهما من هذا الوجه لا يوجب الفرق بينهما * واما قوله تعالى ﴿ولكن لا تواعدوهن سرا﴾ فانه مختلف في المراد به فقال ابن عباس وسعيد بن جبير والشعبي ومجاهد مواعدة السر ان يأخذ عليها عهدا او ميثاقا ان تجبس نفسها عليه ولا تنكح زوجا غيره وقال الحسن وابراهيم وابوجلز ومحمد وجابر بن زيد (لاتواعدوهن سرا) الزنا وقال زيد بن اسلم (لاتواعدوهن سرا) لاتنكح المرأة في عدتها ثم يقول ساسره ولا يعلم به او يدخل عليها فيقول لا يعلم بدخولي حتى تنقضى العدة * قال ابوبكر اللفظ محتمل لهذه المعاني كلها لان الزنا قد يسمى سرا قال الحطية

ويحرم سرجارتهم عليهم * ويأكل جارهم اتف القصاع

واراد بالسر الزنا وصفهم بالعفة عن نساء جيرانهم وقال رؤبة يصف حمار الوحش واتانه لما كف عنها حين حملت

قد احصنت مثل دعاميص الرنق * اجنة في مستكنات الخلق

فنف عن اسرارها بعد العسق

يعنى بعد اللزوق يقال عسق به اذا لزق به واراد بالسر ههنا الغشيان وعقد النكاح نفسه يسمى سرا كما يسمى به الوطء الا ترى ان الوطء والعقد كل واحد منهما يسمى نكاحا ولذلك ساغ تأويل الآية على الوطء وعلى العقد وعلى التصريح بالحطبة لما بعد انقضاء العدة * واطهر الوجوه واولها بمراد الآية مع احتمالها لسائر ما ذكرنا ما روى عن ابن عباس ومن تابعه وهو التصريح بالحطبة واخذ العهد عليها ان تجبس نفسها عليه ليتزوجها بعد انقضاء العدة لان التعريض المباح انما هو في عقد يكون بعد انقضاء العدة وكذلك التصريح واجب ان يكون حظه من هذا الوجه بعينه ومن جهة اخرى ان ذلك معنى لم تستفده الا بالآية فهو لا محالة مراد بها واما حظر ايقاع العقد في العدة فمذكور باسمه في نسق التلاوة بقوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) فاذا كان ذلك مذكورا في نسق الخطاب بصريح اللفظ دون التعريض وبالافصاح دون الكناية فانه يبعد ان يكون مراده بالكناية المذكورة بقوله (سرا) هو الذي قد افصح به في الخطاب وكذلك تأويل من تأوله على الزنا فيه بعد لان المواعدة بالزنا محظورة في العدة وغيرها اذ كان تحريم الله الزنا تحريما مبهما مطلقا غير مقيد بشرط ولا مخصوص بوقت فيؤدى ذلك الى ابطال فائدة تخصيصه حظر المواعدة بالزنا بكونها في العدة وليس يمتنع ان يكون الجميع مرادا لاحتمال اللفظ له بعد ان لا يخرج منه تأويل ابن عباس الذي ذكرناه * وقوله تعالى (علم الله انكم ستذكرونهن) يعنى ان الله علم انكم ستذكرونهن بالتزويج لرغبتكم فيهن ولخوفكم ان يسبقكم اليهن غيركم وابعاح لهم التوصل الى المراد من ذلك بالتعريض دون الافصاح وهذا يدل على ما اعتبره اصحابنا في جواز التوصل الى استباحة الاشياء من الوجوه المباحة وان كانت محظورة من وجوه اخرى

ونحوه ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم حين اتاه بلال بتمر جيد فقال أكل تمر خير هكذا
فقال لا إنما نأخذ الصاع بالصاعين والصاعين بالثلاثة فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تفعلوا ولكن
بيعوا تمركم بعرض ثم اشتروا به هذا التمر فارشدهم الى التوصل الى اخذ التمر الجيد ولهذا الباب
موضع غير هذا سند كره ان شاء الله * وقوله تعالى (علم الله انكم ستذكرونهن) كقوله تعالى (علم الله
انكم كنتم تختانون انفسكم) وابعاح لهم الاكل والجماع في ليالى رمضان علمنا انه لو لم يسبح لهم الاكل
فيهم من يواقع المحظور عنه فخفض عنهم رحمة منهم وكذلك قوله تعالى (علم الله انكم ستذكرونهن)
هو على هذا المعنى * قوله عز وجل (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله) قيل فيه
ان اصل العقدة في اللغة هو الشد تقول عقدت الحبل وعقدت العقد تشبيها له بعقد الحبل في التوثق
وقوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح) معناه ولا تعقدوه ولا تعزموا عليه ان تعقدوه في العدة وليس
المعنى ان لا تعزموا بالضمير على ايقاع العقد بعد انقضاء العدة لانه قد اباح اضمار عقد بعد انقضاء
العدة بقوله (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء اوا كنتم في انفسكم) والا كان
في النفس هو الاضمار فيها فعلمنا ان المراد بقوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح) انما تضمن النهي
عن ايقاع العقد في العدة وعن العزيمة عليه فيها وقوله تعالى (حتى يبلغ الكتاب اجله) يعنى به انقضاء
العدة وذلك في مفهوم الخطاب غير محتاج الى بيان الا ترى ان فريضة بنت مالك حين سألت النبي
صلى الله عليه وسلم اجابها بان قال لا حتى يبلغ الكتاب اجله فعقلت من مفهوم خطابه انقضاء
العدة ولم يحتج الى بيان من غيره ولا خلاف بين الفقهاء ان من عقد على امرأة نكاحا وهي في عدة
من غيره ان النكاح فاسد * وقد اختلف السلف ومن بعدهم في حكم من تزوج امرأة في عدتها
من غيره فروى ابن المبارك قال حدثنا اشعث عن الشعبي عن مسروق قال بلغ عمر ان امرأة
من قريش تزوجها رجل من ثقف في عدتها فارسل اليهما ففرق بينهما وعاقبهما وقال لا ينكحها
ابدا وجعل الصداق في بيت المال وفشا ذلك بين الناس فبلغ عليا كرم الله وجهه فقال رحم الله
امير المؤمنين ما بال الصداق وبيت المال انهما جهلا فينبغي للامام ان يردهما الى السنة قيل فما تقول
انت فيها قال لها الصداق بما استحل من فرجها ويفرق بينهما ولا جلد عليهما وتكمل عدتها
من الاول ثم تكمل العدة من الآخر ثم يكون خاطبا فبلغ ذلك عمر فقال يا ايها الناس ردوا
الجهالات الى السنة وروى ابن ابي زائدة عن اشعث مثله وقال فيه فرجع عمر الى قول علي
* قال ابو بكر قد اتفق علي وعمر على قول واحد لما روى ان عمر رجع الى قول علي واختاف
فقهاء الامصار في ذلك ايضا فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر يفرق بينهما ولها مهر
مثلها فاذا انقضت عدتها من الاول تزوجها الاخر ان شاء وهو قول الثوري والشافعي وقال مالك
والاوزاعي والليث بن سعد لا تحل له ابدا قال مالك والليث ولا يملك اليمين * قال ابو بكر
لا خلاف بين من ذكرنا قوله من الفقهاء ان رجلا لوزني با امرأة جازله ان يتزوجها والزنا اعظم
من النكاح في العدة فاذا كان الزنا لا يحرمها عليه تحريما مؤبدا فالوطء بشبهة اخرى ان لا يحرمها
عليه وكذلك من تزوج امة على حرة او جمع بين اختين ودخل بهما لم تحرم عليه تحريما مؤبدا

فكذلك الوطء عن عقد كان في العدة لا يخلو من ان يكون وطأ بشبهة اوزنا وايهما كان فالتحريم غير واقع به * فان قيل قد يوجب الزنا والوطء بالشبهة تحريماً مؤبداً عندكم كالذي يطأ امراً او ابنتها فتحريم عليه تحريماً مؤبداً * قيل له ليس هذا مما نحن فيه بسبيل لان كلامنا انما هو في وطء يوجب تحريم الموطوءة نفسها فاما وطء يوجب تحريم غيرها فان ذلك حكم كل وطء عندنا زنا كان او وطأ بشبهة او مباحا وانت لم تجد في الاصول وطأ يوجب تحريم الموطوءة فكان قولك خارجاً عن الاصول وعن اقوال السلف ايضا لان عمر قد رجع الى قول علي في هذه المسئلة. واما ما روى عن عمر انه جعل المهر في بيت المال فانه ذهب الى انه مهر حصل لها من وجه محظور فسيله ان يتصدق به فلذلك جعله في بيت المال ثم رجع فيه الى قول علي رضي الله عنه ومذهب عمر في جعل مهرها لبيت المال اذ قد حصل لها ذلك من وجه محظور يشبه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في الشاة المأخوذة بغير اذن مالكتها قدمت اليه مشوية فلم يكذب يسفها حين اراد الاكل منها فقال ان هذه الشاة تخبرني انها اخذت بغير حق فاخبروه بذلك فقال اطعموها الاسارى ووجه ذلك عندنا انما صارت لهم بضمان القيمة فامرهم بالصدقة بها لانها حصلت لهم من وجه محظور ولم يكونوا قد ادوا القيمة الى اصحابها وقد روى عن سليمان بن يسار ان مهرها لبيت المال وقال سعيد بن المسيب و ابراهيم والزهري الصداق لها على ما روى عن علي وفي اتفاق عمر وعلي على ان لاحد عليهما دلالة على ان النكاح في العدة لا يوجب الحد مع العلم بالتحريم لان المرأة كانت عالة بكونها في العدة ولذلك جلدتها عمر وجعل مهرها في بيت المال وما خالفهما في ذلك احد من الصحابة فصار ذلك اصلاً في ان كل وطء عن عمد فاسد انه لا يوجب الحد سواء كانا عالين بالتحريم او غير عالين به وهذا يشهد لابي حنيفة فيمن وطئ ذات محرم منه بنكاح انه لا حد عليه * وقد اختلف الفقهاء في العدة اذا وجبت من رجلين فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك في رواية ابن القاسم عنه والثوري والاوزاعي اذا وجبت عليهما العدة من رجلين فان عدة واحدة تكون لهما جميعاً سواء كانت العدة بالحمل او بالحيز او بالشهور وهو قول ابراهيم النخعي وقال الحسن بن صالح والليث والشافعي تعد لكل واحد عدة مستقبلة والذي يدل على صحة القول الاول قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) يقتضى كون عدتها ثلاثة قروء اذا طلقها زوجها ووطئها رجل بشبهة لانها مطلقة قد وجبت عليها عدة ولو اوجبنا عليها اكثر من ثلاثة قروء كنا زاندين في الآية ما ليس فيها اذ لم تفرق بين من وطئت بشبهة من المطلقات وبين غيرها ويدل عليه ايضا قوله تعالى (واللأئى يتسنن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائى لم يحصن) ولم يفرق بين مطلقة قد وطئها اجنبى بشبهة وبين من لم توطأ فاقضى ذلك ان تكون عدتها ثلاثة اشهر في الوجهين جميعاً ويدل عليه ايضا قوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن) ولم يفرق بين من عليهما عدة من رجل او رجلين ويدل عليه ايضا قوله تعالى (يستلونك عن الالهة قل هي مواقيت للناس والحج) لان العدة انما هي بعضى الاوقات والالهة والشهور وقد

جعلها الله وقتا لجميع الناس فوجب ان تكون الشهور والاهلة وقتا لكل واحد منهما للعموم
الآية ويدل عليه اتفاق الجميع على ان الاول لا يجوز له عقد النكاح عليها قبل انقضاء عدتها منه
فعلمنا انها في عدة من الثاني لان العدة منه لا تمنع من تزويجها * فان قيل منع من ذلك لان العدة
منه تتلوها عدة من غيره * قيل له فقد يجوز ان يتزوجها ثم يموت هو قبل بلوغها موضع
الاعتداد من الثاني فلا تلزمها عدة من الثاني فلو لم تكن في هذا الحال معتدة منه لما منع العقد
عليها لان عدة نجب في المستقبل لا ترفع عقدا ماضيا ويدل عليه ان الحيض انما هو استبراء
للرحم من الحمل فاذا طلقها الاول ووطئها الثاني بشبهة قبل ان تحيض ثم حاضت ثلاث حيض
فقد حصل الاستبراء ويستحيل ان يكون استبراء من حمل الاول غير استبراء من حمل الثاني
فوجب ان تنقضي به المدة منهما جميعا ويدل عليه ان من طلق امرأته وابانها ثم وطئها في العدة
بشبهة ان عليها عدتين عدة من الوطء وتعد بما بقى من العدة الاولى من العدتين ولا فرق بين
ان تكون العدة من رجلين او من رجل واحد * فان قيل ان هذا حق واجب لرجل
واحد والاول واجب لرجلين * قيل له لا فرق بين الرجل الواحد والرجلين لان الحقيقتين
اذا وجبا لرجل واحد فواجب ايفاؤها اياه جميعا كوجوبهما لرجلين في لزوم توفيتهما اياها
الآثرى انه لا فرق بين الرجلين والرجل الواحد في آجال الديون ومواقيت الحج والاجارات
ومدد الايلاء في ان مضى الوقت الواحد يصير كل واحد منهما مستوفيا لحقه فتكون
الشهور التي لهذا هي بعينها للآخر وقد روى ابوالزناد عن سليمان بن يسار عن عمر في
التي تزوجت في العدة انه امرها ان تعد منهما وظاهر ذلك يقتضي ان تكون عدة واحدة
منهما * فان قيل روى الزهري عن سليمان بن يسار عن عمر انه قال تعد بقية عدتها من الاول
ثم تعد من الآخر * قيل له ليس فيه انها تعد من الآخر عدة مستقبلة فوجب ان يحمل
معناه على بقية العدة ليوافق حديث ابى الزناد والله اعلم

باب متعة المطلقة

قال الله عز وجل ﴿ لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
ومتوهن ﴾ تقديره ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة الا ترى انه عطف عليه قوله تعالى
(وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) فلو كان
الاول بمعنى ما لم تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة او لم تفرضوا لهن فريضة فنعطف عليها المفروض لها
فدل ذلك على ان معناه ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة وقد تكون او بمعنى الواو قال الله
تعالى (ولا تطع منهم آثما او كفورا) معناه ولا كفورا وقال تعالى (وان كنتم مرضى او على
سفر او جاء احد منكم من الغائط) والمعنى وجاء احد منكم من الغائط واتم مرضى ومسافرون
وقال تعالى (وارسلناه الى مائة الف او يزيدون) معناه ويزيدون فهذا موجود في اللغة وهي في النفي
اظهر في دخولها عليه انها بمعنى الواو منه ما قدمنا من قوله تعالى (ولا تطع منهم آثما او كفورا)

معناه ولا كفورا لدخولها على النفي وقال تعالى (جرنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورها او الحوايا او ما اختلط بعظم) او في هذه المواضع بمعنى الواو فوجب على هذا ان يكون قوله تعالى (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة) لما دخلت على النفي ان تكون بمعنى الواو فيكون شرط وجوب المتعة المعنيين جميعا من عدم المسيس والتسمية جميعا بعد الطلاق وهذه الآية تدل على ان للرجل ان يطلق امرأته قبل الدخول بها في الحيض وانها ليست كالدخول بها لاطلاقه اباحة الطلاق من غير تفصيل منه بحال الطهر دون الحيض * وقد اختلف السلف وفقهاء الامصار في وجوب المتعة فروى عن علي انه قال لكل مطلقة متعة وعن الزهري مثله وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التي تطلق وقد فرض لها صداق ولم تمس فحسبها نصف ما فرض لها وروى عن القاسم بن محمد مثله وقال شرح و ابراهيم والحسن تخير التي تطلق قبل الدخول ولم يفرض على المتعة وقال شرح وقد سألوه في متاع فقال لا تأبى ان تكون من المتقين فقال اى محتاج فقال لا تأبى ان تكون من المحسنين وقد روى عن الحسن و ابي العالية لكل مطلقة متاع وسئل سعيد بن جبير عن المتعة على الناس كلهم فقال لا على المتقين وروى ابن ابي الزناد عن ابيه في كتاب البيعة وكانوا لا يرون المتاع للمطلقة واجبا ولكنها تخصيص من الله وفضل وروى عطاء عن ابن عباس قال اذا فرض الرجل وطلق قبل ان يمس فليس لها الا المتاع وقال محمد بن علي المتعة التي لم يفرض لها والتي قد فرض لها ليس لها متعة وذكر محمد بن اسحاق عن نافع قال كان ابن عمر لا يرى للمطلقة متعة واجبة الا التي انكحت بالعموس ثم يطلقها قبل ان يدخل بها وروى معمر عن الزهري قال متعتان احدهما يقضى بها السلطان والاخرى حق على المتقين من طلق قبل ان يفرض ولم يدخل اخذ بالمتعة لانه لا صداق عليه ومن طلق بعدما يدخل او يفرض فالمتعة حق عليه وعن مجاهد نحو ذلك فهذا قول السلف فيها واما فقهاء الامصار فان اباحيفة و ابا يوسف ومحمدا وزفر قالوا المتعة واجبة للتي طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وان دخل بها فانه يتمتعها ولا يجبر عليها وهو قول الثوري والحسن بن صالح والاوزاعي الا ان الاوزاعي زعم ان احد الزوجين اذا كان مملوكا لم تجب المتعة وان طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وقال ابن ابي ليلى و ابو الزناد المتعة ليست واجبة ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ولا يجبر عليها ولم يفرقا بين المدخول بها وبين غير المدخول بها وبين من سمي لها وبين من لم يسم لها وقال مالك والليث لا يجبر احد على المتعة سمي لها او لم يسم لها دخل بها او لم يدخل وانما هي مما ينبغي ان يفعله ولا يجبر عليها قال مالك وليس للملاعة متعة على حال من الحالات وقال الشافعي المتعة واجبة لكل مطلقة ولكل زوجة اذا كان الفراق من قبله او يتم به الا التي سمي لها وطلق قبل الدخول * قال ابوبكر نبدا بالكلام في ايجاب المتعة ثم نعقبه بالكلام على من اوجبها لكل مطلقة والدليل على وجوبها قوله تعالى (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة وتمعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) وقال

تعالى في آية أخرى (يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فتموهن وسرحوهن سراحا جميلا) وقال في آية أخرى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) فقد حوت هذه الآيات الدلالة على وجوب المتعة من وجوه احدها قوله تعالى (تموهن) لانه امر والامر يقتضى الوجوب حتى تقوم الدلالة على الندب والثاني قوله تعالى (متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) وليس في الفاظ الايجاب أكد من قوله حقا عليه والثالث قوله تعالى (حقا على المحسنين) تأكيد لا يجابه اذ جعلها من شرط الاحسان وعلى كل احد ان يكون من المحسنين وكذلك قوله تعالى (حقا على المتقين) قد دل قوله حقا عليه على الوجوب وقوله تعالى (حقا على المتقين) تأكيد لا يجابه وكذلك قوله تعالى (تموهن وسرحوهن) سراحا جميلا) قد دل على الوجوب من حيث هو امر وقوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف) يقتضى الوجوب ايضا لانه جعلها لهم وما كان للانسان فهو ملكه له المطالبة به كقولك هذه الدار لزيد ❦ فان قيل لما خص المتقين والمحسنين بالذكر في ايجاب المتعة عليهم دل على انها غير واجبة وانها ندب لان الواجبات لا يختلف فيها المتقون والمحسنون وغيرهم ❦ قيل له انما ذكر المتقين والمحسنين تأكيدا لوجوبها وليس تخصيصهم بالذكر نفيًا لا يجابهها على غيرهم كما قال تعالى (هدى للمتقين) وهو هدى للناس كافة وقوله تعالى (شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس) فلم يكن قوله تعالى (هدى للمتقين) موجبا لان لا يكون هدى لغيرهم كذلك قوله تعالى (حقا على المتقين) و (حقا على المحسنين) غيرناف ان يكون حقا على غيرهم وايضا فانا نوجبها على المتقين والمحسنين بالآية ونوجبها على غيرهم بقوله تعالى (تموهن وسرحوهن سراحا جميلا) وذلك عام في الجميع بالاتفاق لان كل من اوجبها من فقهاء الامصار على المحسنين والمتقين اوجبها على غيرهم ويلزم هذا السائل ان لا يجعلها ندبا ايضا لان ما كان ندبا لا يختلف فيه المتقون وغيرهم فاذا جاز تخصيص المتقين والمحسنين بالذكر في المندوب اليه من المتعة وهم وغيرهم فيه سواء فكذلك جاز تخصيص المحسنين والمتقين بالذكر في الايجاب ويكفونون هم وغيرهم فيه سواء ❦ فان قيل لما لم يخص المتقين والمحسنين في سائر الديون من الصداق وسائر عقود المدائبات عند ايجابهم عليهم وخصهم بذلك عند ذكر المتعة دل على انها ليست بواجبة ❦ قيل له اذا كان لفظ الايجاب موجودا في الجميع فالواجب علينا الحكم بمقتضى اللفظ ثم تخصيصه بعض من اوجب عليه الحق بذكر التقوى والاحسان انما هو على وجه التأكيد ووجوه التأكيد مختلفة فمنها ما يكون ذكر بتقيد التقوى والاحسان ومنها ما يكون تخصيص لفظ الاداء نحو قوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) وقوله تعالى (فليؤد الذي اؤتمن امانته وليتق الله ربه) ومنها ما يكون بالامر بالاشهاد عليه والرهن به فكيف يستدل بلفظ التأكيد على نفي الايجاب وايضا فانا وجدنا عقد النكاح لا يخلو من ايجاب البدل ان كان مسمى فالمسمى وان لم يكن فيه تسمية فهو المثل ثم كانت حاله اذا كان فيه تسمية ان البضع لا يخلو من استحقاق البدل له مع ورود الطلاق قبل الدخول وفارق النكاح بهذا المعنى سائر العقود لان عود المبيع الى ملك البائع يوجب سقوط الثمن كله

وسقوط حق الزوج عن بضعها بالطلاق قبل الدخول لا يخرجها من استحقاق بدل ما وهو نصف المسمى فوجب ان يكون ذلك حكمه اذا لم تكن فيه تسمية والمعنى الجامع بينهما ورود الطلاق قبل الدخول وايضا فان مهر المثل مستحق بالتقيد والمتعة هي بعض مهر المثل فتجب كما يجب نصف المسمى اذا طلق قبل الدخول * فان قيل مهر المثل دراهم ودنانير والمتعة انما هي اثواب * قيل له المتعة ايضا عندنا دراهم ودنانير لو اعطاها لم يجبر على غيرها وهذا الذي ذكرناه من انها بعض مهر المثل يسوغ على مذهب محمد لانه يقول اذا رهنا بمهر المثل رهنا ثم طلقها قبل الدخول كان رهنا بالمتعة محبوسا بها ان هلك هلك بها واما ابو يوسف فانه لا يجعله رهنا بالمتعة فان هلك هلك بغير شيء والمتعة واجبة باقية عليه فهذا يدل على انه لم يرها بعض مهر المثل ولكنه اوجبها بمقتضى ظاهر القرآن وبالاستدلال بالاصول على ان البضع لا يخلو من بدل مع ورود الطلاق قبل الدخول وانه لا فرق بين وجود التسمية في العقد وبين عدمها اذ غير جائز حصول ملك البضع له بغير بدل فوجب مهر المثل بالعقد عند عدم التسمية كوجوب المسمى فيه فوجب ان يستوى فيه حكمهما في وجوب بدل البضع عند ورود الطلاق قبل الدخول وان تكون المتعة قائمة مقام بعض مهر المثل وان لم تكن بعضه كما تقوم القيم مقام المستهلكات وقد قال ابراهيم في المطلقة قبل الدخول وقد سمي لها ان لها نصف الصداق هو متعتها فكانت المتعة اسما لما يستحق بعد الطلاق قبل الدخول ويكون بدلا من البضع * فان قيل اذا قامت مقام بعض مهر المثل فهو عوض من المهر والمهر لا يجب له عوض قبل الطلاق فكذلك بعده * قيل له لم نقل انه بدل منه وان قام مقامه كما لانقول ان قيم المستهلكات ابدال لها بل كأنها هي حين قامت مقامها الا ترى ان المشتري لا يجوز له اخذ بدل المبيع قبل القبض ببيع ولا غيره ولو كان استهلكه مستهلك كان له اخذ القيمة منه لانها تقوم مقامه كأنها هو لاعلى معنى العوض فكذلك المتعة تقوم مقام بعض مهر المثل بدلا من البضع كما يجب نصف المسمى بدلا من البضع مع الطلاق * فان قيل لو كانت المتعة تقوم مقام بعض مهر المثل بدلا من البضع لوجب اعتبارها بالمرأة كما يعتبر مهر المثل بحالها دون حال الزوج فلما اوجب الله تعالى اعتبار المتعة بحال الرجل في قوله تعالى (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) دل على انها ليست بدلا من البضع واذا لم تكن بدلا من البضع لم يجز ان تكون بدلا من الطلاق لان البضع يحصل لها بالطلاق فلا يجوز ان تستحق بدل ما يحصل لها وهذا يدل على انها ليست بدلا عن شيء واذا كان كذلك علمنا انها ليست بواجبة * قيل له اما قولك في اعتبار حاله دون حالها فليس كذلك عندنا واصحابنا المتأخرون مختلفون فيه فكان شيخنا ابو الحسن رحمه الله يقول يعتبر فيها حال المرأة ايضا وليس فيه خلاف الآية لانا نستعمل حكم الآية مع ذلك في اعتبار حال الزوج ومنهم من يقول يعتبر حاله دون حالها ومن قال بهذا يلزمه سؤال هذا السائل ايضا لانه يقول ان مهر المثل انما وجب اعتباره بها في الحال التي يحصل البضع للزوج اما بالدخول واما بالموت القائم مقام الدخول في استحقاق كمال المهر فكان بمنزلة قيم المتلفات في اعتبارها بانفسها واما المتعة فانها لا يجب

عندنا الا في حال سقوط حقه من بضعها لسبب من قبله قبل الدخول او ما يقوم مقامه فلم
يجب اعتبار حال المرأة اذ البضع غير حاصل للزوج بل حصل لها بسبب من قبله من
غير ثبوت حكم الدخول فلذلك اعتبر حاله دونها وايضاً لو سلمنا لك انها ليست بدلا عن شيء
لم يمنع ذلك وجوبها لان النفقة ليست بدلا عن شيء بدلالة ان بدل البضع هو المهر وقد ملكه
بعقد النكاح والدخول والاستمتاع انما هو تصرف في ملكه وتصرف الانسان في ما له لا يوجب
عليه بدلا ولم يمنع ذلك وجوبها ولذلك تلزمه نفقة ابيه وابنه الصغير بنص الكتاب والانفاق
ليس بدلا عن شيء ولم يمنع ذلك وجوبها والزكوات والكفارات ليست بدلا عن شيء وهن واجبات
فالمستدل بكونها غير بدل عن شيء على نفي ايجابها منقل وايضا فاعتبارها بالرجل وبالمرأة
انما هو كلام في تقديرها والكلام في التقدير ليس يتعلق بالايجاب والابن فيه وايضا لو لم تكن واجبة
لم تكن مقدرة بحال الرجل فلما قال تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) دل على الوجوب
اذ ماليس بواجب غير معتبر بحال الرجل اذ له ان يفعل ماشاء منه في حال اليسار والاعسار فلما
قدرها بحال الرجل ولم يطلقها فيخير الرجل فيها دل على وجوبها وهذا يصح ان يكون ابتداء
دليل في المسئلة وقال هذا القائل ايضا لما قال تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) اقضى ذلك
ان لا تلزم المقتر الذي لا يملك شيئا واذا لم تلزمه لم تلزم الموسر ومن التزمها المقتر فقد خرج
خرج من ظاهر الكتاب لان من لامال له لم تقض الآية ايجابها عليه اذ لامال له فيعتبر قدره
غير جائز ان يجعلها دينا عليه وان لا يكون مخاطبا بها قال ابو بكر هذا الذي ذكره هذا
القائل اغفال منه لمعنى الآية لان الله تعالى لم يقل على الموسع على قدر ماله وعلى المقتر على قدر ماله
وانما قال تعالى (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) وللمقتر قدر يعتبر به وهو ثبوته في ذمته
حتى يجد فيسلمه كما قال الله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) فواجبها عليه
بالمعروف ولو كان معسرا لا يقدر على شيء لم يخرج عن حكم الآية لان له ذمة ثبت فيها النفقة
بالمعروف حتى اذا وجدها اعطاها كذلك المقتر في حكم المتعة وكسائر الحقوق التي ثبتت في الذمة
وتكون الذمة كالايمان الا ترى ان شراء المعسر بمال في ذمته جائز وقامت الذمة مقام العين
في باب ثبوت البدل فيها فكذلك ذمة الزوج المقتر ذمة صحيحة يصح اثبات المتعة فيها كما ثبتت
فيها النفقات وسائر الديون قال ابو بكر في هذه الآية دلالة على جواز النكاح بغير تسمية
مهر لان الله تعالى حكم بصحة الطلاق فيه مع عدم التسمية والطلاق لا يقع الا في نكاح
صحيح وقد تضمنت الدلالة على ان شرطه ان لا يصدق لها لا يفسد النكاح لانها لما لم يفرق بين
من سكت عن التسمية وبين من شرطه ان لا يصدق فهي على الامرين جميعا وزعم مالك
انه اذا شرط ان لا مهر لها فالنكاح فاسد فان دخل بها صح النكاح ولها مهر مثلها وقد
قضت الآية بجواز النكاح وشرطه ان لا مهر لها ليس باكثر من ترك التسمية فاذا كان عدم
التسمية لا يقدح في العقد فكذلك شرطه ان لا مهر لها وانما قال اصحابنا انها غير واجبة
للمدخول بها لانا قد بينا ان المتعة بدل من البضع وغير جائز ان تستحق بدلين فلما كانت

مستحقة بعد الدخول المسمى او مهر المثل لم يحجز ان تستحق معه المتعة ولا خلاف ايضا بين فقهاء الامصار ان المطابقة قبل الدخول لا تستحقها على وجه الوجوب اذا وجب لها نصف المهر فدل ذلك من وجهين على ما ذكرنا احدهما انها لم تستحقه مع وجوب بعض المهر فان لا تستحقه مع وجوب جميعه اولى والثاني ان المعنى فيه انها قد استحققت شيئا من المهر وذلك موجود في المدخول بها * فان قيل لما وجبت المتعة حين لم يجب شيء من المهر وجب ان يكون وجوبها عند استحقاق المهر اولى * قيل له فينبغي ان تستحقها اذا وجب نصف المهر لوجوبها عند عدم شيء منه وايضا فانما استحققتها عند فقد شيء من المهر لعل ان البضع لا يخلو من بدل قيل الطلاق وبعده فلما لم يجب المهر وجبت المتعة ولما استحققت بدلا آخر لم يحجز ان تستحقها * فان قيل قال الله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) وذلك عام في سائرهن الا ما خصه الدليل * قيل له هو كذلك الا ان المتاع اسم لجميع ما ينتفع به قال الله تعالى (وفاكهة واما متاعا لكم ولانعامكم) وقال تعالى (متاع قليل ثم مأويهم جهنم) وقال تعالى (انما هذه الحياة الدنيا متاع) وقال الافود الاودي

انما نعمة قوم متعة * وحياة المرء ثوب مستعار

فالتعة والمتاع اسم يقع على جميع ما ينتفع به ونحن فتي اوجبنا للمطلقات شيئا مما ينتفع به من مهر او نفقة فقد قضينا عهدة الآية فتعة التي لم يدخل بها نصف المهر المسمى والتي لم يسم لها على قدر حال الرجل والمرأة وللمدخول بها تارة المسمى وتارة مهر المثل اذا لم يكن مسمى وذلك كله متعة وليس بواجب اذا اوجبنا لها ضربا من المتعة ان نوجب لها سائر ضرورها لان قوله تعالى (وللمطلقات متاع) انما يقتضى ادنى ما يقع عليه الاسم * فان قيل قوله تعالى (وللمطلقات متاع) يقتضى ايجابه بالطلاق ولا يقع على ما استحقته قبله من المهر * قيل له ليس كذلك لانه جائز ان تقول وللمطلقات المهور التي كانت واجبة لهن قبل الطلاق فليس في ذكر وجوبه بعد الطلاق ما ينفى وجوبه قبله اذ لو كان كذلك لما جاز ذكر وجوبه في الحالين مع ذكر الطلاق فيكون فائدة وجوبه بعد الطلاق اعلامنا ان مع الطلاق يجب المتاع اذ كان جائزا ان يظن ظان ان الطلاق يسقط ما وجب فابان عن ايجابه بعده كمو قبله وايضا ان كان المراد متاعا وجب بالطلاق فهو على ثلاثة انحاء اما نفقة العدة للمدخول بها او المتعة او نصف المسمى لغير المدخول بها وذلك متعلق بالطلاق لان النفقة تسمى متاعا على ما بينا كما قال تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) فسمى النفقة والسكنى الواجبين لها متاعا وما يدل على ان المتعة غير واجبة مع المهر اتفاق الجميع على انه ليس لها المطالبة بها قبل الطلاق فلو كانت المتعة تجب مع المهر بعد الطلاق لوجب قبل الطلاق اذ كانت بدلا من البضع وليست بدلا من الطلاق فكان يكون حكمها حكم المهر وفي ذلك دليل على امتناع وجوب المتعة والمهر * فان قيل فاقم توجبونها بعد الطلاق لمن لم يسم لها ولم يدخل بها ولا توجبونها قبله ولم يكن انتفاء وجوبها قبل الطلاق دليلا

على انتفاء وجوبها بعده وكذلك قلنا في المدخول بها * قيل له ان المتعة بعض مهر المثل اذ قام مقام بعضه وقد كانت المطالبة لها واجبة بالمهر قبل الطلاق فلذلك صححت ببعضه بعده وانت فليست تجعل المتعة بعض المهر فلم يحل ايجابها من ان تكون بدلا من البضع او من الطلاق فان كانت بدلا من البضع مع مهر المثل فواجب ان تستحقها قبل الطلاق وان لم تكن بدلا من البضع استحال وجوبها عن الطلاق في حال حصول البضع لها والله تعالى اعلم

ذكر تقدير المتعة الواجبة

قال الله تعالى ﴿ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف﴾ واثبات المقدار على اعتبار حاله في الاعسار واليسار طريقه الاجتهاد وغالب الظن ويختلف ذلك في الازمان ايضا لان الله تعالى شرط في مقدارها شيئين احدهما اعتبارها بيسار الرجل واعساره والثاني ان يكون بالمعروف مع ذلك فوجب اعتبار المعينين في ذلك واذا كان كذلك وكان المعروف منهما موقوفا على عادات الناس فيها والعادات قد تختلف وتتغير ووجب بذلك مراعاة العادات في الازمان وذلك اصل في جواز الاجتهاد في احكام الحوادث اذ كان ذلك حكما مؤديا الى اجتهاد رأينا وقد ذكرنا ان شيخنا ابا الحسن رحمه الله يقول يجب مع ذلك اعتبار حال المرأة ايضا وذكر ذلك ايضا على بن موسى القمي في كتابه واحتج بان الله تعالى علق الحكم في تقدير المتعة بشيئين حال الرجل بيساره واعساره وان يكون مع ذلك بالمعروف * قال فلوا اعتبرنا حال الرجل وحده عاريا من اعتبار حال المرأة لوجب ان يكون لوتزوج امرأتين احدهما شريفة والاخرى دنية مولاة ثم طلقهما قبل الدخول ولم ينسهما لهما ان تكونا متساويتين في المتعة فتجب لهذه الدنية كما تجب لهذه الشريفة وهذا منكر في عادات الناس واخلاقهم غير معروف * قال ويفسد من وجه آخر قول من اعتبر حال الرجل وحده دونها وهوانه لو كان رجلا موسرا عظيم الشأن فتزوج امرأة دنية مهر مثلها دينار انه لو دخل بها وجب لها مهر مثلها اذ لم يسم لها شيئا دينارا واحدا ولو طلقها قبل الدخول لزمته المتعة على قدر حاله وقد يكون ذلك اضعاف مهر مثلها فتستحق قبل الدخول بعد الطلاق اكثر مما تستحقه بعد الدخول وهذا خلف من القول لان الله تعالى قد اوجب للمطلقة قبل الدخول نصف ما اوجب لها بعد الدخول فاذا كان القول باعتبار حال الرجل دونها يؤدي الى مخالفة معنى الكتاب ودلالته والى خلاف المعروف في العادات سقط ووجب اعتبار حالها معه * ويفسد ايضا من وجه آخر وهوانه لو تزوج رجلا موسرا اختين فدخل احدهما بامرأته كان لها مهر مثلها الف درهم اذ لم يسم لها مهرا وطلق الآخر امرأته قبل الدخول من غير تسمية ان تكون المتعة لها على قدر حال الرجل وجائز ان يكون ذلك اضعاف مهر اختها فيكون ما تأخذه المدخول بها اقل مما تأخذه المطلقة وقيمة البضعين واحدة وهما متساويتان في المهر فيكون الدخول مدخلا عليها ضررا ونقصانا في البدل وهذا منكر غير معروف فهذه الوجوه كلها تدل على اعتبار حال المرأة معه * وقد قال اصحابنا انه اذا طلقها قبل الدخول

ولم يسم لها وكانت متعتها اكثر من نصف مهر مثلها انها لا تجاوز بها نصف مهر مثلها فيكون لها الاقل من نصف مهر مثلها ومن المتعة لان الله تعالى لم يجعل المسمى لها اكثر من نصف التسمية مع الطلاق قبل الدخول فغير جائز ان يعطيا عند عدم التسمية اكثر من النصف مهر المثل ولما كان المسمى مع ذلك اكثر من مهر المثل فلم تستحق بعد الطلاق اكثر من النصف ففي مهر المثل اولى * ولم يدر اصحابنا لها مقدارا معلوما لا تجاوز به ولا يقصر عنه وقالوا هي على قدر المعتاد المتعارف في كل وقت وقد ذكر عنهم ثلاثة اثواب درع وخمار وازار والازار هو الذي تستر به بين الناس عند الخروج وقد ذكر عن السلف في مقدارها اقاويل مختلفة على حسب ما غلب في رأى كل واحد منهم فروى اسماعيل بن امية عن عكرمة عن ابن عباس قال اعلى المتعة الخادم ثم دون ذلك النفقة ثم دون ذلك الكسوة وروى اياس بن معاوية عن ابي مجلز قال قلت لابن عمر اخبرني عن المتعة فاخبرني على قدرى فاني موسر اكسوا كذا اكسوا كذا فحسبت ذلك فوجدته قيمة ثلاثين درهما وروى عمرو عن الحسن قال ليس في المتعة شيء يوقت على قدر المبسرة وكان حماد يقول يتمتع بنصف مهر مثلها وقال عداء اوسع المتعة درع وخمار وملحفة وقال الشعبي كسوتها في بيتها درع وخمار وملحفة وجلبابة وروى يونس عن الحسن قال كان منهم من يتمتع بالخادم والنفقة ومنهم من يتمتع بالكسوة والنفقة ومن كان دون ذلك فثلاثة اثواب درع وخمار وملحفة ومن كان دون ذلك متع بثوب واحد وروى عمرو بن شعيب عن سعيد ابن المسيب قال افضل المتعة خمار واوضعها ثوب وروى الحجاج عن ابي اسحاق انه سأل عبدالله بن مفضل عنها فقال لها المتعة على قدر ماله وهذه المقادير كلها صدرت عن اجتهاد آرائهم ولم ينكر بعضهم على بعض ما صار اليه من مخالفته فيه فدل على انها عندهم موضوعة على ما يؤديه اليه اجتهاده وهي بمنزلة تقويم المتلفات واروش الجنائيات التي ليس لها مقادير معلومة في النصوص * قوله عز وجل (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) قيل ان اصل الفرض الحز في القداح علامة لها تميز بينها والفريضة العلامة في قسم الماء على خشب او حص او حجارة يعرف بها كل ذي حق نصيبه من الشرب وقد سمي الشط الذي ترفأ فيه السفن فريضة لحصول الاثرفيه بالنزول الى السفن والصعود منها ثم صار اسم الفرض في الشرع واقعا على المقدار وعلى ما كان في اعلى مراتب الايجاب من الواجبات وقوله تعالى (ان الذي فرض عليك القرآن) معناه انزله واوجب عليك احكامه وتبليغه وقوله تعالى عند ذكر المواريث (فريضة من الله) ينتظم الامر من معنى الايجاب لمقادير الانصياء التي بينها لذوى الميراث وقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة) المراد بالفرض ههنا تقدير المهر وتسميته في العقد ومنه فرائض الابل وهي المقادير الواجبة فيها على اعتبار اعدادها واسنانها فسمى التقدير فرضا تشبيها له بالحز الواقع في القداح التي تتميز به من غيرها وكذلك سبيل ما كان مقدرا من الاشياء فقد حصل التمييز به بينه وبين غيره * والدليل على ان المراد بقوله تعالى (وقد فرضتم لهن فريضة) تسمية المقدار في العقد انه قدم ذكر المطلقة التي لم يسم لها بقوله

تعالى (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضا لهن فريضة) ثم عقبه بذكر من فرض لها وطلقت بعد الدخول فلما كان الاول على نفي التسمية كان الثاني على اثباتها فواجب الله لها نصف المفروض بنص التنزيل * وقد اختلف فيمن سمي لها بعد العقد ثم طلقت قبل الدخول فقال ابو حنيفة لها مهر مثلها وهو قول محمد وكان ابو يوسف يقول لها نصف الفرض ثم رجع الى قولهما وقال مالك والشافعي لها نصف الفرض والدليل على ان لها مهر مثلها ان موجب هذا العقد مهر المثل وقد اقتضى وجوب مهر المثل بالعقد وجوب المتعة بالطلاق قبل الدخول فلما تراضيا على تسمية لم ينتف موجب العقد من المتعة والدليل على ذلك ان هذا الفرض لم يكن مسمى في العقد كما لم يكن مهر المثل مسمى فيه وان كان واجبا به فلما كان ورود الطلاق قبل الدخول مسقطا لمهر المثل بعد وجوبه اذ لم يكن مسمى في العقد وجب ان يكون كذلك حكم المفروض بعده اذ لم يكن مسمى فيه * فان قيل مهر المثل لم يوجب العقد وانما وجب بالدخول * قيل له هذا غلط لانه غير جائز استباحة البضع بغير بدل والدليل على ذلك انه لو شرط في العقد انه لا مهر لها لوجب لها المهر فلما كان المهر بدلا من استباحة البضع ولم يجزئ فيه بالشرط وجب ان يكون من حيث استباح البضع ان يلزمه المهر ويدل على ذلك ان الدخول بعد صحة العقد انما هو تصرف فيما قد ملكه وتصرف الانسان في ملكه لا يلزمه بدلا الا ترى ان تصرف المشتري في السلعة لا يوجب عليه بدلا بالتصرف فدل ذلك على استحقاتها لمهر المثل بالعقد ويدل على ذلك ايضا اتفاق الجميع على ان لها ان تمنع نفسها بمهر المثل ولو لم تكن قد استحقته بالعقد كيف كان يجوز لها ان تمنع نفسها بما لم يجب بعد ويدل على ذلك ايضا ان لها المطالبة به ولو خاصته الى القاضي لقضى به لها والقاضي لا يبتدىء ايجاب مهر لم تستحقه كما لا يبتدىء ايجاب سائر الديون اذ لم تكن مستحقة وذلك كله دليل على ان التي لم يفرض لها مهر قد استحققت مهر المثل بالعقد وملكته على الزوج حسب ملكها للمسمى لو كانت في العقد تسمية * فان قيل لو كان مهر المثل واجبا بالعقد لما سقط كله بالطلاق قبل الدخول كما لا يسقط جميع المسمى * قيل له لم يسقط كله لان المتعة بعضه على ما قدمنا وهي بازاء نصف المسمى لمن طلقت قبل الدخول * وزعم اسماعيل بن اسحاق ان مهر المثل لا يجب بالعقد وان استباح الزوج البضع قال لان الزوج بازاء الزوجة كالتمن بازاء المبيع فان كان كما قال فواجب ان لا يلزمه المهر بالدخول لان الوطء كان مستحقا لها على الزوج كما استحق هو التسليم عليها اذا استباحه كل واحد منهما بازاء ما استباحه الآخر فمن اين صار الزوج مخصوصا بايجاب المهر اذا دخل بها وينبغي ان لا يكون لها ان تجبس نفسها بالمهر اذا لم تستحق ذلك بالعقد وواجب ايضا ان لا تصح تسمية المهر لانه قد صح من جهته بما عقد عليه كما صح من جهتها فلا يلزمه المهر كما لا يلزمها له شيء وواجب على هذا ان لا يقوم البضع عايبا بالدخول وبالوطء بالشبهة وان لا يصح اخذا لبدل منها لسقوط حقه عن بضعها وهذا كله مع ما عقلت الامة من ان الزوج يجب عليه المهر بدلا من استباحة البضع يدل على سقوط قول هذا القائل وقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث سهل بن

سعد الساعدي حين قال للرجل الذي خطب اليه المرأة التي وهبت نفسها منه قد ملكتها بما معك من القرآن يدل على ان الزوج في معنى المالك لبضعها ومن الدليل على ان الفرض الواقع بعد العقد يسقطه الطلاق قبل الدخول ان الفرض انما اقيم مقام مهر المثل لانه غير جائز ايجابه مع مهر المثل ولما كان كذلك وجب ان يسقطه الطلاق قبل الدخول كما يسقط مهر المثل ومن جهة اخرى ان الفرض انما الحق بالعقد ولم يكن موجودا فيه فمن حيث يبطل العقد بطل ما الحق به * فان قيل فالسعي في العقد ثبوته كان بالعقد ولا يبطل ببطلانه * قيل له قد كان ابو الحسن رحمه الله يقول ان المسمى قد بطل وانما يجب نصف المهر حسب وجوب المتعة وكذلك قال ابراهيم النخعي هذا متعتها * ومن الناس من يحتج بهذه الآية في ان المهر قد يكون اقل من عشرة دراهم لان الله تعالى قال (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) فاذا سمي درهمين في العقد وجب بقضية الآية ان لا تستحق بعد الطلاق اكثر من درهم * وهذا لا يدل عندنا على ما قالوا وذلك لان تسمية الدرهمين عندنا تسمية العشرة لان العشرة لا تتبع في العقد وتسمية لبعضها تسمية لجمعها كما ان الطلاق لما لم يتبعض كان ايقاعه لنصف تطلقة ايقاعا لجمعها والذي قد فرض اقل من عشرة قد فرض العشرة عندنا فيجب نصفها بعد الطلاق وايضا فان الذي اقتضته الآية وجوب نصف المفروض ونحن نوجب نصف المفروض ثم نوجب الزيادة الى تمام خمسة دراهم بدلالة اخرى والله اعلم

ذكر اختلاف اهل العلم في الطلاق بعد الخلوة

قال ابو بكر تنازع اهل العلم في معنى قوله تعالى * وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم * واختلفوا في المسيس المراد بالآية فروى عن علي وعمر وابن عمر وزيد بن ثابت اذا اغلق بابا وارخى سترا ثم طلقها فلها جميع المهر وروى سفيان الثوري عن ليث عن طاوس عن ابن عباس قال لها الصداق كاملا وهو قول علي بن الحسين وابراهيم في آخرين من التابعين وروى فراس عن الشعبي عن ابن مسعود قال لها نصف الصداق وان قد بين رجلها والشعبى عن ابن مسعود مرسل وروى عن شريح مثل قول ابن مسعود وروى سفيان الثوري عن عمر عن عطاء عن ابن عباس اذا فرض الرجل قبل ان يمس فليس لها الا المتاع فمن الناس من ظن ان قوله في هذا كقول عبدالله بن مسعود وليس كذلك لان قوله فرض يعني انه لم يسلم لها مهرا وقوله قبل ان يمس يريد قبل الخلوة لانه قد تأوله على الخلوة في حديث طاوس عنه فاوجب لها المتعة قبل الخلوة * واختلف فقهاء الامصار في ذلك ايضا فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر الخلوة الصحيحة تمنع سقوط شيء من المهر بعد الطلاق وطى او لم يطأ وهي ان لا يكون احدهما محرما او مريضا او لم تكن حائضا او صائمة في رمضان او رتقاء فانه ان كان كذلك ثم طلقها وجب لها نصف المهر اذا لم يطأها والعدة واجبة في هذه الوجوه كلها ان طلقها فعليها العدة وقال سفيان الثوري لها المهر كاملا اذا

خلاها ولم يدخل بها اذا جاء ذلك من قبله وان كانت رتقاء فلها نصف المهر وقال مالك اذا خلا
 بها وقبلها وكشفها ان كان ذلك قريبا فلا ارى لها الا نصف المهر وان تطاول ذلك فلها المهر
 الا ان تضع له ماشاءت وقال الاوزاعي اذا تزوج امرأة فدخل بها عند اهلها قبلها ولمسها
 ثم طلقها ولم يجامعها او ارخى عليها ستر او اغلق بابا فقد تم الصداق وقال الحسن بن صالح
 اذا خلا بها فلها نصف المهر اذ لم يدخل بها وان ادعت الدخول بعد الخلو فاقول قولها بعد
 الخلو وقال الليث اذا ارخى عليها ستر فقد وجب الصداق وقال الشافعي اذا خلاها ولم
 يجامعها حتى تطلق فلها نصف المهر ولا عدة عليها بني قال ابو بكر مما يحتج به في ذلك من طريق
 الكتاب قوله عز وجل (وَاَتَوَّالنِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً) فاجب ايفاء الجميع فلا يجوز اسقاط شيء
 منه الا بدليل ويدل عليه قوله تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآيتهم احدين
 قطارا فلا تأخذوا منه شيئا تأخذونه بهتانا وانما مينا وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى
 بعض) فيه وجهان من الدلالة على ما ذكرنا احدهما قوله تعالى (فلا تأخذوا منه شيئا) والثاني
 (وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض) وقال الفراء الاضواء الخلو دخل بها او لم يدخل
 وهو حجة في اللغة وقد اخبر ان الاضواء اسم للخلو فمع الله تعالى ان يأخذ منه شيئا بعد الخلو
 وقد دل على ان المراد هو الخلو الصحيحة التي لا تكون ممنوعا فيها من الاستمتاع لان الاضواء
 مأخوذ من الفضاء من الارض وهو الموضع الذي لا ينسأ فيه ولا حاجز يمنع من ادراك ما فيه
 فافاد بذلك استحقاق المهر بالخلوة على وصف وهي التي لا حائل بينهما ولا مانع من التسليم
 والاستمتاع اذ كان لفظ الاضواء يقتضيه ويدل عليه ايضا قوله تعالى (فانكحوهن باذن
 اهلهن وآتوهن اجورهن بالمعروف) وقوله تعالى (فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن
 فريضة) يعني مهورهن وظاهره يقتضي وجوب الايتاء في جميع الاحوال الا ما قام دليله
بني قال ابو بكر ويدل عليه من جهة السنة ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان
 قال اخبرنا معلى بن منصور قال حدثنا ابن لهيعة قال حدثنا ابو الاسود عن محمد بن عبد الرحمن بن
 ثوبان قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من كشف خمار امرأة ونظر اليها
 وجب الصداق دخل بها او لم يدخل وهو عندنا اتفاق الصدر الاول لان حديث فراس
 عن الشعبي عن عبد الله بن مسعود لا يثبت كثير من الناس من طريق فراس * وحدثنا عبد الباقي
 ابن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا هوزة بن خليفة قال حدثنا عوف عن زرارة بن
 اوفى قال قضى الخلفاء الراشدون المهديون انه من اغلق بابا و ارخى ستره فقد وجب المهر
 ووجبت العدة فاخبر انه قضاء الخلفاء الراشدين وقد روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 انه قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وعضوا عليها بالنواجذ * ومن
 طريق النظر ان المعقود عليه من جهتها لا يخلو اما ان يكون الوطء او التسليم فلما اتفق الجميع
 على جواز نكاح المحبوب مع عدم الوطء دل ذلك على ان صحة العقد غير متعلقة بالوطء اذ لو كان
 كذلك لوجب ان لا يصح العقد عند عدم الوطء الا ترى انه لما تعلق صحته بصحة التسليم

كان من لا يصح منها التسليم من ذوات المحارم لم يصح عليها العقد واذا كانت صحة العقد متعلقة بصحة التسليم من جهتها فواجب ان تستحق كمال المهر بعد صحة التسليم بحصول ما تعلق به صحة العقد وايضا فان المستحق من قبلها هو التسليم ووقوع الوطاء انما هو من قبل الزوج فعجزه وامتناعه لا يمنع من صحة استحقاق المهر ولذلك قال عمر رضى الله عنه في المخلوبها لها المهر كاملا ما ذنبن ان جاء العجز من قبلكم وايضا لو استأجر دارا وخلي بينها وبينه استحق الاجر لوجود التسليم كذلك الخلو في النكاح وانما قالوا انها اذا كانت محرمة او حائضا او مريضة ان ذلك لا يستحق به كمال المهر من قبل ان هناك تسليما آخر صحيحا تستحق به كمال المهر اذ ليس ذلك تسليما صحيحا ولما لم يوجد التسليم المستحق بعقد النكاح لم تستحق كمال المهر * واحتج من ابى ذلك بظاهر قوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) وقال تعالى في آية اخرى (اذ انكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) فعلق استحقاق كمال المهر ووجوب العدة بوجود المسيس وهو الوطاء اذ كان معلوما انه لم يرد به وجود المس باليد * والجواب عن ذلك ان قوله تعالى (من قبل ان تمسوهن) قد اختلف الصحابة فيه على ما وصفنا فتأوله على وعمر وابن عباس وزيد وابن عمر على الخلو فليس يخلو هؤلاء من ان يكونوا تأولوها من طريق اللغة او من جهة انه اسم له في الشرع اذ غير جائز تأويل اللفظ على ما ليس باسم له في الشرع ولا في اللغة فان كان ذلك عندهم اسما له من طريق اللغة فهم حجة فيها لانهم اعلم باللغة ممن جاء بعدهم وان كان من طريق الشرع فاسماء الشرع لا تؤخذ الا توقيفا واذا صار ذلك اسما لها صار تقدير الآية وان طلقتموهن من قبل الخلو فنصف ما فرضتم وايضا لما اتفقوا على انه لم يرد به حقيقة المس باليد وتأوله بعضهم على الجماع وبعضهم على الخلو ومتى كان اسما للجماع كان كناية عنه وجائز ان يكون حكمه كذلك واذا اريد به الخلو سقط اعتبار ظاهر اللفظ لاتفاق الجميع على انه لم يرد حقيقة معناه وهو المس باليد ووجب طلب الدليل على الحكم من غيره وما ذكرناه من الدلالة يقتضى ان مراد الآية هو الخلو دون الجماع فاقل احواله ان لا يخص به ما ذكرناه من ظواهر الآي والسنة وايضا لو اعتبرنا حقيقة اللفظ اقتضى ذلك ان يكون لو خلاها ومساها بيده ان تستحق كمال المهر لوجود حقيقة المس واذا لم يخل بها ومساها بيده خصصناه بالاجماع وايضا لو كان المراد الجماع فليس يمتنع ان يقوم مقامه ما هو مثله وفي حكمه من صحة التسليم كما قال تعالى (فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا) ومقام مقامه من الفرقة في حكمه حكمه في اباحتها للزوج الاول وقد حكي عن الشافعي في المجبوب اذا جامع امرأته ان عليه كمال المهر ان طلق من غير وطء فعلمنا ان الحكم غير متعلق بوجود الوطاء وانما هو متعلق بصحة التسليم فان قيل لو كان التسليم قائما مقام الوطاء لوجب ان يخلها للزوج الاول كما يخلها الوطاء : قيل له هذا غلط لان التسليم انما هو علة لاستحقاق كمال المهر وليس بعلة لاجلها للزوج الاول ألا ترى ان الزوج لو مات عنها قبل الدخول استحققت كمال المهر وكان الموت بمنزلة الدخول

ولا يحلها ذلك للزوج الاول ❦ قوله تعالى (الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) قوله تعالى (الا ان يعفون) المراد به الزوجات لانه لو اراد الا زواج لقال الا ان يعفوا ولا خلاف في ذلك وقد روى ايضا عن ابن عباس ومجاهد وجماعة من السلف ويكون عفوها ان تترك بقية الصداق وهو النصف الذي جعله الله لها بعد الطلاق بقوله تعالى (فنصف ما فرضتم) ❦ فان قيل قد يكون الصداق عرضا بعينه وعقارا لا يصح فيه العفو ❦ قيل له ليس معنى العفو في هذا الموضع ان تقول قد عفوت وانما العفو هو التسهيل او الترك والمعنى فيه ان تتركه له على الوجه الجائز في عقود التمليكات فكان تقدير الآية ان تملكه اياه وتتركه له تمليكاً بغير عوض تأخذه منه ❦ فان قال قائل في هذا دلالة على جواز هبة المشاع فيما يقسم لباحة الله تعالى لها تملك نصف الفريضة اياه بعد الطلاق ولم يفرق بين ما كان منها عينا او ديناً ولا بين ما يحتمل القسمة او لا يحتملها فوجب بقضية الآية جواز هبة المشاع ❦ فيقال له ليس الامر كما ظننت لانه ليس المعنى في العفو ان تقول قد عفوت اذ لا خلاف ان رجلاً لو قال لرجل قد عفوت لك عن داري هذه او قد ابرأتك من داري هذه ان ذلك لا يوجب تملكاً ولا يصح به عقد هبة واذا كان كذلك وما نص عليه في الآية من العفو غير موجب لجواز عقود التمليكات به علم ان المراد به تملكها على الوجه الذي تجوز عليه عقود الهبات والتمليكات اذ كان اللفظ الذي به يصح التملك غير مذكور فصار حكمه موقوفاً على الدلالة فما جاز في الاصول جاز في ذلك وما لم يجز في الاصول من عقود الهبات لم يجز في هذا رمع هذا فان كان هذا السائل عن ذلك من اصحاب الشافعي فانه يلزمه ان يحجز الهبة غير مقبوضة لان الله سبحانه لم يفرق بين المهر المقبوض وغير المقبوض فاذا عفت وقد قبضت فواجب ان يجوز من غير تسليمه الى الزوج واذا لم يجز ذلك وكان محمولاً على شروط الهبات كذلك في المشاع وان كان من اصحاب مالك واحتج به في جوازها في المشاع وقبل القبض كان الكلام على ما قدمناه ❦ واما قوله تعالى (او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) فان السلف قد اختلفوا فيه فقال علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ومحمد بن كعب وقتادة ونافع هو الزوج وكذلك قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثوري وابن شبرمة والاوزاعي والشافعي قالوا عفوه ان يتم لها كمال المهر بعد الطلاق قبل الدخول قالوا وقوله تعالى (الا ان يعفون) البكر والثيب وقد روى عن ابن عباس في ذلك روايتان احدها ما رواه حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن عمار بن ابي عمار عن ابن عباس قال هو الزوج وروى ابن جريج عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس قال رضى الله بالعفو وامر به وان عفت فكما عفت وان ضنت وعفا وياها جاز وان ابنت وقال علقمة والحسن وابراهيم وعطاء وعكرمة وابو الزناد هو الولي وقال مالك بن انس اذا طلقها قبل الدخول وهي بكر جاز عفو ابيها عن نصف الصداق وقوله تعالى (الا ان يعفون) اللاتي قد دخل بهن قال ولا يجوز لاحد ان يعفو عن شيء من الصداق الا الاب وحده لا وصي ولا غيره وقال الليث لاني البكر ان يضع من صداقها عند عقدة النكاح ويجوز ذلك عليها وبعد عقدة النكاح ليس له

ان يضع شيئاً من صداقها ولا يجوز ايضاً عفوه عن شيء من صداقها بعد الطلاق قبل الدخول ويجوز له مبارأة زوجها وهي كارهة اذا كان ذلك نظراً من ايها لها فكما لم يجز للاب ان يضع شيئاً من صداقها بعد النكاح كذلك لا يعفو عن نصف صداقها بعد ذلك وذكر ابن وهب عن مالك ان مبارأة عليها جائزة عنه قال ابو بكر قوله تعالى (او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) متشابه لاحتماله الوجهين اللذين تأولهما السلف عليهما فوجب رده الى المحكم وهو قوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً) وقال تعالى في آية اخرى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتهم احديةن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً) وقال تعالى (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً الا ان يحافوا الا يقيموا حدود الله) فهذه الآيات محكمة لاحتمال فيها لغير المعنى الذي اقتضته فوجب رد الآية المتشابهة وهي قوله تعالى (او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) اليها لامر الله تعالى الناس برد المتشابه الى المحكم ودم متبعية المتشابه من غير حملة على معنى المحكم بقوله تعالى (فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة) وايضاً لما كان اللفظ محتملاً للمعاني ووجب حملة على موافقة الاصول ولا خلاف انه غير جائز للاب هبة شيء من مالها للزوج والغيره فكذلك المهر لانه مالها وقول من حملة على الولى خارج عن الاصول لان احداً لا يستحق الولاية على غيره في هبة ماله فلما كان قول القائلين بذلك مخالفاً للاصول خارجاً عنها ووجب حمل معنى الآية على موافقتها اذ ليس ذلك اصلاً بنفسه لاحتماله للمعاني وما ليس باصل في نفسه فالواجب رده الى غيره من الاصول واعتباره بها وايضاً فلو كان المعنيان جميعاً في حيز الاحتمال ووجد نظائرهما في الاصول لكان في مقتضى اللفظ ما يوجب ان يكون الزوج اولى بظاهر اللفظ من الولى وذلك لان قوله تعالى (او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) لا يجوز ان يتناول الولى بحال لاحقيقة ولا مجازاً لان قوله تعالى (الذي بيده عقدة النكاح) يقتضى ان تكون العقدة موجودة وهي في يد من هي في يده فاما عقدة غير موجودة فغير جائز اطلاق اللفظ عليها بانها في يد احد فلما لم تكن هناك عقدة موجودة في يد الولى قبل العقد ولا بعده وقد كانت العقدة في يد الزوج قبل الطلاق فقد تناوله اللفظ بحال فوجب ان يكون حملة على الزوج اولى منه على الولى عنه فان قيل انما حكم الله بذلك بعد الطلاق وليست عقدة النكاح بيد الزوج بعد الطلاق عنه قيل له يحتمل اللفظ بان يريد الذي كان بيده عقدة النكاح والولى لم يكن بيده عقدة النكاح ولا هي في يده في الحال فكان الزوج اولى بمعنى الآية من الولى ويدل على ذلك قوله تعالى في نسق التلاوة (ولا تنسوا الفضل بينكم) فندبه الى الفضل وقال تعالى (وان تعفوا اقرب للتقوى) وليس في هبة مال الغير افضال منه على غيره والمرأة لم يكن منها افضال وفي تجوز عفو الولى اسقاط معنى الفضل المذكور في الآية وجعله تعالى بعد العفو اقرب للتقوى ولا تقوى له في هبة مال غيره وذلك الغير لم يقصد الى العفو فلا يستحق به سمة التقوى وايضاً فلا خلاف ان الزوج مندوب الى ذلك وعفوه وتكميل المهر لها جائز منه فوجب ان يكون مراداً بها واذا كان الزوج مراداً انتفى ان يكون الولى مراداً بها لان السلف

تأولوه على احد معنيين اما الزوج واما الولي واذ قد دللنا على ان الزوج مراد ووجب ان تمتنع ارادة الولي * فان قال قائل على ما قدمنا فيما تضمنته الآية من التدب الى الفضل والى ما يقرب من التقوى وان كان ذلك خطابا مخصوصا به المالك دون من يهب مال الغير ليس يمتنع في الاصول ان تلحق هذه التسمية للولي وان فعل ذلك في مال من يلى عليه والدليل على ذلك انه يستحق الثواب باخراج صدقة الفطر عن الصغير من مال الصغير وكذلك الاضحية والحلتان * قيل اغفلت موضع الحجاج مما قدمنا وذلك انا قلنا هو غير مستحق للثواب والفضل بالتبرع بمال الغير فعارضتنا بمن ووجب عليه حق في ماله فاخرجه عنه وليه وهو الاب ونحن نجيز للوصي ولغير الوصي ان يخرج عنه هذه الحقوق ولا يجوز عفوهم عنه فكيف تكون الاضحية وصدقة الفطر والحقوق الواجبة بمنزلة التبرع واخراج ما لا يلزم من ملكها * وزعم بعض من احتج لمالك انه لو اراد الزوج لقال الا أن يعفون او يعفو الزوج لما قد تقدم من ذكر الزوجين فيكون الكلام راجعا اليهما جميعا فلما عدل عن ذلك الى ذكر من لا يعرف الا بالصفة علم انه لم يراد الزوج * قال ابوبكر وهذا الكلام فارغ لا معنى تحته لان الله تعالى يذكر ايجاب الاحكام تارة بالنصوص وتارة بالدلالة على المعنى المراد من غير نص عليه وتارة بلفظ يحتمل للمعاني وهو في بعضها اظهر وبه اولى وتارة بلفظ مشترك يتناول معاني مختلفة يحتاج في الوصول الى المراد بالاستدلال عليه من غيره وقد وجد ذلك كله في القرآن * وقوله لو اراد الزوج لقال او يعفو حتى يرجع الكلام الى الزوج دون غيره ولما عدل عنه الى لفظ محتمل خلف من القول لا معنى له ويقال له لو اراد الولي لقال الولي ولم يورد لفظا يشترك فيه الولي وغيره * وقال هذا القائل ان العافي هو التارك لحقه وهي اذا بركت النصف الواجب لها فهي عافية وكذلك الولي فان الزوج اذا اعطاها شيئا غير واجب لها لا يقال له عاف وانما هو واهب وهذا ايضا كلام ضعيف لان الذي تأولوه على الزوج قالوا ان عفو هو اتمام الصداق لها وهم الصحابة والتابعون وهم اعلم بمعاني اللغة وما تحتمله من هذا القائل * وايضا فان العفو في هذا الموضع ليس هو قوله قد عفوت وانما المعنى فيه تكميل المهر من قبل الزوج او تمليك المرأة النصف الباقي بعد الطلاق اياه الا ترى ان المهر لو كان عبدا بعينه لكان حكم الآية مستعملا فيه والتدب المذكور فيها قائما فيه ويكون عفو المرأة ان تملك النصف الباقي لها بعد الطلاق لا بان تقول قد عفوت ولكن على الوجه الذي يجوز فيه عقود التملكات فكذلك العفو من قبل الزوج ليس هو ان يقول قد عفوت لكن بتمليك مبتدأ على حسب ما يجوز التملكات وكذلك لو كانت المرأة قد قبضت المهر واستهلكته كان عفو الزوج في هذه الحالة ابراءها من الواجب عليها ولو كان المهر دينيا في ذمة الزوج كان عفوها ابراءه من الباقي فكل عفو اضيف الى المرأة فثله يضاف الى الزوج ويقال فما تقول في عفو الولي على أى صفة هو فانا نجعل عفو الزوج على مثلها فالاشتغال بمثل ذلك لا يجدي نفعا لان ذلك كلام في لفظ العفو والعدول عنه وهو مع ذلك منتقض على قائله الا انى ذكرته ابانة عن اختلال

قول المخالفين ولجأهم الى تزويق الكلام بما لا دلالة فيه * وقوله تعالى (الا ان يعفون) يدل على بطلان قول من يقول ان البكر اذا عفت عن نصف الصداق بعد الطلاق انه لا يجوز وهو قول مالك لان الله تعالى لم يفرق بين البكر والثيب في قوله تعالى (الا ان يعفون) ولما كان قوله وابنداء خطابه حين قال تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) عاما في الابكار والثيب وجب ان يكون ما عطف عليه من قوله تعالى (الا ان يعفون) عاما في الفريقين منهما وتخصيص الثيب بجواز العفو دون البكر لا دلالة عليه * وقوله تعالى (فنصف ما فرضتم) يوجب ان يكون اذا تزوجها على الف درهم ودفعها اليها ثم طلقها قبل الدخول وقد اشترت بها متاعا ان يكون لها نصف الف وتضمن للزوج النصف وقال مالك يأخذ الزوج نصف المتاع الذي اشترته والله تعالى انما جعل له نصف المفروض وكذلك المرأة فكيف يجوز ان يؤخذ منها ما لم يكن مفروضا ولا هو قيمة له وهو ايضا خلاف الاصول لان رجلا لو اشترى عبدا بالف درهم وقبض البائع الف واشترى بها متاعا ثم وجد المشتري بالعبد عيبا فرد لم يكن له على المتاع الذي اشتراه البائع سبيل وكان المتاع كله للبائع وعليه ان يرد على المشتري الفامثلها فالكاح مثله لا فرق بينهما اذ لم يقع عقد الكاح على المتاع كما لم يقع عقد البيع عليه وانما وقع على الف والله تعالى اعلم

باب الصلاة الوسطى وذكر الكلام في الصلاة

قال الله تعالى ﴿ حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ﴾ فيه امر بفعل الصلاة وتأكيده وجوبها بذكر المحافظة وهي الصلوات الخمس المكتوبات المعهودات في اليوم واليلة وذلك لدخول الف واللام عليها اشارة بها الى معهود وقد انتظم ذلك القيام بها واستيفاء فروضها وحفظ حدودها ونعلها في مواقيتها وترك التقصير فيها اذ كان الامر بالمحافظة يقتضى ذلك كله واكد الصلاة الوسطى بافرادها بالذكر مع ذكر سائر الصلوات وذلك يدل على معنيين اما ان تكون افضل الصلوات واولاها بالمحافظة عليها فلذلك افردتها بالذكر عن الجملة واما ان تكون المحافظة عليها اشد من المحافظة على غيرها وقد روى في ذلك روايات مختلفة يدل بعضها على الوجه الاول وبعضها على الوجه الثاني فمنها ما روى عن زيد بن ثابت انه قال هي الظهر لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالهجير ولا يكون وراءه الا الف او الصفا والناس في قائلهم وتجارتهم فانزل الله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) وفي بعض الفاظ الحديث فكانت اقل الصلوات على الصحابة فانزل الله تعالى ذلك قال زيد بن ثابت وانما سماها وسطى لان قبلها صلاتين وبعدها صلاتين وروى عن ابن عمر وابن عباس ان الصلاة الوسطى صلاة العصر وروى عن ابن عباس رواية اخرى انها صلاة الفجر وقد روى عن عائشة وحفصة وام كلثوم ان في مصحفهن (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى صلاة العصر) وروى عن البراء بن عازب قال نزلت (حافظوا على الصلوات و صلاة العصر) وقرأتها على عهد رسول الله

صلى الله عليه وسلم ثم نسخها الله تعالى فانزل (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) فاخبر البراء ان ما في مصحف هؤلاء من ذكر صلاة العصر منسوخ وقد روى عاصم عن زر عن علي قال قاتلنا الاحزاب فشغلونا عن صلاة العصر حتى كادت الشمس ان تغيب فقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم املا قلوب الذين شغلونا عن الصلاة الوسطى نارا قال علي كنا نرى انها صلاة الفجر وروى عكرمة وسعد بن جبير ومقسم عن ابن عباس مثل ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انها صلاة العصر وكذلك روى سمرة بن جندب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عن علي من قوله انها صلاة العصر وكذلك عن ابي بن كعب وعن قيصة بن ذؤيب المغرب وقيل انما سميت صلاة العصر الوسطى لانها بين صلاتين من صلاة النهار وصلاتين من صلاة الليل وقيل ان اول الصلوات وجوبا كانت الفجر وآخرها العشاء الآخرة فكانت العصر هي الوسطى في الوجوب ومن قال ان الوسطى الظهر يقول لانها وسطى صلاة النهار بين الفجر والعصر ومن قال الصبح فقد قال ابن عباس لانها تصلى في سواد من الليل وبياض من النهار فجعلها وسطى في الوقت ومن الناس من يستدل بقوله تعالى (والصلوة الوسطى) على نفي وجوب الوتر لانها لو كانت واجبة لما كان لها وسطى لانها تكون حينئذ ستا فيقال له ان كانت الوسطى العصر فوجهه ما قيل انها وسطى في الايجاب وان كانت الظهر فلانها بين صلاتي النهار الفجر والعصر فلا دلالة على نفي وجوب الوتر التي هي من صلاة الليل وايضا فانها وسطى الصلوات المكتوبات وليس الوتر من المكتوبات وان كانت واجبة لانه ليس كل واجب فرضا اذ كان الفرض هو اعلى في مراتب الوجوب وايضا فان فرض الوتر زيادة وردت بعد فرض المكتوبات لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله زادكم الى صلاتكم صلاة وهي الوتر وانما سميت وسطى قبل وجوب الوتر ؎ واما قوله عز وجل ﴿وقوموا لله قانتين﴾ فانه قد قيل في معنى القنوت في اصل اللغة انه الدوام على الشيء وروى عن السلف فيه اقوال روى عن ابن عباس والحسن وعطاء والشعبي (وقوموا لله قانتين) مطيعين وقال نافع عن ابن عمر قال القنوت طول القيام وقرأ (أمن هو قانت آناه الليل) وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال افضل الصلاة طول القنوت يعني القيام وقال مجاهد القنوت السكوت والقنوت الطاعة ولما كان اصل القنوت الدوام على الشيء جاز ان يسمى مديم الطاعة قانتا وكذلك من اطال القيام والقراءة والدعاء في الصلاة او اطال الخشوع والسكوت كل هؤلاء فاعلو القنوت وروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قنت شهرا يدعو فيه على حي من احياء العرب والمراد به اطال قيام الدعاء * وقد روى الحارث بن شبل عن ابي عمرو الشيباني قال كنا نتكلم في الصلاة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت (وقوموا لله قانتين) فامرنا بالسكوت فاقتضى ذلك النهي عن الكلام في الصلاة وقال عبدالله بن مسعود كنا نسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الصلاة فيرد علينا قبل ان نأتي ارض الحبشة فلما رجعت سلمت عليه فلم يرد على فذكرت ذلك له فقال ان الله يحدث من امره ما يشاء وانه قضى ان لا تتكلموا في الصلاة وروى عطاء بن يسار عن ابي سعيد الخدري ان رجلا سلم على النبي صلى الله عليه وسلم فرد عليه

بالإشارة فلما سلم قال كنا نرد السلام في الصلاة فهينا عن ذلك وروى ابراهيم الهجري عن ابن عياض عن ابي هريرة قال كانوا يتكلمون في الصلاة فنزل (فاذا قرى القرآن فاستمعوا له وانصتوا) وفي حديث معاوية بن الحكم السلمي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسييح والتكبير وقراءة القرآن * ففي هذه الاخبار حظر الكلام في الصلاة ولم تختلف الرواية ان الكلام كان مباحا في الصلاة الى ان حضره واتفق الفقهاء على حظره الا ان مالكا قال يجوز فيها لاصلاح الصلاة وقال الشافعي كلام السهو لا يفسدها ولم يفرق اصحابنا بين شيء منه وافسدوا الصلاة بوجوده فيها على وجه السهو وقع او لاصلاح الصلاة والدليل عليه ان الآية التي تلونا من قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) ورواية من روى انها نزلت في حظر الكلام في الصلاة مع احتمال له لو لم ترد الرواية بسبب نزولها ليس فيها فرق بين الكلام الواقع على وجه السهو والعمد وبينه اذا قصد به اصلاح الصلاة او لم يقصد وكذلك سائر الاخبار الماثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حظره فيها لم يفرق فيها بين ما قصد به اصلاح الصلاة وبين غيره ولا بين السهو والعمد منه فهي عامة في الجميع * فان قيل النهي عن الكلام في الصلاة مقصور على العامد دون الناسي لاستحالة نهي الناسي * قيل له حكم النهي قد يجوز ان يتعلق على الناسي كهو على العامد وانما يختلفان في المآثم واستحقاق الوعيد فاما في الاحكام التي هي فساد الصلاة وايجاب قضائها فلا يختلفان الا ترى ان الناسي بالاكل والحدث والجماع في الصلاة في حكم العامد فيما يتعلق عليه من احكام هذه الافعال من ايجاب القضاء وافساد الصلاة وان كانا مختلفين في حكم المآثم واستحقاق الوعيد واذا كان ذلك على ما وصفنا كان حكم النهي فيما يقتضيه من ايجاب القضاء معلقا بالناسي كهو بالعامد لافرق بينهما فيه وان اختلفا في حكم المآثم والوعيد * فقد دلت هذه الاخبار على فساد قول من فرق بين ما قصد به اصلاح الصلاة وبين ما لم يقصد به اصلاحها وعلى فساد قول من فرق بين الناسي والعامد ويدل على ذلك ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث معاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وحقيقته الخبر فهو محمول على حقيقته فاقتضى ذلك اخبارا من النبي صلى الله عليه وسلم بان الصلاة لا يصلح فيها كلام الناس فلو بقي مصليا بعد الكلام لكان قد صلح الكلام فيها من وجه فثبت بذلك ان ما وقع فيه كلام الناس فليس بصلاة ليكون مخبره خيرا موجودا في سائر ما اخبر به ومن وجه آخر ان ضد الصلاح هو الفساد وهو يقتضيه في مقابله فاذا لم يصلح فيها ذلك فهي فاسدة اذا وقع الكلام فيها ولو لم يكن كذلك لكان قد صلح الكلام فيها من غير افساد وذلك خلاف مقتضى الخبر * واحتج الفريقان جميعا من مخالفينا الذين حكينا قولهما بحديث ابي هريرة في قصة ذي الديدن وروى من طرق قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلاتي العشي الظهر او العصر ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده عليها احداها على الاخرى يعرف في وجهه الغضب قال وخرج سرعان الناس فقالوا اقصر الصلاة وفي الناس ابوبكر وعمر فهاباه ان يكلماه فقام رجل طويل الديدن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسميه ذا الديدن فقال

يا رسول الله أنسيت أم قصرت الصلاة فقال له لم أنس ولم تقصر الصلاة فقال بل نسيت
 فأقبل على القوم فقال أصدق ذواليدنين قالوا نعم فجاء فصلى بنا الركعتين الباقيتين وسلم وسجد
 سجدتي السهو قالوا فاخبر أبو هريرة بما كان منه ومنهم من الكلام ولم يمتنع من البناء وقد كان
 أبو هريرة متأخر الإسلام وروى يحيى بن سعيد القطان قال حدثنا إسماعيل بن أبي خالد
 عن قيس بن أبي حازم قال أتينا أبا هريرة فقلنا حدثنا فقال صحبت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ثلاث سنين وقد روى عنه أنه قدم المدينة والنبي صلى الله عليه وسلم بخير
 فخرج خلفه وقد فتح النبي صلى الله عليه وسلم خير قالوا فإذا كانت هذه القصة بعد إسلام
 أبي هريرة ومعلوم أن نسخ الكلام كان بمكة لأن عبدالله بن مسعود لما قدم على رسول الله
 صلى الله عليه وسلم من أرض الحبشة كان الكلام في الصلاة محظورا لأنه سلم عليه فلم يرد
 عليه واخبره بنسخ الكلام في الصلاة فثبت بذلك أن ما في حديث ذى اليدنين كان بعد
 حظر الكلام في الصلاة وقال أصحاب مالك إنما لم تفسد به الصلاة لأنه كان لاصلاخها وقال
 الشافعي لأنه وقع ناسيا * فيقال لهم لو كان حديث ذى اليدنين بعد نسخ الكلام لكان مبيحا
 للكلام فيها ناسخا لحظره المتقدم له لأنه لم يخبرهم أن جواز ذلك مخصوص بحال دون حال
 وقد روى سفيان بن عيينة عن أبي حازم عن سهل بن سعد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من
 نابه في صلاته شيء فليقل سبحان الله إنما التصفيق للنساء والتسييح للرجال وروى سفيان
 عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال التسييح للرجال
 والتصفيق للنساء فمنع رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن نابه شيء في صلاته من الكلام وأمر
 بالتسييح فلما لم يكن من القوم تسييح في قصة ذى اليدنين ولا إنكر عليهم النبي صلى الله عليه
 وسلم تركه دل ذلك على أن قصة ذى اليدنين كانت قبل أن يعلمهم التسييح إذ غير جائز أن
 يكون قد علمهم التسييح ثم يخالفونه إلى غيره ولو كانوا خالفوا ما مرواه من التسييح
 في مثل هذه الحال لظهر فيه التكثير عليهم في تركهم التسييح المأمور به إلى الكلام المحظور وفي
 هذا دليل على أن قصة ذى اليدنين كانت على أحد وجهين أما قبل حظر الكلام في الصلاة وأما
 أن تكون بعد حظر الكلام بديا منه ثم أبيض الكلام ثم حظر بقوله التسييح للرجال والتصفيق
 للنساء وقد كان نسخ الكلام بالمدينة بعد الهجرة يدل عليه ما روى معمر عن الزهري عن أبي
 سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر
 وذكر الحديث قال الزهري فكان هذا قبل بدر ثم استحكمت الأمور بعده وقال زيد بن أرقم كنا
 نتكلم في الصلاة حتى نزلت (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت وقال أبو سعيد الخدري سلم
 رجل على النبي صلى الله عليه وسلم فرد عليه إشارة وقال كنا نرد السلام في الصلاة فنهينا عن
 ذلك وأبو سعيد الخدري من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ويدل على صغر سنه ما روى هشام
 عن أبيه عن عائشة قالت وما علم أبي سعيد الخدري وأنس بن مالك بحديث رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وإنما كانا غلامين صغيرين وكان قدوم عبدالله بن مسعود على النبي صلى الله

عليه وسلم من الحبشة انما كان بالمدينة وروى الزهري عن سعيد بن المسيب وابي بكر بن عبد الرحمن وعروة بن الزبير ان عبدالله بن مسعود ومن كان معه بالحبشة قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة وقد روى اهل السير ان عبدالله بن مسعود لما قتل ابا جهل يوم بدر بعدما اتخذه ابنا عفراء واذا كان كذلك فقد اخبر عبدالله بن مسعود بحظر الكلام في الصلاة عند قدومه من الحبشة وكان ذلك والنبي صلى الله عليه وسلم يريد الخروج الى بدر وروى عبدالله بن وهب عن عبدالله بن العمري عن نافع عن ابن عمر انه ذكر له حديث ذى اليمين فقال كان اسلام ابي هريرة بعدما قتل ذواليين ثبت بذلك ان مارواه ابو هريرة كان قبل اسلامه لان اسلامه كان عام خير فثبت ان ابا هريرة لم يشهد تلك القصة وان حدث بها كما قال البراء ما كل ما نحدثكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه ولكننا سمعنا وحدثنا اصحابنا وروى حماد بن سلمة عن حميد عن انس قال والله ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن كان يحدث بعضنا بعضا ولايتهم بعضنا بعضا وقد روى ابن جريج قال اخبرني عمرو بن يحيى بن جمدة انه اخبره عن عبدالرحمن بن عبدالقاري انه سمع ابا هريرة يقول لا ورب هذا البيت ما انا قلت من ادرك الصبح وهو جنب فليطهر ولكن محمد قاله ورب هذا البيت ثم لما اخبر برواية عائشة وام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك قال لا علم لي بهذا انما اخبرني به الفضل بن العباس فليس في روايته بحديث ذى اليمين ما يدل على مشاهدته ❦ فان قيل فقد روى في بعض اخباره انه قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ❦ قيل له يحتمل ان يكون مراده انه صلى بالمسلمين وهو منهم كما روى مسعر بن كدام عن عبدالملك ابن ميسرة عن النزال بن سبرة قال قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم انا واياكم كنا ندعى نبي عبد مناف فاتم اليوم بنو عبدالله ونحن بنو عبدالله انما يعني انه قال ذلك لقومه ❦ فان قيل لو كان حظر الكلام في الصلاة متقدماً لبدر لما شهد زید بن ارقم لانه كان صغير السن وكان يتيماً في حجر عبدالله بن رواحة حين خرج الى مؤتة ومثله لا يدرك قصة كانت قبل بدر ❦ قيل له ان كان زيد بن ارقم قد شهد اباحة الكلام في الصلاة فانه جائز ان يكون قد اباح بعد الحظر ثم حظر فكان آخر امره الحظر وجائز ان يكون ابو هريرة ايضاً قد شهد اباحة الكلام في الصلاة بعد حظره ثم حظر بعد ذلك الا ان اخباره عن قصة ذى اليمين لا محالة لم يكن عن مشاهدة لانه اسلم بعدها وجائز ان يكون زيد بن ارقم اخبر عن حال المسلمين في كلامهم في الصلاة الى نزول قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) ويكون معنى قوله كنا نتكلم في الصلاة اخباراً عن المسلمين وهو منهم كما قال النزال بن سبرة قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وكما قال الحسن خطبنا ابن عباس بالبصرة وهو لم يكن بها يومئذ انما طرى عليها بعده ❦ وبما يدل على ان قصة ذى اليمين كانت في حال اباحة الكلام ان فيها ان النبي صلى الله عليه وسلم استند الى جذع في المسجد وان سرعان الناس خرجوا فقالوا أقصرت الصلاة وان النبي صلى الله عليه وسلم

اقبل على القوم فسألهم فقالوا صدق وبعض هذا الكلام كان عمدا وبعضه كان لغير اصلاح
 الصلاة فدل على انها كانت في حال اباحة الكلام وجمله الامر في ذلك ان كان في حال اباحة
 الكلام بديا قبل حظره فلا حجة للمخالف فيه وان كان بعد حظر الكلام فليس يمتنع ان يكون
 ابيح بعد الحظر ثم حظر فكان آخر امره الحظر ونسخ به ما في حديث ابي هريرة وقد
 بينا ان قوله التسييح للرجال والتصفيق للنساء كان بعد حديث ابي هريرة اذ لو كان متقدما
 لانكر عليهم ترك المأمور به من التسييح ولكن القوم لا يخالفونه الى الكلام مع علمهم بحظر
 الكلام والامر بالتسييح وفي ذلك دليل على ان الامر بالتسييح ناسخ لحظر الكلام متأخر
 عنه فوجب ان يكون ما في حديث ابي هريرة مختلفا في استعماله فوجب ان تقضى عليه الاخبار
 الواردة في الحظر لان من اصلنا انه متى ورد خبران احدهما خاص والآخر عام واتفقوا
 على استعمال العام واختلفوا في استعمال الخاص كان الخبر المتفق على استعماله قاضيا على المختلف
 فيه ❦ فان قيل قد فرقم بين حدث الساهي والعامد فهلا فرقم بين سهو الكلام وعمده
 ❦ قيل له هذا سؤال فارغ لا يستحق الجواب الا ان يتبين وجه الدلالة في احدي المسئلتين
 على الاخرى ومع ذلك فانه لا فرق عندنا بين حدث الساهي والعامد في افساد الصلاة بعد ان يكون
 من فعله وانما الفرق بين ما كان من فعله او سبقه من غير فعله فاما الوسهى فحك قرحة وخرج
 منها دم او تقيأ فسدت صلاته وان كان ساهيا ❦ فان قيل فقد فرقم بين سلام الساهي والعامد
 وهو كلام في الصلاة فكذلك سائر الكلام فيها ❦ قيل له انما السلام ضرب من الذكر مسنون
 به الخروج من الصلاة فاذا قصد اليه عامدا فسدت به الصلاة كما يخرج به منها في آخره واذا
 كان ساهيا فهو ذكر من الاذكار لا يخرج به من الصلاة وانما كان ذكرا لانه سلام على الملائكة
 وعلى من حضره من المصلين وهو لو قال السلام على ملائكة الله وجبريل وميكال او على نبي الله
 لا تفسد صلاته فلما كان ضربا من الاذكار لم يخرج به من الصلاة الا ان يكون عامدا له ويدل
 على هذا انه موجود مثله في الصلاة لا يفسدها وهو قوله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته
 السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين واذا كان مثله قد يوجد في الصلاة ذكرا مسنونا لم يكن
 مفسدا لها اذا وقع منه ناسيا لان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها
 شيء من كلام الناس وما يبسح في الصلاة من الكلام فليس بداخل فيه فلا تفسد به الصلاة ولم
 يتاوه الخبر وانما افسدنا به الصلاة اذا عمد لامن حيث كان من كلام الناس المحظور في الصلاة
 ولكن من جهة انه مسنون للخروج من الصلاة فاذا عمد له فقد قصد الوجه المسنون له فقطع
 صلاته وايضا لما كان من شرط الصلاة الشرعية ترك الكلام فيها ومتى عمد الكلام لم تكن صلاة
 عند الجميع اذا لم يقصد به الى اصلاحها وجب ان يكون وجود الكلام فيها مخرجا لها من
 ان تكون صلاة شرعية كالطهارة لما كانت من شرطها لم يختلف حكمها في ترك الطهارة سهوا
 او عمدا وكذلك ترك القراءة والركوع والسجود وسائر فروضها لا يختلف حكم السهو والعمد
 فيها لان الصلاة لما كانت اسما شرعيا وكان صحة هذا الاسم لها متعلقة بشرائط متى عدت

زال الاسم وكان من شروطها ترك الكلام وجب ان يكون وجوده فيها يسلبها اسم الصلاة
 الشرعية ولم يكن فاعلا للصلاة فلم تجزه فان الزمونا على ذلك الصيام وما شرط فيه من
 ترك الاكل وتعلق الاسم الشرعي به ثم اختلف فيه حكم السهو والعمد فانا نقول ان القياس
 فيهما سواء ولذلك قال اصحابنا لولا الاثر لوجب ان لا يختلف فيه حكم الاكل سهوا او عمدا
 واذا سلموا القياس فقد استمرت العلة وصحت قوله عز وجل ﴿فان خفتم فرجالا او ركبانا﴾
 الآية ذكر الله تعالى في اول الخطاب الامر بالصلاة والمحافظة عليها وذلك يدل على لزوم
 استيفاء فروضها والقيام بمحدودها لاقتضاء ذكر المحافظة لها واكد الصلاة الوسطى بافرادها
 بالذکر لما بينا فيما سلف من فائدة ذكر التأكيد لها ثم عطف عليه قوله تعالى (وقوموا لله
 قانتين) فاشتمل ذلك على لزوم السكوت والخشوع فيها وترك المشي والعمل فيها وذلك
 في حال الامن والطمأنينة ثم عطف عليه حال الخوف وامر بفعلها على الاحوال كلها ولم يرخص
 في تركها لاجل الخوف فقال تعالى (فان خفتم فرجالا او ركبانا) قوله (فرجالا) جمع راجل
 لانك تقول راجل ورجال كتاجر وتجار وصاحب وصحاب وقائم وقيام وامر بفعلها في
 حال الخوف راجلا ولم يعذر في تركها كما امر المريض بفعلها على الحال التي يمكنه فعلها من
 قيام وقعود وعلى جنب وامره بفعل الصلاة راكبا في حال الخوف اباحة لفعلها بالايام
 لان الراكب انما يصلي بالايام لا يفعل فيها قياما ولا ركوعا ولا سجودا وقد روى عن
 ابن عمر في صلاة الخوف قال فان كان خوفا اشد من ذلك صلوا رجلا قياما على اقدامهم
 وركبانا مستقبلي القبلة وغير مستقبلها قال نافع لا يرى ابن عمر قال ذلك الا عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم والمذكور في هذه الآية انما هو الخوف دون القتال فاذا خاف وقد حصره
 العدو جاز له فعلها كذلك ولما اباح له فعلها راكبا لاجل الخوف لم يفرق بين مستقبل
 القبلة من الركبان وبين من ترك استقبالها تضمنت الدلالة على جواز فعلها من غير استقبالها
 لان الله تعالى امر بفعلها على كل حال ولم يفرق بين من امكنه استقبالها وبين من لم يمكنه فدل
 على ان من لا يمكنه استقبالها فجاز له فعلها على الحال التي يقدر عليها ويدل من جهة اخرى على
 ذلك وهو ان القيام والركوع والسجود من فروض الصلاة وقد اباح تركها حين امره بفعلها راكبا
 فترك القبلة اخرى بالجواز اذ كان فعل الركوع والسجود آكد من القبلة فاذا جاز ترك الركوع
 والسجود فترك القبلة اخرى بالجواز * فان قيل على ما ذكرناه من ان الله لم يبيح ترك الصلاة
 في حال الخوف وامر بها على الحال التي يمكن فعلها قد كان النبي صلى الله عليه وسلم ترك
 اربع صلوات يوم الخندق حتى كان هوى من الليل ثم قضاهن على الترتيب وفي ذلك دليل
 على جواز ترك الصلاة في حال الخوف * قيل له ان الذي اقتضته هذه الآية الامر بالصلاة في
 حال الخوف بعد تقديم تأكيد فروضها لانه عطف على قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة
 الوسطى) ثم زادها تأكيدا بقوله تعالى (وقوموا لله قانتين) فامر فيها بالدوام على الخشوع
 والسكون والقيام وحظر فيها التنقل من حال الى حال هي الصلاة من الركوع والسجود

ولو اقتصر على ذلك لكان جائزا ان يظن ظان ان شرط جواز الصلاة فعلها على هذه الاوصاف فين حكم هذه الصلوات المكتوبات في حال الخوف فقال تعالى (فان خفتم فرجالا او ركباناً) فامر بفعلها في هذه الحال ولم يعذر احدا من المكلفين في تركها ولم يذكر حال القتال اذ ليس جميع احوال الخوف هي احوال القتال لان حضور العدو يوجب الخوف وان لم يكن قتال قائم فانما امر بفعلها في هذه الحال ولم يذكر حال القتال والنبي صلى الله عليه وسلم انما لم يصل يوم الخندق لانه كان مشغولا بالقتال والاستغفال بالقتال يمنع الصلاة ولذلك قال صلى الله عليه وسلم ملائكة الله قبورهم وبيوتهم نارا كما شغلونا عن الصلاة الوسطى وكذلك يقول اصحابنا ان الاشتغال بالقتال يفسدها * فان قيل ما انكرت من ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم انما لم يصل يوم الخندق لانه لم يكن نزلت صلاة الخوف * قيل له قد ذكر محمد بن اسحاق والواقدي جميعا ان غزوة ذات الرقاع كانت قبل الخندق وقد صلى النبي صلى الله عليه وسلم فيها صلاة الخوف فدل ذلك على ان ترك النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف انما كان للقتال لانه يمنع صحتها وينافيا * ويستدل بهذه الآية من يقول ان الخائف تجوز له الصلاة وهو ماش وان كان طالبا لفعله تعالى (فان خفتم فرجالا او ركباناً) * وليس هذا كذلك لانه ليس في الآية ذكر المشي ومع ذلك فالطالب غير خائف لانه ان انصرف لم يخف والله سبحانه انما اباح ذلك للخائف واذا كان مطلوبا فجاز له ان يصلي راكبا و ماشيا اذا خاف * واما قوله تعالى (فاذا امنتم فاذكروا الله كما عنكم ما لم تكونوا تعلمون) لما ذكر الله تعالى حال الخوف وامر بالصلاة على الوجه الممكن من راجل وراكب ثم عطف عليه حال الامن بقوله تعالى (فاذا امنتم فاذكروا الله) دل ذلك على ان المراد ما تقدم بيانه في حال الخوف وهو الصلاة فاقضى ذلك ايجاب الذكر في الصلاة وهو نظير قوله تعالى (فاذكروا الله قياما وقعودا) ونظيره ايضا قوله تعالى (وذكرا اسم ربه فصلى) وقوله تعالى (وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا) فتضمنت هذه المخاطبة من عند قوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) الامر بفعل الصلاة واستيفاء فروضها وشروطها وحفظ حدودها وقوله تعالى (وقوموا لله قانتين) تضمن ايجاب القيام فيها ولما كان القنوت اسما يقع على الطاعة اقتضى ان يكون جميع افعال الصلاة طاعة وان لا يتخللها غيرها لان القنوت هو الدوام على الشيء فافاد ذلك النهي عن الكلام فيها وعن المشي وعن الاضطجاع وعن الاكل والشرب وكل فعل ليس بطاعة لما تضمنه اللفظ من الامر بالدوام على الطاعات التي هي من افعال الصلاة والنهي عن قطعها بالاستغفال بغيرها لما فيه من ترك القنوت الذي هو الدوام عليها واقتضى ايضا الدوام على الخشوع والسكون لان اللفظ ينطوي عليه ويقتضيه فانتظم هذا اللفظ مع قلة حروفه جميع افعال الصلاة واذكارها ومفروضها ومسنونها واقتضى النهي عن كل فعل ليس بطاعة فيها والله الموفق والمعين .

باب الفرار من الطاعون

قال الله تعالى ﴿وَأْمُرْ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذِرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مَيِّتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ قال ابن عباس كانوا اربعة آلاف خرجوا فرارا من الطاعون فماتوا فر عليهم نبي من الانبياء فدعا ربه ان يحييهم فاحياهم الله وروى عن الحسن ايضا انهم فروا من الطاعون وقال عكرمة فروا من القتال وهذا يدل على ان الله تعالى كره فرارهم من الطاعون وهو نظير قوله تعالى (انما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة) وقوله تعالى (قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملائكتكم) وقوله تعالى (قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل) وقوله تعالى (فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) واذا كانت الآجال موقته محصورة لا يقع فيها تقديم ولا تاخير عما قدرها الله عليه فالفرار من الطاعون عدول عن مقتضى ذلك وكذلك الطيرة والزجر والايمان بالنجوم كل ذلك فرارا من قدر الله عز وجل الذي لا يحصى لاحد عنه * وقد روى عن عمرو بن جابر الحضرمي عن جابر بن عبدالله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الفرار من الطاعون كالفرار من النصف والصابر فيه كالصابر في الزحف * وروى يحيى بن ابي كثير عن سعيد بن المسيب عن سعد بن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا عدوى ولا طيرة وان تكن الطيرة في شئ فهي في الفرس والمرأة والدار واذا سمعتم بالطاعون بارض ولستم بها فلا تهبطوا عليه واذا كان واتم بها فلا تخرجوا فرارا عنه * وروى عن اسامة بن زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الطاعون * وروى الزهري عن عبد الحميد بن عبد الرحمن عن عبدالله بن الحارث بن عبدالله بن نوفل عن ابن عباس ان عمر خرج الى الشام حتى اذا كان بسرغ لقيه التجار فقالوا الارض سقيمة فاستشار المهاجرين والانصار فاختلصوا عليه فعزم على الرجوع فقال له ابو عبيدة افرارا من قدر الله فقال له عمر لو غيرك يقولها يا ابا عبيدة نفر من قدر الله الى قدر الله ارايت لو كان لك ابل فهبطت بها واديا له عدوتان احدهما خصيبة والاخرى جديبة اأنت ان رعيت الخصيبة رعيتها بقدر الله وان رعيت الجديبة رعيتها بقدر الله فجا عبد الرحمن بن عوف فقال عندي من هذا علم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سمعتم به في ارض فلا تقدموا عليه واذا وقع بارض واتم بها فلا تخرجوا فرارا منه فحمد الله عمر وانصرف ففي هذه الاخبار الهى عن الخروج عن الطاعون فرارا منه والهى عن الهبوط عليه ايضا * فان قال قائل اذا كانت الآجال مقدره محصورة لا تتقدم ولا تاخر عن وقتها فما وجه نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن دخول ارض بها الطاعون وهو قد منع الخروج منها بدنيا لاجله ولا فرق بين دخولها وبين البقاء فيها * قيل له انما وجه الهى انه اذا دخلها وبها الطاعون فحائز ان تدركه منيته واجله بها فيقول قائل لو لم يدخلها ماتت فانما نهى عن دخولها لئلا يقال هذا وهو كقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في الارض او كانوا غزى لو كانوا عندنا ماتوا وماقتلوا ليجعل الله

ذلك حسرة في قلوبهم) فكره النبي صلى الله عليه وسلم ان يدخلها فعسى يموت فيها بأجله فيقول قوم من الجهال لو لم يدخلها لم يمت * وقد اصاب بعض الشعراء في هذا المعنى حين قال بقولون لي لو كان بالرمل لم تمت * بثينة والانباء يكذب قبلها ولو اتى استودعتها الشمس لاهتدت * اليها المنايا عنها ودليلها

وعلى هذا المعنى الذي قدمنا ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يوردن ذوعاهة على مصح مع قوله لا عدوى ولا طيرة لئلا يقال اذا اصاب الصحيح عاهة بعد ايراد ذى عاهة عليه انما اعداه ما ورد عليه وقيل له يا رسول الله ان النقبة تكون بمشفر البعير فتجرب لها الابل فقال النبي صلى الله عليه وسلم فما اعدى الاول وقد * روى هشام بن عروة عن ابيه ان الزبير استفتح مصرا ف قيل له ان هنا طاعونا فدخلها وقال ما جئنا الا للطن والطاعون * وقد روى ان ابا بكر لما جهز الجيوش الى الشام شيعهم ودعاهم وقال اللهم افهم بالطعن والطاعون فاختلف اهل العلم في معنى ذلك فقال قائلون لما رآهم على حال الاستقامة والبصائر الصحيحة والحرص على جهاد الكفار حتى عليهم الفتنة وكانت بلاد الشام بلاد الطاعون مشهور ذلك بها احب ان يكون موتهم على الحال التي خرجوا عليها قبل ان يفتنوا بالدنيا وزهرتها وقال آخرون قد كان النبي صلى الله عليه وسلم قال فناء امتي بالطعن والطاعون يعنى عظم الصحابة واخبر ان الله سيفتح البلاد بمن هذه صفته فرجا ابوبكر ان يكون هؤلاء الذين ذكروهم النبي صلى الله عليه وسلم واخبر عن حالهم ولذلك لم يحب ابو عبيدة الخروج من الشام وقال معاذ لما وقع الطاعون بالشام وهو بها قال اللهم اقم لنا حظا منه ولما طعن في كفه اخذ يقبلها ويقول ما يسرنى بها كذا وكذا وقال لئن كنت صغيرا قرب صغير يبارك الله فيه او كلمة نحوها يمتنى الطاعون ليكون من اهل الصفة التي وصف النبي صلى الله عليه وسلم بها امته الذين يفتح الله بهم البلاد ويظهر بهم الاسلام * وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول من انكر عذاب القبر وزعم انه من القول بالتاسخ لان الله اخبر انه امات هؤلاء القوم ثم احياهم فكذلك يحييهم في القبر ويعذبهم اذا استحقوا ذلك * وقوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم) هو امر بالقتال في سبيل الله وهو محمل اذ ليس فيه بيان السبيل المأمور بالقتال فيه وقد بينه في مواضع غيره وسنذكره اذا اتينا اليه ان شاء الله تعالى * وقوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة) انما هو استدعاء الى اعمال البر والانفاق في سبيل الخير بالطف الكلام وابلغه وسماه قرضا تأكيدا لاستحقاق الثواب به اذ لا يكون قرضا الا والعوض مستحق به وجهلت اليهود ذلك او تجاهلت لما نزلت هذه الآية فقالوا ان الله يستقرض منا فحن اغنياء وهو فقير الينا فانزل الله تعالى (لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء) وعرف المسلمون معناه ووثقوا بثواب الله ووعدوه وبادروا الى الصدقات فروى انه لما نزلت هذه الآية جاء ابوالدحداح الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ألا ترى ربنا يستقرض منا مما اعطانا لانفسنا وان لم يرضنا احداهما بالعالية

والاخرى بالساقفة وانى قد جعلت خيرا صدقة : وقوله تعالى (ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا) الآية يدل على ان الامامة ليست وراثية لانكار الله تعالى عليهم ما انكروه من التملك عليهم من ليس من اهل النبوة ولا الملك وبين ان ذلك مستحق بالعلم والقوة لا بالنسب ودل ذلك ايضا على انه لاحظ للنسب مع العلم وفضائل النفس وانها مقدمة عليه لان الله اخبر انه اختاره عليهم لعلمه وقوته وان كانوا اشرف منه نسبا وذكره للجسم ههنا عبارة عن فضل قوته لان في العادة من كان اعظم جسما فهو اكثر قوة ولم يرد بذلك عظم الجسم بلا قوة لان ذلك لاحظ له في القتال بل هو وبال على صاحبه اذا لم يكن ذا قوة فاضلة * قوله عز وجل ﴿ فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من الشرب من النهر انما هو الكرع فيه ووضع الشفة عليه لانه قد كان يحظر الشرب وحظر الطعم منه الا لمن اغترف غرفة بيده وهذا يدل على صحة قول ابى حنيفة فيمن قال ان شربت من الفرات فعبدي حر انه على ان يكرع فيه وان اغترف منه او شرب بانه لم يحنث لان الله قد كان يحظر عليهم الشرب من النهر وحظر مع ذلك ان يطعم منه واستثنى من الطعم الاعتراف فحظر الشرب باق على ما كان عليه فدل على ان الاعتراف ليس بشرب منه : وقوله تعالى ﴿ لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ﴾ روى عن الضحاك والسدى وسليمان بن موسى انه منسوخ بقوله تعالى (يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين) وقوله تعالى (فاقتلوا المشركين) وروى عن الحسن وقتادة انها خاصة في اهل الكتاب الذين يقرون على الجزية دون مشركى العرب لانهم لا يقرون على الجزية ولا يقبل منهم الا الاسلام او السيف وقيل انها نزلت في بعض ابناء الانصار كانوا يهودا فاراد آباؤهم اكراههم على الاسلام وروى ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير وقيل فيه اى لا تقولوا لمن اسلم بعد حرب انه اسلم مكرها لانه اذا رضى وصح اسلامه فليس بمكره : قال ابو بكر (لا اكراه في الدين) امر في صورة الحرب وجائز ان يكون نزول ذلك قبل الامر بقتال المشركين فكان في سائر الكفار كقوله تعالى (ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم) وكقوله تعالى (ادفع بالتي هي احسن السيئة) وقوله تعالى (وجادلهم بالتي هي احسن) وقوله تعالى (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) فكان القتال محظورا في اول الاسلام الى ان قامت عليهم الحججة بصحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فلما عاندوه بعد البيان امر المسلمون بقتالهم فنسخ ذلك عن مشركى العرب بقوله تعالى (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وسائر الآى الموحية لقتال اهل الشرك وبقى حكمه على اهل الكتاب اذا اذعنوا باداء الجزية ودخلوا في حكم اهل الاسلام وفي ذمتهم ويدل على ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل من مشركى العرب الا الاسلام او السيف وجائز ان يكون حكم هذه الآية ثابتا في الحال على جميع اهل الكفر لانه ما من مشرك الا وهو لوثهود او تنصر لم يجبر على الاسلام واقر رناه على دينه بالجزية واذا كان ذلك حكما ثابتا في سائر من اتحل دين اهل الكتاب ففيه دلالة على بطلان قول الشافعى

حين قال من تهود من المجوس او النصارى اجبرته على الرجوع الى دينه او الى الاسلام والآية دالة على بطلان هذا القول لان فيها الامر بان لانكره احدا على الدين وذلك عموم يمكن استعماله في جميع الكفار على الوجه الذي ذكرنا ﷺ فان قال قائل فمشركو العرب الذين امر النبي صلى الله عليه وسلم بقتالهم وان لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف قد كانوا مكرهين على الدين ومعلوم ان من دخل في الدين مكرها فليس بمسلم فما وجه اكراههم عليه ﷺ قيل له انما اكرهوا على اظهار الاسلام لا على اعتقاده لان الاعتقاد لا يصح من الاكراه عليه ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله فاخبر صلى الله عليه وسلم ان القتال انما كان على اظهار الاسلام واما الاعتقادات فكانت موكولة الى الله تعالى ولم يقتصر بهم النبي صلى الله عليه وسلم على القتال دون ان اقام عليهم الحجة والبرهان في صحة نبوته فكانت الدلائل منصوبة للاعتقاد واظهار الاسلام معا لان تلك الدلائل من حيث الزمتم اعتقاد الاسلام فقد اقتضت منه اظهاره والقتال لاظهار الاسلام ﷺ وكان في ذلك اعظم المصالح منها انه اذا اظهر الاسلام وان كان غير معتقد له فان مجالسته للمسلمين وسماعه القرآن ومشاهدته لدلائل الرسول صلى الله عليه وسلم مع ترادفها عليه تدعوه الى الاسلام وتوضح عنده فساد اعتقاده ومنها ان يعلم الله ان في نسلهم من يوقن ويعتقد التوحيد فلم يحجز ان يقتلوا مع العلم بانه سيكون في اولادهم من يعتقد الايمان ﷺ وقال اصحابنا فيمن اكره من اهل الذمة على الايمان انه يكون مسلما في الظاهر ولا يترك والرجوع الى دينه الا انه لا يقتل ان رجع الى دينه ويحجز على الاسلام من غير قتل لان الاكراه لا يزيل عنه حكم الاسلام اذا اسلم وان كان دخوله فيه مكرها دالا على انه غير معتقد له لما وصفنا من اسلام من اسلم من المشركين بقتال النبي صلى الله عليه وسلم وقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها فجعل النبي صلى الله عليه وسلم اظهار الاسلام عند القتال اسلما في الحكم فكذلك المكره على الاسلام من اهل الذمة واجب ان يكون مسلما في الحكم ولكنهم لم يقتلوا للشبهة ولا نعلم خلافا ان اسيرا من اهل الحرب لو قدم ليقتل فاسلم انه يكون مسلما ولم يكن اسلامه خوفا من القتل مزبلا عنه حكم الاسلام فكذلك الذي ﷺ فان قال قائل قوله تعالى (لا اكره في الدين) يحضر اكره الذي على الاسلام واذا كان الاكراه على هذا الوجه محظورا وجب ان لا يكون مسلما في الحكم وان لا يتعلق عليه حكمه ولا يكون حكم الذي في هذا حكم الحربى لان الحربى يجوز ان يكره على الاسلام لابائه الدخول في الذمة ومن دخل في الذمة لم يحجز اكراهه على الاسلام ﷺ قيل له اذا ثبت ان الاسلام لا يختلف حكمه في حال الاكراه والطوع لمن يجوز اجباره عليه اشبه في هذا الوجه العتق والطلاق وسائر ما لا يختلف فيه حكم جده وهزله ثم لا يختلف بعد ذلك ان يكون الاكراه مأمورا به او مباحا كما لا يختلف

حكم العتق والطلاق في ذلك لان رجلا لولا كرهه رجلا على تطلاق او عتاق ثبت حكمهما عليه وان كان المكره ظلما في اكراهه منها عنه وكونه منها عنه لا يبطل حكم العتق والطلاق عندنا كذلك ما وصفنا من امر الاكراه على الاسلام ﴿ قوله عز وجل ﴿ ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه ان آتاه الله الملك ﴿ الآية ﴿ قال ابوبكر ان آتاه الله الملك للكافر انما هو من جهة كثرة المال واتساع الحال وهذا جائز ان ينعم الله على الكافرين به في الدنيا ولا يختلف حكم الكافر والمؤمن في ذلك ألا ترى الى قوله تعالى (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصليها مذموما مدحورا) فهذا الضرب من الملك جائز ان يؤتاه الله الكافر واما الملك الذي هو تملك الامر والنهي وتدير امور الناس فان هذا لا يجوز ان يعطيه الله اهل الكفر والضلال لان اوامر الله تعالى وزواجره انما هي استصلاح للخلق فغير جائز استصلاحهم بمن هو على الفساد بجانب للصلاح ولانه لا يجوز ان يأتمن اهل الكفر والضلال على اوامره ونواهيه وامور دينه كما قال تعالى في آية اخرى (لا ينال عهدى الظالمين) * وكانت محاجة الملك الكافر لابراهيم عليه السلام وهو النمرود بن كنعان انه دعاه الى اتباعه وحاجه بانه ملك يقدر على الضر والنفع فقال ابراهيم عليه السلام فان ربي الذي يحيي ويميت وانت لا تقدر على ذلك فعدل عن موضع احتجاج ابراهيم عليه السلام الى معارضته بالاشراك في العبادة دون حقيقة المعنى لان ابراهيم عليه السلام حاجه بان اعلمه ان ربه هو الذي يخلق الحياة والموت على سبيل الاختراع فجاء الكافر رجلين فقتل احدهما وقال قد آتته وخلى الآخر وقال قد احيتته على سبيل مجاز الكلام لاعلى الحقيقة لانه كان عالما بانه غير قادر على اختراع الحياة والموت * فلما قرر عليه الحجة وعجز الكافر عن معارضته باكثر مما اورد زاده حجاجا لا يمكنه معه معارضته ولا ايراد شبهة يموه بها على الحاضرين وقد كان الكافر عالما بان ما ذكره ليس بمعارضة لكنه اراد التمويه على اغمار اصحابه كما قال فرعون حين آمنت السحرة عند لقاء موسى عليه السلام العصا وتلقفها جميع ما القوامن الجبال والمعصى وعلموا ان ذلك ليس بسحر وان من فعل الله فاراد فرعون التمويه عليهم فقال ان هذا لمكر مكرتموه في المدينة لتخرجنوا منها اهلها يعني تواطأتم عليصم موسى قبل هذا الوقت حتى اذا اجتمعتم اظهرتم العجز عن معارضته والايان به وكان ذلك بماموه به على اصحابه وكذلك الكافر الذي حاج ابراهيم عليه السلام ولم يدعه ابراهيم عليه السلام ومارام حتى آتاه بمالم يمكنه دفعه بحال ولا معارضة. فقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فانقطع وبهت ولم يمكنه ان يلجأ الى معارضة او شبهة * وفي حجاج ابراهيم عليه السلام بهذا اللفظ دليل واوضح برهان لمن عرف معناه وذلك ان القوم الذين بعث فيهم ابراهيم عليه السلام كانوا صابئين عبدة اوثان على اسماء الكواكب السبعة وقد حكي الله عنهم في غير هذا الموضع انهم كانوا يعبدون الاوثان ولم يكونوا يقرون بالله تعالى وكانوا يزعمون ان حوادث العالم كلها في حركات الكواكب السبعة واعظمتها عندهم الشمس ويسمونها وسائر الكواكب آلهة والشمس عندهم هو الاله الاعظم الذي ليس فوقه اله وكانوا لا يعترفون بالبارى جل

وعز وهم لا يختلفون وسائر من يعرف مسير الكواكب ان لها ولسائر الكواكب حركتين متضادتين احدها من المغرب الى المشرق وهي حركتها التي تختص بها لنفسها والاخرى تحريك الفلك لها من المشرق الى المغرب وبهذه الحركة تدور علينا كل يوم وليلة دورة وهذا امر مقرر عند من يعرف مسيرها فقال له ابراهيم عليه السلام انك تعترف ان الشمس التي تعبدها وتسميها الها لها حركة قسر ليس هي حركة نفسها بل هي تحريك غيرها لها يحركها من المشرق الى المغرب والذي ادعوك الى عبادته هو فاعل هذه الحركة في الشمس ولو كانت الها لما كانت مقسورة ولا مجبرة فلم يمكنه عند ذلك دفع هذا الحجاج بشبهة ولا معارضة الا قوله حرقوه وانصروا آلهتم ان كنتم فاعلين وهاتان الحركتان المتضادتان للشمس ولسائر الكواكب لا توجدان لها في حال واحدة لاستحالة وجود ذلك في جسم واحد في وقت واحد ولكنها لا بد من ان تخلل احدها سكون فتوجد الحركة الاخرى في وقت لا توجد فيه الاولى

قال ابو بكر فان قيل كيف ساغ لابراهيم عليه السلام الانتقال عن الحجاج الاول الى غيره قيل له لم ينتقل عنه بل كان ثابتا عليه وانما اردفه بحجاج آخر كما اقام الله الدلائل على توحيد من عدة وجوه وكل ما في السموات والارض دلائل عليه وايد نبيه صلى الله عليه وسلم بضروب من المعجزات كل واحدة منها لو انفردت لكانت كافية مغنية * وقد حاجهم ابراهيم عليه السلام بغير ذلك من الحجاج في قوله تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي) روى في التفسير انه اراد تقرير قومه على صحة استدلاله وبطلان قولهم فقال هذا ربي فلما افل قال لا احب الاقلين وكان ذلك في ليلة يجتمعون فيها في هياكلهم وعند اصنامهم عيدا لهم فقرروهم ليلا على امر الكواكب عند ظهوره وافوله وحركته وانتقاله وانه لا يجوز ان يكون مثله الها لما ظهرت فيه من آيات الحدوث ثم كذلك في القمر ثم لما اصبح قرروهم على مثله في الشمس حتى قامت الحججة عليهم ثم كسر اصنامهم وكان من امره ما حكاه الله عنه * وهذه الآية تدل على صحة الحاجة في الدين واستعمال حجج العقول والاستدلال بدلائل الله تعالى على توحيد صفاته الحسني وتدل على ان المحجوج المنقطع يلزمه اتباع الحججة وترك ما هو عليه من المذهب الذي لا حاجة له فيه وتدل على بطلان قول من لا يرى الحجاج في اثبات الدين لانه لو كان كذلك لما حاجه ابراهيم عليه السلام وتدل على ان المحجوج عليه ان ينظر فيما الزم من الحجاج فاذا لم يجد منه مخرجا صار الى ما يلزمه وتدل على ان الحق سبيله ان يقبل بحجته اذ لا فرق بين الحق والباطل الا بظهور حجة الحق ودحض حجة الباطل والا فلولا الحججة التي بان بها الحق من الباطل لكانت الدعوى موجودة في الجميع فكان لا فرق بينه وبين الباطل وتدل على ان الله تعالى لا يشبهه شيء وان طريق معرفته مانصب من الدلائل على توحيد لان انبياء الله عليهم السلام انما حاجوا الكفار بمثل ذلك ولم يصفوا الله تعالى بصفة توجب التشبيه وانما وصفوه بافعاله واستدلوا بها عليه * قوله عز وجل ﴿ قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام ﴾ قول هذا القائل لم يكن

كذبا وقد امانته الله مائة عام لانه اخبر عما عنده فكأنه قال عندي انى لبثت يوما او بعض يوم ونظيره ايضا ما حكاه الله تعالى عن اصحاب الكهف قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم وقد كانوا لبثوا ثلاثمائة وتسع سنين ولم يكونوا كاذبين فيما اخبروا عما عندهم كأنهم قالوا عندنا في ظنوننا اننا لبثنا يوما او بعض يوم ونظيره قول النبي صلى الله عليه وسلم حين صلى ركعتين وسلم في احدى صلاتي العشاء فقال له ذواليدن قصرت الصلاة ام نسيت فقال لم تقصروا لم انس وكان صلى الله عليه وسلم صادقا لانه اخبر عما عنده في ظنه وكان عنده انه قد امانها فهذا كلام سائح جائز غير ملوم عليه قائله اذا اخبر عن اعتقاده وظنه لاعن حقيقة مخبره ولذلك عفا الله عن الخالف بلغوا الميمين وهو فيما روى قول الرجل لمن سأله هل كان كذا وكذا فيقول على ما عنده لا والله او يقول بلى والله وان اتفق مخبره على خلافه لانه انما اخبر عن عقيدته وضميره والله الموفق

باب الامتنان بالصدقة

قال الله تعالى ﴿الَّذِينَ يَنْفِقُونَ اَمْوَالِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مَا انْفَقُوا مِنْهُ وَلَا اِذَىٰ﴾ الآية وقال تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والاذى كالذى ينفق ماله رياء الناس) وقال تعالى (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى) وقال تعالى (وما آتيتم من ربا ليربو في اموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكوة تريدون وجه الله فاولئك هم المضعفون) اخبر الله تعالى في هذه الآيات ان الصدقات اذا لم تكن خالصة لله عارية من من واذى فليست بصدقة لان ابطالها هو احباط ثوابها فيكون فيها بمنزلة من لم يتصدق وكذلك سائر ما يكون سبيله وقوعه على وجه القربة الى الله تعالى فغير جائز ان يشوبه رياء ولا وجه غير القرية فان ذلك يبطله كما قال تعالى (ولا تبطلوا اعمالكم) وقال تعالى (وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء) فالمخلص لله تعالى من القرب فغير مثاب عليه فاعله ونظيره ايضا قوله تعالى (من كان يريد حرث الآخرة زدله في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة من نصيب) ومن اجل ذلك قال اصحابنا لا يجوز الاستيجار على الحج وفعل الصلاة وتعليم القرآن وسائر الافعال التي شرطها ان تفعل على وجه القربة لان اخذ الاجر عليها يخرجها عن ان تكون قربة لدلائل هذه الآيات ونظائرها وروى عمرو عن الحسن في قوله تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والاذى) قال هو المتصدق بمن بها فبها الله عن ذلك وقال ليحمد الله اذ هداه للصدقة وعن الحسن في قوله تعالى (مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من انفسهم) قال يتثبتون اين يضعون اموالهم وعن الشعبي قال تصديقا وبقينا من انفسهم وقال قتادة ثقة من انفسهم والمن في الصدقة ان يقول المتصدق قد احسنت الى فلان ونعشته واغنيته فذلك ينقصها على المتصدق بها عليه والاذى قوله انت ابدأ فقير وقد بليت بك وارا حنى الله منك ونظيره من القول الذى فيه تعبيره بالفقر فقال تعالى (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى) يعنى والله اعلم ردا جميلا

ومغفرة قيل فيها ستر الخلة على السائل وقيل العفو عن ظلمه خير من صدقة يتبعها اذى
لانه يستحق المأثم بالمن والاذى ورد السائل بقول جميل فيه السلامة من المعصية فاخبر الله
تعالى ان ترك الصدقة برد جميل خير من صدقة يتبعها اذى وامتان وهو نظير قوله تعالى
(واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا) والله تعالى الموفق

باب المكاسب

قال الله تعالى ﴿يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم وما اخرجنا لكم من الارض﴾ فيه
اباحة المكاسب واخبار ان فيها طيبا والمكاسب وجهان احدهما ابدال الاموال وارباحها والثاني
ابدال المنافع وقد نص الله تعالى على ابحاثها في مواضع من كتابه نحو قوله تعالى (واحل الله البيع)
وقوله تعالى (واخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله واخرون يقاتلون في سبيل الله)
وقال تعالى (ليس عليكم جناح ان تبغوا فضلا من ربكم) يعني والله اعلم من يجر ويكرى ويحج
مع ذلك وقال تعالى في ابدال المنافع (فان ارضعن لكم فأتوهن اجورهن) وقال شعيب عليه السلام
(اني اريد ان انكحك احدي ابنتي هاتين على ان تأجرني ثمانى حجج) وقال النبي صلى الله عليه
وسلم من استأجر اجيرا فليعلمه اجره وقال صلى الله عليه وسلم لان يأخذ احدكم جبلا
فيحتطب خيره من ان يسأل الناس اعطوه او منعه وقد روى الاعمش عن ابراهيم عن
الاسود عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان
ولده من كسبه وقد روى عن جماعة من السلف في قوله تعالى (انفقوا من طيبات ما كسبتم) انه
من التجارات منهم الحسن ومجاهد * وعموم هذه الآية يوجب الصدقة في سائر الاموال لان قوله
تعالى (ما كسبتم) ينتظمها وان كان غير مكتف بنفسه في المقدار الواجب فيها فهو عموم في
اصناف الاموال مجمل في المقدار الواجب فيها فهو مفتقر الى البيان ولما ورد البيان من النبي
صلى الله عليه وسلم بذكر مقادير الواجبات فيها صح الاحتجاج بعمومها في كل مال
اختلفنا في ايجاب الحق فيه نحو اموال التجارة * ويحتج بظاهر الآية على من ينفي ايجاب
الزكاة في العروض ويحتج به ايضا في ايجاب صدقة الخيل وفي كل ما اختلف فيه من الاموال
وذلك لان قوله تعالى (انفقوا) المراد به الصدقة والدليل عليه قوله تعالى (ولا تيمموا الخيث
منه تنفقون) يعني تنفقون ولم يختلف السلف والخلف في ان المراد به الصدقة ومن اهل
العلم من قال ان هذا في صدقة التطوع لان القرض اذا اخرج عنه الردي كان الفضل باقيا في
ذمته حتى يؤدي وهذا عندنا يوجب صرف اللفظ عن الوجوب الى النقل من وجوه احدها
ان قوله (انفقوا) امر والامر عندنا على الوجوب حتى تقوم دلالة النذب وقوله (ولا تيمموا
الخيث منه تنفقون) لادلالة فيه على انه نذب اذ لا يختص النهي عن اخراج الردي بالنقل
دون القرض وان يجب عليه اخراج فضل ما بين الردي الى الجيد لانه لا ذكر له في الآية وانما
يعلم ذلك بدلالة اخرى فلا يعترض ذلك على مقتضى الآية في ايجاب الصدقة ومع ذلك لودلت

الدلالة من الآية على انه ليس عليه اخراج غير الردي الذي اخرجه لم يوجب ذلك صرف حكم الآية عن الايجاب الى الندب لانه جائز ان يتبدى الخطاب بالايجاب ثم يعطف عليه بحكم مخصوص في بعض ما اقتضاه عمومه ولا يوجب ذلك الاقتصار بحكم ابتداء الخطاب على الخصوص وصرفه عن العموم ولذلك نظائر كثيرة قد بينها في مواضع * وقوله تعالى (ومما اخرجنا لكم من الارض) عموم في ايجابه الحق في قليل ما تخرجه الارض وكثيره في سائر الاصناف الخارجة منها ويحتج به لابي حنيفة رضي الله عنه في ايجابه العشر في قليل ما تخرجه الارض وكثيره في سائر الاصناف الخارجة منها مما تقصد الارض بزراعتها * ومما يدل من فحوى الآية على ان المراد بها الصدقات الواجبة قوله تعالى في نسق التلاوة (ولستم بأخذيه الا ان تغمضوا فيه) وهذا انما هو في الديون اذا اقتضاها صاحبها لا يتساح بالردى عن الجيد الا على اغماض وتساهل فدل ذلك على ان المراد الصدقة الواجبة والله اعلم اذ ردها الى الاغماض في اقتضاء الدين ولو كان تطوعا لم يكن فيها اغماض اذ له ان يتصدق بالقليل والكثير وله ان لا يتصدق وفي ذلك دليل على ان المراد الصدقة الواجبة * واما قوله تعالى (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) روى الزهري عن ابي امامة بن سهل بن حنيف عن ابيه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نوعين من التمر الجمرور ولون الحقيق قال وكان ناس يخرجون شرمهم في الصدقة فنزلت (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) وروى عن البراء بن عازب مثل ذلك قال في قوله تعالى (ولستم بأخذيه الا ان تغمضوا فيه) لو ان احدكم اهدى اليه مثل ما اعطى لما اخذه الا على اغماض وحياء وقال عبيدة انما ذلك في الزكاة والدرهم الزائف احب الى من الثمرة وعن ابن معقل في هذا الآية قال ليس في اموالهم خبيث ولكنه الدرهم القسي والزيف ولستم بأخذيه قال لو كان لك على رجل حق لم تأخذ الدرهم القسي والزيف ولم تأخذ من الثمر الا الجيد الا ان تغمضوا فيه تجوزوا فيه وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو هذا وهو ما كتبه في كتاب الصدقة وقال فيه ولا تؤخذ هرمة ولا ذات عواررواه الزهري عن سالم عن ابيه وقد قيل عن ابن عباس في قوله تعالى (الا ان تغمضوا فيه) الا ان تحطوا من الثمن وعن الحسن وقتادة مثله وقال البراء بن عازب الا ان تتساهلوا فيه وقيل لستم بأخذيه الا بوكس فكيف تعطونه في الصدقة هذه الوجود كلها محتملة . جائز ان يكون جميعها مراد الله تعالى بانهم لا يقبلونه في الهدية الا باغماض ولا يقضونه من الجيد الا بتساهل ومساحة ولا يبيعون بمثله الا بحط ووكس * وقد اختلف اصحابنا فيمن ادى من المكيل والموزون دون الواجب في الصفة فادى عن الجيد رديا فقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يجب عليه اداء الفضل وقال محمد عليه ان يؤدى الفضل الذي بينهما وقالوا جميعا في النعم والبقر وجميع الصدقات مما لا يكال ولا يوزن ان عليه اداء الفضل فيجوز ان يحتج لمحمد بهذه الآية وقوله تعالى (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) والمراد به الردي منه وقوله تعالى (ولستم بأخذيه الا ان تغمضوا فيه) ولصاحب الحق ان لا يغمض فيه ولا يتساهل ويطلب

(عوار) بفتح العين
وضمها العيب
(اصححه)

بحقه من الجوده فهذا يدل على ان عليه اداء الفضل حتى لا يقع فيه اغماض لان الحق في ذلك لله تعالى وقد نفي الاغماض في الصدقة بنهيه عن اعطاء الردي فيها واما ابو حنيفة و ابو يوسف فانهما قالا كل ما لا يجوز التفاضل فيه فان الجيد والردي حكمهما سواء في حظر التفاضل بينهما وان قيمته من جنسه لا يكون الا بمثله ألا ترى انه لو اقتضى ديننا على انه جيد فانفقته ثم علم انه كان رديا انه لا يرجع على الغريم بشيء وان ما بينهما من الفضل لا يغرمه وانما يقول ابو يوسف فيه انه يغرم مثل ما قبض من الغريم ويرجع بدينه وغير ممكن مثله في الصدقة لان الفقير لا يغرم شيئا فلو غرمه لم تكن له مطالبه المتصدق برد الجيد عليه فلذلك لم يلزمه اعطاء الفضل وانما نهى الله تعالى المتصدق عن قصد الردي بالاخراج وقد وجب عليه اخراج الجيد فانهم يقولون انه منهي عنه ولكن لما كان حكم ما اعطى حكم الجيد فيما وصفنا اجزا عنه واما ما يجوز فيه التفاضل فانه مأمور باخراج الفضل فيه لانه جائز ان تكون قيمته من جنسه اكثر منه ويباع بعضه ببعض متفاضلا واما محمد فانه لم يجز اخراج الردي من الجيد الا بمقدار قيمته منه فاجب عليه اخراج الفضل اذ ليس بين العبد وبين سيده ربا * وفي هذه الآية دلالة على جواز اقتضاء الردي عن الجيد في سائر الديون لان الله تعالى اجاز الاغماض في الديون بقوله تعالى (الا ان تغضوا فيه) ولم يفرق بين شيء منه فدل ذلك على معان منها جواز اقتضاء الزبوف التي اقلها غش واكثرها فضة عن الجياد في رأس مال السلم وثمان الصرف اللذين لا يجوز ان يأخذ عنهما غيرها ودل على ان حكم الردي في ذلك حكم الجيد وهذا يدل ايضا على جواز بيع الفضة الجيدة بالردي ووزن لان ما جاز اقتضاء بعضه عن بعض جاز بيعه به ويدل على ان قول النبي صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب مثلا بمثل انما اراد المقابلة في الوزن لا في الصفة وكذلك سائر ما ذكره معه ويدل على جواز اقتضاء الجيد عن الردي برضا الغريم كما جاز اقتضاء الردي عن الجيد اذ لم يكن لاختلافهما في الصفة حكم وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم خيركم احسنكم قضاء قال جابر بن عبد الله قضاني رسول الله صلى الله عليه وسلم وزادني وروى عن ابن عمر والحسن وسعيد بن المسيب و ابراهيم والشعبي قالوا لا بأس اذا اقرضه دراهم سودا ان يقبضه بيضا اذا لم يشترط ذلك عليه وروى سليمان التيمي عن ابي عثمان النهدي عن ابن مسعود انه كان يكره اذا اقرض دراهم ان يأخذ خيرا منها وهذا ليس فيه دلالة على انه كرهه اذا رضى المستقرض وانما لا يجوز له ان يأخذ خيرا منها اذ لم يرض صاحبه * قوله تعالى (الشیطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء) قد قيل ان الفحشاء تقع على وجوه والمراد بها في هذا الموضع البخل والعرب تسمى البخل فاحشا والبخل فحشا وفحشاء قال الشاعر

اري الموت يعتام الكرام ويصطفى * عقيلة مال الفاحش المتشدد

يعنى مال البخل وفي هذه الآية ذم البخل والبخل * قوله عز وجل (ان تبدوا الصدقات

فعمامي) الآية روى عن ابن عباس انه قال هذا في صدقة التطوع فاما في الفريضة فاطهارها
 افضل لثلاث تلحقه تهمة وعن الحسن ويزيد بن ابي حبيب وقاتدة الاخفاء في جميع الصدقات
 افضل وقدمدح الله تعالى على اظهار الصدقة كما مدح على اخفائها في قوله تعالى (الذين
 ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم) وجائز ان يكون قوله
 تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) في صدقة التطوع على ما روى عن
 ابن عباس وجائز ان يكون في جميع الصدقات الموكول اداؤها الى اربابها من نفل او فرض دون
 ما كان منها اخذه الى الامام الا ان عموم اللفظ يقتضي جميعها لان الالف واللام هنا للجنس
 فهي شاملة لجمعها * وهذا يدل على ان جميع الصدقات مصروفة الى الفقراء وانما تستحق
 بالفقر لا غير وان ما ذكر الله تعالى من اصناف من تصرف اليهم الصدقة في قوله تعالى (انما
 الصدقات للفقراء والمساكين) انما يستحق منهم من يأخذها صدقة بالفقر دون غيره
 وانما ذكر الاصناف لما يعيهم من اسباب الفقر دون من لا يأخذها صدقة من المؤلفة قلوبهم
 والعاملين عليها فانهم لا يأخذونها صدقة وانما تحصل في يد الامام صدقة للفقراء ثم يصرف الى
 المؤلفة قلوبهم والعاملين ما يعطون على انه ليس بصدقة لكن عوضا من العمل ولدفع اذيتهم عن اهل
 الاسلام اوليسموا به الى الايمان * ومن المخالفين من يحتج بذلك في جواز اعطاء جميع الصدقات
 للفقراء دون الامام وانهم اذا اعطوا الفقراء صدقة المواشي سقط حق الامام في الاخذ لقوله
 تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) وذلك عام في سائرها لان الصدقة هنا
 اسم للجنس * وليس في هذا عندنا دلالة على ما ذكره والآن اكثر ما فيه انه خير للمعطي فليس
 فيه سقوط حق الامام في الاخذ وليس كونها خيرا له نافيا لثبوت حق الامام في الاخذ
 اذ لا يمنع ان يكون خيرا لهم ويأخذها الامام فيتضاعف الخير باخذها ثانيا وقد قدمنا قول من
 يقول ان هذا في صدقة التطوع * ومن اهل العلم من يقول ان الاجماع قد حصل على ان اظهار
 صدقة الفرض اولى من اخفائها كما قالوا في الصلوات المفروضة ولذلك امروا بالاجتماع عليها
 في الجماعات باذان واقامة وايصلوها ظاهرين فكذلك سائر الفروض لثلاث يقيم نفسه مقام تهمة
 في ترك اداء الزكاة وفعل الصلاة قالوا فهذا يوجب ان يكون قوله تعالى (وان تخفوها
 وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم) في التطوع خاصة لان سائر الطاعات النوافل افضل من
 اظهارها لانه ابعد من الرياء وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سبعة يظلمهم الله
 في ظل عرشه احدهم رجل تصدق بصدقة لم تعلم شماله ما تصدقت به يمينه وهذا انما هو في
 التطوع دون الفرض ويدل على ان المراد صدقة التطوع انه لا خلاف ان العامل اذا جاء قبل
 ان تؤدي صدقة المواشي فطالبه بادائها ان الفرض عليه اداؤها اليه فصار اظهار اداؤها في
 هذه الحال فرضا وفي ذلك دليل على ان المراد بقوله تعالى (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء)
 صدقة التطوع والله تعالى اعلم بالصواب

باب اعطاء المشرك من الصدقة

قال الله تعالى ﴿ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلا نفككم﴾ قال ابو بكر ماتقدم في هذا الخطاب وما جاء في نسقه يدل على ان قوله تعالى (ليس عليك هداهم) انما معناه في الصدقة عليهم لانه ابتداء الخطاب بقوله تعالى (ان تبدوا الصدقات فنعما هي) ثم عطف عليه قوله تعالى (ليس عليك هداهم) ثم عقب ذلك بقوله تعالى (وما تنفقوا من خير فلا نفككم) فدل ما تقدم من الخطاب في ذلك وتأخر عنه من ذكر الصدقة ان المراد اباحة الصدقة عليهم وان لم يكونوا على دين الاسلام وقد روى ذلك عن جماعة من السلف روى عن جعفر بن ابى المغيرة عن سعيد بن جبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا الا على اهل دينكم فانزل الله (ليس عليك هداهم) فقال صلى الله عليه وسلم تصدقوا على اهل الاديان وروى الحجاج عن سالم المكي عن ابن الحنفية قال كره الناس ان يتصدقوا على المشركين فانزل الله (ليس عليك هداهم) فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة * قال ابو بكر لاندري هدا من كلام من هو اعنى قوله فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة وجاز ان يريد به من غير الزكاة وصدقات المواشى دون كفارات الايمان ونحوها وايضا قوله فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة لا يوجب تخصيص الآية لان فعلهم لا يقتضى الوجوب ومع ذلك فهم مخيرون بين ان يتصدقوا عليهم وبين ان لا يتصدقوا وروى الاعمش عن جعفر بن اياس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان ناس لهم انساب وقرابة من قريظة والنضير فكانوا يتقون ان يتصدقوا عليهم ويريدونهم على الاسلام فترلت (ليس عليك هداهم) الى آخر الآية وروى هشام بن عروة عن ابيه عن امه اسماء قالت اتتني امي في عهد قريش راغبة وهي مشركة فسألت النبي صلى الله عليه وسلم أصلها قال نعم * قال ابو بكر ونظير هذه الآية في دلالتها على مادلت عليه قوله تعالى (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتايا واسيرا) فروى عن الحسن قال هم الاسراء من اهل الشرك وروى عن سعيد بن جبير وعطاء قال هم اهل القبلة وغيرهم * قال ابو بكر الاول اظهر لان الاسير في دار الاسلام لا يكون الا مشركا ونظيرها ايضا قوله تعالى (لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم) الى آخر القصة فاباح برهم وان كانوا مشركين اذا لم يكونوا اهل حرب لنا والصدقات من البر فاقضى جواز دفع الصدقات اليهم وظواهر هذه الآى توجب جواز دفع ساثرها اليهم الا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد خص منها الزكوات وصدقات المواشى وكل ما كان اخذه من الصدقات الى الامام بقوله امرت ان آخذ الصدقة من اغنيائكم واردها في فقرائكم وقال لمعاذ اعلمهم ان الله فرض عليهم حقا في اموالهم يؤخذ من اغنيائهم ويرد على فقرائهم فكانت الصدقات التي اخذها الى الامام مخصوصة من هذه الجملة فلذلك قال ابو حنيفة كل صدقة ليس اخذها الى الامام فجاز اعطاؤها اهل

الذمة وما كان اخذها الى الامام لا يعطى اهل الذمة فيجيز اعطاء الكفارات والذور وصدقة
 الفطر اهل الذمة : فان قيل فزكاة المال ليس اخذها الى الامام ولا يجوز ان تعطى اهل الذمة
 : قيل اخذها في الاصل الى الامام وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يأخذها وكذلك ابو بكر
 وعمر فلما كان عثمان قال للناس ان هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فايؤده ثم ليترك
 بقية ماله فجعل ارباب الاموال وكلاء له في ادائها ولم يسقط في ذلك حق الامام في اخذها
 وقال ابو يوسف كل صدقة واجبة فغير جائز دفعها الى الكفار قياسا على الزكاة : قوله
 تعالى ﴿للفقراء الذين احصروا في سبل الله لا يستطيعون ضربا في الارض﴾ الآية يعني والله
 اعلم النفقة المذكورة بديا والمراد بها الصدقة وروى عن مجاهد والسدي المراد فقراء
 للمهاجرين * وقوله تعالى (احصروا في سبل الله) قيل انهم منعوا انفسهم التصرف في التجارة
 خوف العدو من الكفار روى ذلك عن قتادة لان الاحصار منع النفس عن التصرف لمرض
 او حاجة او مخافة فاذا منعه العدو قيل احصره : وقوله تعالى (يحسبهم الجاهل اغنياء
 من التعفف) يعني والله اعلم الجاهل بحالهم وهذا يدل على ان ظاهر هيئتهم وبزتهم يشبه
 حال الاغنياء ولولا ذلك لما ظنهم الجاهل اغنياء لان ما يظهر من دلالة الفقر شأن احدها
 بذاتة الهيئة ورثانة الحال والآخر المسئلة على انه فقير فليس يكاد يحسبهم الجاهل اغنياء الا لما
 يظهر له من حسن البرة الدالة على الغنى في الظاهر * وفي هذه الآية دلالة على ان من له ثياب
 الكسوة ذات قيمة كثيرة لا تمنعه اعطاء الزكاة لان الله تعالى قد امرنا باعطاء الزكاة من
 ظاهر حاله مشبه لاحوال الاغنياء ويدل على ان الصحيح الجسم جائز ان يعطى من الزكاة
 لان الله تعالى امر باعطاء هؤلاء القوم وكانوا من المهاجرين الذين كانوا يقاتلون مع النبي
 صلى الله عليه وسلم المشركين ولم يكونوا مرضى ولا عميانا : وقوله عز وجل (تعرفهم
 بسيماهم) فان السبب العلامة قال مجاهد المراد به هنا التخشم وقال السدي والربيع بن
 انس هو علامة الفقر وقال الله تعالى (سيماهم في وجوههم من اثر السجود) يعني علامتهم
 فجائز ان تكون العلامة المذكورة في قوله تعالى (تعرفهم بسيماهم) ما يظهر في وجه
 الانسان من كسوف البالي وسوء الحال وان كانت بزتهم وثيابهم وظاهر هيئتهم حسنة جميلة
 وجائز ان يكون الله تعالى قد جعل لثيبه علما يستدل به اذا رآهم عليه على فقرهم وان كنا
 لانعرف ذلك منهم الا بظهور المسئلة منهم او بما يظهر من بذاتة هيئتهم * وهذا يدل على
 ان لما يظهر من السبب حظا في اعتبار حال من يظهر ذلك عليه وقد اعتبر اصحابنا ذلك
 في الميت في دار الاسلام او في دار الحرب اذا لم يعرف امره قبل ذلك في اسلام او كفرانه ينظر
 الى سيماه فان كانت عليه سيما اهل الكفر من سد زنار او عدم ختان وترك الشعر على حسب
 ما يفعله رهبان النصارى حكم له بحكم الكفار ولم يدفن في مقابر المسلمين ولم يصل عليه
 وان كان عليه سيما اهل الاسلام حكم له بحكم المسلمين في الصلاة والدفن وان لم يظهر عليه
 شيء من ذلك فان كان في مصر من الامصار التي للمسلمين فهو مسلم وان كان في دار الحرب

مطلب
 في جواز الاستدلال
 بالسبب والامارة

فمحكوم له بحكم الكفر فجعلوا اعتبار سببها بنفسه اولى منه بموضعه الموجود فيه فاذا عدنا السبب
حكمانا له محكم اهل الموضع وكذلك اعتبروا في اللقيط ونظيره ايضا قوله تعالى (ان كان قبيصه قد
من قبل فصدقت وهو من الكاذبين وان كان قبيصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين)
فاعتبر العلامة ومن نحوه قوله تعالى (ولتعرفهم في لحن القول) واخوة يوسف عليه السلام لطخوا
قيصه بدم وجعلوه علامة لصدقهم قال الله تعالى (وجاؤا على قبيصه بدم كذب) وقوله تعالى
(لايسئلون الناس الحافا) يعني والله اعلم الحافا وادامة للمسئلة لان الحاف في المسئلة هو الاستقصاء
فيها وادامتها وهذا يدل على كراهة الحاف في المسئلة: فان قيل فاما قال الله عز وجل
(لايسئلون الناس الحافا) فنفى عنهم الحاف في المسئلة ولم ينف عنهم المسئلة رأسا: قيل له في فحوى
الآية ومضمون المخاطبة ما يدل على نفي المسئلة رأسا وهو قوله تعالى (يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف)
فلو كانوا اظهروا المسئلة وان لم تكن الحافا لما حسبهم احد اغنياء وكذلك قوله تعالى (من التعفف)
لان التعفف هو القناعة وترك المسئلة فدل ذلك على وصفهم بترك المسئلة اصلا ويدل على ان التعفف
هو ترك المسئلة قول النبي صلى الله عليه وسلم من استغنى اغناه الله ومن استغف اعفاه الله * واذا
ثبت بما ذكرنا من دلالة الآية ان ثياب الكسوة لا تمنع اخذ الزكاة وان كانت سرية وجب
ان يكون كذلك حكم المسكن والاثاث والفرس والحادم لعموم الحاجة اليه فاذا كانت
الحاجة الى هذه الاشياء حاجة ماسة فهو غير غني بها لان الغني هو ما فضل عن مقدار الحاجة *
واختلف الفقهاء في مقدار ما يصير به غنيا فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر اذا فضل عن
مسكنه وكسوته واثاثه وخدمه وفرسه ما يساوي مائتي درهم لم يحمل له الزكاة وان كان
اقل من مائتي درهم حلت له الزكاة وقال مالك في رواية ابن القاسم يعطى من الزكاة من له اربعون
درهما وروى غيره عن مالك انه لا يعطى من له اربعون درهما وقال الثوري والحسن بن صالح
لا يأخذ الزكاة من له خمسون درهما وقال عبيد الله بن الحسن من لا يكون عنده ما يقوته او يكفيه
سنة فانه يعطى من الصدقة وقال الشافعي يعطى الرجل على قدر حاجته حتى يخرج ذلك
من حد الفقر الى الغنى كان ذلك تجب فيه الزكاة اولانجب ولا احد في ذلك حدا ذكره المزني
والربيع وحكى عنه انها لا تحمل للقوي المكتسب وان كان فقيرا * والدليل على صحة ما ذكرنا من
اعتبار مائتي درهم فاضلا عما يحتاج اليه ما روى عبد الحميد بن جعفر عن ابيه عن رجل من مزينة
انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يخطب وهو يقول من استغنى اغناه الله ومن استغف
اعفاه الله ومن سأل الناس وله عدل خمس اواق سأل الحافا فدل ذكره لهذا المقدار انه
هو الذي يخرج به من حد الفقر الى الغنى ويوجب تحريم المسئلة ويدل عليه ايضا قول النبي
صلى الله عليه وسلم امرت ان آخذ الصدقة من اغنيائكم فاردها على فقرائكم ثم قال في مائتي
درهم خمسة دراهم وليس فيما دونها شيء فجعل حد الغنى مائتي درهم فوجب اعتبارها
دون غيرها ودل ايضا على ان الذي لا يملك هذا القدر يعطى من الزكاة لانه صلى الله عليه وسلم
جعل الناس صنفين اغنياء وفقراء فجعل الغنى من ملك هذا المقدار وامر باخذ الزكاة منه

وجعل الفقير الذي يرد عليه هو الذي لا يملك هذا القدر وقدرى ابو كبشة السلولى عن سهل
ابن الحنظلية قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من سأل الناس عن ظهر غنى فأنما
يستكثر من جمر جهنم قلت يا رسول الله ما ظهر غناه قال ان يعلم ان عند اهله ما يغديهم
ويعشيهم وروى زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار عن رجل من بنى اسد قال آتيت النبي صلى الله
عليه وسلم وسمعتة يقول لرجل من سأل منكم وعنده اوقية او عدلها فقد سأل الحافا والاوقية
يومئذ اربعون درهما وروى محمد بن عبدالرحمن بن يزيد عن ابية عن ابن مسعود قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يسئل عبد مسألة وله ما يغنيه الا جاءت شينا او كذوبا
او خدوشا في وجهه يوم القيامة قيل يا رسول الله وما غناه قال خمسون درهما او حسابها من الذهب
بهذه وارده في كراهة المسئلة ولادلالة فيها على تحريم الصدقة عليه وقد كان النبي صلى الله عليه
وسلم يستحب ترك المسئلة لمن يملك ما يغديه او يعشيه اذ قد كان هناك من فقراء المسلمين
واهل الصفة من لا يقدر على غداء ولا عشاء فاختر النبي صلى الله عليه وسلم لمن يملك هذا
القدر الاقتصار على ما يملكه والتعفف بترك المسئلة ليصل ذلك الى من هو احوج منه اليه لاعلى
وجه التحريم ولما اتفق الجميع على ان سبيل استباحة الصدقة ليست سبيل الضرورة الى الميتة
اذ كانت الميتة لا تحل الا عند الخوف على النفس والصدقة تحل باجماع المسلمين لمن احتاج ولم
ينحف الموت اذا لم يكن عنده شئ فوجب ان يكون الميسر لها الفقر وايضا لما كانت هذه الاخبار
مختلفا في استعمال حكمها وهي في انفسها مختلفة واتفق الجميع على استعمال الخبر الذي روينا
في مائتي درهم وتحريم الصدقة معها وجب ان يكون ثابت الحكم وما عداه اما ان يكون على
وجه الكراهة للمسئلة او منسوخة بخبرنا ان كان المراد بها تحريم الصدقة

باب الربا

قال الله تعالى ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس﴾ الى
قوله (واحل الله البيع وحرم الربا) قال ابو بكر اصل الربا في اللغة هو الزيادة ومنه الرابية لزيادتها
على ما حو اليها من الارض ومنه الربوة من الارض وهي المرتفعة ومنه قولهم اربى فلان على فلان
في القول او الفعل اذا زاد عليه وهو في الشرع يقع على معان لم يكن الاسم موضوعا لها في اللغة
ويدل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم سمى النساء ربا في حديث اسامة بن زيد فقال انما الربا
في النسبة وقال عمر بن الخطاب ان من الربا ابوابا لا تخفى منها السلم في السن يعني الحيوان وقال عمر
ايضا ان آية الربا من آخر ما نزل من القرآن وان النبي صلى الله عليه وسلم قبض قبل ان
يبينه لنا فدعوا الربا والريبة فثبت بذلك ان الربا قد صار اسما شرعيا لانه لو كان باقيا على حكمه
في اصل اللغة لما خفي على عمر لانه كان عالما باسماء اللغة لانه من اهلها ويدل عليه ان العرب
لم تكن تعرف بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة نساء ربا وهو ربا في الشرع واذا كان ذلك على
ما وصفنا صار بمنزلة سائر الاسماء المجهلة المفتقرة الى البيان وهي الاسماء المنقولة من اللغة الى الشرع

لمعان لم يكن الاسم موضوعا لها في اللغة نحو الصلاة والصوم والزكاة فهو مفتقر الى البيان ولا يصح الاستدلال بعمومه في تحريم شيء من العقود الا فيما قامت دلالة انه مسمى في الشرع بذلك وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا من مراد الله بالآية نصا وتوقيفا ومنه ما بينه دليلا فلم يخل مراد الله من ان يكون معلوما عند اهل العلم بالتوقيف والاستدلال * والربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله انما كان قرض الدراهم والدنانير الى اجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به ولم يكونوا يعرفون البيع بالتقد واذا كان متفاضلا من جنس واحد هذا كان المتعارف المشهور بينهم ولذلك قال الله تعالى (وما آتيتم من ربا ليربو في اموال الناس فلا يربو عند الله) فاخبر ان تلك الزيادة المشروطة انما كانت ربا في المال العين لانه لا عوض لها من جهة المقرض وقال تعالى (لاتأكلوا الربا اضعافا مضاعفة) اخبارا عن الحال التي خرج عليها الكلام من شرط الزيادة اضعافا فابطل الله تعالى الربا الذي كانوا يتعاملون به وابطل ضروبا اخر من البياعات وسماها ربا فانظم قوله تعالى (وحرم الربا) تحريم جميعها لشمول الاسم عليها من طريق الشرع ولم يكن تعاملهم بالربا الا على الوجه الذي ذكرنا من قرض دراهم او دنانير الى اجل مع شرط الزيادة * واسم الربا في الشرع يعتوره معان احدها الربا الذي كان عليه اهل الجاهلية والثاني التفاضل في الجنس الواحد من المكيل والموزون على قول اصحابنا ومالك بن انس يعتبر مع الجنس ان يكون مقتاتا مدخرا والشافعي يعتبر الاكل مع الجنس فصار الجنس معتبرا عند الجميع فيما يتعلق به من تحريم التفاضل عند انضمام غيره اليه على ما قدمنا والثالث النساء وهو على ضرور منها في الجنس الواحد من كل شيء لا يجوز بيع بعضه ببعض نساء سواء كان من المكيل او من الموزون او من غيره فلا يجوز عندنا بيع ثوب مروى بثوب مروى نساء لوجود الجنس ومنها وجود المعنى المضموم اليه الجنس في شرط تحريم التفاضل وهو الكيل والوزن في غير الاثمان التي هي الدراهم والدنانير فلو باع حنطة بحص نساء لم يحجز لوجود الكيل ولو باع حديدا بصفر نساء لم يحجز لوجود الوزن والله تعالى الموفق

ومن ابواب الربا الشرعي السلم في الحيوان

قال عمر رضي الله عنه ان من الربا ابوابا لا تخفى منها السلم في السن ولم تكن العرب تعرف ذلك ربا فعلم انه قال ذلك توقيفا فجملة ما اشتمل عليه اسم الربا في الشرع النساء والتفاضل على شرائط قد تقرر معرقها عند الفقهاء * والدليل على ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا والشعير بالشعير مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا وذكر التمر والملح والذهب والفضة فسمى الفضل في الجنس الواحد من المكيل والموزون ربا وقال صلى الله عليه وسلم في حديث اسامة بن زيد الذي رواه عنه عبد الرحمن بن عباس انما الربا في النسيئة وفي بعض الالفاظ لاربا الا في النسيئة فثبت ان اسم الربا في الشرع يقع على التفاضل تارة وعلى النساء اخرى

وقد كان ابن عباس يقول لاربا الا في النسبته ويجوز بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة متفاضلا ويذهب فيه الى حديث اسامة بن زيد ثم لما تواتر عنده الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم بتحريم التفاضل في الاصناف الستة رجح عن قوله * قال جابر بن زيد رجح ابن عباس عن قوله في الصرف وعن قوله في المتعة وانما معنى حديث اسامة النساء في الجنسين كما روى في حديث عبادة بن الصامت وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد وذكر الاصناف الستة ثم قال بيعوا الحنطة بالشعير كيف شئتم يدا بيد وفي بعض الاخبار واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد فمنع النساء في الجنسين من المكيل والموزون وابعح التفاضل فحديث اسامة بن زيد محمول على هذا * ومن الربا المراد بالآية شري ما يباع باقل من ثمنه قبل نقد الثمن والدليل على ان ذلك رباح حديث يونس بن اسحاق عن ابيه عن ابي العالية قال كنت عند عائشة فقالت لها امرأة اني بعت زيد بن ارقم جازية لي الى عطائه بثمان مائة درهم وانه اراد ان يبيعها فاشتريتها منه بستائة فقالت بثمنها شريت وبثمنها اشترت ابلي زيد بن ارقم انه قد ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب فقالت يا ام المؤمنين ارايت ان لم آخذ الارأس مالي فقالت (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله) فدللت تلاوتها لآية الربا عند قولها ارايت ان لم آخذ الارأس مالي ان ذلك كان عندها من الربا وهذه التسمية طريقها التوقيف وقد روى ابن المبارك عن حكيم بن زريق عن سعيد بن المسيب قال سأله عن رجل باع طعاما من رجل الى اجل فاراد الذي اشترى الطعام ان يبيعه بنقد من الذي باعه منه فقال هوربا ومعلوم انه اراد شراءه باقل من الثمن الاول اذلا خلاف ان شراءه بمثله او اكثر منه جائز فسمى سعيد بن المسيب ذلك ربا وقد روى النهي عن ذلك عن ابن عباس والقاسم بن محمد ومجاهد وابراهيم والشعبي وقال الحسن وابن سيرين في آخرين ان باعه بنقد جاز ان يشتره فان كان باعه بنسيئة لم يشتره باقل منه الا بعد ان يحل الاجل وروى عن ابن عمر انه اذا باعه ثم اشتراه باقل من ثمنه جاز ولم يذكر فيه قبض الثمن وجائز ان يكون مراده اذا قبض الثمن فدل قول عائشة وسعيد بن المسيب ان ذلك ربا فعلما انهما لم يسمياه ربا الا توقيفا اذ لا يعرف ذلك اسماله من طريق اللغة فلا يسمى به الا من طريق الشرع واسماء الشرع توقيف من النبي صلى الله عليه وسلم والله تعالى اعلم بالصواب

ومن ابواب الربا الدين بالدين

وقد روى موسى بن عبيدة عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الكالي بالكالي وفي بعض الالفاظ عن الدين بالدين وهما سواء وقال في حديث اسامة بن زيد انما الربا في النسبته الا انه في العقد عن الدين بالدين وانه معفو عنه بمقدار المجلس لانه جائز له ان يسلم دراهم في كره حنطة وهما دين بدين الا انهما اذا افترقا قبل قبض الدراهم بطل العقد وكذلك يبيع الدراهم بالدنانير جائز وهما دينان وان افترقا قبل التقابض بطل

ومن ابواب الربا الذي تضمنت الآية تحريمه

الرجل يكون عليه الف درهم دين مؤجل فيصالحه منه على خمس مائة حالة فلا يجوز * وقد روى سفيان عن حميد عن ميسرة قال سألت ابن عمر يكون لي على الرجل الدين الى اجل فاقول عجل لي واضع عنك فقال هو ربا وروى عن زيد بن ثابت ايضا النهي عن ذلك وهو قول سعيد بن جبير والشعبي والحكم وهو قول اصحابنا وعامة الفقهاء وقال ابن عباس وابراهيم النخعي لا بأس بذلك * والذي يدل على بطلان ذلك شيان احدهما تسمية ابن عمر اياه ربا وقد بينا ان اسماء الشرع توقيف والثاني انه معلوم ان ربا الجاهلية انما كان قرضاً مؤجلاً بزيادة مشروطة فكانت الزيادة بدلاً من الاجل فابطله الله تعالى وحرمه وقال (وان تبتم فلکم رؤس اموالکم) وقال تعالى (وذروا ما بقى من الربا) حظر ان يؤخذ للاجل عوض فاذا كانت عليه الف درهم مؤجلة فوضع عنه على ان يعجله فانما جعل الحط بحذاء الاجل فكان هذا هو معنى الربا الذي نص الله تعالى على تحريمه ولا خلاف انه لو كان عليه الف درهم حالة فقال له اجلني وازيدك فيها مائة درهم لا يجوز لان المائة عوض من الاجل كذلك الحط في معنى الزيادة اذ جعله عوضاً من الاجل وهذا هو الاصل في امتناع جواز اخذ الابدال عن الآجال ولذلك قال ابو حنيفة فيمن دفع الى خياط ثوباً فقال ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم ان الشرط الثاني باطل فان خاطه غدا فله اجر مثله لانه جعل الحط بحذاء الاجل والعمل في الوقتين على صفة واحدة فلم يحزه لانه بمنزلة بيع الاجل على النحو الذي بيناه * ومن اجاز من السلف اذا قال عجل لي واضع عنك فجاز ان يكون اجازوه اذا لم يجعله شرطاً فيه وذلك بان يضع عنه بغير شرط ويعجل الآخر الباقي بغير شرط وقد ذكرنا الدلالة على ان التفاضل قد يكون ربا على حسب ما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الاصناف الستة وان النساء قد يكون ربا في البيع بقوله صلى الله عليه وسلم واذا اختلف النوعان فيعوبوا كيف شئتم يدا بيد وقوله انما الربا في النسئة وان السلم في الحيوان قد يكون ربا بقوله انما الربا في النسئة وقوله اذا اختلف النوعان فيعوبوا كيف شئتم يدا بيد وتسمية عمر اياه ربا وشري ما يبيع باقل من ثمنه قبل نقد الثمن لما بينا وشرط التعجيل مع الحط * وقد اتفق الفقهاء على تحريم التفاضل في الاصناف الستة التي ورد بها الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من جهات كثيرة وهو عندنا في حيز التواتر لكثرة روايته واتفاق الفقهاء على استعماله واتفقوا ايضا في ان مضمون هذا النص معنى به ثباق الحكم يجب اعتباره في غيره واختلفوا فيه بعد اتفاقهم على اعتبار الجنس على الوجوه التي ذكرنا فيما سلف من هذا الباب. وان حكم تحريم التفاضل غير مقصور على الاصناف الستة * وقد قال قوم هم شذوذ عندنا لا يعدون خلافاً ان حكم تحريم التفاضل مقصور على الاصناف التي ورد فيها التوقيف

دون تحريم غيرها * ولما ذهب اليه اصحابنا في اعتبار الكيل والوزن دلائل من الاثر والنظر وقد ذكرناها في مواضع ومما يدل عليه من فحوى الخبر قوله الذهب بالذهب مثلا بمثل وزنا بوزن والحنطة بالحنطة مثلا بمثل كيلا بكيل فوجب اسنيفاء المماثلة بالوزن في الموزون وبالكيل في المكيل فدل ذلك على ان الاعتبار في التحريم الكيل والوزن مضموما الى الجنس * ومما يحتاج به المخالف من الآية على اعتبار الاكل قوله عز وجل (الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) وقوله تعالى (لاتأكلوا الربا) فاطلق اسم الربا على المأكول قالوا فهذا عموم في اثبات الربا في المأكول * وهذا عندنا لا يدل على ما قالوا من وجوه احدها ما قدمنا من اجمال لفظ الربا في الشرع وافتقاره الى البيان فلا يصح الاحتجاج بعمومه وانما يحتاج الى ان يثبت بدلالة اخرى انه ربا حتى يحرمه بالآية ولا يأكله والثاني ان اكثر ما فيه اثبات الربا في مأكول وليس فيه ان جميع المأكولات فيها ربا ونحن قد اثبتنا الربا في كثير من المأكولات واذا فعلنا ذلك فقد قضينا عهدة الآية ولما ثبت بما قدمنا من التوقيف والاتفاق على تحريم بيع الف بالف ومائة كما بطل بيع الف بالف الى اجل فجرى الاجل المشروط مجرى النقصان في المال وكان بمنزلة بيع الف بالف ومائة وجب ان لا يصح الاجل في القرض كما لا يجوز قرض الف بالف ومائة اذ كان نقصان الاجل كنقصان الوزن وكان الربا تارة من جهة نقصان الوزن وتارة من جهة نقصان الاجل وجب ان يكون القرض كذلك فان قال قائل ليس القرض في ذلك كالبيع لانه يجوز له مفارقه في القرض قبل قبض البديل ولا يجوز مثله في بيع الف بالف * قيل له انما يكون الاجل نقصانا اذا كان مشروطا فاما اذا لم يكن مشروطا فان ترك القبض لا يوجب نقصا في احد المالين وانما يبطل البيع لمغنى آخر غير نقصان احدهما عن الآخر الا ترى انه لا يختلف الصنفان والصنف الواحد في وجوب التقابض في المجلس اعني الذهب بالفضة مع جواز التفاضل فيهما فعلمنا ان الموجب لقبضهما ليس من جهة ان ترك القبض موجب للنقصان في غير المقبوض الا ترى ان رجلا لو باع من رجل عبدا بالف درهم ولم يقبض ثمنه سنين جاز للمشتري بيعه مرابحة على الف حالة ولو كان باعه بالف الى شهر ثم حل الاجل لم يكن للمشتري بيعه مرابحة بالف حالة حتى يبين انه اشتراه بثمن مؤجل فدل ذلك على ان الاجل المشروط في العقد يوجب نقصا في الثمن ويكون بمنزلة نقصان الوزن في الحكم فاذا كان كذلك فالتشبيه بين القرض والبيع من الوجه الذي ذكرنا صحيح لا يعترض عليه هذا السؤال ويدل على بطلان التأجيل فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم انما الربا في النسبة ولم يفرق بين البيع والقرض فهو على الجميع ويدل عليه ان القرض لما كان تبرعا لا يصح الا مقبوضا اشبه الهبة فلا يصح فيه التأجيل كما لا يصح في الهبة وقد ابطال النبي صلى الله عليه وسلم التأجيل فيها بقوله من اعمر عمرى فهي له ولورثته من بعده فابطل التأجيل المشروط في الملك وايضا فان قرض الدراهم طاريتها وعاريتها قرضها لانها تملك المنافع اذ لا يصل اليها الا باستهلاك عينها ولذلك قال اصحابنا اذا اعاره دراهم فان ذلك قرض ولذلك لم يجزوا

استيجار الدرهم لأنها قرض فكأنه استقرض دراهم على ان يرد عليه أكثر منها فلما لم يصح الاجل في العارية لم يصح في القرض وبما يدل على ان قرض الدرهم عارية حديث ابراهيم الهجرى عن ابي الاحوص عن عبدالله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تدرؤن أى الصدقة خير قالوا الله ورسوله اعلم قال خير الصدقة المنحة ان تمنح اخاك الدرهم او ظهر الدابة اولبن الشاة والمنحة هي العارية فجعل قرض الدرهم عاريها ألا ترى الى قوله في حديث آخر والمنحة مردودة فلما لم يصح التأجيل في العارية لم يصح في القرض واجاز الشافى التأجيل في القرض وبالله التوفيق ومنه الاعانة

باب البيع

قوله عز وجل ﴿واحل الله البيع﴾ عموم في اباحة سائر البياعات لان لفظ البيع موضوع لمعنى معقول في اللغة وهو تملك المال بمال بايجاب وقبول عن تراض منهما وهذا هو حقيقة البيع في مفهوم اللسان ثم منه جائز ومنه فاسد الا ان ذلك غير مانع من اعتبار عموم اللفظ متى اختلفنا في جواز بيع او فساده ولا خلاف بين اهل العلم ان هذه الآية وان كان مخرجها مخرج العموم فقد اريد به الخصوص لانهم متفقون على حظر كثير من البياعات نحو بيع ما لم يقبض وبيع ما ليس عند الانسان وبيع الفرر والمجاهيل وعقد البيع على المحرمات من الاشياء وقد كان لفظ الآية يوجب جواز هذه البياعات وانما خصت منها بدلائل الا ان تخصيصها غير مانع اعتبار عموم لفظ الآية فيما لم تقم الدلالة على تخصيصه وجائز ان يستدل بعمومه على جواز البيع الموقوف لقوله تعالى (واحل الله البيع) والبيع اسم للايجاب والقبول وليست حقيقة وقوع الملك به للعاقد ألا ترى ان البيع المقنود على شرط خيار المتبايعين لم يوجب ملكا وهو بيع والوكيلان يتعاقدان البيع ولا يملكان: وقوله تعالى (وحرم الربا) حكمه ما قدمناه من الاجمال والوقف على ورود البيان فمن الربا ما هو بيع ومنه ما ليس ببيع وهو ربا اهل الجاهلية وهو القرض المشروط فيه الاجل وزيادة مال على المستقرض * وفي سياق الآية ما اوجب تخصيص ما هو ربا من البياعات من عموم قوله تعالى (واحل الله البيع) * وظن الشافى ان لفظ الربا لما كان مجملا انه يوجب اجمال لفظ البيع وليس كذلك عندنا لان ما لا يسمى ربا من البياعات فحكم العموم جار فيه وانما يجب الوقوف فيما شككنا انه ربا اوليس ربا فاما ما اتيقنا انه ليس ربا فغير جائز الاعتراض عليه بآية تحريم الربا وقد بينا ذلك في اصول الفقه * واما قوله تعالى ﴿ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا﴾ حكاية عن المعتقدين لابطاحته من الكفار فرعموا انه لا فرق بين الزيادة المأخوذة على وجه الربا وبين سائر الارباح المكتسبة بضروب البياعات وجهلوا ما وضع الله امر الشريعة عليه من مصالح الدين والدنيا فذمهم الله على جهلهم واخبر عن حالهم يوم القيامة وما يحل بهم من عقابه * قوله تعالى (واحل الله البيع) محتج به في جواز بيع ما لم يره المشتري ويحتج فيمن اشترى حنطة بحنطة بعينها متساوية انه لا يبطل بالافتراق قبل القبض وذلك لانه معلوم من ورود اللفظ لزوم احكام البيع

وحقوقه من القبض والتصرف والملك وما جرى مجرى ذلك فاقضى ذلك بقاء هذه الاحكام مع ترك التقابض وهو كقوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) المراد تحريم الاستمتاع بهن * ويحتج ايضا لذلك بقوله تعالى (لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) من وجهين احدهما ما اقتضاه من اباحة الاكل قبل الافتراق وبعده من غير قبض والاخر اباحة اكله لمشتريه قبل قبض الآخر بعد الفرقة * واما قوله تعالى ﴿ فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ﴾ فالمنعنى فيه ان من انزجر بعد النهى فله ما سلف من المقبوض قبل نزول تحريم الربا ولم يرد به ما لم يقبض لانه قد ذكر في نسق التلاوة حظر ما لم يقبض منه وابطاله بقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذرؤا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين) فابطل الله من الربا ما لم يكن مقبوضا وان كان معقودا قبل نزول التحريم ولم يتعقب بالفسخ ما كان منه مقبوضا بقوله تعالى (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف) وقد روى ذلك عن السدى وغيره من المفسرين وقال تعالى (وذرؤا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين) فابطل منه ما بقى مما لم يقبض ولم يبطل المقبوض ثم قال تعالى (وان تبتم فلکم رؤس اموالکم) وهو تأكيد لابطال ما لم يقبض منه واخذ رأس المال الذي لاربا فيه ولا زيادة وروى عن ابن عمر وجابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في خطبته يوم حجة الوداع بمكة وقال جابر بعرفات ان كل ربا كان في الجاهلية فهو موضوع واول ربا اضعه ربا العباس بن عبد المطلب فكان فعله صلى الله عليه وسلم مواطئا لمعنى الآية في ابطال الله تعالى من الربا ما لم يكن مقبوضا وامضاه ما كان مقبوضا * وفيما روى في خطبة النبي صلى الله عليه وسلم ضروب من الاحكام احدها ان كل ما طرأ على عقد البيع قبل القبض مما يوجب تحريمه فهو كالموجود في حال وقوعه وما طرأ بعد القبض مما يوجب تحريم ذلك العقد لم يوجب فسخه وذلك نحو النصرانيين اذا تباعا عبدا بنحمر فالبيع جائز عندنا وان اسلم احدها قبل قبض الحمر بطل العقد وكذلك لو اشترى رجل مسلم صيدا ثم احرم البائع او المشتري بطل البيع لانه قد طرأ عليه ما يوجب تحريم العقد قبل القبض كما ابطال الله تعالى من الربا ما لم يقبض لانه طرأ عليه ما يوجب تحريمه قبل القبض وان كانت الحمر مقبوضة ثم اسلمها او احرمها لم يبطل البيع كما لم يبطل الله الربا المقبوض حين انزل التحريم فهذا جائز في نظائره من المسائل ولا يلزم عليه ان يقتل العبد المبيع قبل القبض ولا يبطل البيع وللمشتري اتباع الجاني من قبل انه لم يطرأ على العقد ما يوجب تحريم العقد لان العقد باق على هيئته التي كان عليها والقيمة قائمة مقام المبيع وانما يعتبر المبيع وللمشتري الخيار فحسب * وفيها دلالة على ان هلاك المبيع في يد البائع وسقوط القبض فيه يوجب بطلان العقد وهو قول اصحابنا والشافعي وقال مالك لا يبطل والثن لازم للمشتري اذا لم يمنعه ودلالة الآية ظاهرة على ان قبض المبيع من تمام البيع وان سقوط القبض يوجب بطلان العقد وذلك لان الله تعالى لما اسقط قبض الربا ابطال العقد الذي عقده واصر بالاقصار على رأس

المال فدل ذلك على ان قبض المبيع من شرائط صحة العقد وانه متى طرأ على العقد ما يسقطه
اوجب ذلك بطلانه * وفيها الدلالة على ان العقود الواقعة في دار الحرب اذا ظهر عليها
الامام لا يعترض عليها بالفسخ وان كانت معقودة على فساد لانه معلوم انه قد كان بين نزول
الآية وبين خطبة النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ووضعه الربا الذي لم يكن مقبوضا عقود
من عقود الربا بمكة قبل الفتح ولم يتعقبها بالفسخ ولم يميز ما كان منها قبل نزول الآية بما كان
منها بعد نزولها فدل ذلك على ان العقود الواقعة في دار الحرب بينهم وبين المسلمين اذا ظهر
عليها الامام لا يفسخ منها ما كان مقبوضا وقوله تعالى (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله
ما سلف) يدل على ذلك ايضا لانه قد جعل له ما كان مقبوضا منه قبل الاسلام * وقد قيل ان معنى
قوله تعالى (فله ما سلف) من ذنوبه على معنى ان الله يغفرها له وليس هذا كذلك لان الله تعالى
قد قال (وامره الى الله) يعنى فيما يستحقه من عقاب او ثواب فلم يعلمنا حكمه في الآخرة ومن
جهة اخرى انه لو كان هذا مرادا لم ينتف به ما ذكرنا فيكون على الامرين جميعا لاحتماله لهما
فيفغره الله ذنوبه ويكون له المقبوض من ذلك قبل اسلامه وذلك يدل على ان بياعات اهل الحرب
كلها ماضية اذا اسلموا بعد التقابض فيها لقوله تعالى (فله ما سلف وامره الى الله) * قوله عز
وجل ﴿ يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله واذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فاذنوا
بحرب من الله ورسوله ﴾ قال ابو بكر يحمثل ذلك معنيين احدهما ان لم تقبلوا امر الله تعالى
ولم تنقادوا له والثاني ان لم تذرؤا ما بقى من الربا بعد نزول الامر بتركه فاذنوا بحرب
من الله ورسوله وان اعتقدوا تحريمه وقد روى عن ابن عباس وقتادة والربيع بن انس
فمن ارى ان الامام يستتبه فان تاب والا قتله وهذا محمول على ان يفعله مستحلا له لانه
لا خلاف بين اهل العلم انه ليس بكافر اذا اعتقد تحريمه * وقوله تعالى (فاذنوا بحرب من الله
ورسوله) لا يوجب اكفارهم لان ذلك قد يطلق على مادون الكفر من المعاصى قال زيد
ابن اسلم عن ابيه ان عمر رأى معاذا يبكي فقال ما يبكيك فقال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول اليسير من الرياء شرك ومن عادى اولياء الله فقد بارز الله بالمحاربة فاطلق
اسم المحاربة عليه وان لم يكفر وروى اسباط عن السدى عن صبيح مولى ام سلمة عن
زيد بن ارقم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلى وفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم
انا حرب لمن حاربتم سلم لمن سالمتم وقال تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الارض فسادا) والفقهاء متفقون على ان ذلك حكم جار في اهل الملة وان
هذه السمة تلحقهم باظهارهم قطع الطريق وقد دل على انه جائز اطلاق اسم المحاربة لله
ورسوله على من عظمت معصيته وفعلها مجاهرا بها وان كانت دون الكفر * وقوله تعالى
(فاذنوا بحرب من الله ورسوله) اخبار منه بعظم معصيته وانه يستحق بها المحاربة عليها
وان لم يكن كافرا وكان ممتنعا على الامام فان لم يكن ممتنعا عاقبه الامام بمقدار ما يستحقه
من التعزير والردع وكذلك ينبغي ان يكون حكم سائر المعاصى التي اوعد الله عليها العقاب

اذا اصر الانسان عليها وجاهر بها وان كان ممتنعا حورب عليها هو ومتبعوه وقوتلوا حتى
 ينهوا وان كانوا غير ممتنعين عاقبهم الامام بمقدار ما يرى من العقوبة وكذلك حكم من يأخذ
 اموال الناس من المتسلطين الظلمة وآخذى الضرائب واجب على كل المسلمين قتالهم وقتلهم
 اذا كانوا ممتنعين وهؤلاء اعظم جرما من آكل الربا لانها كهم حرمة النهي وحرمة المسلمين جميعا
 وآكل الربا انما انتهك حرمة الله تعالى في اخذ الربا ولم ينتهك لمن يعطيه ذلك حرمة لانه اعطاه
 بطية نفسه وآخذوا الضرائب في معنى قطاع الطريق المنتهكين لحرمة نهى الله تعالى وحرمة
 المسلمين اذ كانوا يأخذونه جبرا وقهرا لا على تأويل ولا شبهة فجاز لمن علم من المسلمين اصرار
 هؤلاء على ما هم عليه من اخذ اموال الناس على وجه الضريبة ان يقتلهم كيف امكنه قتلهم
 وكذلك اتباعهم واعوانهم الذين بهم يقومون على اخذ الاموال * وقد كان ابو بكر رضى الله
 عنه قاتل مانعي الزكاة لموافقة من الصحابة اياه على شيئين احدهما الكفر والآخر منع الزكاة
 وذلك لانهم امتنعوا من قبول فرض الزكاة ومن ادائها فانظموا به معينين احدهما الامتناع من
 قبول امر الله تعالى وذلك كفر والآخر الامتناع من اداء الصدقات المفروضة في اموالهم الى الامام
 فكان قتاله اياهم للامرين جميعا ولذلك قال لومنعوني عقالا وفي بعض الاخبار عن اهل نجران
 يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقائلتهم عليه فانما قلنا انهم كانوا كفارا ممتنعين من قبول
 فرض الزكاة لان الصحابة سموهم اهل الردة وهذه السمة لازمة لهم الى يومنا هذا وكانوا
 سبوا نساءهم وذرياتهم ولو لم يكونوا مرتدين لما سار فيهم هذه السيرة وذلك شئ لم يختلف فيه
 الصدر الاول ولا من بعدهم من المسلمين اعنى في ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر كانوا اهل
 ردة فالمقيم على اكل الربا ان كان مستحلاله فهو كافر وان كان ممتنعا بجماعة تعصده سار فيهم
 الامام بسيرته في اهل الردة ان كانوا قبل ذلك من جملة اهل الملة وان اعترفوا بحريمه وفعلوه
 غير مستحلين له قاتلهم الامام ان كانوا ممتنعين حتى يتوبوا وان لم يكونوا ممتنعين ردعهم عن ذلك
 بالضرب والحبس حتى ينهوا * وقد روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل نجران
 وكانوا ذمة نصارى اما ان تذبوا الربا واما ان تأذنوا بحرب من الله ورسوله وروى ابو عبيد القاسم
 ابن سلام قال حدثني ايوب الدمشقي قال حدثني سعدان بن يحيى عن عبد الله بن ابي حميد عن
 ابي مليح الهذلي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح اهل نجران فكتب اليهم كتابا في آخره
 على ان لا تأكلوا الربا فمن اكل الربا فذمتي منه بريئة فقوله تعالى (فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب
 من الله ورسوله) عقيب قوله (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا) هو عائد عليهما
 جميعا من رد الامر على حاله ومن الإقامة على اكل الربا مع قبول الامر فمن رد الامر قوتل على الردة
 ومن قبل الامر وفعله محرما له قوتل على تركه ان كان ممتنعا ولا يكون مرتدا وان لم يكن ممتنعا
 عزر بالحبس والضرب على ما يرى الامام * وقوله تعالى (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) اعلام بانهم
 ان لم يفعلوا ما امروا به في هذه الآية فهم محاربون لله ورسوله وفي ذلك اخبار منه بمقدار عظم
 الجرم وانهم يستحقون به هذه السمة وهي ان يسموا محاربين لله ورسوله وهذه السمة يعتمدها

معين احدهما الكفر اذا كان مستحلا والآخر الاقامة على اكل الربا مع اعتقاد التحريم على ما يذاه ومن الناس من يحمله على انه اعلام منه بان الله تعالى يأمر رسوله والمؤمنين بمحاربتهم ويكون ايذانا لهم بالحرب حتى لا يؤتوا على غرة قبل العلم بها كقوله تعالى (واما تخافن من قوم خيانة فانبد اليهم على سواء ان الله لا يحب الخائنين) فاذا حمل على هذا الوجه كان الخطاب بذلك متوجها اليهم اذا كانوا ذوى منعة واذا حملناه على الوجه الاول دخل كل واحد من فاعلي ذلك في الخطاب وتناوله الحكم المذكور فيه فهو اولى * قوله تعالى ﴿ وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ﴾ فيه تأويلان احدهما وان كان ذو عسرة غير مالكم فنظرة الى ميسرة والثاني على ان كان المكتفية باسمها على معنى وان وقع ذو عسرة او ان وجد ذو عسرة كقول الشاعر

فدى لبي شيان رحلى وناقى * اذا كان يوم ذوكوا كب اشهب

معناه اذا وجد يوم كذلك * وقد اختلف في معنى قوله (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) فروى عن ابن عباس وشريح وابراهيم انه في الربا خاصة وكان شريح يحبس المعسر في غيره من الديون وروى عن ابراهيم والحسن والربيع بن خيثم والضحاك انه في سائر الديون وروى عن ابن عباس رواية اخرى مثل ذلك وقال آخرون ان الذي في الآية انظار المعسر في الربا وسائر الديون في حكمه قياسا عليه * قال ابوبكر لما كان قوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) محتملا ان يكون شاملا لسائر الديون على ما بينا من وجه الاحتمال ولتأويل من تأوله من السلف على ذلك اذ غير جائز ان يكونوا تأولوه على ما لا احتمال فيه وجب حمله على العموم وان لا يقتصر به على الربا الا بدلالة لما فيه من تخصيص لفظ العموم من غير دلالة * فان قيل لما كان قوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) غير مكتف بنفسه في افادة الحكم وكان متضمنا لما قبله وجب ان يكون حكمه مقصورا عليه * قيل هو كلام مكتف بنفسه لما في فحواه من الدلالة على معناه وذلك لان ذكر الاعسار والانظار قد دل على دين تجب المطالبة به والانظار لا يكون الا في حق قد ثبت وجوبه وصحت المطالبة به اما عاجلا واما آجلا فاذا كان في مضمون اللفظ دلالة على دين يتعلق به في حكم الانظار اذا كان ذو عسرة كان اللفظ مكتفيا بنفسه ووجب اعتباره على عمومه ولم يجب الاقتصار به على الربا دون غيره * وزعم بعض الناس ممن نصر هذا القول الذي ذكرناه ان هذا لا يجوز ان يكون في الربا لان الله تعالى قد ابطله فكيف يكون منظرا به قال فالواجب ان تكون الآية عامة في سائر الديون وهذا الحجاج ليس بشيء لان الله تعالى انما ابطل الربا وهو الزيادة المشروطة ولم يبطل رأس المال لانه قال (وذر ما بقى من الربا) والربا هو الزيادة ثم قال (وان تقيم فلکم رؤس اموالکم) ثم عقب ذلك بقوله (وان كان ذو عسرة) يعني سائر الديون ورأس المال احدها وابطال ما بقى من الربا لم يبطل رأس المال بل هو دين عليه يجب اداؤه * فان قيل اذا كان الانظار مأمورا به في رأس المال فهو وسائر الديون سواء * قيل له انما كلامنا فيما شمله العموم من حكم الآية فان كان ذلك في رأس مال الربا فلم

يتناول غيره من طريق النص وإنما يتناوله من جهة العموم للمعنى فيحتاج حينئذ إلى دلالة من غيره في إثبات حكمه وورده إلى المذكور في الآية بمعنى يجمعهما وليس الكلام بينك وبين الخصم من جهة القياس وإنما اختلفت في عموم الآية وخصوصها والكلام في القياس ورد غير المذكور إلى المذكور مسألة أخرى * وقوله تعالى (وان تبتم فلکم رؤس أموالکم) قد اقتضى ثبوت المطالبة لصاحب الدين على المدين وجواز اخذ رأس مال نفسه منه بغير رضاه لانه تعالى جعل اقتضاه ومطالبته من غير شرط رضی المطلوب وهذا يوجب ان من له على غيره دين فطالبه به فله اخذ منه شاء أم أبى وبهذا المعنى ورد الأثر عن النبي صلى الله عليه وسلم حين قالت له هند ان اباسفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي فقال اخذني من مال ابى سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف فاباح لها اخذ ما استحقته على ابى سفيان من النفقة من غير رضی ابى سفيان * وفي الآية دلالة على ان الغريم متى امتنع من اداء الدين مع الامكان كان ظالما وادلتها على ذلك من وجهين احدهما قوله تعالى (وان تبتم فلکم رؤس أموالکم) فجعل له المطالبة برأس المال وقد تضمن ذلك امر الذي عليه الدين بقضائه وترك الامتناع من اداؤه فانه متى امتنع منه كان له ظالما ولاسم الظلم مستحقا واذا كان كذلك استحق العقوبة وهي الحبس والوجه الآخر من الدلالة عليه قوله تعالى في نسق التلاوة (لا تظلمون ولا تظلمون) يعني والله اعلم لا تظلمون باخذ الزيادة ولا تظلمون بالنقصان من رأس المال فدل ذلك على انه متى امتنع من اداء جميع رأس المال اليه كان ظالما مستحقا للعقوبة * واتفق الجميع على انه لا يستحق العقوبة بالضرب فوجب ان يكون حبسا لاتفاق الجميع على ان ما عداه من العقوبات ساقط عنه في احكام الدنيا وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل ما دلت عليه الآية وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عبدالله بن محمد النخعي قال حدثنا عبدالله بن المبارك عن وبرة بن ابى دليمة عن محمد بن ميمون عن عمرو بن الشريد عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لي الواجد يحل عرضه وعقوبته قال ابن المبارك يحل عرضه يغلظ له وعقوبته يحبس وروى ابن عمر وجابر وابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مطلق الغني ظلم واذا احيل احدكم على ملي فليحتل فجعل مطلق الغني ظلما والظالم لا محالة مستحق العقوبة وهي الحبس لاتفاقهم على انه لم يرد غيره وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا معاذ بن اسد قال اخبرنا النضر بن شميل قال اخبرنا هرمان بن حبيب رجل من اهل البادية عن ابيه عن جده قال آتيت النبي صلى الله عليه وسلم بغريم لي فقال لي الزمه ثم قال يا اخا بني تميم ما تريد ان تفعل باسيرك وهذا يدل على ان له حبس الغريم لان الا سير يحبس فلما سماه اسيرا له دل على ان له حبسه وكذلك قوله لي الواجد يحل عرضه وعقوبته والمراد بالعقوبة هنا الحبس لان احدا لا يوجب غيره * واختلف الفقهاء في الحال التي توجب الحبس فقال اصحابنا اذا ثبت عليه شيء من الديون من اى وجه ثبت فانه يحبس شهرين او ثلاثة ثم يسئل عنه فان كان موسرا تركه في الحبس ابدا حتى يقضيه وان كان معسرا خلى سبيله وذكر ابن رستم عن محمد بن حنيفة ان المطلوب اذا

قال انى معسر واقام اليئة على ذلك اوقال فسل عنى فلايسأل عنه احدا وجبته شهرين او ثلاثة
ثم يسأل عنه الا ان يكون معروفا بالعسر فلايجبته وذكر الطحاوى عن احمد بن ابى عمران
قال كان متأخرو اصحابنا منهم محمد بن شجاع يقولون ان كل دين كان اصله من مال وقع
فى يدى المدين كائمان البياعات والعروض ونحوها فانه يجبته به وما لم يكن اصله من مال وقع
فى يده مثل المهر والجعل من الخلع والصلح من دم العمدة والكفالة لم يجبته به حتى يثبت وجوده
وملاؤه وقال ابن ابى ليلي يجبته فى الديون اذا اخبر ان عنده مالا وقال مالك لايجبس الحر
ولا العبد فى الدين ولا يستبرأ امرء فان اتهم انه قد خبأ مالا يجبته وان لم يجد له شياً لم يجبته
وخلاه وقال الحسن بن حى اذا كان موسرا حبس وان كان معسرا لم يجبس وقال الشافعى
اذا ثبت عليه ذين بيع ماظهر ودفع ولم يجبس فان لم يظهر حبس وبيع ما قدر عليه
من ماله فان ذكر عسره قبلت منه اليئة بقوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة)
واحلفه مع ذلك بالله ومنع غرماءه من لزومه ﷺ قال ابوبكر انما قال اصحابنا انه يجبته
فى اول ما ثبت عند القاضى دينه لمادلنا عليه من الآيه والاثر على كونه ظلما فى الامتناع من
قضاء ما ثبت عليه وانه مستحق للعقوبة متى امتنع من اداء ماوجب عليه فالواجب بقاء العقوبة عليه
حتى يثبت زوالها عنه بالاعسار ﷺ فان قيل انما يكون ظلما اذا امتنع من اداؤه مع الامكان لان الله
تعالى لا يذمه على ما لم يقدره عليه ولم يمكنه منه ولذلك شرط النبي صلى الله عليه وسلم الوجود فى استحقاق
العقوبة بقوله لى الواجد يحل عرضه وعقوبته واذا كان شرط استحقاق العقوبة وجود المال
الذى يمكنه اداؤه منه فغير جائز حبسه وعقوبته الا بعد ان يثبت انه واجد بمتنع من اداء
ماوجب عليه وليس ثبوت الدين عليه علما لامكان اداؤه على الدوام اذ جائز ان يحدث الاعسار
بعد ثبوت الدين ﷺ قيل له اما الديون التى حصلت ابدالها فى يده فقد علمنا يساره باداؤها يقينا
ولم نعلم اعساره بها فوجب كونه باقيا على حكم اليسار والوجود حتى يثبت الاعسار واما ما كان
لزمه منها من غير بدل حصل فى يده يمكنه اداؤه منه فان دخوله فى العقد الذى لزمه ذلك
اعتراف منه بلزوم اداؤه وتوجه المطالبة عليه بقضائه ودعواه الاعسار به بمنزلة دعوى التأجيل
للموسر فهو غير مصدق عليه ولذلك سوى اصحابنا بين الديون التى قد علم حصول ابدالها
فى يده وبين ما لم تحصل فى يده اذ كان دخوله فى العقد الموجب عليه ذلك الدين اعترافا منه
بلزوم الاداء وثبوت حق المطالبة للمطالب وذلك لان كل متعاقدين دخلا فى عقد فدخولهما
فيه اعتراف منهما بلزوم موجب العقد من الحقوق وغير مصدق بعد العقد واحد منهما على نفي
موجبه ومن اجل ذلك قلنا ان ذلك يقتضى اعترافا منهما بصحته اذ كان ذلك مضمنا للزوم
حقوقه وفى تصديقه على فساد نفي ما لزمه بظاهر العقد ولانعام خلاقا بين اهل العلم فى ان
مدعى الفساد منهما بعد وقوع العقد بينهما وصحته فى الظاهر غير مصدق عليه وان القول قول
مدعى الصحة منهما وفى ذلك دليل على صحة ما ذكرنا من ان من لزم نفسه دينا بعقد عقده
على نفسه انه يلزمه اداؤه ومحكوم عليه بانه موسر به وغير مصدق على الاعسار المسقط عنه المطالبة

كما لا يصدق على التأجيل بعد ثبوته عليه حالا وانما قال اصحابنا انه يحبس في اول ما يرفعه
 الى القاضى اذا طلب ذلك الطالب ولا يسئل عنه من قبل انه توجهت عليه المطالبة بادائه ومحكوم
 له باليسار في قضائه فالواجب ان يستبرى امره بديا اذ جائز ان يكون له مال قد خياه لا يقف
 عليه غيره فلا يوقف بذلك على اعساره فينبغي له ان يحبسه استظهارا لما عسى ان يكون عنده
 اذ كان في الاغلب انه ان كان عنده شئ آخر اضجره الحبس والجلأ الى اخراجه فاذا حبسه
 هذه المدة فقد استظهر في الغالب فحينئذ يسئل عنه لانه جائز ان يكون هناك من يعلم
 يساره سرا فاذا ثبت عنده اعساره خلاه من الحبس وقد روى عن شرح انه كان يحبس
 المعسر في غير الربا من الديون فقال له معسر قد حبسه قال الله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى
 ميسرة) فقال شرح (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) والله لا يأمرنا بشئ
 ثم يعذبنا عليه وقد قدمنا ذكر مذهب شرح في تأويل الآية وان قوله تعالى (وان كان ذو عسرة
 فنظرة الى ميسرة) مقصور على الربا دون غيره وان غيره من الديون لا يختلف في الحبس فيها
 الموسر والمعسر ويشبه ان يكون ذهب في ذلك الى انه لاسييل لنا الى معرفة الاعسار على
 الحقيقة اذ جائز ان يظهر الاعسار وحقيقة امره اليسار فاقصر بحكم الانظار على رأس مال
 الربا الذي نزل به القرآن وحمل ما عداه على موجب عقد المدائنة من لزوم القضاء
 وتوجه المطالبة عليه بالاداء وقد بينا وجه فساد هذا القول بما قد دللنا عليه من مقتضى
 عموم اللفظ لسائر الديون ومع ذلك فلو كان نص التنزيل واردا في الربا دون غيره
 لكان سائر الديون بمنزلة قياسا عليه اذ لا فرق في حال اليسار بينهما في صحة لزوم المطالبة بهما
 ووجوب ادائهما فوجب ان لا يختلفا في حال الاداء في سقوط الحبس فيها بدونه فاما قوله
 تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) واحتجاج شرح به في حبس المطلوب فان
 الآية انما هي في الاعيان الموجودة في يده لغيره فعليه ادائه واما الديون المضمونة في ذمته
 فانما المطالبة بها معلقة بامكان ادائها فمن كان معسرا فان الله لم يكلفه الا ما في امكانه قال الله
 تعالى (لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا) فاذا لم يكن مكلفا لادائها
 لم يجز ان يحبس بها فبان قيل ان الدين من الامانات لقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا فليؤد
 الذى اؤتمن امانته) وانما يريد به الدين المذكور في قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين
 الى اجل مسمى فاكتبوه) فبان قيل له ان كان الدين مرادا بقوله تعالى (ان الله يأمركم ان تؤدوا
 الامانات الى اهلها) فان الامر بذلك توجه اليه على شريطة الامكان لما وصفنا من ان الله
 تعالى لا يكلف احدا ما لا يقدر عليه ولا يتسع لفعله وهو محكوم له من ظاهر اعساره انه غير
 قادر على ادائه ولم يكن شرح ولا احد من السلف يخفى عليهم ان الله لا يكلف احدا ما لا يقدر
 عليه بل كانوا عالمين بذلك ولكنه ذهب عندي والله اعلم الى انه لم يتيقن وجود ذلك ويجوز
 ان يكون قادرا على ادائه مع ظهور اعساره فلذلك حبسه * واختلف اهل العلم في الحاكم اذا
 ثبت عنده اعساره واطلقه من الحبس هل يحول بين الطالب وبين لزومه فقال اصحابنا للطالب

ان يلزمه وذكر ابن رستم عن محمد قال والملزوم في الدين لا يمنع من دخول منزله للغذاء والغائط والبول فان اعطاء الذي يلزمه الغذاء وموضع الحلاء فله ان يمنع من آتيان منزله وقال غيرهم منهم مالك والشافعي ليس له ان يلزمه وقال الليث بن سعد يؤاجر الحر المعسر فيقضى دينه من اجرة ولا نعلم احدا قال بمثل قوله الا الزهري فان الليث بن سعد روى عن الزهري قال يؤاجر المعسر بما عليه من الدين حتى يقضى عنه * والذي يدل على ان ظهور الاعسار لا يسقط عنه اللزوم والمطالبة والاقتضاء حديث هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى من اعرابي بعيرا الى اجل فلما حل الاجل جاءه يتقاضاه فقال جئتنا وما عندنا شيء ولكن اقم حتى تأتي الصدقة فجعل الاعرابي يقول واغدراه فهم به عمر فقال صلى الله عليه وسلم دعه فان لصاحب الحق مقالا فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم انه ليس عنده شيء ولم يمنعه الاقتضاء وقال ان لصاحب الحق مقالا فدل ذلك على ان الاعسار بالدين غير مانع اقتضاء ولزومه به وقوله اقم حتى تأتي الصدقة يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم انما اشترى البعير للصدقة لان نفسه لانه لو كان اشتراه لنفسه لم يكن ليقضيه من ابل الصدقة لانه لم يكن يحمل له الصدقة فهذا يدل على ان من اشترى لغيره يلزمه ممن ما اشترى وان حقوق العقد متعلقة به دون المشتري له لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يمنعه اقتضاء ومطالبته به وهو في معنى الحديث الذي رواه ابو رافع ان النبي صلى الله عليه وسلم استسلف بكراتم قضاء من ابل الصدقة لان السلف كان ديننا على مال الصدقة وروى في خبر آخر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لصاحب الحق اليد واللسان رواه محمد بن الحسن وقال في اليد اللزوم وفي اللسان الاقتضاء * وحدثنا من لا آتهم في الرواية قال اخبرنا محمد بن اسحاق قال حدثنا محمد بن يحيى قال حدثنا ابراهيم بن حمزة قال حدثنا عبدالعزيز بن محمد عن عمرو بن ابي عمر عن عكرمة عن ابن عباس ان رجلا لزم غريبا له بعشرة دنانير فقال له والله ما عندي شيء اقضيك اليوم قال والله لا افارقك حتى تقضيني او تأتيني بحميل تحمّل عنك قال والله ما عندي قضاء ولا اجد من يحتمل عنى قال فجاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان هذا لزمني فاستنظرته شهرا واحدا فاني حتى اقضيه او آتية بحميل فقلت والله ما اجد حميلا ولا عندي قضاء اليوم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تنظره شهرا واحدا قال لا قال انا احمل بها فتحمل بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فذهب الرجل فاتاه بقدر ما وعده فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم من اين اصبحت هذا الذهب قال من معدن قال اذهب فلا حاجة لنا فيها ليس فيها خير فقضى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي هذا الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يمنعه من لزومه مع حلفه بالله ما عنده قضاء * وحدثنا من لا آتهم في الرواية قال حدثنا عبدالله بن علي بن الجارود قال حدثنا ابراهيم بن ابي بكر بن ابي شيبة قال حدثنا ابن ابي عبيدة قال حدثنا ابي عن الاعمش عن ابي صالح عن ابي سعيد الخدري قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم يتقاضاه تمرا كان عليه وشدد عليه الاعرابي

حتى قال له اخرج عليك الاقضيته فاتهره الصحابة فقالوا له ويحك أتدري من تكلم فقال لهم اني طالب حق فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم هلا مع صاحب الحق كنتم ثم ارسل الى خولة بنت قيس فقال لها ان كان عندك تمر فاقرضينا حتى يأتينا تمر فقضيتك فقالت نعم بابي انت وامى يا رسول الله فاقرضته فقضى الاعرابى واطعمه فقال اوفيتنا اوفى الله لك فقال اولئك خيار الناس انها لا قدست امة لا يؤخذ للضعيف منها حقه غير متع فم يكن عند النبي صلى الله عليه وسلم ما يقضيه ولم ينكر على الاعرابى مطالبته واقتضاه بذلك بل انكر على الصحابة اتهاهم اياه وقال هلا مع صاحب الحق كنتم * وهذا يوجب ان لا يكون منظرا بنفس الاعسار دون ان ينظره الطالب ويدل عليه ايضا ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن العباس المؤدب قال حدثنا عفان بن مسلم قال حدثنا عبد الوارث عن محمد بن جحادة عن ابن بريدة عن ابيه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من انظر معسرا فله صدقة ومن انظر معسرا فله بكل يوم صدقة فقلت يا رسول الله سمعتك تقول من انظر معسرا فله صدقة ثم سمعتك تقول له بكل يوم صدقة قال من انظر معسرا قبل ان يحل الدين فله صدقة ومن انظره اذا حل الدين فله بكل يوم صدقة وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا محمد بن علي بن عبد الملك بن السراج قال حدثنا ابراهيم بن عبدالله الهروي قال حدثنا عيسى بن يونس قال حدثنا سعيد بن حجة الاسدي قال حدثني عباد بن الوليد بن عباد بن الصامت انه سمع ابا اليسر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من انظر معسرا او وضع له اظله الله يوم لا ظل الاظله فقوله في الحديث الاول من انظر معسرا فله بكل يوم صدقة يوجب ان لا يكون منظرا بنفس الاعسار دون انظار الطالب اياه لانه لو كان منظرا بغير انظاره لما صح القول بان من انظر معسرا فله بكل يوم صدقة اذ غير جائز ان يستحق الثواب الا على فعله فاما من قد صار منظرا بغير فعله فانه يستحيل ان يستحق الثواب بالانظار وحدثني ابي اليسر يدل على ذلك ايضا من وجهين احدهما ما اخبر عنه من استحقاق الثواب بانظاره والثاني انه جعل الانظار بمنزلة الحط ومعلوم ان الحط لا يقع الا بفعله فكذلك الانظار وهذا كله يدل على ان قوله تعالى (فنظرة الى ميسرة) ينصرف على احد وجهين اما ان يكون وقوع الانظار هو تخليته من الحبس وترك عقوبته اذ كان غير مستحق لها لان النبي صلى الله عليه وسلم انما جعل مطل الغني ظلما فاذا ثبت اعساره فهو غير ظالم بترك القضاء فامر الله بانظاره من الحبس فلا يوجب ذلك ترك لزومه او ان يكون المراد الندب والارشاد الى انظاره بترك لزومه ومطالبته فلا يكون منظرا الا بنظرة الطالب بدلالة الاخبار التي اوردناها : فان قال قائل اللزوم بمنزلة الحبس لافرق بينهما لانه في الحالين ممنوع من التصرف : قيل له ليس كذلك لان اللزوم لا يمنعه التصرف فانما معناه ان يكون معه من قبل الطالب من يراعى امره في كسبه وما يستفيده فيترك له مقدار القوت ويأخذ الباقي قضاء من دينه وليس في ذلك ايجاب حبس ولا عقوبة وروى مروان بن معاوية قال حدثنا ابو مالك الاشجعي عن ربي بن حراش عن حذيفة قال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يقول لعبد من عباده ما عملت قال ما عملت لك كثير عمل ارجوك به من صلاة ولا صوم غير انك كنت اعطيني فضلا من مال فكنت اخالط الناس فايسر على الموسر وانظر المعسر فقال الله عز وجل نحن احق بذلك منك تجاوزوا عن عبدى فغفر له فقال ابن مسعود هكذا سمعنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث ايضا يدل على مثل ما دلت عليه الاخبار المتقدمة من ان الانظار لا يقع بنفس الاعسار لانه جمع بين انظار المعسر والتيسير على الموسر وذلك كله مندوب اليه غير واجب * واحتج من حال بينه وبين لزومه اذا اعسر وجعله منظرا بنفس الاعسار بما رواه الليث بن سعد عن بكير عن عياض بن عبدالله عن ابي سعيد الخدري ان رجلا اصيب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثمار ابتاعها فكثر دينه فقال صلى الله عليه وسلم تصدقوا عليه فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا ما وجدتم ليس لكم الا ذلك فاحتج القائل بما وصفنا بقوله صلى الله عليه وسلم ليس لكم الا ذلك وان ذلك يقتضى نفي اللزوم * فيقال له معلوم انه لم يرد سقوط ديونهم لانه لا خلاف انه متى وجد كان الغرماء احق بما فضل عن قوته واذا لم ينتف بذلك بقاء حقوقهم في ذمته فكذلك لا يمنع بقاء لزومهم له ليستوفوا ديونهم مما يكسبه فاضلا عن قوته وهذا هو معنى اللزوم لانا لا نختلف في ثبوت حقوقهم فيما يكسبه في المستقبل فقد اقتضى ذلك ثبوت حق اللزوم لهم ولم ينتف ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم ليس لكم الا ذلك كما لم ينتف بقاء حقوقهم فيما يستفيد * وقول النبي صلى الله عليه وسلم في الاخبار التي ذكرنا من انظار المعسر وما ذكر من ترغيب الطالب في انظاره يدل على جواز التأجيل في الديون الحالة الواجبة عن النصب والبيع وزعم الشافعي انه اذا كان حالا في الاصل لا يصح التأجيل به وذلك خلاف الآثار التي قدمنا لانها قد اقبضت جواز تأجيله وبين ذلك حديث ابن بريده فيمن اجل قبل ان يحل او بعد ما حل وقد تقدم سنده * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا ابوالاحوص عن سعيد بن مسروق عن الشعبي عن سمعان عن سمرة بن جندب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ههنا احد من بني فلان فلم يجبه احد ثم قال ههنا احد من بني فلان فلم يجبه احد ثم قال ههنا احد من بني فلان فقال انا يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما منعك ان تحييني في المرتين الاولين اني لم انوه بكم الا خيرا ان صاحبكم مأسور بدينه فلقد رأيت ادى عنه حتى ما احد يطالبه بشئ * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا سليمان بن داود المهري النهدي قال حدثنا وهب قال حدثني سعيد بن ابي ايوب انه سمع ابا عبدالله القرشي يقول سمعت ابا بردة بن ابي موسى الاشعري يقول عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان اعظم الذنوب عند الله ان يلقاه عبد بعد الكبائر التي نهى الله عنها ان يموت رجل وعليه دين لا يدع له قضاء وفي هذين الحديثين دليل على ان المطالبة واللزوم لا يسقطان عن المعسر كما تسقط عنه المطالبة بالموت وان لم يدع له وفاء * فان قيل لا يخلو هذا الرجل المدين اذا مات مفلسا

من ان يكون مفرطاً في قضاء دينه او غير مفرط فان كان مفرطاً فاما هو مطالب عند الله بتفريطه كسائر الذنوب التي لم يتب منها وان كان غير مفرط فالله تعالى لا يؤاخذ به لان الله لا يؤاخذ احدا الا بذنبه * قيل له انما ذلك فيمن فرط في قضاء دينه ثم لم يتب من تفريطه حتى مات مفلساً فيكون مؤاخذاً به وهذا حكم المعسر بدين الآدمي لاننا نعلم توبته من تفريطه فواجب ان يكون مطالباً به في الدنيا كما كان مؤاخذاً به عند الله تعالى * فان قيل فينبغي ان تفرقوا بين المفرط في قضاء دينه المصر على تفريطه وبين من لم يفرط اصلاً او فرط ثم تاب من تفريطه فتوجبون له لزوم من فرط ولم يتب ولا يجعلون له ذلك فيمن لم يفرط او فرط ثم تاب * قيل له لو وقفنا على حقيقة توبته من تفريطه او علمنا انه لم يكن مفرطاً في قضاؤه لخالفنا بين حكمه وحكم من ظهر تفريطه في باب اللزوم كما اختلف حكمهما عند الله تعالى ولكننا لانعلم انه غير مفرط في الحقيقة لجواز ان يكون له مال مخبوء وقد اظهر الاعسار وكذلك المظهر لتوبته من تفريطه مع ظهور عسرتة جاز ان يكون موسراً باداء دينه ولا تكون لما ظهره حقيقة واذا كان كذلك فحكم اللزوم والمطالبة قائم عليه كما ثبت عليه المطالبة لله تعالى بعد موته وحديث ابي قتادة ايضا يدل على ذلك وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن المتوكل العسقلاني قال حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا معمر عن الزهري عن ابي سلمة عن جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأتى بميت فقال اعلية دين فقالوا نعم ديناران فقال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هاعلى يا رسول الله قال فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فتح الله على رسوله صلى الله عليه وسلم قال انا اولى بكل مؤمن من نفسه فمن ترك ديناً فعلى قضاؤه ومن ترك مالا فلورثته فلو لم تكن المطالبة قائمة عليه اذ مات مفلساً كان لا يترك الصلاة عليه اذ مات مفلساً لانه كان يكون بمنزلة من لا دين عليه وفي هذا دليل على ان الاعسار لا يسقط عنه اللزوم والمطالبة وقد روى اسماعيل بن ابراهيم بن المهاجر عن عبد الملك بن عمير قال كان علي بن ابي طالب اذا اتاه رجل بغريمه قال هات بينة على مال احبسه فان قال فاني اذا الزمه قال ما امنعك من لزومه واما قول الزهري والليث بن سعد في اجازتهما الحد واستيفاء الدين من اجرتة فخلاف الآية والآثار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اما الآية فقوله تعالى (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة) ولم يقل فايؤاجر بما عليه وسائر الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس في شيء منها اجارته وانما فيها لزومه او تركه وحديث ابي سعيد الخدري ليس لكم الا ذلك حين لم يجدوا له غير ما اخذوا * قوله عز وجل ﴿وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون﴾ يعني والله اعلم ان التصديق بالدين الذي على المعسر خير من انظاره به وهذا يدل على ان الصدقة افضل من القرض لان القرض انما هو دفع المال وتأخير استرجاعه وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال قرض مرتين كصدقة مرة وروى علقمة عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال السلف يجري مجرى شطر الصدقة وروى عن عبد الله بن مسعود عن قوله وعن ابن عباس مثله وعن ابراهيم وقتادة في قوله (وان تصدقوا خير لكم) قالوا برأس المال * ولما سمي الله الابرء من الدين صدقة اقتضى ظاهره جوازه عن الزكاة لانه سمي الزكاة

صدقة وهي على ذي عسرة فلو خيلنا والظاهر كان واجبا جوازه عن سائر امواله التي فيها الزكاة من عين ودين وغيره الا ان اصحابنا قالوا انما سقط زكاة المبرأ منه دون غيره لان الدين انما هو حق ليس بعين والحقوق لا تجرى مجرى الزكاة مثل سكنى الدار وخدمة العبد ونحوها وتسميته اياه بالصدقة لا توجب جوازه عن الزكاة في سائر الاحوال الا ترى ان الله تعالى قد سمى البراءة من القصاص صدقة في قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس) الى قوله (فمن تصدق به فهو كفارة له) والمراد به العفو عن القصاص ولا نعلم خلافا بين اهل العلم ان العفو عن القصاص غير مجزئ في الكفارة وقال تعالى حاكيا عن اخوة يوسف (وجئنا ببضاعة مزجاة فاوف لنا الكيل وتصدق علينا) وهم لم يسألوه ان يتصدق عليهم بماله وانما سألوه ان يبيعهم ولا يمنعهم الكيل لانهم كانوا منعوا بدبا الا ترى انهم قالوا فاوف لنا الكيل وهو ما اشتروه ببضاعتهم فاذا كان وقوع اسم الصدقة عليه لم يوجب جوازه عن الزكاة لم يكن اطلاق اسم الصدقة على الدين علة لجوازه عن الزكاة والله تعالى اعلم

باب عقود المداينات

قال الله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) قال ابوبكر ذهب قوم الى ان الكتاب والاشهاد على الديون الآجلة قد كانا واجبين بقوله تعالى (فاكتبوه) الى قوله (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) ثم نسخ الوجوب بقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته) روى ذلك عن ابى سعيد الخدرى والشعبى والحسن وقال آخرون هي محكمة لم ينسخ منها شئ وروى عاصم الاحول وداود بن ابى هند عن عكرمة قال قال ابن عباس لا والله ان آية الدين محكمة وما فيها نسخ وقد روى شعبة عن فراس عن الشعبي عن ابى بردة عن ابى موسى قال ثلاثة يدعون الله فلا يستجيب لهم رجل كانت له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها ورجل اعطى ماله سفيا وقد قال الله تعالى (ولا تؤثتوا السفهاء اموالكم) ورجل له على رجل دين ولم يشهد عليه به قال ابوبكر وقد روى هذا الحديث مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم وروى جوير عن الضحاك ان ذهب حقه لم يؤجر وان دعا عليه لم يجب لانه ترك حق الله وامره وقال سعيد بن جبير (واشهدوا اذا تبايعتم) يعنى واشهدوا على حقوقكم اذا كان فيها اجل او لم يكن فيها اجل فاشهد على حقتك على كل حال وقال ابن جريج سئل عطاء ايشهد الرجل على ان يبيع بنصف درهم قال نعم هو تأويل قوله تعالى (واشهدوا اذا تبايعتم) وروى مغيرة عن ابراهيم قال يشهد لو على دستجة بقل وقد روى عن الحسن والشعبى ان شاء اشهد وان شاء لم يشهد لقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا) وروى ليث عن مجاهد ان ابن عمر كان اذا باع اشهد ولم يكتب وهذا يدل على انه رآه ندبا لانه لو كان واجبا لكانت الكتابة مع الاشهاد لانها مأمور بهما في الآية قال ابوبكر لا يخلو قوله تعالى (فاكتبوه)

الى قوله تعالى (واشهدوا شهدين من رجالكم) وقوله تعالى (واشهدوا اذا تبايعتم) من ان يكون موجبا للكتابة والاشهاد على الديون الآجلة في حال نزولها وكان هذا حكما مستقرا ثابتا الى ان ورد نسخ ايجابه بقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته) وان يكون نزول الجميع معا فان كان كذلك فغير جائز ان يكون المراد بالكتابة والاشهاد الايجاب لامتناع ورود النسخ والنسوخ معاني شئ واحد اذ غير جائز نسخ الحكم قبل استقراره ولما لم يثبت عندنا تاريخ نزول هذين الحكمين من قوله تعالى (واشهدوا اذا تبايعتم) وقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا) وجب الحكم بورودها معا فلم يرد الامر بالكتاب والاشهاد الا مقرونا بقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته) فثبت بذلك ان الامر بالكتابة والاشهاد نذب غير واجب وما روى عن ابن عباس من ان آية الدين محكمة لم ينسخ منها شئ لا دلالة فيه على انه رأى الاشهاد واجبا لانه جائز ان يريد ان الجميع ورد معا فكان في نسق التلاوة ما اوجب ان يكون الاشهاد ندبا وهو قوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا) وما روى عن ابن عمر انه كان يشهد وعن ابراهيم وعطاء انه يشهد على القليل كله عندنا انهم رأوه ندبا لا ايجابا وما روى عن ابي موسى ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم احدهم من له على رجل دين ولم يشهد فلا دلالة على انه رآه واجبا ألا ترى انه ذكر معه من له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها ولا خلاف انه ليس بواجب على من له امرأة سيئة الخلق ان يطلقها وانما هذا القول منه على ان فاعل ذلك تارك للاحتياط والتوصل الى ما جعل الله تعالى له فيه المخرج والخلاص ولا خلاف بين فقهاء الامصار ان الامر بالكتابة والاشهاد والرهن المذكور جميعه في هذه الآية نذب وارشاد الى مالنا فيه الحظ والصلاح والاحتياط للدين والدنيا وان شئاً منه غير واجب وقد نقلت الامة خلف عن سلف عقود المداينات والاشرية والبياعات في امصارهم من غير اشهاد مع علم فقهاءهم بذلك من غير تكبير منهم عليهم ولو كان الاشهاد واجبا لما تركوا التكبير على تاركة مع علمهم به وفي ذلك دليل على أنهم رأوه ندبا وذلك منقول من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا ولو كانت الصحابة والتابعون تشهد على بياعاتها واشريتها لورد النقل به متواترا مستفيضا ولا نكرت على فاعله ترك الاشهاد فلما لم ينقل عنهم الاشهاد بالنقل المستفيض ولا اظهار التكبير على تاركة من العامة ثبت بذلك ان الكتاب والاشهاد في الديون والبياعات غير واجبين وقوله تعالى (فاكتبوه) مخاطبة لمن جرى ذكره في اول الآية وهو (يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين) فانما امر بذلك للمتدائنين فانه قيل ما وجه قوله تعالى (بدين) والتدائين لا يكون الا بدين فانه قيل له لان قوله تعالى (تداينتم) لفظ مشترك يحتمل ان يكون من الدين الذي هو الجزاء كقوله تعالى (مالك يوم الدين) يعنى يوم الجزاء فيكون بمعنى تجازيتهم فزال الاشتراك عن اللفظ بقوله تعالى (بدين) وقصره على المعاملة بالدين وجائز ان يكون على جهة التأكيذ وتمكين المعنى في النفس * وقوله تعالى (اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى) ينتظم سائر عقود المداينات التي يصح فيها الآجال

ولادلالة فيه على جواز التأجيل في سائر الديون لان الآية ليس فيها بيان جواز التأجيل في سائر الديون وانما فيها الامر بالاشها اذا كان دينا مؤجلا ثم يحتاج ان يعلم بدلالة اخرى جواز التأجيل في الدين وامتناعه ألا ترى انها لم تقتض جواز دخول الاجل على الدين بالدين حتى يكونا جميعا مؤجلين وهو بمنزلة قوله من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم لادلالة فيه على جواز السلم في سائر المكيلات والموزونات بالآجال المعلومة وانما ينبغي ان يثبت جوازه في المكيل والموزون المعلوم الجنس والنوع والصفة بدلالة اخرى واذا ثبت ان مما يجوز السلم فيه احتجنا بعد ذلك الى ان نسلم فيه الى اجل معلوم وكما تدل الآية على جواز عقود المدائنت ولم يصح الاستدلال بعمومها في اجازة سائر عقود المدائنت لان الآية انما فيها الامر بالاشهاد اذا صحت المدائنة كذلك لاتدل على جواز شرط الاجل في سائر الديون وانما فيها الامر بالاشهاد اذا صح الدين والتأجيل فيه * وقد احتج بعضهم في جواز التأجيل في القرض بهذه الآية اذ لم تفرق بين القرض وسائر عقود المدائنت وقد علمنا ان القرض مما شمله الاسم * وليس ذلك عندنا كما ذكر لانه لادلالة فيها على جواز كل دين ولا على جواز التأجيل في جميعها وانما فيها الامر بالاشهاد على دين قد ثبت فيه التأجيل لاستحالة ان يكون المراد به الاشهاد على ما لم يثبت من الديون ولا من الآجال فوجب ان يكون مراده اذا تداينتم بدين قد ثبت فيه التأجيل فاكتبوه فالمستدل به على جواز تأجيل القرض مفضل في استدلاله * ومما يدل على ان القرض لم يدخل فيه ان قوله تعالى (اذا تداينتم بدين) قد اقتضى عقد المدائنة وليس القرض بعقد مدائنة اذ لا يصير دينا بالعقد دون القبض فوجب ان يكون القرض خارجا منه * قال ابوبكر وقوله تعالى (اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى) قد اشتمل على كل دين ثابت مؤجل سواء كان بدله عينا او دينا فمن اشترى دارا او عبدا بالف درهم الى اجل كان مأمورا بالكتاب والاشهاد بمقتضى الآية وقد دلت الآية على انها مقصورة في دين مؤجل في احد البدلين لافيهما جميعا لانه تعالى قال (اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى) ولم يقل بدينين فانما اثبت الاجل في احد البدلين فغير جائز وجود الاجل في البدلين جميعا وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الدين بالدين واما اذا كانا دينين بالعقد فهذا جائز في السلم وفي الصرف الا ان ذلك مقصور على المجلس ولا يمنع ان يكون السلم مرادا بالآية لان التأجيل في احد البدلين وهو السلم وقد امر الله تعالى بالاشهاد على عقد مدائنة موجب لدين مؤجل وقد روى قتادة عن ابي حسان عن ابن عباس قال اشهد ان السلم المؤجل في كتاب الله وانزل فيه اطول آية في كتاب الله (يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) فاخبر ابن عباس ان السلم المؤجل مما انطوى تحت عموم الآية وعلى هذا كل دين ثابت مؤجل فهو مراد بالآية سواء كان من ابدال المنافع او الاعيان نحو الاجرة المؤجلة في عقود الاجارات والمهر اذا كان مؤجلا وكذلك الخلع والصلح من دم العمد والكتابة المؤجلة لان هذه ديون مؤجلة ثابتة بعقد

مداينة وقد بينا ان الآية انما اقتضت هذا الحكم في احد البدلين اذا كان مؤجلا لافيهما لانه قال (اذا ندايتم بدين الى اجل) فكل عقد انتظمته الآية فهو العقد الذي ثبت به دين مؤجل ولم تفرق بين ان يكون ذلك الدين بدلا من منافع او اعيان فوجب ان يكون جميع المدونين اليه من الكتاب والشهاد مرادا بها هذه العقود كلها وان يكون ما ذكر من عدد الشهود واوصاف الشهادة معتبرا في سائرهما اذ ليس في اللفظ تخصيص شيء منه دون غيره فيوجب ذلك جواز شهادة الرجل والمرأتين في النكاح اذا كان المهر دينا مؤجلا وفي الخلع والاجارة والصلح من دم العمد وسائر ما كان هذا وصفه وغير جائز الاقتصار بهذه الاحكام على بعض الديون المؤجلة دون بعض شمول الآية لجميعها : وقوله تعالى (الى اجل مسمى) يعنى معلوما قد روى ذلك عن جماعة من السلف وقال النبي صلى الله عليه وسلم من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم : وقوله تعالى (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) فيه امر لمن تولى كتابة الوثائق بين الناس ان يكتبها بالعدل بينهم والكتاب وان لم يكن حتما فان سبيله اذا كتب ان يكتب على حد العدل والاحتياط والتوثيق من الامور التي من اجلها يكتب الكتاب بان يكون شرطا صحيحا جائزا على ما توجهه الشريعة وتقتضيه وبعليه التحرز من العبارات المحتملة للمعاني وتجنب الالفاظ المشتركة وتحرى تحقيق المعاني بالفاظ مينة خارجة عن حد الشك والاحتمال والتحرز من خلاف الفقهاء ما امكن حتى يحصل للمتدائنين معنى الوثيقة والاحتياط المأمور بهما في الآية ولذلك قال تعالى عقيب الامر بالكتاب (ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله) يعنى والله اعلم ما بينه من احكام العقود الصحيحة والمدائينات الثابتة الجائزة لكي يحصل لكل واحد من المتدائنين ما قصد من تصحيح عقد المدائنة ولان الكاتب بذلك اذا كان جاهلا بالحكم لا يامن ان يكتب ما يفسد عليهما ما قصداه ويبطل ما تعاقداه والكتاب وان لم يكن حتما وكان ندبا وارشادا الى الاحوط فانه متى كتب فواجب ان يكون على هذه الشريطة كما قال عز وجل (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق) فانظم ذلك صلاة الفرض والنقل جميعا ومعلوم ان النقل غير واجب عليه ولكنه متى قصد فعلها وهو محدث فعليه ان لا يفعلها الا بشرائطها من الطهارة وسائر اركانها وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والسلم ليس بواجب ولكنه متى اراد ان يسلم فعليه استيفاء الشرائط فكذلك كتاب الدين والشهاد ليسا بواجبين ولكنه متى كتب فعلى الكاتب ان يكتبه على الوجه الذي امره الله تعالى به وان يستوفي فيه شروط صحته ليحصل المعنى المقصود بكتابه : وقد اختلف السلف في لزوم الكاتب الكتابة فروى عن الشعبي انه قال هو واجب على الكفاية كالجهاد ونحوه وقال السدي واجب على الكاتب في حال فراغه وقال عطاء ومجاهد هو واجب وقال الضحاك نسختها (ولا يضار كاتب ولا شهيد) قال ابو بكر قد بينا ان الكتاب غير واجب في الاصل على المتدائنين فكيف يكون واجبا على الاجنبي الذي لاحكم له في هذا العقد

ولاسبب له فيه وعسى ان يكون من رآه واجبا ذهب الي ان الاصل واجب فكذلك
على من يحسن الكتابة ان يقوم بها لمن يجب ذلك عليه والاصل وان لم يكن واجبا عندنا
فان المتدائنين متى قصدا الي ما ندبهما اليه من الاستيثاق بالكتاب ولم يكونا علمين بذلك فانه فرض
على من علم ذلك ان يبينه لهما وليس عليه ان يكتبه ولكن يبينه حتى يكتباه او يكتبه لهما
اجبر او متبرع باملاء من يعلمه كما لو اراد انسان ان يصوم صوما تطوعا او يصلي صلاة تطوع
ولم يعرف احكامهما كان على العالم بذلك اذا سئل ان يبينه لسائله وان لم تكن هذه الملاة والصوم
فرضا لان على العلماء بيان التوافل والمندوب اليه اذا سئلوا عنها كما ان عليهم بيان الفروض وقد
كان على النبي صلى الله عليه وسلم بيان التوافل والمندوب اليه كما ان عليه بيان الفروض قال الله
تعالى (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك) وقال تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) وفيما
انزل الله على نبيه احكام التوافل فكان عليه بيانها لامته كيان الفروض وقد نقلت الامة عن نبيه
صلى الله عليه وسلم بيان المندوب اليه كما نقلت عنه بيان الفروض واذا كان كذلك فعلى من علم
علما من فرض او نقل ثم سئل عنه ان يبينه لسائله وقال تعالى (واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا
الكتاب ليبينه للناس ولا يكتُمونه فبذوه وراء ظهورهم) وقال صلى الله عليه وسلم من سئل عن
علم فكتمه الجحيم يوم القيامة بلجام من نار فعلى هذا الوجه يلزم من عرف الوثائق والشروط بيانها
لسائلها على حسب ما يلزمه بيان سائر علوم الدين والشريعة وهذا فرض لازم للناس على الكفاية
اذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين فاما ان يلزمه ان يتولى الكتابة بيده فهذا مالا اعلم احدا
يقوله اللهم الا ان لا يوجد من يكتبه فغير ممتنع ان يقول قائل عليه كتبه ولو كان كتب الكتاب
فرضا على الكاتب لما كان الاستيجار يجوز عليه لان الاستيجار على فعل الفروض باطل لا يصح
فلما لم يختلف الفقهاء في جواز اخذ الاجرة على كتب كتاب الوثيقة دل ذلك على ان كتبه ليس
بفرض لاعلى الكفاية ولا على التعيين ❦ قوله تعالى (ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله)
نهى للكاتب ان يكتب على خلاف العدل الذي امر الله به وهذا النهى على الوجوب اذا كان المراد به
كتبه على خلاف ما توجه احكام الشرع كما تقول لا تصل النفل على غير طهارة ولا غير مستور
العورة ليس ذلك امرا بالصلاة النافاة ولا نهيا عن فعلها مطلقا وانما هو نهى عن فعلها على
غير شرائطها المشروطة لها وكذلك قوله تعالى (ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب)
هو نهى عن كتبه على خلاف الجائز منه اذ ليست الكتابة في الاصل واجبة عليه الا ترى ان قول
القائل لا تآب ان تصلى النافاة بطهارة وستر العورة ليس فيه ايجاب منه للنافاة فكذلك ما وصفنا
❦ وقوله تعالى (وليلل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئا) فيه اثبات اقرار الذي
عليه الحق واجازة ما اقربه والزامه اياه لانه لولا جواز اقراره اذا اقر لم يكن املاء الذي
عليه الحق باولى من املاء غيره من الناس فقد تضمن ذلك جواز اقرار كل مقرر بحق عليه ❦ وقوله
عن وجل (وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئا) يدل على ان كل من اقر بشيئا غيره فالقول قوله
فيه لان البخس هو النقص فلما وعظه الله تعالى في ترك البخس دل ذلك على انه اذا بخس كان

قوله مقبولاً وهو نظير قوله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن) لما وعظهن في الكتمان دل على ان المرجع فيه الى قولهن وكقوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) قد دل ذلك انهم متى كتموها كان القول قولهم فيها وكذلك وعظه الذي عليه الحق في ترك البخس دليل على ان المرجع الى قوله فيما عليه وقد ورد الاثر عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثل ما دل عليه الكتاب وهو قوله البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه فجعل القول قول من ادعى عليه دون المدعى واوجب عليه اليمين وهو معنى قوله تعالى (ولا يخس منه شيئاً) في ايجاب الرجوع الى قوله * واحتج بعضهم بهذه الآية على ان القول قول المطلوب في الاجل لان الله رد الاملاء اليه ووعظه في البخس بقوله تعالى (ولا يخس منه شيئاً) في صدقه في مبلغ المال يقال انما وعظه في البخس وهو التقصان ويستحيل وعظ المطلوب في بخس الاجل ونقصانه وهو لو اسقط الاجل كله بعد ثبوته لبطل كما لا يوعظ الطالب في نقصان ماله اذ لو ابرأه من جميعه لصحت براءته فلما كان ذلك كذلك علمنا ان المراد بالبخس في مقدار الدين لا في الاجل فليس اذا في الآية دليل على ان القول قول المطلوب في الاجل * فان قيل اثبات الاجل في المال يوجب نقصانه فلما كان القول قول المطلوب في نقصان المال ومقداره وجب ان يكون القول قوله في الاجل لما فيه من بخس المال ونقصانه اذ قد تضمنت الآية تصديقه في بخسه والبخس تارة يكون بنقصان المقدار وتارة بنقصان الصفة من اجل رداء في المقربه * قيل له لما قال تعالى (وليمل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئاً) اقتضى ذلك النهي عن بخس الحق نفسه فكان تقديره ولا يخس من الدين شيئاً ومدعى الاجل غير باخس من الدين ولا ناقص له اذ كان بخس الدين هو نقصان مقداره وليس الاجل هو الدين ولا بعضه واذا كان كذلك فلا دلالة في الآية على تصديقه على دعوى الاجل ويدل ذلك على ان الاجل ليس من الدين ان الدين قد يحل ويبطل الاجل ويكون هو ذلك الدين وقد يسقط الاجل ويعجل الدين فيكون الذي يعجل هو الدين الذي كان مؤجلاً واذا كان ذلك كذلك ثم قال تعالى (ولا يخس منه شيئاً) يعني من الدين شيئاً لم يتناول ذلك الاجل ولم يدل عليه ومن جهة اخرى ان الاجل انما يوجب نقصاً فيه من طريق الحكم لان المقبوض بعد الاجل وقبلة اذا كان على صفة واحدة فقد علمت انه لا تأثير له في نقصان المقبوض وانما يقال انه نقص فيه من طريق الحكم على المجاز لاعلى الحقيقة وقد تناولت الآية البخس الذي هو حقيقة وهو نقصان المقدار ونقصانه في نفسه من رداء او غبن او غيرها نحو اقراره بالدرهم السود والحنطة الردية فان ذلك كله بخس من جهة الحقيقة لاختلاف صفات المقبوض عنه فام يجزان يتناول بعض الاجل الذي ليس بحقيقة فيه بل هو مجاز لان اللفظ متى اريد به الحقيقة انتفى دخول المجاز فيه * وفي هذه الآية دلالة على ان القول قول الطالب في الاجل لانه ابتداء الخطاب بقوله تعالى (اذا تدانتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) الى قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) اقتضى ذلك الاشهاد على المتدائنين جميعاً اذا كان المال مؤجلاً فلو كان القول قول المطلوب في الاجل

لما احتج الى الاشهاد به على الطالب وفي وجوب الاشهاد على الطالب بالتأجيل دلالة على ان القول قوله وان المطلوب غير مصدق عليه اذ لو كان مصدقا فيه لما بقى للاشهاد على الطالب موضع ولا معنى ❖ فان قال قائل انما حكم الاشهاد مقصور على المطلوب دون الطالب ❖ قيل له هذا خلاف مقتضى الآية لانه قال (اذ اتد ايتم بدين الى اجل مسمى) ثم عطف عليه قوله تعالى (فاستشهدوا شهدين من رجالكم) فخاطب المتدائنين جميعا وامرها بالاستشهاد فلو جاز لقائل ان يقول ان المطلوب مخصوص به لجاز لآخر ان يقول هو مقصور على الطالب دون المطلوب فلما لم يصح ذلك وجب بظاهر الآية ان يكون الاشهاد عليهما جميعا وان يكونا مندوين اليه واذا ثبت ذلك لم يكن للاشهاد على الطالب بالدين المؤجل حكم لانه مقبول القول في نفيه دل ذلك على ان المرجع الى قوله في الاجل وانما جعل الله الاملاء الى المطلوب اذا احسن ذلك وان كان لو املى غيره واقر المطلوب به جاز لانه اثبت في الاقرار واذكر للشهود متى ارادوا ان يتذكروا الشهادة وكان الاملاء سببا للاستدكار كما امر باستشهاد امرأتين لتذكر احداها الاخرى والله تعالى اعلم

باب الحجر على السفية

قال الله تعالى (فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل) قد احتج كل فريق من موجبي الحجر على السفية ومن مبطليه بهذه الآية فاحتج مثبتو الحجر للسفيه بقوله تعالى (فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل) فجاز لولي السفية الاملاء عنه واحتج مبطلو الحجر بما في مضمون الآية من جواز مداينة السفية بقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذ اتد ايتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) الى قوله تعالى (فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا) فجاز مداينة السفية وحكم بصحة اقراره في مداينته وانما خالف بينه وبين غيره في املاء الكتاب لقصور فهمه عن استيفاء الله رعيه مما يقتضيه شرط الوثيقة وقالوا ان قوله تعالى (فليمل وليه بالعدل) انما المراد به ولي الدين وقد روى ذلك عن جماعة من السلف قالوا وغير جائز ان يكون المراد ولي السفية على معنى الحجر عليه واقارده بالدين عليه لان اقرار ولي المحجور عليه غير جائز عليه عند احد فعلما ان المراد ولي الدين فامر باملاء الكتاب حتى يقرب به المطلوب الذي عليه الدين ❖ قال ابو بكر اختلاف السلف في السفية المراد بالآية فقال قائلون منهم هو الصبي روى ذلك عن الحسن في قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) قال الصبي والمرأة وقال مجاهد النساء وقال الشعبي لا تعطى الجارية مالها وان قرأت القرآن والتوراة وهذا محمول على التي لا تقوم بحفظ المال لانه لا خلاف انها اذا كانت ضابطة لامرها حافظه لمالها دفع اليها اذا كانت بالفاقد دخل بها زوجها وقد روى عن عمر انه قال لا تجوز لامرأة مملكة عطية حتى تحبل في بيت زوجها حولا او تلد بطنا وروى عن الحسن مثله وقال ابو الشعثاء لا تجوز لامرأة عطية حتى تلد او يؤنس رشدها وعن ابراهيم مثله وهذا كله محمول على انه لم يؤنس رشدها لانه لا خلاف ان هذا ليس بحمد

في استحقاق دفع المال اليها لانها لو احوالت حولا في بيت زوجها وولدت بطونا وهي غير مؤنسة للرشد ولا ضابطة لامرها لم يدفع اليها مالها فعلمنا انهم انما ارادوا ذلك فيمن لم يؤنس رشدها * وقد ذكر الله تعالى السفه في مواضع منها ما اراد به السفه في الدين وهو الجهل به في قوله تعالى (ألا انهم هم السفهاء) وقوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس) فهذا هو السفه في الدين وهو الجهل والحفة وقال تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) فمن الناس من تأوله على اموالهم كما قال تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) يعني لا يقتل بعضكم بعضا وقال تعالى (فاقتلوا انفسكم) والمعنى ليقتل بعضكم بعضا وهذا الذي ذكره هذا القائل عدول عن حقيقة اللفظ وظاهره بغير دلالة لان قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) يشتمل على فريقين من الناس كل واحد منهما مميز في اللفظ من الآخر واحد الفريقين هم المخاطبون بقوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) والفريق الآخر السفهاء المذكورون معهم فلما قال تعالى (اموالكم) وجب ان ينصرف ذلك الى اموال المخاطبين دون السفهاء وغير جائز ان يكون المراد السفهاء لان السفهاء لم يتوجه الخطاب اليهم بشئ وانما توجه الى العقلاء المخاطبين وليس ذلك كقوله تعالى (فاقتلوا انفسكم) وقوله تعالى (ولا تقتلوا انفسكم) لان القاتلين والمقتولين قد انتظمهم خطاب واحد لم يميز احد الفريقين من الآخر في حكم الخطابية فلذلك جاز ان يكون المراد فليقتل بعضكم بعضا * وقد قيل ان اصل السفه الحفة ومن قول الشاعر

مشين كما اهتزت زماح تسفحت * اعاليها مرالرياح النواسم

يعنى استخفها الرياح وقال آخر

نخاف ان تسفه احلامنا * فحمل الدهر مع الحامل

اي نخف احلامنا ويسمى الجاهل سفيا لانه خفيف العقل ناقصه فعنى الجهل شامل لجميع من اطلق عليه اسم السفيه والسفيه في امر الدين هو الجاهل فيه والسفيه في المال هو الجاهل لحفظه وتدييره والنساء والصبيان اطلق عليهم اسم السفهاء لجهلهم ونقصان تمييزهم والسفيه في رأيه الجاهل فيه والبدى اللسان يسمى سفيا لانه لا يكاد ينطق الا في جهال الناس ومن كان خفيف العقل منهم واذا كان اسم السفيه ينتظم هذه الوجود رجعنا الى مقتضى لفظ الآية في قوله تعالى (فان كان الذي عليه سفيا) فاحتمل ان يريد به الجهل باطلاع الشرط وان كان عاقلا بميزا غير مبذر ولا منسد واجاز لولى الحق ان يملكه حتى يقربه السفيه الذي عليه الحق ويكون ذلك اولى بمعنى الآية لان الذي عليه الحق هو المذكور في اول الآية بالمداينة ولو كان محجورا عليه لما جازت مداينته ومن جهة اخرى ان ولى المحجور عليه لا يجوز اقراره عليه بالدين وانما يجوز على قول من يرى الحجر ان يتصرف عليه القاضى ببيع او شرى فاما ولىه فلا نعلم احدا يميز تصرف اوليائه عليه ولا اقرارهم وفي ذلك دليل على انه لم يرد ولى السفيه وانما اراد ولى الدين وقد روى ذلك عن الربيع بن انس وقاله الفراء ايضا * واما قوله (او ضعيفا) فقد قيل

فيه الضعيف في عقله او الصبي المأذون له لان ابتداء الآية قد اقتضى ان يكون الذي عليه الحق جائر المداينة والتصرف فاجاز تصرف هؤلاء كلهم فلما بلغ الى حال املاء الكتاب والاشهاد ذكر من لا يكمل لذلك اما لجهل بالشروط او لضعف عقل لا يحسن معه الاملاء وان لم يوجب نقصان عقله حجرا عليه واما لصغر او لحرف وكبر سن لان قوله تعالى (او ضعيفا) محتمل للامرين جميعا وينتظمهما * وذكر معهما من لا يستطيع ان يمل هو اما الممرض او كبر سن انفلت لسانه عن الاملاء او لحرس ذلك كله محتمل وجائر ان تكون هذه الوجود مرادة لله تعالى لاحتمال اللفظ لها وليس في شيء منها دلالة على ان السفه يستحق الحجر وايضا فلو كان بعض من يلحقه اسم السفه يستحق الحجر لم يصح الاستدلال بهذه الآية في اثبات الحجر وذلك لانه قد ثبت ان السفه لفظ مشترك ينطوي تحته معان مختلفة منها ما ذكرنا من السفه في الدين وذلك لا يستحق به الحجر لان الكفار والمنافقين سفهاء وهم غير مستحقين للحجر في اموالهم ومنها السفه الذي هو البذاء والتسرع الى سوء اللفظ وقد يكون السفه بهذا الضرب من السفه مصاخا لماله غير مفسده ولا مبذره وقال تعالى (الا من سفه نفسه) قال ابو عبيدة يريد اهلكها واوبقها وروى عن عبدالله بن عمر حين قال للنبي صلى الله عليه وسلم اني احب ان يكون رأسي دهينا وقميصي غسिला وشراكي نعلي جديدا أفمن الكبر هو يا رسول الله قال لا انما الكبر من سفه الحق وغمص الناس وهذا يشبه ان يريد من جهل الحق لان الجهل يسمى سفها والله تعالى اعلم

ذكر اختلاف فقهاء الامصار في الحجر على السفه

كان ابو حنيفة رضى الله عنه لا يرى الحجر على الحر البالغ العاقل لا لسفه ولا لتبذير ولا لدين وافلاس وان حجر عليه القاضى ثم اقر بدين او تصرف في ماله ببيع او هبة او غيرها جاز تصرفه وان لم يؤنس منه رشد فكان فاسدا ويحال بينه وبين ماله ومع ذلك ان اقربه لانسان او باعه جاز ما صنع من ذلك وانما يمنع من ماله ما لم يبلغ خمسا وعشرين سنة فاذا بلغها دفع اليه ماله وان لم يؤنس منه رشد وقول عبيد الله بن الحسن في الحجر كقول ابي حنيفة وروى شعبة عن مغيرة عن ابراهيم قال لا يحجر على حر وروى ابن عون عن محمد بن سيرين قال لا يحجر على حر انما يحجر على العبد وعن الحسن البصرى مثل ذلك وقال ابو يوسف اذا كان سفها حجرت عليه واذا فلسه وحبسته حجرت عليه ولم اجز بيعه ولا شراؤه ولا اقراره بدين الابينة تشهد به عليه انه كان قبل الحجر وذكر الطحاوى عن ابن ابي عمير عن ابن سماعة عن محمد بن محمد في الحجر بمثل قول ابي يوسف فيه ويزيد عليه انه اذا صار في الحال التي يستحق معها الحجر صار محجورا عليه حجر القاضى عليه مع ذلك او لم يحجر وكان ابو يوسف يقول لا يكون محجورا عليه بحدوث هذه الاحوال فيه حتى يحجر القاضى عليه فيكون بذلك محجورا عليه وقال محمد اذا بلغ ولم يؤنس منه رشد لم يدفع اليه ماله

ولم يجز بيعه ولا هبته وكان بمنزلة من لم يبلغ فما باع او اشترى نظر الحاكم فيه فان رأى اجازته اجازته وهو ما لم يؤنس منه رشد بمنزلة المصبي الذي لم يبلغ الا انه يجوز لو وصى الاب ان يشتري ويبيع على الذي لم يبلغ ولا يجوز ان يبيع ويشترى على الذي بلغ الا باصر الحاكم وذكر ابن عبد الحكم وابن القاسم عن مالك قال ومن اراد الحجر على موليه فليحجر عليه عند السلطان حتى يوقفه للناس ويسمع منه في مجلسه ويشهد على ذلك ويرد بعد ذلك ما يبيع وما ادان به السفينة فلا يلحقه ذلك اذا صلحت حاله وهو مخالف للعبد وان مات المولى عليه وقدادان فلا يقضى عنه وهو في موته بمنزلة في حياته الا ان يوصى بذلك في ثلثه فيكون ذلك له واذا بلغ الولد فله ان يخرج عن ابيه وان كان ابوه شيخا ضعيفا الا ان يكون الابن مولى عليه او سفيفا او ضعيفا في عقله فلا يكون له ذلك وقال الفريابي عن الثوري في قوله تعالى (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم) قال العقل والحفظ لئلا يفسد المال وكان يقول اذا اجتمع فيه خصلتان اذا بلغ الحلم وكان حافظا للمال لا يندفع عنه وحكى المزني عن الشافعي في مختصره قال وانما امر الله بدفع اموال اليتامى باصرين لم يدفع الابهما وهما البلوغ والرشد والرشد الصلاح في الدين بكون الشهادة جائزة مع اصلاح المال والمرأة اذا اونس منها الرشد دفع اليها مالها تزوجت او لم تزوج كالغلام نكح او لم ينكح لان الله تعالى سوى بينهما ولم يذكر تزويجا واذا حجر عليه الامام في سفهه وافساده ماله اشهد على ذلك فمن باعه بعد الحجر فهو المتلف لئلا يفسد ماله ومتى اطلق عنه الحجر ثم عاد الى حال الحجر حجر عليه ومتى رجع الى حال الاطلاق اطلق عنه عنه قال ابو بكر قدينا ما احتج به كل فريق من مبطلي الحجر ومن مثبته من دلالة آية الدين وقدينا ان الاظهر من دلالتها بطلان الحجر وجواز التصرف واحتج مثبتو الحجر بما روى هشام بن عروة عن ابيه ان عبدالله بن جعفر اتى الزبير فقال اني ابتعت بيعة ثم ان عليا يريد ان يحجر علي فقال الزبير فاني شريكك في البيع فاتي علي عثمان فسأله ان يحجر علي عبدالله بن جعفر فقال الزبير انا شريكك في هذا البيع فقال عثمان كيف احجر علي رجل شريكه الزبير قالوا فهذا يدل على انهم جميعا وقد رأوا الحجر جائزا ومشاركة الزبير ليدفع الحجر عنه وكان ذلك بمحض من الصحابة من غير خلاف ظهر من غيرهم عليهم عنه قال ابو بكر لا دلالة في ذلك على ان الزبير رأى الحجر وانما يدل ذلك على تسويغه لعثمان الحجر وليس فيه ما يدل على موافقته اياه فيه وذلك لان هذا حكم سائر المسائل المختلف فيها من مسائل الاجتهاد وايضا فان الحجر على وجهين احدهما الحجر في منع التصرف والاقرار والآخر في المنع من المسال وجائز ان يكون الحجر الذي رآه عثمان وعلى هو المنع من ماله لانه جائز ان لا يكون سن عبدالله بن جعفر في ذلك الوقت خمسا وعشرين سنة وابو حنيفة يرى ان لا يدفع اليه ماله قبل بلوغ هذا السن اذا لم يؤنس منه رشد وهذا عبدالله بن جعفر هو من الصحابة وقدا بنى الحجر فكيف يدعى فيه اتفاق الصحابة ويحتجون ايضا بما روى الزهري عن عروة عن عائشة انه بلغها ان ابن الزبير بلغه انها باعت بعض رباها فقال لتنهين والا حجرت عليها فبلغها ذلك فقالت لله على

ان لا اكله ابدأ قالوا فهذا يدل على ان ابن الزبير وعائشة قد رأيا الحجر الا انها انكرت عليه ان تكون هي من اهل الحجر فلولا ذلك لينت ان الحجر لا يجوز ولردت عليه قوله ﷺ قال ابوبكر قد ظهر التكبير منها في الحجر وهذا يدل على انها لم تترك الحجر جائزاً لولا ذلك لما انكرته ان كان ذلك شيئاً يسوغ فيه الاجتهاد وما ظهر منها من التكبير يدل على انها كانت لا تسوغ الاجتهاد في جواز الحجر ﷺ فان قيل انما تسوغ الاجتهاد في الحجر عابها فاما في الحجر مطلقاً فلا ولو كانت لا تسوغ الاجتهاد في جواز الحجر لقلت ان الحجر غير جائز فتكتفي بذلك في انكارها الحجر عليها ﷺ قيل له قد انكرت الحجر على الاطلاق بقولها لله على ان لا اكله ابدأ ودعواك انها انكرت الحجر عليها خاصة دون انكارها لاصل الحجر لادلالة معها * ومما يدل على بطلان الحجر ما حدثنا به محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا القعنبى عن مالك عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر ان رجلاً ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم انه يخذع في البيع فقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا بايعت فقل لا خلافة فكان الرجل اذا بايع يقول لا خلافة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن عبدالله الارزى وابراهيم بن خالد ابونور الكلبي قال حدثنا عبدالوهاب قال محمد عبدالوهاب بن عطاء قال اخبرني سعيد عن قتادة عن انس بن مالك ان رجلاً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتاع وفي عقده ضعف فأتى به اهله نبي الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا نبي الله احجر على فلان فانه يتاع وفي عقده ضعف فدعا النبي صلى الله عليه وسلم فنهاه عن البيع فقال يا نبي الله انى لا اصبر عن البيع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كنت غير تارك البيع فقل ها وها ولا خلافة فذكر في الحديث الاول انه كان يخذع في البيع فلم يمنع من التصرف ولم يحجر عليه ولو كان الحجر واجباً لما تركه النبي صلى الله عليه وسلم والبيع وهو مستحق المنع منه ﷺ فان قال قائل فقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم اذا بايعت فقل لا خلافة فاما اجازة البيع على شريطة استيفاء البدل من غير مغابنة ﷺ قيل له فليرض القائلون بالحجر منا على ما رضى النبي صلى الله عليه وسلم لهذا السفه الذي كان يخذع في البيع وليس احد من الفقهاء يشترط ذلك على السفهاء لامن القائلين بالحجر ولا من نقاته لان من يرى الحجر يقول يحجر عليه الحاكم ويمنعه من التصرف ولا يرون اطلاق التصرف له مع التقدم اليه بان يقول عند البيع لا خلافة ومبطلوا الحجر يحيزون تصرفه على سائر الاحوال فقد ثبت بدلالة هذا الخبر بطلان الحجر على السفه بعد ان يكون عاقلاً وايضا فان جازت الثقة به في ضبط هذا الشرط وذكره عند سائر المبيعات فقد تجوز الثقة به في ضبط عقود المبيعات ونفي المغابنات عنها واللفظ الذي في هذا الخبر من قوله اذا بايعت فقل لا خلافة يستقيم على مذهب محمد فانه يقول ان السفه اذا بلغ فرفع امره الى الحاكم اجاز من عقوده ما لم تكن فيه مغابنة وضرر فاما سائر من يرى الحجر فانه لا يعتبر ذلك * قال ابوبكر ويجوز ان يقال ان مذهب محمد ايضا مخالف للاثر لان محمداً لا يحيز بيع المحجور عليه الا ان يرفع الى القاضي فيجيزه فجعله بيعاً موقوفاً كبيع اجني لوباع عليه بغير امره والنبي صلى الله عليه

وسلم لم يجعل بيع الرجل الذي قال له اذا بايعت فقل لا خلافة موقوفا بل جعله جائزا نافذا اذا قال لا خلافة فصار مذهب مثبتى الحجر مخالفا لهذا الاثر واما حديث انس فانه يحتج به الفريقان جميعا فاما مثبتو الحجر فانهم يحتجون بان اهله اتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا نبي الله احجر على فلان فانه يتباع وفي عقده ضعف فلم ينكره عليهم بل نهاه عن البيع ولما قال لا اصبر عن البيع قال اذا بايعت فقل لا خلافة فاطلق له البيع على شريطة نفى التغاين فيه واما مبطلوه فانهم يستدلون بانه لما قال انى لا اصبر عن البيع اطلق له النبي صلى الله عليه وسلم التصرف وقال له اذا بعته فقل لا خلافة فلو كان الحجر واجبا لما كان قوله لا اصبر عن البيع مزيلا للحجر عنه لان احدا من موجبي الحجر لا يرفع الحجر عنه لفقد صبره عن البيع وكما ان الصبي والمجنون المستحقين للحجر عند الجميع لو قال لا اصبر عن البيع لم يكن هذا القول منهما مزيلا للحجر عنهما ولما قيل لهما اذا بايعتما فقولا لا خلافة وفي اطلاق النبي صلى الله عليه وسلم له التصرف على الشريطة التي ذكرها دلالة على ان الحجر غير واجب وان نهى النبي صلى الله عليه وسلم له بديا عن البيع وقوله فقل لا خلافة على وجه النظر له والاحتياط لماله كما تقول لمن يريد التجارة في البحر او في طريق مخوف لانقر بمالك واحفظه وما جرى مجرى ذلك وليس هذا بحجر وانما هو مشورة وحسن نظر ومما يدل على بطلان الحجر انهم لا يختلفون ان السفينة يجوز اقراره بما يوجب الحد والقصاص وذلك مما تسقطه الشبهة فوجب ان يكون اقراره بحقوق الآدميين التي لا تسقطها الشبهة اولى **فان قال قائل المريض جائز الاقرار بما يوجب الحد والقصاص ولا يجوز اقراره ولاهته اذا كان عليه دين يحيط بماله فليس جواز الاقرار بالحد والقصاص اصلا للاقرار بالمال والتصرف فيه** قيل له ان اقرار المريض عندنا بجميع ذلك جائز وانما يبطله اذا اتصل بمرضه الموت لان تصرفه مراعى معتبر بالموت فاذا مات صار تصرفه واقما في حق الغير الذي هو اولى منه به وهم الغرماء والورثة فاما تصرفه في الحال فهو جائز مالم يطرأ الموت الا ترى اننا لانفسخ هبه ولا نوجب السعاية على من اعتقه من عبيده حتى يحدث الموت فاقراره بالحد والقصاص والمال غير متفرقين في حال الحياة * وبما يحتج به مثبتو الحجر قوله تعالى (ولا تبذر تبذيرا) وقوله تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك) الآية فاذا كان التبذير مذموما منيها عنه وجب على الامام المنع منه وذلك بان يحجر عليه ويمنعه التصرف في ماله وكذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن اضاءة المال يقتضى منعه عن اضاعته بالحجر عليه * وهذا لادلالة فيه على الحجر لانا نقول ان التبذير محظور وينهى فاعله عنه وليس في النهى عن التبذير ما يوجب الحجر لانه انما ينبى ان يمنعه التبذير فاما ان يمنعه من التصرف في ماله ويبطل بيعاته واقاراره وسائر وجوه تصرفه فان هذا الموضوع هو الذي فيه الخلاف بيننا وبين خصومنا وليس في الآية ما يوجب المنع من شئ منه وذلك لان الاقرار نفسه ليس من التبذير في شئ لانه لو كان مبذرا لوجب منع سائر المقرين من اقرارهم وكذلك البيع بالمحاباة لا تبذير فيه لانه لو كان

مبذرا لوجب ان ينهى عنه سائر الناس وكذلك الهبة والصدقة واذا كان كذلك فالذى تقتضيه
 الآية النهى عن التبذير ودم فاعله فكيف يجوز الاستدلال بها على الحجر في العقود التي لا
 تبذير فيها وقد يصح الاستدلال لمحمد لانه يجيز من عقود ما لا محاباة فيه ولا اتلاف لماله
 الا ان الذى فى الآية انما هو ذم المبذرين والنهى عن التبذير ومن ينهى الحجر يقول ان التبذير
 مذموم منهى عن فعله فاما الحجر ومنع التصرف فليس فى الآية ايجابه الا ترى ان الانسان
 منهى عن التفرير بما له فى البحر وفى الطريق المخوفة ولا يمنع الحاكم منه على وجه الحجر
 عليه ولو ان انسانا ترك نخله وشجره وزرعه لا يسقيها وترك عماره ودوره لا يعمرها لم يكن
 للامام ان يجبره على الاتفاق عليها للايتلف ماله كذلك لا يحجر عليه فى عقود التى يخاف
 فيها توى ماله وكذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن اضاءة المال لادلالة فيه على الحجر
 كما بيناه فى التبذير * ومما يدل على بطلان الحجر وجواز تصرف المحجور عليه ان العاقل البالغ
 اذا ظهر منه سفه وتبذير فان الفقهاء الذين تقدم ذكر اقاويلهم من موجبي الحجر ما خلا
 محمد بن الحسن يقول اذا حجر عليه القاضى بطل من عقود واقراره ما كان بعد الحجر واذا
 كان جائز التصرف قبل حجر القاضى فمعنى الحجر حينئذ انى قد ابطلت ما يعقده او ما يقربه
 فى المستقبل وهذا لا يصح لان فيه فسخ عقد لم يوجد بعد بمنزلة من قال لرجل كل بيع
 بعثيه وعقد عاقدتيه فقد فسخته او كل خيار بشه يطة لى فى البيع فقد ابطلته او تقول
 امرأة كل امر تجمله الى فى المستقبل فقد ابطلته فهذا باطل لا يجوز فسخ العقود الموجودة
 فى المستقبل * ومما يلزم ابايوسف ومحمدا فى هذا انهما يجيزان تزويجه بعد الحجر بمهر المثل
 وفى ذلك ابطال الحجر لانه ان كان الحجر واجبا للايتلف ماله فانه قد يصل الى اتلافه
 بالتزويج وذلك بان يتزوج امرأة بمقدار مهر مثلها ثم يطلقها قبل الدخول فيلزمه نصف
 المهر ثم لا يزال يفعل ذلك حتى يتلف ماله فليس اذا فى هذا الحجر احتراز من اتلاف المال *
 واما اشتراط الشافعى فى ايناس الرشد واستحقاق دفع المال جواز الشهادة فانه قول لم يسبقه
 اليه احد ويجب على هذا ان لا يجيز اقرارات الفسطاق عند الاحكام على انفسهم وان لا يجيز
 بيوعهم ولا اشريتهم وينبئى للشهود ان لا يشهدوا على بيع من لم تثبت عدالته وان لا يقبل
 القاضى من مدع دعواه حتى تثبت عدالته ولا يقبل عليه دعوى المدعى عليه حتى يصح
 عنده جواز شهادته اذ لا يجوز عنده اقرار من ليس على صفة العدالة وجواز الشهادة ولا
 عقود وهو محجور عليه وهذا خلاف الاجماع * ولم يزل الناس منذ عصر النبي صلى الله عليه
 وسلم الى يومنا هذا يتخاصمون فى الحقوق فلم يقل النبي صلى الله عليه وسلم ولا احد
 من السلف لا قبل دعاؤكم ولا اسأل احدا عن دعوى غيره الا بعد ثبوت عدالته وقد قال
 الحضرمى الذى خاصم الى النبي صلى الله عليه وسلم انه رجل فاجر بحضرتة ولم يبطل النبي
 صلى الله عليه وسلم خصومته ولا سأل عن حاله وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا
 ابوداود قال حدثنا هناد قال حدثنا ابوالاحوص عن سماك عن علقمة بن وائل الحضرمى

عن ابيه قال جاء رجل من حضرموت ورجل من كندة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال الحضرمي
 يا رسول الله ان هذا غلبنى على ارض كانت لابى فقال الكندي هي ارضى فى يدي ازرعها
 ليس له فيها حق فقال النبي صلى الله عليه وسلم للحضرمي ألك بينة قال لا قال فلك يمينه فقال
 يا رسول الله انه فاجر ليس يبالي ما حلف ليس يتورع من شئ فقال ليس لك منه الا ذلك فلو كان
 الفجور يوجب الحجر لسأل صلى الله عليه وسلم عن حاله او لا بطل خصومته لاقرار الخصم
 بانه محجور عليه غير جائز الخصومة ولا خلاف بين الفقهاء ان المسلمين والكفار سواء فى
 جواز التصرف فى الاملاك ونفاذ العقود والقرارات والكفر اعظم الفسوق وهو غير موجب
 للحجر فكيف يوجب الفسق الذى هو دونه وهذا ما لا خلاف فيه بين الفقهاء ان المسلمين
 وانكفار سواء فى جواز التصرف والاملاك ونفاذ العقود : قوله عز وجل (واستشهدوا
 شهيدين من رجالكم) قال ابوبكر لما كان ابتداء الخطاب للمؤمنين فى قوله (يا ايها الذين آمنوا
 اذا تدايتم بدين الى اجل) ثم عطف عليه قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) دل
 ذلك على معنىين احدهما ان يكون من صفة الشهود لان الخطاب توجه اليهم بصفة الايمان ولما قال
 فى نسق الخطاب (من رجالكم) كان كقوله من رجال المؤمنين فاقضى ذلك كون الايمان
 شرطا فى الشهادة على المسلمين والمعنى الآخر الحرية وذلك لما فى فحوى الخطاب من الدلالة من
 وجهين احدهما قوله تعالى (اذا تدايتم بدين) الى قوله تعالى (وليلل الذى عليه الحق) وذلك
 فى الاحرار دون العبيد والدليل عليه ان العبد لا يملك عقود المداينات واذا اقربشئ لم يجز
 اقراره الا باذن مولاه والخطاب انما توجه الى من يملك ذلك على الاطلاق من غير اذن الغير
 فدل ذلك على ان من شرط هذه الشهادة الحرية والمعنى الآخر من دلالة الخطاب قوله تعالى
 (من رجالكم) فظاهر هذا اللفظ يقتضى الاحراز كقوله تعالى (وانكحوا الايامى منكم)
 يعنى الاحرار ألا ترى انه عطف عليه قوله تعالى (والصالحين من عبادكم وامائكم) فام
 يدخل العبيد فى قوله تعالى (منكم) وفى ذلك دليل على ان من شرط هذه الشهادة الاسلام
 والحرية جميعا وان شهادة العبد غير جائزة لان اوامر الله تعالى على الوجوب وقدا امر
 باستشهاد الاحرار فلا يجوز غيرهم وقد روى عن مجاهد فى قوله تعالى (واستشهدوا
 شهيدين من رجالكم) قال الاحرار : فان قيل ان ما ذكرت انما يدل على ان العبد
 غير داخل فى الآية ولا دلالة فيها على بطلان شهادته : قيل له لما ثبت فى فحوى خطاب
 الآية ان المراد بها الاحرار كان قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) امرا مقتضيا
 للايجاب وكان بمنزلة قوله تعالى راستشهدوا رجلين من الاحرار فغير جائز لاحد اسقاط شرط
 الحرية لانه لو جاز ذلك لجاز اسقاط العدد وفى ذلك دليل على ان الآية قد تضمنت بطلان
 شهادة العبيد : واختلف اهل العلم فى شهادة العبيد فروى قتادة عن الحسن عن على قال شهادة
 الصبي على الصبي والعبد على العبد جائزة وحدثنا عبدالرحمن بن سيبا قال حدثنا عبدالله بن

احمد قال حدثني ابي قال حدثنا عبدالرحمن بن همام قال سمعت قتادة يحدث ان عليا رضي الله عنه كان يستثبت الصبيان في الشهادة وهذا يوهن الحديث الاوول وروى حفص بن غياث عن المختار بن فلفل عن انس قال ما اعلم احدا رد شهادة العبد وقال عثمان البتي تجوز شهادة العبد لغير سيده وذكر ان ابن شبرمة كان يراها جائرة يآثر ذلك عن شريح وكان ابن ابي ليلى لا يقبل شهادة العبد وظهرت الخوارج على الكوفة وهو يتولى القضاء بها فامروه بقبول شهادة العبد وباشياء ذكروها له من آرائهم كان على خلافها فاجابهم الى امثالها فاقروه على القضاء فلما كان في الليل ركب راحته ولحق بمكة ولما جاءت الدولة الهاشمية ردوه الى ما كان عليه من القضاء على اهل الكوفة وقال الزهري عن سعيد بن المسيب قال قضى عثمان بن عفان ان شهادة المملوك جائزة بعد العتق اذا لم تكن ردت قبل ذلك وروى شعبة عن المغيرة قال كان ابراهيم يجيز شهادة المملوك في الشيء التافه وروى شعبة ايضا عن يونس عن الحسن مثله وروى عن الحسن انها لا تجوز وروى عن حفص عن حجاج عن عطاء عن ابن عباس قال لا تجوز شهادة العبد وقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة في احدي الروايتين ومالك والحسن بن صالح والشافعي لا تقبل شهادة العبد في شيء * قال ابو بكر وقد قدمنا ذكر الدلالة من الآية على ان الشهادة المذكورة فيها مخصوصة بالاحرار دون العبد ومما يدل من الآية على نفي شهادة العبد قوله تعالى (ولا أب الشهداء اذا ما دعوا) فقال بعضهم اذا دعى فليشهد وقال بعضهم اذا كان قد شهد وقال بعضهم هو واجب في الحالين والعبد ممنوع من الاجابة لحق المولى وخدمته وهو لا يملك الاجابة فدل انه غير مأمور بالشهادة ألا ترى انه لبس له ان يشتغل عن خدمة مولاه بقراءة الكتاب واملائه والشهادة ولما لم يدخل في خطاب الحج والجمعة لحق المولى فكذلك الشهادة اذا كانت الشهادة غير متعينة على الشهداء وانما هي فرض كفاية وفرض الجمعة والحج يتعين على كل احد في نفسه فلما لم يلزمه فرض الحج والجمعة مع الامكان لحق المولى فهو اولى ان لا يكون من اهل الشهادة لحق المولى * ومما يدل على ذلك ايضا قوله تعالى (واقموا الشهادة لله) وقال ايضا (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله) الى قوله تعالى (ولا تتبعوا الهوى ان تعدلوا) فجعل الحاكم شاهدا لله كما جعل سائر الشهود شهداء لله بقوله تعالى (واقموا الشهادة لله) فلما لم يجز ان يكون العبد حاكما لم يجز ان يكون شاهدا اذ كان كل واحد من الحاكم والشاهد به ينفذ الحكم وينبت * ومما يدل على اطلاق شهادة العبد قوله تعالى (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء) وذلك لانه معلوم انه لم يرد به نفي القدرة لان الرق والحرية لا تختلف بهما القدرة فدل على ان مراده نفي حكم اقواله وعقوده وتصرفه وملكه ألا ترى انه جعل ذلك مثلا للاصنام التي كانت تعبدها العرب على وجه المبالغة في نفي الملك والتصرف وبطلان احكام اقواله فيما يتعلق بحقوق العباد * وقد روى عن ابن عباس انه استدل بهذه الآية على ان العبد لا يملك الطلاق ولولا احتمال اللفظ لذلك لما تأوله ابن عباس عليه فدل ذلك على ان شهادة العبد كالا شهادة كعقده واققراره

قوله (يستثبت الصبيان)
اي يسألهم ويستعلم
منهم فليس المراد
استشهادهم ولذلك قال
المصنف وهذا يوهن
الحديث الاوول
(لمصححه)

وسائر تصرفاته التي هي من جهة القول فلما كانت شهادة العبد قوله واجب ان يتقى وجوب حكمه بظاهر الآية * وما يدل على بطلان شهادة العبد ان الشهادة فرض على الكفاية كالجهاد فلما لم يكن العبد من اهل الخطاب بالجهاد ولو حصره وقاتل لم يسهم له وجب ان لا يكون من اهل الخطاب بالشهادة ومتى شهد لم تقبل شهادته ولم يكن له حكم الشهود كما لم يثبت له حكم وان شهد القتال في استحقاق السهم ويدل عليه انه لو كان من اهل الشهادة لوجب ان لو شهد بها فحكم بشهادته ثم رجع عنها انه يلزمه غرم ما شهد به لان ذلك من حكم الشهادة كما ان نفاذ الحكم بها اذا نفذها الحاكم من حكمها فلما لم يجز ان يلزمه الغرم بالرجوع علمنا انه ليس من اهلها وان الحكم بشهادته غير جائز وايضا فانا وجدنا ميراث الاثني على النصف من ميراث الذكر وجعلت شهادة امرأتين بشهادة رجل فكانت شهادة المرأة نصف شهادة الرجل وميراثها نصف ميراثه فوجب ان يكون العبد من حيث لم يكن من اهل الميراث رأسا ان لا يكون من اهل الشهادة لانا وجدنا نقصان الميراث تأثيرا في نقصان الشهادة فوجب ان يكون نفى الميراث موجبا لنفى الشهادة وما روى عن علي بن ابي طالب في جواز شهادة العبد فانه لا يصح من طريق النقل ولو صح كان مخصوصا في العبد اذا شهد على العبد ولا نعلم خلافا بين الفقهاء ان العبد والحرة سواء فيما تجوز الشهادة فيه * فان قيل لما كان خبر العبد مقبولا اذا رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن رقه مانعا من قبول خبره كذلك لا يمنع من قبول شهادته * قيل له ليس الخبر اصلا للشهادة فلا يجوز اعتبارها به الا ترى ان خبر الواحد مقبول في الاحكام ولا تجوز شهادة الواحد فيها وانه يقبل فيه فلان عن فلان ولا يقبل في الشهادة الا على جهة الشهادة على الشهادة وانه يجوز قبول خبره اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تجوز شهادة الشاهد الا ان يأتي بلفظ الشهادة والسامع والمعاينة لما يشهد به فان الرجل والمرأة متساويان في الاخبار مختلفان في الشهادة لان شهادة امرأتين بشهادة رجل وخبر الرجل والمرأة سواء فلا يجوز الاستدلال بقبول خبر العبد على قبول شهادته * قال ابو بكر قال محمد بن الحسن لو ان حاكما حكم بشهادة عبد ثم رفع الى ابطال حكمه لان ذلك مما اجمع الفقهاء على بطلانه * وقد اختلف الفقهاء في شهادة الصبيان فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر لا تجوز شهادة الصبيان في شئ وهو قول ابن شبرمة والثوري والشافعي وقال ابن ابي ليلى تجوز شهادة بعضهم على بعض وقال مالك تجوز شهادة الصبيان فيما بينهم في الجراح ولا تجوز على غيرهم وانما تجوز بينهم في الجراح وحدها قبل ان يتفرقوا ويحيثوا ويعلموا فان افرقوا فلا شهادة لهم الا ان يكونوا قد اشهدوا على شهادتهم قبل ان يتفرقوا وانما تجوز شهادة الاحرار الذكور منهم ولا تجوز شهادة الجوارى من الصبيان والاحرار * قال ابو بكر روى عن ابن عباس وعثمان وابن الزبير ابطال شهادة الصبيان وروى عن علي ابطال شهادة بعضهم على بعض وعن عطاء مثله وروى عبدالله بن حبيب بن ابي ثابت قال قيل للشعبي ان

اباس بن معاوية لا يرى بشهادة الصبيان بأسا فقال الشعبي حدثني مسروق انه كان عند علي كرم الله وجهه اذ جاءه خمسة غلعة فقالوا كنا ستة نتغاط في الماء ففرق منا غلام فشهد الثلاثة على الاثنين انهما غرقاه وشهد الاثنان ان الثلاثة غرقوه فجعل علي الاثنين ثلاثة احماس الدية وعلى الثلاثة خمسي الدية الا ان عبدالله بن حبيب غير مقبول الحديث عند اهل العلم ومع ذلك فان معنى الحديث مستحيل لا يصدق مثله عن علي رضي الله عنه لان اولياء الفريق ان ادعوا على احد الفريقين فقد اكدبوا في شهادتهم على غيرهم وان ادعوا عليهم كلهم فهم يكذبون الفريقين جميعا فهذا غير ثابت عن علي كرم الله وجهه * ومما يدل على بطلان شهادة الصبيان قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا تدانتم بدين الى اجل مسمى) وذلك خطاب للرجال البالغين لان الصبيان لا يملكون عقود المداينات وكذلك قوله تعالى (وليملل الذي عليه الحق) لم يدخل فيه الصبي لان اقراره لا يجوز وكذلك قوله (وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئا) لا يصح ان يكون خطابا للصبي لانه ليس من اهل التكليف فيلحقه الوعيد ثم قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وليس الصبيان من رجالنا ولما كان ابتداء الخطاب بذكر البالغين كان قوله (من رجالكم) عائدا عليهم ثم قوله (من رضون من الشهداء) يمنع ايضا جواز شهادة الصبي وكذلك قوله (ولا ياب الشهداء اذا مدعوا) هو نهى وللصبي ان يأتى من اقامة الشهادة وليس للمدعى احضاره لها ثم قوله (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) غير جائز ان يكون خطا بالصفار فلا يلحقهم المأثم بكتمتها ولما لم يجز ان يلحقه ضمان بالرجوع بل على انه ليس من اهل الشهادة لان كل من صحت شهادته لزمه الضمان عند الرجوع واما اجازة شهادتهم في الجراح خاصة وقبل ان يتفرقوا ويحيثوا فانه تحكم بلا دلالة وتفرقة بين من لا فرق فيه في اثر ولا نظر لان في الاصول ان كل من جازت شهادته في الجراح فهي جائزة في غيرها واما اعتبار حالهم قبل ان يتفرقوا ويحيثوا فانه لا معنى له لانه جائز ان يكون هؤلاء الشهودهم الجناة ويكون الذي حملهم على الشهادة الخوف من ان يؤاخذوا به وهذا معلوم من عادة الصبيان اذا كان منهم جنابة احالتهما على غيره خوفا من ان يؤاخذوا بها وايضا لما شرط الله في الشهادة العدالة واوعد شاهد الزور ما اوعد به ومنع من قبول شهادة الفساق ومن لا يزرع عن الكذب احتياطا لامر الشهادة فكيف تجوز شهادة من هو غير مأخوذ بكذبه وليس له حاجز يحجزه عن الكذب ولا حياء يردعه ولا مروءة تمنعه وقد يضرب الناس المثل بكذب الصبيان فيقولون هذا كذب من صبي فكيف يجوز قبول شهادة من هذا حاله فان كان انما اعتبر حالهم قبل تفرقهم وقبل ان يعلمهم غيرهم لانه لا يعتمد الكذب دون تلقين غيره فليس ذلك كما ظن لانهم يتعمدون الكذب من غير مانع يمنعهم وهم يعرفون الكذب كما يعرفون الصدق اذا كانوا قد بلغوا الحد الذي يقومون بمعنى الشهادة والعبارة عما شهدوا وقد يتعمدون الكذب لاسباب عارضة منها خوفهم من ان تنسب اليهم الجنابة او قصدا للمشهود عليه بالمكروء ومعان غير ذلك معلومة من احوالهم فليس لاحد ان يحكم لهم بصدق الشهادة قبل ان يتفرقوا كما لا يحكم لهم بذلك بعد التفرق

وعلى انه لو كان كذلك وكان العلم حاصلًا بانهم لا يكذبون ولا يعتمدون لشهادة الزور فينبغي ان تقبل شهادة الاناث كما تقبل شهادة الذكور وتقبل شهادة الواحد كما تقبل شهادة الجماعة فاذا اعتبر العدد في ذلك وما يجب اعتباره في الشهادة من اختصاصها في الجراح بالذكر دون الاناث فواجب ان يستوفى لها سائر شروطها من البلوغ والعدالة ومن حيث اجازوا شهادة بعضهم على بعض فواجب اجازتها على الرجال لان شهادة بعضهم على بعض ليست باكد منها على الرجال اذ هم في حكم المسلمين عند قائل هذا القول والله الموفق به واختلف في شهادة الاعمي فقال ابو حنيفة ومحمد لا تجوز شهادة الاعمي بحال وروى نحوه عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه وروى عمرو بن عبيد عن الحسن قال لا تجوز شهادة الاعمي بحال وروى عن اشعث مثله الا انه قال الا ان تكون في شيء رآه قبل ان يذهب بصره وروى ابن لهيعة عن ابي طعمة عن سعيد بن جبير قال لا تجوز شهادة الاعمي وحدثنا عبد الرحمن بن سيار قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثني حجاج بن جبير بن حازم عن قتادة قال شهد اعمي عند اياس بن معاوية على شهادة فقال له اياس لا ترد شهادتك الا ان لا تكون عدلا ولكنك اعمي لا تبصر قال فلم يقبلها وقال ابو يوسف وابن ابي ليلى والشافعي اذا علمه قبل العمى جازت وما علمه في حال العمى لم تجز وقال شريح والشعبي شهادة الاعمي جائزة وقال مالك والليث بن سعد شهادة الاعمي جائزة وان علمه في حال العمى اذا عرف الصوت في الطلاق والاقرار ونحوه وان شهد على زنا او حد القذف لم تقبل شهادته * والدليل على بطلان شهادة الاعمي ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبد الله بن محمد بن ميمون البلخي الحافظ قال حدثنا يحيى بن موسى يعرف بنحت قال حدثنا محمد بن سليمان بن مسمول قال حدثنا عبد الله بن سلمة بن وهرام عن ابيه عن طاوس عن ابن عباس قال سئل صلى الله عليه وسلم عن الشهادة فقال ترى هذه الشمس فاشهد والا فعد فاجعل من شرط صحة الشهادة معاينة الشاهد لما شهد به والاعمى لا يعاين المشهود عليه فلا تجوز شهادته * ومن جهة اخرى ان الاعمي يشهد بالاستدلال فلا تصح شهادته الا ترى ان الصوت قد يشبه الصوت وان المتكلم قد يحاكي صوت غيره ونغمته حتى لا يغادر منها شيئا ولا يشك سامعه اذا كان بينه وبينه حجاب انه المحكي صوته فغير جائز قبول شهادته على الصوت اذ لا يرجع منه الى يقين وانما ينبغي امره على غالب الظن * وايضا فان الشاهد مأخوذ عليه بان يأتي بلفظ الشهادة ولو عبر بلفظ غير لفظ الشهادة بان يقول اعلم او اتيقن لم تقبل شهادته فعلمت انها حين كانت مخصوصة بهذا اللفظ وهذا اللفظ يقتضي مشاهدة المشهود به ومعاينته فلم تجز شهادة من خرج من هذا الحد وشهد عن غير معاينة * فان قال قائل يجوز للاعمى اقدمه على وطء امرأته اذا عرف صوتها فعلمنا انه يقين ليس بشك اذ غير جائز لاحد الاقدام على الوطء بالشك * قيل له يجوز له الاقدام على وطء امرأته بغالب الظن بان زفت اليه امرأة وقيل له هذه امرأتك وهو لا يعرفها يحل له وطؤها وكذلك جائز له قبول هدية جارية بقول الرسول ويجوز له

قوله (خت) بفتح
الحاء المعجمة وتشديد
التاء المشددة علم على
يحيى بن موسى احد
اشياخ البخاري
(لمصححه)

قوله (ترى هذه
الشمس) هكذا في
جميع النسخ التي بايدينا
ومعناه ان ترا المشهود
مثل الشمس فاشهد
(لمصححه)

الاقدام على وطئها ولو اخبره مخبر عن زيد باقرار اوبيع او قذف لما جاز له اقامة الشهادة على
 المخبر عنه لان سيل الشهادة اليقين والمشاهدة وسائر الاشياء التي ذكرت يجوز فيها استعمال
 غالب الظن وقبول قول الواحد فليس ذلك اذا اصلا للشهادة * واما اذا استشهد وهو بصير
 ثم عمى فاما لم يقبله من قبل انا قد علمنا ان حال تحمل الشهادة اضعف من حال الاداء
 والدليل عليه انه جائز ان تحمل الشهادة وهو كافر او عبد او صبي ثم يؤديها وهو حر مسلم
 بالغ تقبل شهادته ولو اداها وهو صبي او عبد او كافر لم تجز فعلنا ان حال الاداء اولى
 بالتأكيد من حال التحمل فاذا لم يصح تحمل الاعمى للشهادة وكان العمى مانعا من صحة
 التحمل وجب ان يمنع صحة الاداء وايضا لو استشهده وبينه وبينه حائل لما صححت شهادته
 وكذلك لو اداها وبينهما حائل لم تجز شهادته والعمى حائل بينه وبين المشهود عليه فوجب ان لا تجوز *
 وفرق ابو يوسف بينهما بان قال يصح ان تحمل الشهادة بمعاينته ثم يشهد عليه وهو غائب
 او ميت فلا يمنع ذلك جوازها فكذلك عمى الشاهد بمنزلة موت المشهود عليه او غيبته فلا يمنع قبول
 شهادته * والجواب عن ذلك من وجهين احدهما انه انما يجب اعتبار الشاهد في نفسه فان كان من
 اهل الشهادة قبلنا وان لم يكن من اهل الشهادة لم قبلها والاعمى قد خرج من ان يكون من اهل
 الشهادة بعماء فلا اعتبار بغيره واما الغائب والميت فان شهادة الشاهد عليهما صحيحة اذ لم يعترض فيه
 ما يخرج من ان يكون من اهل الشهادة وغيب المشهود عليه وموته لا يؤثر في شهادة الشاهد
 فلذلك جازت شهادته والوجه الآخر انا لانجز الشهادة على الميت والغائب الا ان يحضر
 عنه خصم فتقع الشهادة عليه فيقوم حضوره مقام حضور الغائب والميت والاعمى في معنى
 من يشهد على غير خصم حاضر فلا تصح شهادته * فان احتجوا بقوله تعالى (اذا
 تداينتم بدين) الى قوله تعالى (فاحتشدهموا شهدين من رجالكم) وقوله تعالى (ممن
 ترضون من الشهداء) والاعمى قد يكون مرضيا وهو من رجالنا الاحرار فظاهر ذلك
 يقتضى قبول شهادته * قيل له ظاهر الآية يدل على ان الاعمى غير مقبول الشهادة لانه
 قال (واستشهدوا) والاعمى لا يصح استشهاده لان الاستشهاد هو احضار المشهود عليه
 ومعاينته اياه وهو غير معين ولا مشاهد لمن يحضره لان العمى حائل بينه وبين ذلك كحائظ
 لو كان بينهما فيمنعه ذلك من مشاهدته ولما كانت الشهادة انما هي مأخوذة من مشاهدة
 المشهود عليه ومعاينته على الحال التي تقتضى الشهادة اثبات الحق عليه وكان ذلك معدوما
 في الاعمى وجب ان تبطل شهادته فهذه الآية لان تكون دليلا على بطلان شهادته اولى
 من ان تدل على اجازتها * وقال زفر لا تجوز شهادة الاعمى اذا شهد بها قبل العمى او بعده
 الا في النسب ان يشهد ان فلانا ابن فلان * قال ابوبكر يشبه ان يكون ذهب في ذلك
 الى ان النسب قد تصح الشهادة عليه بالخبر المستفيض وان لم يشاهده الشاهد فلذلك جائز
 اذا تواتر عند الاعمى الخبر بان فلانا ابن فلان ان يشهد به عند الحاكم وتكون شهادته
 مقبولة ويستدل على صحة ذلك بان الاعمى والبصير سواء فيما ثبت حكمه عن الرسول صلى الله

عليه وسلم من طريق التواتر وان لم يشاهد المخبرين من طريق المعاينة وانما يسمع اخبارهم فكذلك جائز ان يثبت عنده علم صحة النسب من طريق التواتر وان لم يشاهد المخبرين فتجوز اقامة الشهادة به وتكون شهادته مقبولة فيه اذ ليس شرط هذه الشهادة معاينة المشهود به * واختلف في شهادة البدوي على القروي فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والليث والاوزاعي والشافعي هي جائزة اذا كان عدلا وروى نحوه عن الزهري وروى ابن وهب عن مالك قال لا تجوز شهادة بدوي على قروي الا في الجراح وقال ابن القاسم عنه لا تجوز شهادة بدوي على قروي في الحضرة الا في وصية القروي في السفر او في بيع فتجوز اذا كانوا عدولا * قال ابوبكر جميع ما ذكرنا من دلائل الآية على قبول شهادة الاحرار البالغين يوجب التسوية بين شهادة القروي والبدوي لان الخطاب توجه اليهم بذكر الايمان بقوله (يا ايها الذين امنوا اذا تدابرتم بين) وهؤلاء من جملة المؤمنين ثم قال تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) يعنى من رجال المؤمنين الاحرار وهذه صفة هؤلاء ثم قال (ممن ترضون من الشهداء) واذا كانوا عدولا فهم مرضيون وقال في آية اخرى في شأن الرجعة والفراق (واستشهدوا ذوى عدل منكم) وهذه الصفة شاملة للجميع اذا كانوا عدولا وفي تخصيص القروي بهادون البدوي ترك العموم بغير دلالة ولم يختلفوا انهم مرادون بقوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وبقوله (ممن ترضون من الشهداء) لانهم يميزون شهادة البدوي على بدوي مثله على شرط الآية واذا كانوا مرادين بالآية فقد اقتضت جواز شهادتهم على القروي من حيث اقتضت جواز شهادة بعضهم على بعض ومن حيث اقتضت جواز شهادة القروي على البدوي * فان احتجوا بما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا حسين بن اسحاق التستري قال حدثنا حرمة بن يحيى قال حدثنا ابن وهب قال حدثنا نافع بن يزيد بن الهاد عن محمد بن عمرو عن عطاء بن يسار عن ابى هريرة انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية فان مثل هذا الخبر لا يجوز الاعتراض به على ظاهر القرآن مع انه ليس فيه ذكر الفرق بين الجراح وبين غيرها ولا بين ان يكون القروي في السفر او في الحضرة فقد خالف المحتج به ما اقتضاه عمومه وقد روى سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال شهد اعرابي عند رسول الله صلى الله عليه وسلم على رؤية الهلال فامر بلالا ينادى في الناس فليصوموا غدا قبل شهادته وامر الناس بالصيام وجائز ان يكون حديث ابى هريرة في اعرابي شهد شهادة عند النبي صلى الله عليه وسلم وعلم النبي صلى الله عليه وسلم خلافها مما يبطل شهادته فاخبر به فقله الراوى من غير ذكر السبب وجائز ان يكون قاله في الوقت الذي كان الشرك والنفاق غالين على الاعراب كما قال عز وجل (ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر) فانما منع قبول شهادة من هذه صفته من الاعراب وقد وصف الله قوما آخرين من الاعراب بعد هذه الصفة ومدحهم بقوله (ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق

قربات عند الله وصلوات الرسول) الآية فمن كانت هذه صفته فهو مرضى عند الله وعند المسلمين مقبول الشهادة * ولا يخلو البدوى من ان يكون غير مقبول الشهادة على القروى اما لظن في دينه او جهل منه باحكام الشهادات وما يجوز اداؤها منها مما لا يجوز فان كان لظن في دينه فان هذا غير مختلف في بطلان شهادته ولا يختلف فيه حكم البدوى والقروى وان كان لجهل منه باحكام الشهادات فواجب ان لا تقبل شهادته على بدوى مثله وان لا تقبل شهادته في الجراح ولا على القروى في السفر كما لا تقبل شهادة القروى اذا كان بهذه الصفة ويلزمه ان يقبل شهادة البدوى اذا كان عدلا عالما باحكام الشهادة على القروى وعلى غيره لزوال المعنى الذى من اجله امتنع من قبول شهادته وان لا يجعل لزوم سمة البدواياه والنسبة اليه علة لرد شهادته كما لا يجعل نسبة القروى الى القرية علة لجواز شهادته اذا كان مجانباً للصفات المشروطة لجواز الشهادة * قوله عز وجل (فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) قال ابوبكر اوجب بديا استشهاد شهيدين وها الشاهدان لان الشهيد والشاهد واحد كما ان عليم وعالم واحد وقادر وقدير واحد ثم عطف عليه قوله (فان لم يكونا رجلين) يعنى ان لم يكن الشاهدان رجلين (فرجل وامرأتان) فلا يخلو قوله (فان لم يكونا رجلين) من ان يريد به فان لم يوجد رجلان فرجل وامرأتان كقوله (فان لم تجدوا ماء فتمموا صعيدا) وكقوله (فتحرير رقبة من قبل ان يماس) ثم قال (فمن لم يجد فصيام شهرين) الى قوله (فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا) وما جرى مجرى ذلك في الابدال التى اقيمت مقام اصل الفرض عند عدمه او ان يكون مراده فان لم يكن الشاهدان رجلين فالشاهدان رجل وامرأتان فافادنا اثبات هذا الاسم للرجل والمرأتين حتى يعتبر عمومهما في جواز شهادتهما مع الرجل في سائر الحقوق الا ما قام دليله فلما اتفق المسلمون على جواز شهادة رجل وامرأتين مقام رجلين عند عدم الرجلين ثبت الوجه الثانى وهو انه اراد تسمية الرجل والمرأتين شهيدين فيكون ذلك اسما شرعيا يجب اعتباره فيما امرنا فيه باستشهاد شهيدين الا موضعا قام الدليل عليه فيصح الاستدلال بعمومه في قول النبي صلى الله عليه وسلم لانكاح الابولى وشاهدين واثبات النكاح والحكم بشهادة رجل وامرأتين اذ قد لحقهم اسم شهيدين وقد اجاز النبي صلى الله عليه وسلم النكاح بشهادة شاهدين * وقد اختلف اهل العلم في شهادة النساء مع الرجال في غير الاموال فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وعثمان البتي لا تقبل شهادة النساء مع الرجال لافى الحدود ولا فى القصاص وتقبل فيما سوى ذلك من سائر الحقوق وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا يحيى بن عباد قال حدثنا شعبة عن الحجاج بن ارطاة عن عطاء بن ابي رباح ان عمر اجاز شهادة رجل وامرأتين فى نكاح وروى جرير بن حازم عن الزبير بن الخريت عن ابي لبيد ان عمر اجاز شهادة النساء فى طلاق وروى اسراييل عن عبد الاعلى عن محمد بن الحنفية عن على رضى الله عنه قال تجوز شهادة النساء فى العقد وروى حجاج عن عطاء ان ابن عمر كان يجيز شهادة

النساء مع الرجل في النكاح وروى عن عطاء انه كان يجيز شهادة النساء في الطلاق وروى عن عون عن الشعبي عن شريح انه اجاز شهادة رجل وامرأتين في عتق وهو قول الشعبي في الطلاق وروى عن الحسن والضحاك قالا لا تجوز شهادتهن الا في الدين والولد وقال مالك لا تجوز شهادة النساء مع الرجال في الحدود والقصاص ولا في الطلاق ولا في النكاح ولا في الانساب ولا في الولاء ولا الاحصان وتجوز في الوكالة والوصية اذا لم يكن فيها عتق وقال الثوري تجوز شهادتهن في كل شيء الا الحدود وروى عنه انها لا تجوز في القصاص ايضا وقال الحسن بن حي لا تجوز شهادتهن في الحدود وقال الاوزاعي لا تجوز شهادة رجل وامرأتين في نكاح وقال الليث تجوز شهادة النساء في الوصية والعتق ولا تجوز في النكاح ولا الطلاق ولا الحدود ولا قتل العمد الذي يقاد منه وقال الشافعي لا تجوز شهادة النساء مع الرجال في غير الاموال ولا تجوز في الوصية الا الرجل وتجوز في الوصية بالمال قال ابو بكر ظاهر هذه الآية يقتضى جواز شهادتهن مع الرجل في سائر عقود المداينات وهي كل عقد واقع على دين سواء كان بدله مالا او بعضا او منافع او دم عمدلانه عقد فيه دين اذا لمعلوم انه ليس مراد الآية في قوله تعالى (اذا تدايتم بدين الى اجل مسمى) ان يكون العقود عليهما من البدين دينين لامتناع جواز ذلك الى اجل مسمى فثبت ان المراد وجود دين عن بدل اى دين كان فاقضى ذلك جواز شهادة النساء مع الرجل على عقد نكاح فيه مهر مؤجل اذا كان ذلك بعقد مداينة وكذلك الصلح من دم العمد والخلع على مال والاجارات فمن ادعى خروج شيء من هذه العقود من ظاهر الآية لم يسلم له ذلك الا بدلالة اذ كان العموم مقتضيا لجوازها في الجميع * ويدل على جواز شهادة النساء في غير الاموال ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن القاسم الجوهري قال حدثنا محمد بن ابراهيم اخو ابى معمر قال حدثنا محمد بن الحسن بن ابى يزيد عن الاعمش عن ابى وائل عن حذيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم اجاز شهادة القابلة والولادة ليست بمال واجاز شهادتها عليها فدل ذلك على ان شهادة النساء ليست مخصوصة بالاموال ولا خلاف في جواز شهادة النساء على الولادة وانما الاختلاف في العدد وايضا لما ثبت ان اسم الشهيدين واقع في الشرع على الرجل والمرأتين وقد ثبت ان اسم البينة يتناول الشهيدين وجب بعموم قوله البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه القضاء بشهادة الرجل والمرأتين في كل دعوى اذ قد شملهم اسم البينة الا ترى انها بينة في الاموال فلما وقع عليها الاسم وجب بحق العموم قبولها لكل مدعى الا ان تقوم الدلالة على تخصيص شيء منه وانما خصصنا الحدود والقصاص لما روى الزهري قال مضت السنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفين من بعده ان لا تجوز شهادة النساء في الحدود ولا في القصاص وايضا لما اتفق الجميع على قبول شهادتهن مع الرجل في الديون وجب قبولها في كل حق لا تسقطه الشبهة اذ كان الدين حقا لا يسقط بالشبهة وما يدل على جوازها في غير الاموال من الآية ان الله تعالى قد اجازها في الاجل بقوله (اذا تدايتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه) ثم قال (فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) فاجاز شهادتها مع الرجل على الاجل

وليس بمال كما اجازها في المال * فان قيل الاجل لا يجب الا في المال * قيل له هذا خطأ لان الاجل قد يجب في الكفالة بالنفس وفي منافع الاحرار التي ليست بمال وقد يؤجله الحاكم في اقامة البينة على الدم وعلى دعوى العفو منه بمقدار ما يمكن التقدم اليه فقوله ان الاجل لا يجب الا في المال خطأ ومع ذلك فالبضع لا يستحق الا بمال ولا يقع النكاح الا بمال فينبغي ان تميز فيه شهادة النساء * قوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) قال ابو بكر لما كانت معرفة ديانات الناس واماناتهم وعدالتهم انما هي من طريق الظاهر دون الحقيقة ادلا يعلم ضماثرهم ولاخبايا امورهم غير الله تعالى ثم قال تعالى فيما امرنا باعتباره من امر الشهداء (ممن ترضون من الشهداء) دل ذلك على ان امر تعديل الشهود موكل الى اجتهاد رأينا وما يغلب في ظنوننا من عدالتهم وصلاح طرائقهم وجائز ان يغلب في ظن بعض الناس عدالة شاهد وامانته فيكون عنده رضى ويغلب في ظن غيره انه ليس برضى فقوله (ممن ترضون من الشهداء) مبني على غالب الظن واكثر الرأي والذي نبى عليه امر الشهادة اشياء ثلاثة احدها العدالة والاخر نفي التهمة وان كان عدلا والثالث التيقظ والحفظ وقلة الغفلة اما العدالة فاصلها الايمان واجتناب الكبائر ومراعاة حقوق الله عز وجل في الواجبات والمسئونات وصدق اللهجة والامانة وان لا يكون محدودا في قذف واما نفي التهمة فان لا يكون المشهود له والدا ولاولدا او زوجا وزوجة وان لا يكون قد شهد بهذه الشهادة فردت له التهمة فشهادة هؤلاء غير مقبولة لمن ذكرنا وان كانوا عدولا مرضيين واما التيقظ والحفظ وقلة الغفلة فان لا يكون غفولا غير مجرب للامور فان مثله ربما لقن الشيء فتلقنه وربما جوز عليه التزوير فشهد به قال ابن رستم عن محمد بن الحسن في رجل اعجمي صوام قوام مغفل يخشى عليه ان يلقن فيأخذ به قال هذا شر من الفاسق في شهادته وحدثنا عبدالرحمن بن سفيان المحبر قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثني ابو حنيفة اسود بن عامر قال حدثنا ابن هلال عن اشعث الحداني قال قال رجل للحسن يا ابا سعيد ان اياسا رد شهادتي فقسام معه اليه فقال يا ملكمان لم رددت شهادته او ما بلغك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من استقبل قبلتنا واكل من ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فقال ايها الشيخ اما سمعت الله يقول (ممن ترضون من الشهداء) وان صاحبك هذا ليس نرضاه وحدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا ابو بكر محمد بن عبدالوهاب قال حدثنا السري بن عاصم باسناد ذكره انه شهد عند اياس بن معاوية رجل من اصحاب الحسن فرد شهادته فبلغ الحسن وقال قوموا بنا اليه قال فجاء الى اياس فقال يا الكع ترد شهادة رجل مسلم فقال نعم قال الله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) وليس هو ممن ارضى قال فسكت الحسن فقال خصم الشيخ فمن شرط الرضا للشهادة ان يكون الشاهد متيقظا حافظا لما يسمعه متقنا لما يؤديه وقد ذكر بشر بن الوليد عن ابي يوسف في صفة العدل اشياء منها انه قال من سلم من الفواحش التي تجب فيها الحدود وما يشبه ما تجب فيه

من العظام وكان يؤدي الفرائض واخلق البر فيه اكثر من المعاصي الصغار قبلنا شهادته
لانه لا يسلم عبد من ذنب وان كانت ذنوبه اكثر من اخلاق البر رددنا شهادته ولا تقبل
شهادة من يلعب بالشطرنج يقامر عليها ولا من يلعب بالحمام ويطيرها وكذلك من يكثر
الحلف بالكذب لا تجوز شهادته قال واذا ترك الرجل الصلوات الخمس في الجماعة استخفافا
بذلك او حجة او فسقا فلا تجوز شهادته وان تركها على تأويل وكان عدلا فيما سوى ذلك
قبلت شهادته قال وان داوم على ترك ركعتي الفجر لم تقبل شهادته وان كان معروفا بالكذب
الفاحش لم اقبل شهادته وان كان لا يعرف بذلك وربما ابتلى بشيء منه والخير فيه اكثر
من الشر قبلت شهادته ليس يسلم احد من الذنوب قال وقال ابو حنيفة وابو يوسف وابن ابي
ليل شهادة اهل الاهواء جائزة اذا كانوا عدولا الاصفاء من الرافضة يقال لهم الخطابية فانه
بلغني ان بعضهم يصدق بعضا فيما يدعى اذا حلف له ويشهد بعضهم لبعض فلذلك ابطلت شهادتهم
وقال ابو يوسف ايما رجل اظهر شتيمة اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لم اقبل شهادته لان
رجلا لو كان شتاما للناس والجيران لم اقبل شهادته فاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اعظم حرمة
وقال ابو يوسف ألا ترى ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختلفوا واقتلوا وشهادة
الفريقين جائزة لانهم اقتلوا على تأويل فكذلك اهل الاهواء من المتأولين قال ابو يوسف
ومن سألت عنه فقالوا انا نهمه بشم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاني لا اقبل هذا حتى
يقولوا سمعنا يشتم قال فان قالوا نهمه بالفسق والفجور نظن ذلك به ولم نره فاني اقبل ذلك ولا
اجيز شهادته والفرق بينهما ان الذين قالوا نهمه بالشم قد اثبتوا له الصلاح وقالوا نهمه بالشم فلا يقبل
هذا الالبساع والذين قالوا نهمه بالفسق والفجور ونظن ذلك به ولم نره فاني اقبل ذلك ولا اجيز شهادته
اثبتوا له صلاحا وعدالة وذكر ابن رستم عن محمد انه قال لا اقبل شهادة الخوارج اذا كانوا
قد خرجوا يقابلون المسلمين وان شهدوا قال قلت ولم لا تجيز شهادتهم وانت تجيز شهادة
الحرورية قال لانهم لا يستحلون اموالنا ما لم يخرجوا فاذا خرجوا استحلو اموالنا فتجوز شهادتهم
ما لم يخرجوا وحدثنا ابو بكر مكرم بن احمد قال حدثنا احمد بن عطية الكوفي قال سمعت
محمد بن سماعة يقول سمعت ابا يوسف يقول سمعت ابا حنيفة يقول لا يجب على الحاكم ان يقبل
شهادة بخيل فان البخيل يحمله شدة بخله على التقصي فيأخذ فوق حقه مخافة الغبن ومن كان
كذلك لم يكن عدلا سمعت حماد بن ابي سايمان يقول سمعت ابراهيم يقول قال علي بن ابي
طالب رضي الله عنه ايها الناس كونوا وسطا لا تكونوا بخلاء ولا سفلة فان البخيل والسفلة
الذين ان كان عليهم حق لم يؤدوه وان كان لهم حق استقصوه قال وقال ما من طباع المؤمن
التقصي ما استقصى كريم قط قال الله تعالى (عرف بعضه واعرض عن بعض) وحدثنا مكرم بن
احمد قال حدثنا احمد بن محمد بن المغاس قال سمعت ابا حنيفة يقول سمعت ابن المبارك يقول
سمعت ابا حنيفة يقول من كان معه بخيل لم تجز شهادته يحمله البخيل على التقصي فمن شدة تقصيه
يخاف الغبن فيأخذ فوق حقه مخافة الغبن فلا يكون هذا عدلا وقد روى نظير ذلك عن اياس
ابن معاوية ذكر ابن لهيعة عن ابي الاسود محمد بن عبد الرحمن قال قلت لاياس بن معاوية

اخبرت انك لا تجيز شهادة الاشراف بالعراق ولا البغلاء ولا التجار الذين يركبون البحر قال اجل اما الذين يركبون الى الهند حتى يغرروا بدينهم ويكثروا عدوهم من اجل طمع الدنيا فعرفت ان هؤلاء لو اعطى احدهم درهمين في شهادة لم يخرج يعد تقريره بدينه واما الذين تجرون في قري فارس فانهم يطعمونهم الربا وهم يعلمون قايت ان اجيز شهادة آكل الربا واما الاشراف فان الشريف بالعراق اذا نابت احدا منهم نائبة آتى الى سيد قومه فيشهد له ويشفع فكنت ارسلت الى عبدالاعلى بن عبدالله بن عامر ان لا ياتيني بشهادة وقد روى عن السلف رد شهادة قوم ظهر منهم امور لا يقطع فيها بفسق فاعلمها الا انها تدل على سخف او مجون فراوا رد شهادة امثالهم منه ما حدثنا عبدالرحمن بن سيبا قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثنا محمود بن خدش قال حدثنا زيد بن الحباب قال اخبرني داود بن حاتم البصري ان بلال بن ابي بردة وكان على البصرة كان لا يجيز شهادة من يأكل الطين وينتف لحيته * وحدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا حماد بن محمد قال حدثنا شريح قال حدثنا يحيى بن سليمان عن ابن جريج ان رجلا كان من اهل مكة شهد عند عمر بن عبدالعزيز وكان ينتف عنفقه ويحنى لحيته وحول ساربيه فقال ما اسمك قال فلان قال بل اسمك نائف ورد شهادته * وحدثنا عبدالباقي قال حدثنا عبدالله بن احمد بن سعد قال حدثنا اسحاق بن ابراهيم قال حدثنا عبدالرحمن بن محمد عن الجعد بن ذكوان قال دعا رجل شاهدا له عند شريح اسمه ربيعة فقال يا ربيعة يا ربيعة فلم يجب فقال يا ربيعة الكويفر فاجاب فقال له شريح دعيت باسمك فلم تجب فلما دعيت بالكفر اجبت فقال اصلحك الله انما هو لقب فقال له قم وقال لصاحبه هات غيره * وحدثنا عبدالباقي قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا اسماعيل بن ابراهيم قال حدثنا سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس قال الاقلف لا تجوز شهادته * وروى حماد بن ابي سلمة عن ابي المهزم عن ابي هريرة لا تجوز شهادة اصحاب الحرم يعني النخاسين وروى عن شريح انه كان لا يجيز شهادة صاحب حمام ولا حمام وروى مسعر ان رجلا شهد عند شريح وهو ضيق كم القبا فرد شهادته وقال كيف يتوضأ وهو على هذه الحال * وحدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثني قال حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا جرير بن حازم عن الاعمش عن تميم بن سلمة قال شهد رجلى عند شريح فقال اشهد بشهادة الله فقال شهدت بشهادة الله لا اجيز لك اليوم شهادة * قال ابو بكر لما رآه تكلف من ذلك ما ليس عليه لم يره اهلا لقبول شهادته فهذه الامور التي ذكرناها عن هؤلاء السلف من رد الشهادة من اجلها غير مقطوع فيها بفسق فاعلمها ولا سقوط العدالة وانما دلهم ظاهرها على سخف من هذه حاله فردوا شهادتهم من اجلها لان كلا منهم تحرى موافقة ظاهر قوله تعالى (ممن رضون من الشهداء) على حسب ما اداه اليه اجتهاده فمن غاب في ظنه سخف من الشاهد او مجونه او استهانته باصرالدين اسقط شهادته * قال محمد في كتاب ادب القاضي من ظهرت منه

بجائته لم اقبل شهادته قال ولا تجوز شهادة المخنث ولا شهادة من يلعب بالحمام يطيرها وقد
حكى عن سفیان بن عینة ان رجلا شهد عند ابن ابی لیلی فرد شهادته قال فقلت لابن
ابی لیلی مثل فلان وحاله كذا وحال ابنه كذا ترد شهادته فقال ابن يذهب بك انه فقير
فكان عنده ان الفقير يمنع الشهادة اذ لا يؤمن به ان يحمله الفقر على الرغبة في المال واقام
شهادة بما لا تجوز * وقال مالك بن انس لا تجوز شهادة السؤال في الشيء الكثير وتجوز في
الشيء التافه اذا كانوا عدولا فشرط مالك مع الفقر المسئلة ولم يقبلها في الشيء الكثير للثمة
وقبلها في اليسير لزوال التهمة * وقال المزني والربيع عن الشافعي اذا كان الاغلب على الرجل
والاظهر من امره الطاعة والمروءة قبلت شهادته و اذا كان الاغلب من حاله المعصية وعدم
المروءة رددت شهادته وقال محمد بن عبدالله بن عبدالحكم عن الشافعي اذا كان اكثر امره
الطاعة ولم يقدم على كبيرة فهو عدل * فاما شرط المروءة فان اراد به التصاون والصمت
الحسن وحفظ الحرمه وتجنب السخف والمجون فهو مصيب وان اراد به نظافة الثوب
وفراة المركوب وجودة الآلة والشاراة الحسنة فقد ابعد وقال غيرالحق لان هذه الامور
ليست من شرائط الشهادة عند احد من المسلمين * قال ابوبكر جميع ما قدمنا من ذكر
اقاويل السلف وفقهاء الامصار واعتبار كل واحد منهم في الشهادة ما حكينا عنه يدل على ان
كلا منهم بنى قبول امر الشهادة على ما غلب في اجتهاده واستولى على رأيه انه ممن يرضى
ويؤمن عليها وقد اختلفوا في حكم من لم تظهر منه ريبة هل يسأل عنه الحاكم اذا شهد
فروى عن عمر بن الخطاب في كتابه الذي كتبه الى ابی موسى في القضاء والمسلمون عدول
بعضهم على بعض الا مجلودا في حد او مجربا عليه شهادة زور او ظنينا في ولاء او قرابة وقال
منصور قلت لابراهيم وما العدل في المسلمين قال من لم تظهر منه ريبة وعن الحسن البصري
والشعبي مثله و ذكر معمر عن ابيه قال لما ولي الحسن القضاء كان يجيز شهادة المسلمين
الا ان يكون الخصم يجرح الشاهد و ذكر هشيم قال سمعت ابن شبرمة يقول ثلاث لم يعمل
بهن احد قبلي ولن يتركهن احد بعدى المسئلة عن الشهود واثبات حجج الخصمين وتحلية
الشهود في المسئلة وقال ابو حنيفة لا اسأل عن الشهود الا ان يطعن فيهم الخصم المشهود عليه
فان طعن فيهم سألت عنهم في السر والعلانية وزيكهم في العلانية الا شهود الحدود والقصاص
فان اسأل عنهم في السر وازكهم في العلانية وقال محمد يسأل عنهم وان لم يطعن فيهم وروى
يوسف بن موسى القطان عن علي بن عاصم عن ابن شبرمة قال اول من سأل في السر انا كان
الرجل يأتي القوم اذا قيل له هات من يزكك فيقول قومي يزكوني فيستحي القوم
فيزكونه فلما رأيت ذلك سألت في السر فاذا صحت شهادته قلت هات من يزكك في العلانية
وقال ابو يوسف ومحمد يسأل عنهم في السر والعلانية ويزكهم في العلانية وان لم يطعن
فيهم الخصم وقال مالك بن انس لا يقضى بشهادة الشهود حتى يسئل عنهم في السر وقال الليث
ادركت الناس ولا تلتمس من الشاهدين تزكية وانما كان الوالي يقول للخصم ان كان عندك

من يجرح شهادتهم فأت به والا جزنا شهادته عليك وقال الشافعي يسأل عنهم في السر فإذا عدل سأل عن تعديله علانية ليعلم ان المعدل هو هذا لا يوافق اسم اسما ولا نسب نسبا ❦ قال ابوبكر ومن قال من السلف بتعديل من ظهر اسلامه فأما بنى ذلك على ما كانت عليه احوال الناس من ظهور العدالة في العامة وقلة الفساق فيهم ولان النبي صلى الله عليه وسلم قد شهد بالخير والصلاح للقرن الاول والثاني والثالث ❦ حدثنا عبدالرحمن بن سبأ قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا عبدالرحمن بن مهدي قال حدثنا سفيان عن منصور عن ابراهيم عن عبيدة عن عبدالله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثلاث او اربع ثم يحيى قوم تسبق شهادة احدهم يهيل ويمينه شهادته قال وكان اصحابنا يضربوننا على الشهادة والعهد ونحن صبيان وانما حمل السام ومن قال من فقهاء الامصار مما وصفنا امر المسلمين في عصرهم على العدالة وجواز الشفاه لظهور العدالة فيهم وان كان فيهم صاحب ريبة وفسق كان يظهر الكبر عليه ويتبين امره وابوخيفة كان في القرن الثالث الذين شهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالخير والصلاح فتكلم على ما كانت الحال عليه واما لو شهد احوال الناس بعد لقال بقول الآخرين في المسئلة عن اليهود ولما حكم لاحد منهم بالعدالة الا بعد المسئلة ❦ وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للاعرابي الذي شهد على رؤية الهلال أتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله قال نعم فامر الناس بالصيام بخبره ولم يسأل عن عدالته بعد ظهور اسلامه لما وصفنا ثبت بما وصفنا ان امر التعديل وتزكية الشهود وكونهم مرضيين مبنى على اجتهاد الراى وغالب الظن لاستحالة احاطة علومنا بغيب امور الناس وقد حذرنا الله الاغترار بظاهر حال الانسان والركون الى قوله مما يدعيه لنفسه من الصلاح والامانة فقال (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا) الآية ثم اخبر عن مغيب امره وحقيقة حاله فقال (واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها) الآية فاعلمنا ذلك من حال بعض من يعجب بظاهر قوله وقال ايضا في صفة قوم آخرين (واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم) الآية فحذر نبيه صلى الله عليه وسلم الاغترار بظاهر حال الانسان وامرنا بالاقتداء به فقال (واتبعوه) وقال (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) فغير جائز اذا كان الامر على ما وصفنا الركون الى ظاهر امر الانسان دون التثبت في شهادته والبحث عن امره حتى اذا غلب في ظنه عدالته قبلها وقد وصف الله تعالى الشهود المقبولين بصفتين احدهما العدالة في قوله تعالى (انسان ذوا عدل منكم) وقوله (واشهدوا ذوى عدل منكم) والاخرى ان يكونوا مرضيين لقوله (من ترضون من الشهداء) والمرضيون لا بد ان تكون من صفتهم العدالة وقد يكون عدلا غير مرضى في الشهادة وهو ان يكون غمرا مغفلا يجوز عليه التزوير والتمويه فقوله (من ترضون من الشهداء) قد انتظم الامر من العدالة واليقظ وذكاء الفهم وشدة الحفظ وقد اطلق الله ذكر الشهادة في الزنا غير مقيد بذكر العدالة وهي من شرطها العدالة والرضى جميعا وذلك

لقوله عز وجل (ان جاءكم فاسق بنبأ فتينوا) وذلك عموم في ايجاب التثبت في سائر اخبار
 الفساق والشهادة خبر فوجب التثبت فيها اذا كان الشاهد فاسقا فلما نصر الله على التثبت
 في خبر الفاسق واوجب علينا قبول شهادة العِدول المرضيين وكان الفسق قد يعلم
 من جهة اليقين والعدالة لا تعلم من جهة اليقين دون ظاهر الحال علمنا انها مبنية على
 غالب الظن وما يظهر من صلاح الشاهد وصدق لهجته وامانته وهذا وان كان مبنيا
 على اكثر الظن فهو ضرب من العلم كما قال تعالى في المهاجرات (فان علمتموهن مؤمنات
 فلا ترجعوهن الى الكفار) وهذا هو علم الظاهر دون الحقيقة فكذلك الحكم بعدالة
 الشاهد طريقه العلم الظاهر دون المغيب الذي لا يعلمه الا الله تعالى وهذا اصل
 كبير في الدلالة على صحة القول باجتهاد الرأي في احكام الحوادث اذ كانت الشهادات من معالم
 امور الدين والدنيا وقد عقد بها مصالح الخلق في وثائقهم واثبات حقوقهم واملاكهم
 واثبات الانساب والدماء والفروج وهي مبنية على غالب الظن واكثر الرأي اذ لا يمكن احدا من
 الناس امضاء حكم بشهادة شهود من طريق حقيقة العلم بصحة المشهود به وهو يدل على
 بطلان القول بامام معصوم في كل زمان واحتجاج من يحتج فيه بان امور الدين كلها ينبغي ان
 تكون مبنية على ما يوجب العلم الحقيقي دون غالب الظن واكثر الرأي وانه متى لم يكن امام
 بهذه الصفة لم يؤمن الخطأ فيها لان الرأي يخطئ ويصيب لانه لو كان كما زعموا لوجب ان
 لا تقبل شهادة الشهود الا ان يكونوا معصومين مأمونا عليهم الخطأ والزلل فلما امر الله تعالى
 بقبول شهادة الشهود اذا كانوا مرضيين في ظاهر احوالهم دون العلم بحقيقة مغيب امورهم
 مع جواز الكذب والغلط عليهم ثبت بطلان الاصل الذي بنوا عليه امرالنص * فان قالوا
 الامام يعلم صدق الشهود من كذبهم * قيل لهم فواجب ان لا يسمع شهادة الشهود غير
 الامام وان لا يكون للامام قاض ولا امين الا ان يكون بمنزلة في العصمة وفي العلم بمغيب امر
 الشهود ويجب ان لا يكون احد من اعوان الامام الامعصوما مأمون الزلل والخطأ لما يتعلق به
 من احكام الدين فلما جازان يكون للامام حكام وشهود واعوان بغير هذه الصفة ثبت بذلك
 جواز كثير من امور الدين مبنيا على اجتهاد الرأي وغالب الظن * وفيما ذكرناه مما تعبدنا الله به
 في هذه الآية من اعتبار احوال الشهود بما يغلب في الظن من عدالتهم وصلاحهم دلالة على
 بطلان قول نفاة القياس والاجتهاد في الاحكام التي لانصوص فيها ولا اجماع لان الدماء والفروج
 والاموال والانساب من الامور التي قد عقد بها مصالح الدين والدنيا وقد امر الله فيها بقبول
 شهادة الشهود الذين لا تعلم مغيب امورهم وانما نحكم بشهادتهم بغالب الظن وظاهر
 احوالهم مع تجوز الكذب والخطأ والزلل والسهو عليهم فثبت بذلك تجوز الاجتهاد واستعمال
 غلبة الرأي فيما لانس فيه من احكام الحوادث والاتفاق * وفيه الدلالة على جواز قبول الاخبار
 المتصورة عن ايجاب العلم بمخبراتها من امور الديانات عن الرسول صلى الله عليه وسلم لان شهادة
 الشهود غير موجبة للعلم بصحة المشهود به وقد امرنا بالحكم بها مع تجوز ان يكون الامر

في المغيب بخلافه فبطل بذلك قول من قال انه غير جائز قبول خبر من لا يوجب العلم بخبره في
 امور الدين * وقد دل ايضا على بطلان قول من يستدل على رد اخبار الاحاد باننا لو قبلناها لكنا
 قد جعلنا منزلة المخبر اعلى من منزلة النبي صلى الله عليه وسلم اذ لم يجب في الاصل قبول خبر النبي
 صلى الله عليه وسلم الا بعد ظهور المعجزات الدالة على صدقه لان الله تعالى قد امرنا بقبول شهادة
 الشهود الذين ظاهرهم العدالة وان لم يكن معها علم معجزة يدل على صدقهم * واما ما ذكرنا
 من اعتبار نفي التهمة عن الشهادة وان كان الشاهد عدلا فان الفقهاء متفقون على بعضها ومختلفون
 في بعضها فما اتفق عليه فقهاء الامصار بطلان شهادة الشاهد لولده ووالده الا شئ يحكى
 عن عثمان بن عيسى قال تجوز شهادة الولد لوالديه وشهادة الاب لابنه وامرأته اذا كانوا عدولا
 مهذين معروفين بالفضل ولا يستوى الناس في ذلك ففرق بينها لوالده وبينها للاجبي فاما
 اصحابنا ومالك والليث والشافعي والاوزاعي فانهم لا يجيزون شهادة واحد منهما للآخر فقد
 حدثنا عبدالرحمن بن سيبا قال حدثنا عبدالله بن احمد بن حنبل قال حدثني ابي قال حدثنا
 وكيع عن سفيان عن جابر عن الشعبي عن شرح قال لا تجوز شهادة الابن لابي ولا الاب لابنه
 ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته وروى عن اياس بن معاوية انه اجاز شهادة رجل لابنه
 حدثنا عبدالرحمن بن سيبا قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا عمار بن
 حماد بن زيد قال حدثنا خالد الحذاء عن اياس بن معاوية بذلك * والذي يدل على بطلان شهادته
 لابنه قوله عز وجل (ليس عليكم جناح ان تأكلوا من بيوتكم ابيوت آبائكم) ولم
 يذكر بيوت الابناء لان قوله تعالى (من بيوتكم) قد انتظمها اذ كانت منسوبة الى الالباء فاكتفى
 بذكر بيوتهم عن ذكر بيوت ابنائهم وقال صلى الله عليه وسلم انت ومالك لا بيك فاضاف الملك
 اليه وقال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه فكلوا من كسب اولادكم
 فلما اضاف ملك الابن الى الاب وابع اكله له وسماه له كسبا كان المثلث لابنه حقا بشهادته بمنزلة
 مثبته لنفسه ومعلوم بطلان شهادته لنفسه فكذلك لابنه واذا ثبت ذلك في الابن كان ذلك حكم
 شهادة الابن لابي اذ لم يفرق احد بينهما * فان قيل اذا كان الشاهد عدلا فواجب قبول
 شهادته لهؤلاء كما قبلها للاجبي وان كانت شهادته لهؤلاء غير مقبولة لاجل التهمة فغير
 جائز قبولها للاجبي لان من كان متهما في الشهادة لابنه بما ليس بحقه فحائز عليه مثل هذه
 التهمة للاجبي * قيل له ليست التهمة المانعة من قبول شهادته لابنه ولا يبيته تهمة فسق
 ولا كذب وانما التهمة فيه من قبل انه يصير فيها بمعنى المدعى لنفسه الا ترى ان احدا من الناس
 وان ظهرت امانته وصحت عدالته لا يجوز ان يكون مصدقا فيما يدعيه لنفسه لا على جهة
 تكذبه ولكن من جهة ان كل مدع لنفسه فدعواه غير ثابتة الا ببينة تشهد له بها
 فالشاهد لابنه بمنزلة المدعى لنفسه لما بينا وكذلك قال اصحابنا ان كل شاهد يجر بشهادته
 الى نفسه مغنيا او يدفع بها عن نفسه مغرما فغير مقبول الشهادة لانه حينئذ يقوم مقام المدعى
 والمدعى لا يجوز ان يكون شاهدا فيما يدعيه ولا احد من الناس اصدق من نبي الله صلى الله
 عليه وسلم اذ دلت الاعلام المعجزة على انه لا يقول الا حقا وان الكذب غير جائز عليه

مع وقوع العلم لنا بمغيب امره وموافقة باطنه لظاهره ولم يقتصر فيما ادعاه لنفسه على دعواه دون شهادة غيره حين طاله الخصم بها وهو قصة خزيمه بن ثابت حدثنا عبدالرحمن بن سيبا قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا ابو اليان قال حدثنا شعيب عن الزهري قال حدثنا عمارة بن خزيمه الانصاري ان عمه حدثه وهو من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابي وذكر القصة وقال فطلق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهد اني قد بايعتك فقال خزيمه انا اشهد انك بايعته فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمه فقال به تشهد فتال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمه بشهادة رجلين فلم يقتصر النبي صلى الله عليه وسلم في دعواه على ما تقررو ثبت بالدلائل والاعلام انه لا يقول الا حقا ولم يقل للاعرابي حين قال هلم شهيدا انه لا بينة عليه وكذلك سائر المدعين فعليهم اقامة بينة لا يجربها الى نفسه مغنا ولا يدفعها عنها مغرما وشهادة الوالد لولده يجربها الى نفسه اعظم المنعم كشهادته لنفسه والله تعالى اعلم

ومن هذا الباب ايضا شهادة احد الزوجين للآخر

وقد اختلف الفقهاء فيها فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والاوزاعي والليث لا تجوز شهادة واحد منهما للآخر وقال الثوري تجوز شهادة الرجل لامرأته وقال الحسن بن صالح لا تجوز شهادة المرأة لزوجها وقال الشافعي تجوز شهادة احد الزوجين للآخر قال ابو بكر هذا نظير شهادة الوالد للولد والولد للوالد وذلك من وجوه احدها انه معلوم تبسط كل واحد من الزوجين في مال الآخر في العادة وانه كالمباح الذي لا يحتاج فيه الى الاستيذان فما يثبت الزوج لامرأته بشهادته بمنزلة ما يثبت لنفسه وكذلك ما يثبت المرأة لزوجها الا ترى انه لا فرق في المعتاد بين تبسطه في مال الزوج والزوجة وبينه في مال ابنة وابنه ولما كان كذلك وكانت شهادته لوالده وولده غير جائزة كان كذلك حكم شهادة الزوج والزوجة وايضا فان شهادته لزوجته بمال توجب زيادة قيمة البضع الذي في ملكه لان مهر مثلها يزيد بزيادة مالها فكان شاهدا لنفسه بزيادة قيمة ما هو مالكة وقد روى عن عمر بن الخطاب انه قال لعبدالله بن عمرو بن الحضرمي لما ذكر له ان عبده سرق مرة لامرأته عبدكم سرق مالكم لا قطع عليه فجعل مال كل واحد منهما مضافا اليهما بالزوجية التي بينهما فما يثبت كل واحد لصاحبه فكانه يثبت لنفسه ومن جهة اخرى انه كلما كثر مال الزوج كانت النفقة التي تستحقها اكثر فكانها شاهدة لنفسها اذ كانت مستحقة للنفقة بحق الزوجية في حال الفقر والغنى فان قال قائل فالأخت الفقيرة والاخ الزمن يستحقان للنفقة على اخيهما اذا كان غنيا ولم يمنع ذلك جواز شهادتهما له قيل له ليست الاخوة موجهة للاستحقاق لان الغنى لا يستحقها مع وجود النسب والفقير لا تجب عليه مع وجود الاخوة والزوجية سبب لاستحقاقها فقيرا كان الزوج او غنيا فكانت المرأة مثبتة بشهادتها لنفسها بزيادة النفقة مع وجود الزوجية الموجهة لها والنسب ليس كذلك لانه غير موجب للنفقة لوجوده بينهما فلذلك اختلفا

ومن هذا الباب ايضا شهادة الاجير

وقد ذكر الطحاوي عن محمد بن سنان عن عيسى عن محمد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة ان شهادة الاجير غير جائزة لمستأجره في شيء وان كان عدلا استحسانا قال ابو بكر روى هشام وابن رستم عن محمد ان شهادة الاجير الخاص غير جائزة لمستأجره وتجاوز شهادة الاجير المشترك له ولم يذكر خلافا عن احد منهم وهو قول عبيد الله بن الحسن وقال مالك لا تجوز شهادة الاجير لمن استأجره الا ان يكون مبرزا في العدالة وان كان الاجير في عياله لم تجز شهادته له وقال الاوزاعي لا تجوز شهادة الاجير لمستأجره وقال الثوري شهادة الاجير جائزة اذا كان لا يجز الى نفسه حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا معاذ بن المنى قال حدثنا ابو عمر الحوضي قال حدثنا محمد بن راشد عن سليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم رد شهادة الخائن والخائنة وشهادة ذي القدر على اخيه ورد شهادة القانع لاهل البيت واجازها على غيرهم وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا محمد بن راشد باسناده مثله الا انه قال ورد شهادة القانع لاهل البيت قال ابو بكر قوله القانع لاهل البيت يدخل فيه الاجير الخاص لان معناه التابع لهم والاجير الخاص هذه صفة واما الاجير المشترك فهو وسائر الناس في ماله بمنزلة فلا يمنع ذلك جواز شهادته وكذلك شريك العنان تجوز شهادته له في غير مال الشركة * وقال اصحابنا كل شهادة ردت للتهمة لم تقبل ابدا مثل شهادة الفاسق اذا ردت لفسقه ثم تاب واصلح فشهد بتلك الشهادة لم تقبل ابدا ومثل شهادة احد الزوجين للآخر اذا ردت ثم شهد بها بعد زوال الزوجية لم تقبل ابدا وقالوا لو شهد عبد بشهادة او كافر او صبي فردت ثم اعتق العبد او اسلم الكافر او كبر الصبي ثم شهد بها قبلت وقال مالك اذا شهد الصبي او العبد بشهادة ثم ردت ثم كبر الصبي او عتق العبد وشهدا بها لم تقبل ابدا ولو لم تكن ردت قبل ذلك فانها جائزة وروى عن عثمان بن عفان مثل قول مالك * واما قال اصحابنا انها اذا ردت لتهمة لم تقبل ابدا من قبل ان الحاكم قد حكم بابطالها وحكم الحاكم لا يجوز فسخه الا بحكم ولا يصح فسخه بما لا يثبت من جهة الحكم فلما لم يصح الحكم بزوال التهمة التي من اجلها ردت الشهادة كان حكم الحاكم بابطال تلك الشهادة ماضيا لا يجوز فسخه ابدا واما الرق والكفر والصفر فان المعاني التي ردت من اجلها وحكم الحاكم بابطالها محكوم بزوالها لان الحرية والاسلام والبلوغ كل ذلك مما يحكم به الحاكم فلما صح حكم الحاكم بزوال المعاني التي من اجلها بطلت شهادتهم وجب ان تقبل ولما لم يصح ان يحكم الحاكم بزوال التهمة لان ذلك معنى لا تقوم به الينة ولا يحكم به الحاكم كان حكم الحاكم بابطالها ماضيا اذ كان ثابت من طريق الحكم لا يفسخ الا من جهة الحكم * فهذه الامور الثلاثة التي ذكرناها من العدالة ونفي التهمة وقلة الغفلة هي من شرائط الشهادات وقد انتظمها قوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) فانظر الى كثرة هذه المعاني والفوائد

والدلالات على الاحكام التي في ضمن قوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) مع قلة حروفه وبلاغة لفظه ووجازته واختصاره وظهور فوائده وجميع ما ذكرنا من عند ذكرنا لمعنى هذا اللفظ من اقاويل السلف والخلف واستنباط كل واحد منهم ما في مضمونه وتحريمه موافقته مع احتماله لجميع ذلك يدل على انه كلام الله ومن عنده تعالى وتقدس اذ ليس في وسع المخلوقين ايراد لفظ يتضمن من المعاني والدلالات والفوائد والاحكام ما تضمنه هذا القول مع اختصاره وقلة عدد حروفه وعسى ان يكون مالم يحط به علمنا من معانيه بما لو كتب لطلال وكثر والله نسئل التوفيق لنعلم احكامه ودلائل كتابه وان يجعل ذلك خالصا لوجهه * قوله تعالى عز وجل (ان تضل احداها فتذكر احداها الاخرى) قرئ (فتذكر احداها الاخرى) بالتشديد وقرئ (فتذكر احداها الاخرى) بالتخفيف وقيل ان معناها قد يكون واحدا يقال ذكرته وذكرته وروى ذلك عن الربيع بن انس والسدي والضحاك وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابو عبيد مؤمل الصيرفي قال حدثنا ابو يعلى البصرى قال حدثنا الاصمعي عن ابى عمرو قال من قرأ (فتذكر) مخففة اراد يجعل شهادتهما بمنزلة شهادة ذكر ومن قرأ (فتذكر) بالتشديد اراد من جهة التذكير وروى ذلك عن سفيان بن عيينة * قال ابوبكر اذا كان محتملا للامرين وجب حمل كل واحدة من القراءتين على معنى وفائدة جديدة فيكون قوله تعالى (فتذكر) بالتخفيف يجعلهما جميعا بمنزلة رجل واحد في ضبط الشهادة وحفظها واتقانها وقوله تعالى (فتذكر) من التذكير عند النسيان واستعمال كل واحد منهما على موجب دلالتها اولى من الاقتصار بها على موجب دلالة احدها * ويدل على ذلك ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم ما رأيت ناقصات عقل ودين اعلم لعقول ذوى الالباب منهن قيل يا رسول الله وما نقصان عقلمن قال جعل شهادة امرأتين بشهادة رجل فهذا موافق لمعنى من تأول (فتذكر احداها الاخرى) على انها تصيران في ضبط الشهادة وحفظها بمنزلة رجل وفي هذه الآية دلالة على انه غير جائز لاحد اقامة شهادة وان عرف خطه الا ان يكون ذا كرا لها ألا ترى ان الله تعالى ذكر ذلك بعد الكتاب والشهاد ثم قال تعالى (ان تضل احداها فتذكر احداها الاخرى) فلم يقتصر بنا على الكتاب والخط دون ذكر الشهادة وكذلك قوله تعالى (ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا) فدل ذلك على ان الكتاب انما امر به لتستدكر به كيفية الشهادة وانها لا تقام الا بعد حفظها واتقانها وفيها الدلالة على ان الشاهد اذا قال ليس عندي شهادة في هذا الحق ثم قال عندي شهادة فيه انها مقبولة لقوله تعالى (ان تضل احداها فتذكر احداها الاخرى) فاجازها اذا ذكرها بعد نسيانها وذكر ابن رستم عن محمد رحمه الله في رجل سئل عن شهادة في امر كان يعلمه فقال ليس عندي شهادة ثم انه شهد بها في ذلك عند القاضي قال تقبل منه انا كان عدلا لانه يقول نسيتهما ثم ذكرتها ولان الحق ليس له فيجوز قوله عليه وانما الحق لغيره فكذلك تقبل شهادته فيه * قال ابوبكر يعني انه ليس هذا مثل ان يقول

المدعى ليس لى عنده هذا الحق ثم يدعيه فلا تقبل دعواه له بعد اقراره لانه ابرأه من الحق وافر على نفسه فجاز اقراره فلا تقبل دعواه بعد ذلك لذلك الحق لنفسه لانه قد ابطلها باقراره واما الشهادة فانما هي حق للغير فلا يبطلها قوله ليس عندي شهادة وقوله تعالى (ان تضل احداها فتذكر احداها الاخرى) يدل على صحة هذا القول * وقد اختلف الفقهاء في الشهادة على الخط فقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يشهد بها حتى يذكرها وهذا هو المشهور من قولهم وروى ابن رستم قال قلت لمحمد رجل يشهد على شهادة وكتبها بخطه وختمها او لم يختم عليها وقد عرف خطه قال اذا عرف خطه وسعه ان يشهد عليها ختم عليها او لم يختم قال فقلت ان كان اميا لا يقرأ فكتب غيره له قال لا يشهد حتى يحفظ ويذكرها وقال ابو حنيفة ما وجد القاضي في ديوانه لا يقضى به الا ان يذكره وقال ابو يوسف يقضى به اذا كان في قطره وتحت خاتمه لانه لو لم يفعله اضر بالناس وهو قول محمد ولا خلاف بينهم انه لا يمضى شياً منه اذا لم يكن تحت خاتمه وانه لا يمضى ما وجد في ديوان غيره من القضاة الا ان يشهد به الشهود على حكم الحاكم الذي قبله وقال ابن ابي ليلى مثل قول ابى يوسف فيما يجده في ديوانه وذكر ابو يوسف ايضا عن ابن ابي ليلى اذا اقر عند القاضي لخصمه فلم يثبت في ديوانه ولم يقض به عليه ثم سألته المقر له به ان يقضى له على خصمه فانه لا يقضى به عليه في قول ابن ابي ليلى وقال ابو حنيفة وابو يوسف يقضى به عليه اذا كان يذكره وقال مالك فيمن عرف خطه ولم يذكر الشهادة انه لا يشهد على ما في الكتاب ولكن يؤدي شهادته الى الحاكم كما علم وليس للحاكم ان يجزها فان كتب الذي عليه الحق شهادته على نفسه في ذكر الحق ومات الشهود فانكر فشهد رجلان انه خط نفسه فانه يحكم عليه بالمال ولا يستحلف رب المال وذكر اشهب عنه فيمن عرف خطه ولا يذكر الشهادة انه يؤديها الى السلطان ويعلمه ليرى فيه رأيه وقال الثوري اذا ذكر انه شهد ولا يذكر عدد الدراهم فانه لا يشهد وان كتبها عنده ولم يذكر الا انه يعرف الكتاب فانه اذا ذكر انه شهد وانه قد كتبها فأرى ان يشهد على الكتاب وقال الليث اذا عرف انه خط يده وكان ممن يعلم انه لا يشهد الا بحق فليشهد وقال الشافعي اذا ذكر اقرار المقر حكم به عليه اثبتة في ديوانه او لم يثبت لانه لا معنى للديوان الا الذكر وقال في كتاب المزني انه لا يشهد حتى يذكر * قال ابو بكر قد ذكرنا دلالة قوله تعالى (ان تضل احداها فتذكر احداها الاخرى) ودلالة قوله تعالى بعد ذكر الكتاب (ذلکم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الأرتابوا) على ان من شرط جواز اقامة الشهادة ذكر الشاهد لها وانه لا يجوز الاقتصار فيها على الخط اذ الخط والكتاب مأمور به لتذكر به الشهادة ويدل عليه ايضا قوله تعالى (الا من شهد بالحق وهم يعلمون) فاذا لم يذكرها فهو غير طالم بها وقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) يدل على ذلك ايضا ويدل عليه حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والا فدع وقد تقدم ذكر سنده واما الخط فقد يزور عليه وقد يشتهر على الشاهد

فيظن انه خطه وليس بخطه ولما كانت الشهادة من مشاهدة الشيء وحقيقة العلم به فن لا يذكر الشهادة فهو بخلاف هذه الصفة فلا تجوز له اقامة الشهادة به وقد اكد امر الشهادة حتى صار لا يقبل فيها الا صريح لفظها ولا يقبل ما يقوم مقامها من الالفاظ فكيف يجوز العمل على الخط الذي يجوز عليه الزوير والتبديل وقد روى عن ابي معاوية النخعي عن الشعبي فيمن عرف الخط والحاتم ولا يذكر الشهادة انه لا يشهد به حتى يذكرها وقوله تعالى (ان تضل احداها) معناه ان ينساها لان الضلال هو الذهاب عن الشيء فلما كان الناس ذاهبا عما نسيه جاز ان يقال ضل عنه بمعنى انه نسيه وقد يقال ايضا ضلت عنه الشهادة وضل عنها والمعنى واحد والله تعالى اعلم

باب الشاهد واليمين

اختلف الفقهاء في الحكم بشاهد واحد مع يمين الطالب فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة لا يحكم الا بشاهدين ولا يقبل شاهد ويمين في شيء وقال مالك والشافعي يحكم به في الاموال خاصة قال ابو بكر قوله تعالى (واستشهدوا بشهدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء) يوجب بطلان القول بالشاهد واليمين وذلك لان قوله (واستشهدوا) يتضمن الاشهاد على عقود المداينات التي ابتدأ في الخطاب بذكرها ويتضمن اقامتها عند الحاكم ولزوم الحاكم الاخذ بها لاحتمال اللفظ للحالين ولان الاشهاد على العقد انما الغرض فيه اثباته عند التجادد فقد تضمن لا محالة استشهاد الشاهدين او الرجل والمرأتين على العقد عند الحاكم والزامه الحكم به واذا كان كذلك فظاهر اللفظ يقتضي الايجاب لانه امر واوامر الله على الوجوب فقد الزم الله الحاكم الحكم بالعدد المذكور كقوله تعالى (فاجلدوهم ثمانين جلدة) وقوله تعالى (فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) ولم يحز الاقتصار على مادون العدد المذكور كذلك العدد المذكور للشهادة غير جائز الاقتصار فيه على مادونه وفي تجوز اقل منه مخالفة الكتاب كولو اجاز مجيز ان يكون حد القذف سبعين او حد الزنا تسعين كان مخالفا للآية وايضا قد انتظمت الآية شيئين من امر الشهود احدهما العدد والآخر الصفة وهي ان يكونوا احرارا مرضيين لقوله تعالى (من رجالكم) وقوله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) فلما لم يحز اسقاط الصفة المشروطة لهم والاقتصار على مادونها لم يحز اسقاط العدد اذ كانت الآية مقتضية لاستيفاء الامرين في تنفيذ الحكم بها وهو العدد والعدالة والرضا فغير جائز اسقاط واحد منهما والعدد اولى بالاعتبار من العدالة والرضا لان العدد معلوم من جهة اليقين والعدالة انما تثبتها من طريق الظاهر لان طريق الحقيقة فلما لم يحز اسقاط العدالة المشروطة من طريق الظاهر لم يحز اسقاط العدد المعلوم من جهة الحقيقة واليقين وايضا فلما اراد الله الاحتياط في اجازة شهادة النساء اوجب شهادة المرأتين وقال (ان تضل احداها فتذكر احداها الاخرى) ثم قال (ذلكم اقسط عند الله

واقوم للشهادة وادنى ألا ترتابوا) ففى بذلك اسباب التهمة والريب والنسيان وفى مضمون ذلك ما يبنى قبول يمين الطالب والحكم له بشاهد واحد لما فيه من الحكم بغير ما امر به من الاحتياط والاستظهار ونفى الريبة والشك وفى قبول يمينه اعظم الريب والشك واكبر التهمة وذلك خلاف مقتضى الآية * ويدل على بطلان الشاهد واليمين قول الله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) وقد علمنا ان الشاهد الواحد غير مقبول ولا مراد بالآية ويمين الطالب لا يجوز ان يقع عليها اسم الشاهد ولا يجوز ان يكون رضى فيها يدعيه لفسه فالحكم بشاهد واحد ويمينه مخالف للآية من هذه الوجوه ورافع لما قصد به من امر الشهادات من الاحتياط والوثيقة على ما بين الله فى هذه الآية وقصد به من المعانى المقصودة بها ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم الينة على المدعى واليمين على المدعى عليه و فرق بين اليمين والينة فغير جائز ان تكون اليمين بينة لانه لو جاز ان تسمى اليمين بينة لكان بمنزلة قول القائل الينة على المدعى والينة على المدعى عليه وقوله الينة اسم للجنس فاستوعب ما تحبها فما من بينة الا وهى التى على المدعى فاذا لا يجوز ان يكون عليه اليمين وايضا لما كانت الينة افظا بجملها قد يقع على معان مختلفة وانفقوا ان الشاهدين والشاهد والمرأتين مرادون بهذا الخبر وان الاسم يقع عليهم صار كقوله الشاهدان او الشاهد والمرأتان على المدعى فغير جائز الاقتصار على مادونهم وهذا الخبر وان كان وروده من طريق الآحاد فان الامة قد تلقت بالقبول والاستعمال فصارت فى حيز المتواتر ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لواعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء قوم واموالهم فحوى هذا الخبر ضريرين من الدلالة على بطلان القول بالشاهد واليمين احدهما ان يمينه دعواه لان مخبرها ومخبر دعواه واحد فلو استحق بيمينه كان مستحقا بدعواه وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك والثانى ان دعواه لما كانت قوله ومنع النبي صلى الله عليه وسلم ان يستحق بها شيئاً لم يجز ان يستحق بيمينه اذ كانت يمينه قوله ويدل على ذلك حديث علقمة بن وائل بن حجر عن ابيه فى الحضرمى الذى خاصم الكندى فى ارض ادعاها فى يده وجحد الكندى فقال النبي صلى الله عليه وسلم للحضرمى شاهداك او يمينه ليس لك الا ذلك ففى النبي صلى الله عليه وسلم ان يستحق شيئاً بغير شاهدين واخبر انه لاشئ له غير ذلك * فان قيل لم ينف بذلك ان يستحق باقرار المدعى عليه كذلك لا يبنى ان يستحق بشاهد ويمين * قيل له قد كان المدعى عليه جاحداً فى النبي صلى الله عليه وسلم حكم ما يوجب صحة دعواه عند الجحود فاما حال الاقرار فلم يجز لها ذكر وهى موقوفة على الدلالة وايضا فان ظاهره يقتضى ان لا يستحق شيئاً الا ما ذكرنا فى الخبر والاقرار قد ثبت بالاجماع وجوب الاستحقاق به فحكمنا به والشاهد واليمين مختلف فى فوضى قوله شاهداك او يمينه ليس لك الا ذلك ببطلانه * واحتج القائلون بالشاهد واليمين باخبار رويت مبهمة ذكر فيها قضية النبي صلى الله عليه وسلم به انا اذا كرها ويمين ما فيها احدها ما حدثنا عبدالرحمن بن سيار قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا ابوسعيد قال حدثنا سليمان قال حدثنا ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن سهل بن

ابي صالح عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد * وروى عثمان بن
 الحكم عن زهير بن محمد عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن زيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه
 وسلم مثله * وحديث آخر وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا عثمان بن
 ابي شيبة والحسن بن علي ان زيد بن الحباب حدثهم قال حدثنا سيف يعني ابن سليمان
 المكي عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قضى بيمين وشاهد * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن يحيى وسلمة بن
 شبيب قال حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار باسناده ومعناه *
 وحدثنا عبدالرحمن بن سينا قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا عبدالله
 ابن الحرث قال حدثنا سيف بن سليمان عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس
 ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد قال عمرو انما ذاك في الاموال * وحدثنا
 عبدالرحمن بن سينا قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا وكيع قال حدثنا
 خالد بن ابي كريمة عن ابي جعفر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاز شهادة رجل مع يمين المدعى
 في الحقوق ورواه مالك وسفيان عن جعفر بن محمد عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قضى بشهادة
 رجل مع اليمين * قال ابوبكر والمانع من قبول هذه الاخبار وايجاب الحكم بالشاهد واليمين بها
 وجوه احدها فساد طرقها والثاني جنود المروى عنه روايتها والثالث رد نص القرآن لها
 والرابع انها لو سلمت من الطعن والفساد لم ادلت على قول المخالف والخامس احتمالها لموافقة
 الكتاب فاما فسادها من طريق النقل فان حديث سيف بن سليمان غير ثابت لضعف سيف بن
 سليمان هذا ولان عمرو بن دينار لا يصح له سماع من ابن عباس فلا يصح لمخالفنا الاحتجاج
 به * وحدثنا عبدالرحمن بن سينا قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا
 ابوسلمة الخزازي قال حدثنا سليمان بن بلال عن ربيعة بن ابي عبدالرحمن عن اسماعيل بن عمرو بن
 قيس بن سعد بن عباد عن ابيه انهم وجدوا في كتاب سعد بن عباد ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد فلو كان عنده عن عمرو بن دينار عن ابن عباس
 لذكره ولم يلجأ الى ما وجدته في كتاب واما حديث سهيل فان محمد بن بكر قال حدثنا ابوداود
 قال حدثنا احمد بن ابي بكر ابومصعب الزهري قال حدثنا الدراوردي عن ربيعة بن ابي
 عبدالرحمن عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
 قضى باليمين مع الشاهد قال ابوداود وزادني الربيع بن سليمان المؤذن في هذا الحديث قال
 اخبرنا الشافعي عن عبدالعزيز قال فذكرت ذلك لسهيل فقال اخبرني ربيعة وهو عندي
 ثقة اني حدثته اياه ولا احفظه قال عبد العزيز وقد كان اصابت سهيلاً علة ازلت بعض
 عقله ونسى بعض حديثه فكان سهيل بعد يحدّثه عن ربيعة عنه عن ابيه * وحدثنا محمد بن
 بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن داود الاسكندراني قال حدثنا زياد يعني ابن
 يونس قال حدثني سليمان بن بلال عن ربيعة باسناد ابي مصعب ومعناه قال سليمان فلقيت

سهلا فسأله عن هذا الحديث فقال ما عرفه فقلت له ان ربيعة اخبرني به عنك قال فان كان ربيعة
 اخبرك عنى فحدث به عن ربيعة عنى ومثل هذا الحديث لا تثبت به شريعة مع انكار من
 روى عنه اياه وفقد معرفته به * فان قال قائل يجوز ان يكون رواه ثم نسيه * قيل له
 ويجوز ان يكون قد وهم بديا فيه وروى ما لم يكن سمعه وقد علمنا انه كان آخر امره
 جحوده وفقد العلم به فهو اولى واما حديث جعفر بن محمد فانه مرسل وقد وصله عبد الوهاب
 الثقفي وقيل انه اخطأ فيه فذكر فيه جابرا واما هو عن ابي جعفر محمد بن علي عن النبي
 صلى الله عليه وسلم * قال ابوبكر فهذه الامور التي ذكرنا احدى العلل المانعة من قبول
 هذه الاخبار واثبات الاحكام بها ومن جهة اخرى وهو ما حدثنا عبدالرحمن بن سيبا قال
 حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا اسماعيل عن سوار بن عبدالله قال سألت
 ربيعة الراى قلت قولكم شهادة الشاهد ويمين صاحب الحق قال وجدت في كتاب سعد فلو كان
 حديث سهيل صحيحا عند ربيعة لذكره ولم يعتمد على ما وجد في كتاب سعد * وحدثنا عبدالرحمن
 ابن سيبا قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا عبدالرزاق قال حدثنا معمر
 عن الزهرى في اليمين مع الشاهد قال هذا شئ احده الناس لا الاشاهدين حدثنا حماد بن
 خالد الحيات قال سألت ابن ابي ذئب ايش كان الزهرى يقول في اليمين مع الشاهد قال كان
 يقول بدعة واول من اجازه معاوية وروى محمد بن الحسن عن ابن ابي ذئب قال سألت الزهرى
 عن شهادة شاهد ويمين الطالب فقال ما عرفه وانها لبدعة واول من قضى به معاوية
 والزهرى من اعلم اهل المدينة في وقته فلو كان هذا الخبر ثابتا كيف كان يخفى مثله عليه وهو
 اصل كبير من اصول الاحكام وعلى انه قد علم ان معاوية اول من قضى به وانه بدعة *
 وقد روى عن معاوية انه قضى بشهادة امرأة واحدة في المال من غير يمين الطالب حدثنا
 عبدالرحمن بن سيبا قال حدثنا عبدالله بن احمد قال حدثني ابي قال حدثنا عبدالرزاق
 وروح ومحمد بن بكر قالوا اخبرنا ابن جريج قال اخبرني عبدالله بن ابي مليكة ان علقمة بن
 ابي وقاص اخبره ان ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم شهدت لمحمد بن عبدالله بن زهير
 واخوته ان ربيعة بن ابي امية اعطى اخاه زهير بن ابي امية نصيبه من ربه ولم يشهد على ذلك غيرها
 فاجاز معاوية شهادتها وحدها وعلقمة حاضر ذلك من قضاء معاوية فان كان قضاء معاوية
 بالشاهد مع اليمين جائزا فينبغي ان يجوز ايضا قضاؤه بالشاهد من غير يمين الطالب فاقضوا
 بمثله وابطلوا حكم الكتاب والسنة * وحدثنا عبدالرحمن بن سيبا قال حدثنا عبدالله بن احمد
 قال حدثني ابي قال حدثنا عبدالرزاق قال اخبرنا ابن جريج قال كان عطاء يقول
 لا يجوز شهادة على دين ولا غيره دون شاهدين حتى اذا كان عبد الملك بن مروان
 جعل مع شهادة الرجل الواحد يمين الطالب وروى مطرف بن مازن قاضى اهل اليمن عن
 ابن جريج عن عطاء بن ابي رباح قال ادركت هذا البلد يعنى مكة وما يقضى فيه في الحقوق
 الا بشاهدين حتى كان عبد الملك بن مروان يقضى بشاهد ويمين وروى الليث بن سعد

عن زريق بن حكيم انه كتب الى عمر بن عبدالعزيز وهو عامله انك كنت تقضى بالمدينة
 بشهادة الشاهد ويمين صاحب الحق فكتب اليه عمر انا قد كنا نقضى كذلك وانا وجدنا الناس
 على غير ذلك فلا تقضين الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين فقد اخبر هؤلاء السلف
 ان القضاء باليمين سنة معاوية وعبدالملك وانه ليس بسنة النبي صلى الله عليه وسلم فلو كان
 ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم لما خفي على علماء التابعين فهذان الوجهان اللذان ذكرنا
 احدهما فساد السند واضطرابه والثاني جحود سهيل له وهو العمدة فيه واخبار ربيعة ان اصله
 ما وجد في كتاب سعد وانكار علماء التابعين واخبارهم انه بدعة وان معاوية وعبدالملك
 اول من قضى به والوجه الثالث انها لو وردت من طرق مستقيمة تقبل اخبار الآحاد في مثلها
 وعريتها من ظهور نكير السلف على روايتها واخبارهم انها بدعة لما جاز الاعتراض بها على نص
 القرآن اذ غير جائز نسخ القرآن باخبار الآحاد ووجه النسخ منه ان المفهوم منه الذي لا يرتاب به
 احد من سامعي الآية من اهل اللغة حظر قبول اقل من شاهدين او رجل وامرأتين وفي استعمال
 هذا الخبر ترك موجب الآية والاقتصار على اقل من العدد المذكور اذ غير جائز ان ينطوي
 تحت ذكر العدد المذكور في الآية الشاهد واليمين كما كان المفهوم من قوله (فاجلدهم ثمانين
 جلدة) وقوله (فاجلدها كل واحد منهما مائة جلدة) منع الاقتصار على اقل منها في كونها
 حدا ۞ فان قال قائل جائز ان يكون حد القاذف اقل من ثمانين وحاد الزاني اقل من مائة
 كان مخالفاً للآية كذلك من قبل شهادة رجل واحد فقد خالف امر الله تعالى في استشهاد شاهدين
 وهو مخالف لمعنى الآية كذلك من وجه آخر وهو ما بان الله تعالى به عن المقصد في الكتاب
 واستشهاد الشهود في قوله (ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الاترابوا) وقوله
 (ممن رضون من الشهداء ان تضل احداها فتذكر احداها الاخرى) فاخبر ان المقصد فيه
 الاحتياط والتوثق لصاحب الحق والاستظهار بالكتاب والشهود لئلا يريبه والشك والتهمة
 عن الشهود في قوله (ممن رضون من الشهداء) وفي الحكم بشاهد ويمين رفع هذه المعاني كلها واسقاط
 اعتبارها فثبت بما وصفنا ان الحكم بها خلاف الآية فهذان الوجهان مما قد ظهر بهما مخالفة
 الحكم بالشاهد واليمين للآية وايضا فلما كان حكم القرآن في الشاهدين والرجل والمرأتين مستعملا
 ثابتا وكانت اخبار الشاهد واليمين مختلفا فيها وجب ان يكون خبر الشاهد واليمين منسوخا
 بالقرآن لانه لو كان ثابتا لاتفق على استعمال حكمه كاتفاقهم على استعمال حكم القرآن
 والوجه الرابع ان خبر الشاهد واليمين لو سلم من معارضة الكتاب وورد من طرق مستقيمة
 لما صح الاحتجاج به في الاستحقاق بشاهد ويمين الطالب وذلك ان اكثر ما فيه ان النبي صلى الله
 عليه وسلم قضى بشاهد ويمين وهذه حكاية قضية من النبي صلى الله عليه وسلم ليس بلفظ
 عموم في ايجاب الحكم بشاهد ويمين حتى يحتج به في غيره ولم يبين لنا كيفيتها في الخبر وفي حديث
 ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد وذلك محتمل ان يريد به ان
 وجود الشاهد الواحد لا يمنع استحلاف المدعى عليه ان استحلفه مع شهادة شاهد فافاد ان شهادة

الشاهد الواحد لا تمنع استحلاف المدعى عليه وان وجوده وعدمه بمنزلة وقد كان يجوز ان يظن ظان ان اليمين انما تجب على المدعى عليه اذا لم يكن للمدعى شاهد اصلا فابطل الراوى ببقائه لهذه القضية ظن الظان لذلك وايضا فان الشاهد قد يكون اسما للجنس فجائز ان يكون مراد الراوى انه قضى باليمين في حال وبالينة في حال فلا يكون حكم الشاهد مفيدا للقضاء بشهادة واحد وهذا كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) لما كان اسما للجنس لم يكن المراد سارقا واحدا وجائز ان يكون قضى بشاهد واحد وهو خزيمه بن ثابت الذي جعل شهادته بشهادة رجلين فاستحلف الطالب مع ذلك لان المطلوب ادعى البراءة والوجه الخامس احتمال موافقة مذهبنا وذلك بان تكون القضية فيمن اشترى جارية وادعى عيبا في موضع لا يجوز النظر اليه الا لعذر فتقبل شهادة الشاهد الواحد في وجود العيب واستحلف المشتري مع ذلك بالله ما رضى فيكون قد قضى بالرد على البائع بشهادة شاهد مع يمين الطالب وهو المشتري واذا كان خبر الشاهد واليمين محتملا لما وصفنا وجب حمله عليه وان لا يزال به حكم ثابت من جهة نص القرآن لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ما اتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فهو منى وما خالفه فليس منى وايضا فان القضية المروية في الشاهد واليمين ليس فيها انها كانت في الاموال او غيرها وقد اتفق الفقهاء على بطلانه في غير الاموال فكذلك في الاموال : فان قيل قال عمرو بن دينار في الاموال : قيل له هو قول عمرو بن دينار ومذهبه وليس فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بها في الاموال فاذا جازان لا يقضى في غير الاموال وان كانت القضية مبهمه ليس فيها بيان ذكر الاموال ولا غيرها فكذلك لا يقضى به في الاموال اذا لم يبين كيفيتها وليس القضاء بها في الاموال باولى منه في غيرها : فان قيل انما يقضى به فيما تقبل فيه شهادة رجل وامرأتين وهو الاموال فتقوم يمين الطالب مقام شاهد واحد مع شهادة الآخر : قيل له هذه دعوى لا دلالة عليها ومع ذلك فكيف صارت يمين الطالب قائمه مقام شاهد آخر دون ان تقوم مقام امرأة ويقال له ارايت لو كان المدعى امرأة هل تقيم يمينها مقام شهادة رجل فان قال نعم قيل له فقد صارت اليمين آكد من الشهادة لانك لا تقبل شهادة امرأة واحدة في الحقوق وقلت يمينها واقامها مقام شهادة رجل واحد والله تعالى انما امرنا بقبول من نرضى من الشهداء وان كانت هذه شاهدة او قامت يمينها مقام شهادة رجل فقد خالفت القرآن لان احدا لا يكون مرضا فيما يدعيه نفسه ومما يدل على تناقض قولهم انه لا خلاف ان شهادة الكافر غير مقبولة على المسلم في عقود المداينات وكذلك شهادة الفاسق غير مقبولة ثم ان كان المدعى كافرا او فاسقا وشهد معه شاهد واحد استحلفوه واستحق ما يدعيه بيمينه وهو لو شهد مثل هذه الشهادة لغيره وحلف عليها خمسين يميناً لم تقبل شهادته ولا ايمانه واذا ادعى لنفسه وحلف استححق ما ادعى بقوله مع انه غير مرضى ولا مأمون لا في شهادته ولا في ايمانه وفي ذلك دليل على بطلان قولهم وتناقض مذهبهم : قوله عز وجل (ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا) روى عن سعيد بن جبير وعطاء ومجاهد والشعبي وطاوس اذا ما دعوا لاقامتها

وعن قتادة والربيع بن انس اذا دعوا لاثبات الشهادة في الكتاب وقال ابن عباس والحسن هو على الامرين جميعاً من اثباتها في الكتاب واقامتها بعد عند الحاكم عنه قال ابو بكر الظاهر انه عليهما جميعاً لعموم اللفظ وهو في الابتداء على اثبات الشهادة كانه قال اذا دعوا لاثبات شهادتهم في الكتاب ولا خلاف انه ليس على الشهود الحضور عند المتعاقدين وانما على المتعاقدين ان يحضروا عند الشهود فاذا حضروا وسألهم اثبات شهادتهم في الكتاب فهذه الحال هي المرادة بقوله (اذا مادعوا) لاثبات الشهادة واما اذا ما اثبتا شهادتهما ثم دعيا لاقامتها عند الحاكم فهذا الدعاء هو كحضورها عند الحاكم لان الحاكم لا يحضر عند الشاهدين ليشهدا عنده وانما الشهود عليهم الحضور عند الحاكم فالدعاء الاول انما هو لاثبات الشهادة في الكتاب والدعاء الثاني لحضورهم عند الحاكم واقامة الشهادة عنده عنه وقوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) يجوز ان يكون ايضاً على الحالين من الابتداء والاقامة لها عند الحاكم وقوله تعالى (ان تفضل احدهما فتذكر احدهما الاخرى) لا يدل على ان المراد ابتداء الشهادة لانه ذكر بعض ما انتظمه اللفظ فلا دلالة فيه على خصوصه فيه دون غيره عنه فان قال قائل لما قال (ولا ياب الشهداء اذا مادعوا) فسيأمر شهداء دل على ان المراد حال اقامتها عند الحاكم لانهم لا يسمون شهداء قبل ان يشهدوا في الكتاب عنه قيل له هذا غلط لان الله تعالى قال (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فسيأمر شهيدين وامر باستشهادها قبل ان يشهدا لانه لا خلاف ان حال الابتداء مرادة بهذا اللفظ وهو كما قال تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فسيأمر زوجا قبل ان تزوج وانما يلزم الشاهد اثبات الشهادة ابتداء ويلزمه اقامتها على طريق الايجاب اذا لم يجد من يشهد غيره وهو فرض على الكفاية كالجهاد والصلاة على الجنائز وغسل الموتى ودقهم ومتى قام به بعض سقط عن الباقي وكذلك حكم الشهادة في تحملها وادائها والذي يدل على انها فرض على الكفاية انه غير جائز للناس كلهم الامتناع من تحمل الشهادة ولو جاز لكل احد ان يمنع من تحملها بطلت الوثائق وضاعت الحقوق وكان فيه سقوط ما امر الله تعالى به وندب اليه من التوثيق بالكتاب والاشهاد فدل ذلك على لزوم فرض اثبات الشهادة في الجملة والدليل على ان فرضها غير معين على كل احد في نفسه اتفاق المسلمين على انه ليس على كل احد من الناس تحملها ويدل عليه قوله تعالى (ولا يضار كاتب ولا شهيد) فاذا ثبت فرض التحمل على الكفاية كان حكم الاداء عند الحاكم كذلك اذا قام بها البعض منهم سقط عن الباقي واذا لم يكن في الكتاب الا شاهدان فقد تعين الفرض عليهما متى دعيا لاقامتها بقوله تعالى (ولا ياب الشهداء اذا مادعوا) وقال (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) وقال (واقموا الشهادة لله) وقوله (يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم) واذا كان عنهما مندوحة باقامة غيرها فقد سقط الفرض عنهما لما وصفنا عنه قوله عز وجل (ولا تسأموا ان تكتبوه

(قوله على خصوصه الخ)
هكذا في جميع النسخ
فليعبر (لمصححه)

صغيرا او كبيرا الى اجله) يعنى والله اعلم لا عملوا ولا تضجروا ان تكتبوا القليل الذى جرت
العادة بتأجيله والكثير الذى ندب فيه الكتاب والاشهاد لانه معلوم ان لم يرد به القيراط
والدائق ونحوه اذ ليس فى العادة المدائنة بمثله الى اجل فابان ان حكم القليل المتعارف فيه
التأجيل بحكم الكثير فيما ندب اليه من الكتابة والاشهاد لما ثبت ان النذر اليسير غير مراد
بالآية وان قليل ماجرت به العادة فهو مندوب الى كتابته والاشهاد فيه وكل ما كان مبنيا
على العادة فطريقه الاجتهاد وغالب الظن وهذا يدل على جواز الاجتهاد فى احكام الحوادث التى
لا توقيف فيها ولا اتفاق وقوله (الى اجله) يعنى الى محل اجله فيكتب ذكر الاجل فى الكتاب
ومحله كما كتب اصل الدين وهذا يدل على ان عليهما ان يكتبوا فى الكتاب صفة الدين ونقده
ومقداره لان الاجل بعض اوصافه فحكم سائر اوصافه بمنزلة قوله تعالى ﴿ذلكم﴾
اقسط عند الله واقوم للشهادة فيه بيان ان الغرض الذى اجرى بالامر بالكتاب واستشهاد
الشهود هى الوثيقة والاحتياط للمتدائنين عند التجاحد ورفع الخلاف وبين المعنى المراد
بالكتابة فاعلمهم ان ذلك اقسط عند الله يعنى انه اعدل واولى ان لا يقع فيه بينهم التظالم
وانه مع ذلك اقوم للشهادة يعنى والله اعلم انه اثبت لها واوضح منها لولم تكن مكتوبة
وانه مع ذلك اقرب الى نفي الريبة والشك فيها فابان لنا جل وعلا انه امر بالكتاب والاشهاد
احتياطاً لنا فى ديننا ودنيانا ودفع التظالم فيما بيننا واخبر مع ذلك ان فى الكتاب من الاحتياط
للشهادة مانع عنها الريب والشك وانه اعدل عند الله من ان لا يكون مكتوباً فيرتاب الشاهد
فلا ينفك بعد ذلك من ان يقيمها على ما فيها من الارتباب والشك فيقدم على محذور او
يتركها فلا يقيمها فيضيع حق الطالب وفى هذا دليل على ان الشهادة لا تصح الا مع زوال
الريب والشك فيها وانه لا يجوز للشاهد اقامتها اذا لم يذكرها وان عرف خطه لان الله تعالى
اخبر ان الكتاب مأمور به لثلا يرتاب بالشهادة فدل ذلك على انه لا يجوز له اقامتها مع الشك
فيها فاذا كان الشك فيها يمنع صحتها فعدم الذكر والعلم بها اولى ان يمنع صحتها قوله تعالى
﴿والان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الاتكبتها﴾ يعنى والله اعلم
البياعات التى يستحق كل واحد منهما على صاحبه تسليم ما عقد عليه من جهته بلا تأجيل
فاباح ترك الكتاب فيها وذلك توسعة منه جل وعز لعباده ورحمة لهم لثلا يضيق عليهم امر
تبايعهم فى المأكول والمشروب والاقوات التى حاجتهم اليها ماسة فى اكثر الاوقات ثم قال
تعالى فى نسق هذا الكلام ﴿واشهدوا اذا تبايعتم﴾ وعمومه يقتضى الاشهاد على سائر عقود
البياعات بالاثمان العاجلة والآجلة وانما خص التجار - الحاضرة غير المؤجلة باباحة ترك
الكتاب فيها فاما الاشهاد فهو مندوب اليه فى جميعها الا النذر اليسير الذى يسر الله اداة
التوثيق فيها بالاشهاد نحو شرى الخبز والبقل والماء وما جرى مجرى ذلك وقد روى عن
جماعة من السلف انهم رأوا الاشهاد فى شرى البقل ونحوه ولو كان مندوباً اليه لنقل عن
النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والسلف والمتقدمين ولنقله الكافة لعموم الحاجة اليه

وفي علمنا بانهم كانوا يتبايعون الاقوات وما لا يستغنى الانسان عن شرائه من غير نقل عنهم الاشهاد فيه دلالة على ان الامر بالاشهاد وان كان ندبا وارشادا فانما هو في البياعات المعقودة على ما يخشى فيه التجاحد من الأمان الخطيرة والابدال النفيسة لما يتعلق بها من الحقوق لبعضهم على بعض من عيب ان وجوده ورجوع ما يجب لمبتاعيه باستحقاق مستحق لجمعه او بعضه وكان المدوب اليه فيما تضمنته هذه الآية الكتاب والاشهاد على البياعات المعقودة على امان آجلة والاشهاد على البياعات الحاضرة دون الكتاب وروى الليث عن مجاهد في قوله تعالى (واشهدوا اذا تبايعتم) قال اذا كان نسيئة كتب واذا كان نقدا اشهد وقال الحسن في النقد ان اشهدت فهو ثقة وان لم تشهد فلا بأس وعن الشعبي مثل ذلك وقد قال قوم ان الامر بالاشهاد منسوخ بقوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا) وقد بينا الصواب عندنا من ذلك فيما سلف ب قوله عز وجل ولا يضار كاتب ولا شهيد ب روى يزيد بن ابى زياد عن مقم عن ابن عباس قال هي ان يجي الرجل الى الكاتب او الشاهد فيقول انى على حاجة فيقول انك قد امرت ان تجيب فلا يضار وعن طاوس ومجاهد مثله وقال الحسن وقتادة لا يضار كاتب فيكتب ما لم يؤمر به ولا يضار الشهيد فيزيد في شهادته وقرأ الحسن وقتادة وعطاء ولا يضار كاتب بكسر الراء وقرأ عبدالله بن مسعود ومجاهد لا يضار بفتح الراء فكانت احدى القراءتين نيا لصاحب الحق عن مضارة الكاتب والشهيد والقراءة الاخرى فيها نهى الكاتب والشهيد عن مضارة صاحب الحق وكلاهما صحيح مستعمل فصاحب الحق منهى عن مضارة الكاتب والشهيد بان يشغلهما عن حوائجهما ويلج عليهما في الاشتغال بكتابه وشهادته والكاتب والشهيد كل واحد منهما منهى عن مضارة الطالب بان يكتب الكتاب ما لم يعمل ويشهد الشهيد بما لم يستشهد ومن مضارة الشهيد للطالب القعود عن الشهادة وليس فيها الا شاهدان فعليهما فرض ادائها وترك مضارة الطالب بالامتناع من اقامتها وكذلك على الكاتب ان يكتب اذا لم يجد غير ب فان قيل قوله تعالى في التجارة (فليس عليكم جناح الا تكتبوها) فرق بينها وبين الدين المؤجل دلالة على ان عليهم كتب الدين المؤجل والاشهاد فيه ب قيل له ليس كذلك لان الامر بالاشهاد على عقود المداينات المؤجلة لما كان مندوبا اليه وكان تاركه تاركا لمأندب اليه من الاحتياط لماله جازان يعطف عليه قوله (الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها) بان لا تكونوا تاركين لما ندبتم اليه بترك الكتابة كما تكلمتم ان تاركين الدب والاحتياط اذا لم تكتبوا الديون المؤجلة ب ب ويحتمل قوله (فليس عليكم جناح) انه لا ضرر عليكم في باب حياطة الاموال لان كل واحد منهما يعلم ما استحق عليه بازاء تسليم الآخر وقوله (وان فعلوا فانه فسوق بكم) عطف على ذكر المضارة يدل على ان مضارة الطالب للكاتب والشهيد ومضارتهما له فسق لقصد كل واحد منهم الى مضارة صاحبه بعد نهى الله تعالى عنها والله اعلم

باب الرهن

قال الله تعالى ﴿وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة﴾ يعني والله اعلم اذا عدتم التوثق بالكتاب والاشهاد فالوثيقة برهان مقبوضة فاقام الرهن في باب التوثق في الحال التي لا يصل فيها الى التوثق بالكتاب والاشهاد مقامها وانما ذكر حال السفر لان الاغلب فيها عدم الكتاب والشهود وقد روى عن مجاهد انه كان يكره الرهن الا في السفر وكان عطاء لا يرى به بأساً في الحضر فذهب مجاهد الى ان حكم الرهن لما كان مأخوذاً من الآية وانما اباحه الآية في السفر لم يثبت في غيره وليس هذا عند سائر اهل العلم كذلك ولا خلاف بين فقهاء الامصار وعامة السلف في جوازه في الحضر وقد روى ابراهيم عن الاسود عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى من يهودي طعاماً الى اجل ورهنه درعه وروى قتادة عن انس قال رهن رسول الله صلى الله عليه وسلم درعاه عند يهودي بالمدينة واخذ منه شعيراً لاهله فثبت جواز الرهن في الحضر بفعله صلى الله عليه وسلم وقال تعالى (فاتبعوه) وقال (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) فدل على ان تخصيص الله لحال السفر بذكر الرهن انما هو لان الاغلب فيها عدم الكتاب والشهود وهذا كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في خمس وعشرين من الابل ابنة مخاض وفي ست وثلاثين ابنة لبون لم يرد به وجود المخاض واللبن بالام وانما اخبر عن الاغلب الاعم من الحال وان كان جائزاً ان لا يكون بامها مخاض ولا لبن فكذلك ذكر السفر هو على هذا الوجه وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لا قطع في عمر حتى يؤويه الجرين والمراد استحكامه وجفافه لاحصوله في الجرين لانه لو حصل في بيته او حانوته بعد استحكامه وجفافه فسرقه سارق قطع فيه فكان ذكر الجرين على الاغلب الاعم من حاله في استحكامه فكذلك ذكره لحال السفر هو على هذا المعنى بقره وقوله (فرهان مقبوضة) يدل على ان الرهن لا يصح الا مقبوضاً من وجهين احدهما انه عطف على ما تقدم من قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء) فلما كان استيفاء العدد المذكور والصفة المشروطة للشهود واجبا وجب ان يكون كذلك حكم الرهن فيما شرطه من الصفة فلا يصح الاعليها كما لا تصح شهادة الشهود الا على الاوصاف المذكورة اذ كان ابتداء الخطاب توجه اليهم بصفة الامر المقتضى للايجاب والوجه الثاني ان حكم الرهن مأخوذ من الآية والآية انما احازته بهذه الصفة فغير جائز اجازته على غيرها اذ ليس هنأ اصل آخر يوجب جواز الرهن غير الآية ويدل على انه لا يصح الا مقبوضاً انه معلوم انه وثيقة للمرتهن بدينه ولو صح غير مقبوض لبطل معنى الرهن بقره منزلة سائر اموال الراهن التي لا وثيقة للمرتهن فيها وانما جعل وثيقة له ليكون محبوساً في يده بدينه فيكون عند الموت والافلاس احق به من سائر الغرماء ومتى لم يكن في يده كان لغوا لامعنى فيه وهو سائر الغرماء فيه سواء الا ترى ان المبيع انما يكون محبوساً بالثمن مادام في يد البائع فان هو سلمه الى المشتري سقط حقه وكان هو وسائر الغرماء سواء فيه بقره واختلف الفقهاء في اقرار

المتعاقدين قبض الرهن فقال أصحابنا جميعا والشافعي اذا قامت البينة على اقرار الراهن بالقبض والمرتهن يدعيه جازت الشهادة وحكم بصحة الرهن وعندما ملك ان البينة غير مقبولة على اقرار المصدق بالقبض حتى يشهدوا على معاينة القبض فقيل ان القياس قوله في الرهن كذلك والدليل على جواز الشهادة على اقرارها بقبض الرهن اتفاق الجميع على جواز اقراره بالبيع والغصب والقتل فكذلك قبض الرهن والله اعلم

ذكر اختلاف الفقهاء في رهن المشاع

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر لا يجوز رهن المشاع فيما يقسم ولا فيما لا يقسم وقال مالك والشافعي يجوز فيما لا يقسم وما يقسم وذكر ابن المبارك عن الثوري في رجل رهن الرهن ويستحق بعضه قال يخرج من الرهن ولكن له ان يجبر الراهن على ان يجعله رهنا فان مات قبل ان يجعله رهنا كان بينه وبين الغرماء وقال الحسن بن صالح يجوز رهن المشاع فيما لا يقسم ولا يجوز فيما يقسم قال ابو بكر لما صح بدلالة الآية ان الرهن لا يصح الا مقبوضا من حيث كان رهنا على جهة الوثيقة وكان في ارتفاع القبض ارتفاع معنى الرهن وهو الوثيقة وجب ان لا يصح رهن المشاع فيما يقسم وفما لا يقسم لان المعنى الموجب لاستحقاق القبض وابطال الوثيقة مقارن للعقد وهو الشركة التي يستحق بها دفع القبض للمهاياة فلم يجز ان يصح مع وجود ما يبطله الا ترى انه متى استحق ذلك القبض بالمهاياة وعاد الى يد الشريك فقد بطل معنى الوثيقة وكان بمنزلة الرهن الذي لم يقبض وليس ذلك بمنزلة عارية الرهن المقبوض اذا اعاده الراهن فلا يبطل الرهن وله ان يردده الى يده من قبل ان هذا القبض غير مستحق والمرتهن اخذه منه متى شاء وانما هو ابتداء به من غير ان يكون ذلك القبض مستحقا بمعنى يقارن العقد وليس هذا ايضا بمنزلة هبة المشاع فيما لا يقسم فيجوز عندنا وان كان من شرط الهبة القبض كالرهن من قبل ان الذي يحتاج اليه في الهبة من القبض لصحة الملك وليس من شرط بقاء الملك استصحاب اليد فلما صح القبض بديا لم يكن في استحقاق اليد تأثير في رفع الملك ولما كان في استحقاق المرتهن رفع معنى الوثيقة لم يصح مع وجود ما يبطله وينافيه قال فان قيل هلا اجزت رهنه من شريكه اذ ليس فيه استحقاق يده في الثاني لان يده تكون باقية عليه الى وقت الفكك قال له لان للشريك استخدامه ان كان عدا بالمهاياة مع ملكه ومن فعل ذلك لم يكن يده فيه يدرهن فقد استحققت يد الرهن في اليوم الثاني فلا فرق بين الشريك وبين الاجنبي له وجه ان يوجب لاستحقاق قبض الرهن مقارنا للعقد واختلاف في رهن الدين فقال سائر الفقهاء لا يصح رهن الدين بحال وقال ابن القاسم عن مالك في قياس قوله اذا كان لرجل على رجل دين فبعته بيعا وارتهنت منه الدين الذي له على فهو جائز وهو اقوى من ان يرهن ديننا على غيره لانه جائز لما عليه قال ويجوز في قول مالك ان يرهن الرجل الدين الذي يكون له على الرجل ويبتاع من رجل بيعا ويرهن منه الدين الذي يكون له على ذلك

الرجل ويقبض ذلك الحق له ويشهد له وهذا قول لم يقل احد به من اهل العلم سواء وهو فاسد ايضا لقوله تعالى (فرهان مقبوضة) وقبض الدين لا يصح مادام ديننا لا اذا كان عليه ولا اذا كان على غيره لان الدين هو حق لا يصح فيه قبض وانما يتأني القبض في الاعيان ومع ذلك فانه لا يخلو ذلك الدين من ان يكون باقيا على حكم الضمان الاول او منتقلا الى ضمان الرهن فان انتقل الى ضمان الرهن فالواجب ان يبرأ من الفضل اذا كان الدين الذي بالرهن اقل من الرهن وان كان باقيا على حكم الضمان الاول فليس هو رهنا لبقائه على ما كان عليه والدين الذي على الغير ابد في الجواز لعدم الحيازة فيه والقبض بحال * وقد اختلف الفقهاء في الرهن اذا وضع على يدي عدل فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثوري يصح الرهن اذا جعله على يدي عدل ويكون مضمونا على المرتهن وهو قول الحسن وعطاء والشعبي وقال ابن ابي ليلى وابن شبرمة والاوزاعي لا يجوز حتى يقبضه المرتهن وقال مالك اذا جعله على يدي عدل فضاءه من الراهن وقال الشافعي في رهن شقص السيف ان قبضه ان يحول حتى يضعه الراهن والمرتهن على يدي عدل او على يدي الشريك * قال ابو بكر قوله عز وجل (فرهان مقبوضة) يقتضى جوازه اذا قبضه العدل اذ ليس فيه فصل بين قبض المرتهن والعدل وعمومه يقتضى جواز قبض كل واحد منهما وايضا فان العدل وكيل للمرتهن في القبض فكان القبض بمنزلة الوكالة في الهبة وسائر المقبوضات بوكالة من له القبض فيها * فان قيل لو كان العدل وكلا للمرتهن لكان له ان يقبضه منه ولما كان للعدل ان يمنعه اياه * قيل له هذا لا يخرج عن ان يكون وكلا وقابضا له وان لم يكن له حق القبض من قبل ان الراهن لم يرض بيده وانما رضى بيد وكيله الا ترى ان الوكيل بالشري هو قابض للسلعة للموكل وله ان يحبسها بالثمن ولو هلك قبل الحبس هلك من مال الموكل وليس جواز حبس الوكيل الرهن عن المرتهن عاما لتفي الوكالة وكونه قابضا له ويدل على ان يد العدل يد المرتهن وانه وكيله في القبض ان للمرتهن متى شاء ان يفسخ هذا الرهن ويبطل يد العدل ويرده الى الراهن وليس للراهن ابطال يد العدل فدل ذلك على ان العدل وكيل للمرتهن * فان قيل لو جعل المبيع على يدي عدل لم يخرج عن ضمان البائع ولم يصح ان يكون العدل وكلا للمشتري في قبضه كذلك المرتهن * قيل له الفرق بينهما ان العدل في البيع لو صار وكلا للمشتري لم يخرج عن ضمان البائع وفي خروجه من ضمان بائعه سقط حقه منه الا ترى انه لو اجاز قبضه بطل حقه ولم يكن له استرجاعه لان المبيع ليس له الا قبض واخذ فمضى وجد سقط حق البائع ولم يكن له ان يردده الى يده وكذلك اذا اودعه اياه فلذلك لم يكن العدل وكلا للمشتري لانه لو صار وكلا له لصار قابضه قبض بيع ولم يكن المشتري ممنوعا منه فكان لامعنى لقبض العدل بل يكون المشتري كانه قبضه والبائع لم يرض بذلك فلم يجز اثباته ولم يصح ان يكون العدل وكلا للمشتري ومن جهة اخرى انه لو قبضه للمشتري لم يصح فيه وفي تمام البيع سقوط حق البائع فيه فلا معنى لبقائه في يدي العدل بل يجب ان يأخذه

المشترى والبائع لم يرض بذلك وليس كذلك الرهن لان كون العدل وكيلا للمرتهن لا يوجب ابطال حق الراهن الا ترى ان حق الراهن باق بعد قبض المرتهن فكذلك بعد قبض العدل فلا فرق بين قبض العدل وقبض المرتهن وفارق العدل في الشرى لامتناع كونه وكيلا للمشترى اذ كان يصير في معنى قبض المشتري في خروجه من ضمان البائع ودخوله في ضمانه وفي معنى تمام البيع فيه وسقوط حق البائع منه والبائع لم يرض بذلك ولا يجوز ان يكون عدلا للبائع من قبل ان حق الحبس موجب له بالعقد فلا يسقط ذلك او يرضى بتسليمه الى المشتري او يقبض الثمن والله اعلم

(قوله عدلا) اي مثلاً
وليس المراد العدل
بالمعنى الاول
(لمصححه)

باب ضمان الرهن

قال الله تعالى ﴿فرهان مقبوضة فان امن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن امانته﴾ فعطف بذكر الامانة على الرهن فذلك يدل على ان الرهن ليس بامانة واذا لم يكن امانة كان مضموناً اذ لو كان الرهن امانة لما عطف عليه الامانة لان الشيء لا يعطف على نفسه وانما يعطف على غيره * واختلف الفقهاء في حكم الرهن فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن ابي ليلى والحسن بن صالح الرهن مضمون باقل من قيمته ومن الدين وقال الثقفى عن عثمان البتي ما كان من رهن ذهباً او فضة او ثياباً فهو مضمون يتراد ان الفضل وان كان عقاراً او حيواناً فهلك فهو من مال الراهن والمرتهن على حقه الا ان يكون الراهن اشترط الضمان فهو على شرطه وقال ابن وهب عن مالك ان علم هلاكه فهو من مال الراهن ولا ينقص من حق المرتهن شيئاً وان لم يعلم هلاكه فهو من مال المرتهن وهو ضامن لقيمته يقال له صفة فاذا وصفه حلف على صفة وتسمية ماله فيه ثم يقومه اهل البصر بذلك فان كان فيه فضل عما سمي فيه اخذ الرهن وان كان اقل مما سمي الراهن حلف على ما سمي وبطل عنه الفضل وان ابي الراهن ان يحلف اعطى المرتهن ما فضل بعد قيمة الرهن وروى عنه ابن القاسم مثل ذلك وقال فيه اذا شرط ان المرتهن مصدق في ضياعه وان لا ضمان عليه فيه فشرطه باطل وهو ضامن وقال الاوزاعي اذا مات العبد الرهن فدينه باق لان الرهن لا يعلق ومعنى قوله لا يعلق الرهن انه لا يكون بما فيه اذا علم ولكن يتراد ان الفضل اذا لم يعلم هلاكه وقال الاوزاعي في قوله له غنمه وعليه غرمه قال فاما غنمه فان كان فيه فضل رد اليه واما غرمه فان كان فيه نقصان وفاء اياه وقال الليث الرهن مما فيه اذا هلك ولم تقم بينة على ما فيه اذا اختلفا في ثمنه فان قامت البينة على ما فيه تراد الفضل وقال الشافعي هو امانة لا ضمان عليه فيه بحال اذا هلك سواء كان هلاكه ظاهراً او خفياً قال ابو بكر قد اتفق السلف عن الصحابة والتابعين على ضمان الرهن لا نعلم بينهم خلافاً فيه الا انهم اختلفوا في كيفية ضمانه واختلفت الرواية عن علي رضي الله عنه فيه فروى اسرايل عن عبد الاعلى عن محمد بن علي عن علي قال اذا كان اكثر مما رهن به فهلك فهو بما فيه لانه امين

في الفضل واذا كان باقل مما رهنه به فهلك رد الراهن الفضل وروى عطاء عن عبيد بن عمير عن عمر مثله وهو قول ابراهيم النخعي وروى الشعبي عن الحرث عن علي في الرهن اذا هلك قال يتراد ان الفضل وروى قتادة عن خلاس بن عمرو عن علي قال اذا كان فيه فضل فاصابته جائحة فهو بما فيه وان لم تصبه جائحة واتهم فانه يرد الفضل فروى عن علي هذه الروايات الثلاث وفي جميعها ضمانه الا انهم اختلفوا عنه في كيفية الضمان على ما وصفنا وروى عن ابن عمر انه قال يتراد ان الفضل وقال شريح والحسن وطاوس والشعبي وابن شبرمة ان الرهن بما فيه وقال شريح وان كان خائما من حديد بمائة درهم فلما اتفق السلف على ضمانه وكان اختلافهم انما هو في كيفية الضمان كان قول القائل انه امانة غير مضمون خارجا عن قول الجميع وفي الخروج عن اختلافهم مخالفة لاجماعهم وذلك انهم لما اتفقوا على ضمانه فذلك اتفاق منهم على بطلان قول القائل بنى ضمانه ولا فرق بين اختلافهم في كيفية ضمانه وبين اتفاقهم على وجه واحد فيه بعد ان يكون قد حصل من اتفاقهم انه مضمون فهذا اتفاق قاض بفساد قول من جعله امانة وقد تقدم ذكر دلالة الآية على ضمانه * ومما يدل عليه من جهة السنة حديث عبدالله بن المبارك عن مصعب بن ثابت قال سمعت عطاء يحدث ان رجلا رهن فرسا فنفق في يده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للمرتهن ذهب حقتك وفي لفظ آخر لا شيء لك فقوله للمرتهن ذهب حقتك اخبار يسقط دينه لان حق المرتهن هو دينه * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا الحسن بن علي الغنوي وعبدالوارث بن ابراهيم قالا حدثنا اسماعيل ابن ابي امية الزارع قال حدثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الرهن بما فيه * وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسين بن اسحاق قال حدثنا المسيب بن واضح قال حدثنا ابن المبارك عن مصعب بن ثابت قال حدثنا علقمة بن مرثد عن محارب بن دثار قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرهن بما فيه والمفهوم من ذلك ضمانه بما فيه من الدين الا ترى الى قول شريح الرهن بما فيه ولو خائما من حديد وكذلك قول محارب بن دثار انما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في خاتم رهن بدين فهلك انه بما فيه وظاهر ذلك يوجب ان يكون بما فيه قل الدين او اكثر الا انه قد قامت الدلالة على ان مراده اذا كان الدين مثل الرهن او اقل وانه اذا كان الدين اكثر رد الفضل * ويدل على انه مضمون اتفاق الجميع على ان المرتهن احق به بعد الموت من سائر الغرماء حتى يباع فيستوفي دينه منه فدل ذلك على انه مقبوض للاستيفاء فقد وجب ان يكون مضمونا ضمان الاستيفاء لان كل شيء مقبوض على وجه فانما يكون هلاكا على الوجه الذي هو مقبوض به كالمقنوب متى هلك هلك على ضمان الغصب وكذلك المقبوض على بيع فاسد او جائز انما يهلك على الوجه الذي حصل قبضه عليه فلما كان الرهن مقبوضا للاستيفاء بالدلالة التي ذكرنا وجب ان يكون هلاكا على ذلك الوجه فيكون مستوفيا بهلاكا له على الوجه الذي يصح عليه الاستيفاء فاذا كان الرهن اقل قيمة فغير جائز ان يجعل استيفاء العدة بما هو اقل منها واذا

كان اكثر منه لم يجز ان يستوفى منه اكثر من مقدار دينه فيكون امينا في الفضل * ويدل على ضمانه اتفاق الجميع على بطلان الرهن بالاعيان نحو الودائع والمضاربة والشركة لا يصح الرهن بها لانه لو هلك لم يكن مستوفيا للعين وصح بالديون المضمونة وفي هذا دليل على ان الرهن مضمون بالدين فيكون المرتهن مستوفيا له بهلاكه * ويدل عليه انما لم نجد في الاصول حبسا لملك الغير لحق لا يتعلق به ضمان الا ترى ان المبيع مضمون على البائع حتى يسلمه الى المشتري لما كان محبوسا بالثمن وكذلك الشيء المستأجر يكون محبوسا في يد مستأجره مضمونا بالمنافع استعماله او لم يستعمله ويلزمه بحبسه ضمان الاجرة التي هي بدل المنافع فثبت ان حبس ملك الغير لا يخلو من تعلق ضمان * واحتج الشافعي لكونه امانة بحديث ابن ابي ذؤيب عن الزهري عن سعيد بن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه له غنمه وعليه غرمه قال الشافعي ووصله ابن المسيب عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ابوبكر انما يوصله يحيى بن ابي ابيسة وقوله له غنمه وعليه غرمه من كلام سعيد بن المسيب كما روى مالك ويونس وابن ابي ذؤيب عن ابن شهاب عن ابن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يغلق الرهن قال يونس بن زيد قال ابن شهاب وكان ابن المسيب يقول الرهن لمن رهنه له غنمه وعليه غرمه فاخبر ابن شهاب ان هذا قول ابن المسيب لا عن النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان ابن المسيب قد روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال وكان ابن المسيب يقول ذلك بل كان يعزيه الى النبي صلى الله عليه وسلم فاخرج الشافعي بقوله له غنمه وعليه غرمه بانه قد اوجب لصاحب الرهن زيادته وجعل عليه نقصانه والدين بحاله * قال ابوبكر فاما قوله لا يغلق الرهن فان ابراهيم النخعي وطاوسا ذكرا جميعا انهم كانوا يرهنون ويقولون ان جئتك بالمال الى وقت كذا والا فهو لك فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يغلق الرهن وتأوله على ذلك ايضا مالك وسفيان وقال ابو عبيد لا يجوز في كلام العرب ان يقال للرهن اذا ضاع قد غلق الرهن انما يقال غلق اذا استحققه المرتهن فذهب به وهذا كان من فعل اهل الجاهلية فابطله النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لا يغلق الرهن وقال بعض اهل اللغة انهم يقولون غلق الرهن اذا ذهب بغير شيء قال زهير

وفارقتك برهن لافكالك له * يوم الوداع فامسى رهنها غلقا

يعنى ذهبت بقلبه بغير شيء ومنه قول الاعشى

فهل ينعنى ارتياد البلا * د من حذر الموت ان ياتين

على رقيب له حافظ * فقل في امرى غلق مرتهن

فقال في البيت الثاني فقل في امرى غلق مرتهن يعنى انه يموت فيذهب بغير شيء كأن لم يكن فهذا يدل على ان قوله لا يغلق الرهن ينصرف على وجهين احدهما ان كان قائما بعينه لم يستحقه المرتهن بالدين عند مضي الاجل والثاني عند الهلاك لا يذهب بغير شيء واما قوله له غنمه وعليه غرمه فقد بينا انه من قول سعيد بن المسيب ادرجه في الحديث بعض الرواة وفصله

بعضهم وبين أنه من قوله وليس عن النبي صلى الله عليه وسلم وأما ما تأوله الشافعي من أن له زيادته وعليه نقصانه فإنه تأويل خارج عن أقاويل الفقهاء خطأ في اللغة وذلك لأن الغرم في أصل اللغة هو اللزوم قال الله تعالى (إن عذابها كان غراماً) يعني ثابتاً لازماً والغريم الذي قد لزمه الدين ويسمى به أيضاً الذي له الدين لأن له اللزوم والمطالبة وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يستعيد بالله من المأثم والمغرم ف قيل له في ذلك فقال إن الرجل إذا غرم حدث فكذب ووعد فأخلف فجعل الغرم هو لزوم المطالبة له من قبل الآدمي وفي حديث قبيصة بن المخارق إن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن المسئلة لا تحل إلا من ثلاث فمر مدقع أو غرم مفضع أو دم موجه وقال تعالى (أما الصدقات للفقراء) إلى قوله (والغارمين) وهم المدينون وقال تعالى (إنما الغرمون) يعني ملزمون مطالبون بديوننا فهذا أصل الغرم في أصل اللغة حدثنا أبو عمر غلام ثعلب عن ثعلب عن ابن الأعرابي في معنى الغرم قال أبو عمر خطأ من قال إن هلاك المال ونقصانه يسمى غرماً لأن الفقير الذي ذهب ماله لا يسمى غريباً وإنما الغريم من توجهت عاياه المطالبة للآدمي بدين وإذا كان كذلك فتأويل من تأوله وعليه غرمه أنه نقصانه خطأ وسعيد بن المسيب هو راوي الحديث وقد بينا أنه هو القائل له غنمه وعليه غرمه ولم يتأوله على ما قاله الشافعي لأن من مذهبه ضمان الرهن وذكر عبدالرحمن بن أبي الزناد في كتاب السبعة عن أبيه عن سعيد بن المسيب وعروة والقاسم بن محمد وأبي بكر بن عبدالرحمن وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبدالله وغيرهم أنهم قالوا الرهن بما فيه إذا هلك وعميت قيمته ويرفع ذلك منهم الثقة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبت أن من مذهب سعيد بن المسيب ضمان الرهن فكيف يجوز أن يتأول متأول قوله وعليه غرمه على نفي الضمان فإن كان ذلك رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم فالواجب على مذهب الشافعي أن يقضى بتأويل الراوي على مراد النبي صلى الله عليه وسلم لأنه زعم أن الراوي للحديث أعلم بتأويله فجعل قول عمرو بن دينار في الشاهد واليمين أنه في الأموال حجة في أن لا يقضى في غير الأموال وقضى بقول ابن جريج في حديث القلتين أنه بقلال مخرج على مراد النبي صلى الله عليه وسلم وجعل مذهب ابن عمر في خيار المتبايعين ما لم يفترقا أنه على التفرق بالأبدان قاضياً على مراد النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فلزمه على هذا أن يجعل قول سعيد بن المسيب قاضياً على مراد النبي صلى الله عليه وسلم إن كان قوله وعليه غرمه ثابتاً عنه وإنما معنى قوله له غنمه أن للراهن زيادته وعليه غرمه يعني دينه الذي به الرهن وهو تفسير قوله صلى الله عليه وسلم لا يفتاق الرهن لأنهم كانوا يوجبون استحقاق ملك الرهن للمرتهن بمضي الأجل قبل انقضاء الدين فقال صلى الله عليه وسلم لا يفتاق الرهن أي لا يستحقه المرتهن بمضي الأجل ثم فسره فقال لصاحبه يعني للراهن غنمه يعني زيادته فين أن المرتهن لا يستحق غير عين الرهن لأنماه وزيادته وإن دينه باق عليه كما كان وهو معنى قوله وعليه غرمه كقوله وعليه دينه فإذا ليس في الخبر دلالة على كون الرهن غير مضمون بل هو دال على أنه مضمون على ما بيناه قال أبو بكر وقوله صلى الله عليه وسلم لا يفتاق الرهن إذا أراد به حال بقائه عند الفكاك

وابطال النبي صلى الله عليه وسلم شرط استحقاق ملكه بمضي الاجل قد حوى معاني منها ان
الرهن لا تفسده الشرط الفاسدة بل يبطل الشرط ويجوز هو لا بطلان النبي صلى الله عليه وسلم شرطهم
واجازته الرهن ومنها ان الرهن لما كان شرط صحبه القبض كالهبة والصدقة ثم لم تفسده
الشروط وجب ان يكون كذلك حكم ما لا يصح الا بالقبض من الهبات والصدقات في ان الشروط
لا تفسدها لاجتماعها في كون القبض شرطا لصحتها وقد دل هذا الخبر ايضا على ان عقود
التملكات لا تعلق على الاخطار لان شرطهم ملك الرهن بمضى المدة كان تملكها معلقا على خطر وعلى
مجيء وقت مستقبل فابطل النبي صلى الله عليه وسلم شرط التملك على هذا الوجه فصار ذلك اصلا في سائر
عقود التملكات والبراءة في امتناع تعلقها على الاخطار ولذلك قال اصحابنا فيمن قال اذا جاء غد
فقد وهبت لك العبد او قال قد بعته انه باطل لا يقع به الملك وكذلك اذا قال اذا جاء غد
فقد ابرأتك مالى عليك من الدين كان ذلك باطلا وفارق ذلك عندهم العتاق والطلاق
في جواز تعلقهما على الاخطار لان لهما اصلا آخر وهو ان الله تعالى قد اجاز الكتابه بقوله
(وكانهم ان علمتم فيهم خيرا) وهو ان يقول كاتبك على الف درهم فان ادبت فانت
حروان مجزت فانت رقيق وذلك عتق معلق على خطر وعلى مجيء حال مستقبلة وقال
في شأن الطلاق (فطلقوهن لعدتهن) ولم يفرق بين ايقاعه في الحال وبين اضافته الى وقت السنة
ولما كان ايجاب هذا العقد اعنى العتق على مال والحلج بمال مشروط للزوج يمنع الرجوع
فيما اوجبه قبل قبول العبد والمرأة صار ذلك عتقا معلقا على شرط بمنزلة شروط الايمان
التي لا سبيل الى الرجوع فيها وفي ذلك دليل على جواز تعلقهما على شروط واوقات مستقبلة
والمعنى في هذين انهما لا يلحقهما الفسخ بعد وقوعهما وسائر العقود التي ذكرناها من عقود
التملكات يلحقها الفسخ بعد وقوعها فذلك لم يصح تعلقها على الاخطار ونظير دلالة قوله
صلى الله عليه وسلم لا يغلق الرهن على ما ذكرنا ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى
عن بيع المنابذة والملازمة وعن بيع الحصة وهذه بياعات كان اهل الجاهلية يتعاملون بها
فكان احدهم اذا لمس السلعة او اتى الثوب الى صاحبه او وضع عليه حصاة وجب البيع
فكان وقوع الملك متعلقا بغير الايجاب والقبول بل بفعل آخر يفعله احدهما فابطله النبي
صلى الله عليه وسلم فدل ذلك على ان عقود التملكات لا تعلق على الاخطار وانما جعل اصحابنا
الرهن مضمونا باقل من قيمته ومن الدين من قبل انه لما كان مقبوضا للاستيفاء وجب اعتبار
ما يصح الاستيفاء به وغير جائز ان يستوفى من عدة اقل منها ولا اكثر فوجب ان يكون
امينا في الفضل وضامنا لما نقص الرهن عن الدين ومن جعله بما فيه قل او كثر شبهه بالمبيع اذا
هلك في يد البائع انه يهلك بالثمن قل او كثر والمعنى الجامع بينهما ان كل واحد محبوس
بالدين وليس هذا كذلك عندنا لان المبيع انما كان مضمونا بالثمن قل او كثر لان البيع ينتقض
بهلاكه فسقط الثمن اذ غير جائز بقاء الثمن مع انتقاض البيع واما الرهن فانه يتم بهلاكه
ولا ينتقض وانما يكون مستوفيا للدين به فوجب اعتبار ضمانه بما وصفنا به فان قيل اذا

جاز ان يكون الفضل عن الدين امانة فما انكرت ان يكون جميعه امانة وان لا يكون حبه بالدين للاستيفاء موجبا لضمانه لوجودنا هذا المعنى في الزيادة مع عدم الضمان فيها وكذلك ولد المرهونة المولود بعد الرهن يكون محبوسا في يد المرتهن مع الام ولو هلك هلك بغير شيء فيه ولم يكن كونه محبوسا في يد المرتهن علة لكونه مضمونا به قيل له ان الزيادة على الدين من مقدار قيمة الرهن وولد المرهونة كلاهما تابع للاصل غير جائز افرادها دون الاصل اذا ادخلا في العقد على وجه التبع واذا كان كذلك لم يجز افرادها بحكم الضمان لامتناع افرادها بالعقد المتقدم قبل حدوث الولادة وليس حكم ما يدخل في العقد على وجه التبع حكم ما يفرد به الا ترى ان ولام الولد يدخل في حكم الام ويثبت له حق الاستيلاء على وجه التبع ولا يصح انفراده في الاصل بهذا الحق لاعلى وجه التبع وكذلك ولد المكاتبه يدخل في الكتابة وهو حمل مع استحالة افراده بالعقد في تلك الحال فكذلك ما ذكرت من زيادة الرهن وولد المرهونة لما دخلا في العقد على وجه التبع لم يلزم على ذلك ان يجعل حكمهما حكم الاصل ولا ان يلحقهما بمنزلة ما ابتدئ العقد عليهما ويدل على ذلك ان رجلا لو اهدى بدنة فزادت في بدنها او ولدت ان عليه ان يهديا زيادتها وولدها ولو ذهبت الزيادة وهلك الولد لم يلزمه بالهلاك شيء غير ما كان عليه وكذلك لو كان عليه بدنة وسط فاهدى بدنة خيار امر تفتق ان هذه الزيادة حكمها ثابت ما بقى الاصل فان هلك قبل ان ينحر بطل حكم الزيادة وعاد الى ما كان عليه في ذمته وكذلك لو كان بدل الزيادة ولدا ولدته كان في هذه المنزلة فكذلك ولد المرهونة وزيادتها على قيمة الرهن هذا حكمها في بقاء حكمها ماداما قائمين وسقوط حكمها اذا هلكا والله اعلم

ذكر اختلاف الفقهاء في الانتفاع بالرهن

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد وزفر لا يجوز للمرتهن الانتفاع بشيء من الرهن ولا للرهن ايضا وقالوا اذا اجر المرتهن الرهن باذن الراهن او اجره الراهن باذن المرتهن فقد خرج من الرهن ولا يعود وقال ابن ابي ليلى اذا اجره المرتهن باذن الراهن فهو رهن على حاله والغلة للمرتهن قضاء من حقه وقال ابن القاسم عن مالك اذا خلى المرتهن بين الرهن والراهن يكرهه او يسكته او يعيره لم يكن رهنا واذا اجره المرتهن باذن الراهن لم يخرج من الرهن وكذلك اذا اعاره المرتهن باذن الراهن فهو رهن على حاله فاذا اجره المرتهن باذن الراهن فالاجر لرب الارض ولا يكون الكرى رهنا بحقه الا ان يشترط المرتهن فان اشترطه في البيع ان يرتهن ويأخذ حقه من الكرى فان مالكا كره ذلك وان لم يشترط ذلك في البيع وتبرع به الراهن بعد البيع فلا بأس به وان كان البيع وقع بهذا الشرط الى اجل معلوم او شرط فيه البائع ببيع الرهن ليأخذها من حقه فان ذلك جائز عند مالك في الدور والارض وكرهه في الحيوان وذكر المعافى عن الثوري انه كره ان ينتفع من الرهن

بشيء ولا يقرأ في المصحف المرهون وقال الاوزاعي غلة الرهن لصاحبه ينفق عليه منها والفضل له فان لم تكن له غلة وكان يستخدمه قطعاه بخدمته فان لم يكن يستخدمه فنفته على صاحبه وقال الحسن بن صالح لا يستعمل الرهن ولا ينتفع به الا ان يكون دارا يخاف خرابها فيسكنها المرتهن لا يريد الانتفاع بها وانما يريد اصلاحها وقال ابن ابي ليلى اذا لبس المرتهن الخاتم لتجمل ضمن وان لبسه ليحوزه فلا شيء عليه وقال الليث بن سعد لا بأس بان يستعمل العبد الرهن بطعامه اذا كانت النفقة بقدر العمل فان كان العمل اكثر اخذ فضل ذلك من المرتهن وقال المزني عن الشافعي فيما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم الرهن محلوب ومركوب اي من رهن ذات ظهر ودر لم يمنع الرهن من ظهرها ودرها وللراهن ان يستخدم العبد ويركب الدابة ويحلب الدر ويجز الصوف ويأوى بالليل الى المرتهن او الموضوع على يده قال ابوبكر لما قال الله تعالى (فرهان مقبوضة) فجعل القبض من صفات الرهن اوجب ذلك ان يكون استحقاق القبض موجبا لابطال الرهن فاذا آجره احدها باذن صاحبه خرج من الرهن لان المستأجر قد استحق القبض الذي به يصح الرهن وليس ذلك كالعارية عندنا لان العارية لا توجب استحقاق القبض اذ للمعير ان يرد العارية الى يده متى شاء واحتج من اجاز اجارته والانتفاع به بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا هناد عن ابن المبارك عن زكريا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لبن الدر يحلب بنفته اذا كان مرهونا والظهير يركب بنفته اذا كان مرهونا وعلى الذي يركب ويحلب النفقة فذكر في هذا الحديث ان وجوب النفقة لركوب ظهروه وشرب لبنه ومعلوم ان الراهن انما يلزمه نفقته للملكه لا لركوبه ولبنه لانه لو لم يكن مما يركب او يحلب لزمته النفقة فهذا يدل على ان المراد به ان اللبن والظهير للمرتهن بالنفقة التي ينفقها وقد بين ذلك هشيم في حديثه فانه رواه عن زكريا بن ابي زائدة عن الشعبي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كانت الدابة مرهونة فعلى المرتهن علفها ولبن الدر يشرب وعلى الذي يشرب نفقتها ويركب فين في هذا الخبر ان المرتهن هو الذي تلزمه النفقة ويكون له ظهروه ولبنه وقال الشافعي ان نفقته على الراهن دون المرتهن فهذا الحديث حجة عليه لانه وقد روى الحسن بن صالح عن اسماعيل بن ابي خالد عن الشعبي قال لا ينتفع من الرهن بشيء فقد ترك الشعبي ذلك وهو رواية عن ابي هريرة فهذا يدل على احد معنيين اما ان يكون الحديث غير ثابت في الاصل واما ان يكون ثابتا وهو منسوخ عنده وهو كذلك عندنا لان مثله كان جائزا قبل تحريم الربا فلما حرم الربا وردت الاشياء الى مقاديرها صار ذلك منسوخا الا ترى انه جعل النفقة بدلا من اللبن قل اوكثر وهو نظير ما روى في المصنوعة انه يرد لها ويرد معها صاعا من تمر ولم يعتبر مقدار اللبن الذي اخذه وذلك ايضا عندنا منسوخ تحريم الربا ويدل على بطلان قول القائلين بايجاب الركوب واللبن للراهن ان الله تعالى جعل من صفات الرهن القبض كما جعل من صفات الشهادة العدالة بقوله (اشنان ذوا عدل منكم) وقوله (من رضون من الشهداء) ومعلوم ان زوال هذه الصفة عن الشهادة يمنع جواز الشهادة فكذلك

لما جعل من صفات الرهن ان يكون مقبوضا بقوله (فرهان مقبوضة) وجب ابطال الرهن
 لعدم هذه الصفة وهو استحقاق القبض فلو كان الراهن مستحقا للقبض الذي به يصح الرهن لمنع
 ذلك من صحته بديا لمقارنة ما يبطله ولو صح بديا لوجب ان يبطل باستحقاق قبضه وجوب
 رده الى يده وايضا لما اتفق الجميع على ان الراهن ممنوع من وطء الامة المرهونة
 والوطء من منافعتها وجب ان يكون ذلك حكم سائر المنافع في بطلان حق الراهن فيها
 ومن جهة اخرى ان الراهن انما لم يستحق الوطاء لان المرتهن يستحق ثبوت يده عليها
 كذلك الاستخدام واختلاف الفقهاء فيمن شرط ملك الرهن للمرتهن عند حلول الاجل
 فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد اذا رهنه رهنه او قال ان جئتك بالمال
 الى شهر والا فهو بيع فالرهن جائز والشرط باطل وقال مالك الرهن فاسد وينقض فان
 لم ينقض حتى حل الاجل فانه لا يكون للمرتهن بذلك الشرط والمرتهن ان يحبس به بحقه
 وهو احق به من سائر الغرماء فان تغير في يده لم يرد ولزمته القيمة في ذلك يوم حل الاجل
 وهذا في السلع والحيوان واما في الدور والارضين فانه يردها الى الراهن وان تطاول الا
 ان تهدم الدار او يبنى فيها او يغرس في الارض فهذا فوت ويغرم القيمة مثل البيع الفاسد
 وقال المعافى عن الثوري في الرجل يرهن صاحبه المتاع ويقول ان لم آتك فهو لك
 قال لا يعلق ذلك الرهن وقال الحسن بن صالح ليس قوله هذا بشئ وقال الربيع عن
 الشافعي لو رهنه وشرط له ان لم يأت به بالحق الى كذا فالرهن له بيع فالرهن فاسد والرهن
 لصاحبه الذي رهنه قال ابو بكر اتفقوا انه لا يملكه بمضى الاجل واختلفوا في جواز
 الرهن وفساده وقد بينا فيما سلف ان قوله لا يعلق الرهن انه لا يملك بالدين بمضى
 الاجل للشرط الذي شرطاه فانما نفى النبي صلى الله عليه وسلم غلقه بذلك ولم ينف
 صحة الرهن الذي شرطاه فدل ذلك على جواز الرهن وبطلان الشرط وهو ايضا قياس
 العمري التي ابطال النبي صلى الله عليه وسلم فيها الشرط واجاز الهبة والمعنى الجامع
 بينهما ان كل واحد منهما لا يصح بالعقد دون القبض واختلفوا ايضا في مقدار الدين
 اذا اختلف فيه الراهن والمرتهن فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد
 اذا هلك الرهن واختلف الراهن والمرتهن في مقدار الدين فالقول قول الراهن في الدين
 مع يمينه وهو قول الحسن بن صالح والشافعي وابراهيم النخعي وعثمان البقي وقال طاوس
 يصدق المرتهن الى ثمن الرهن ويستحلف وكذلك قول الحسن وقتادة والحكم وقال اياس بن
 معاوية قولاً بين هذين القولين قال ان كان للراهن بينة بدفعه الرهن فالقول قول الراهن
 وان لم تكن له بينة فالقول قول المرتهن لانه لو شاء حجه الرهن ومتى اقر بشئ وليست عليه بينة
 فالقول قوله وقال ابن وهب عن مالك اذا اختلفا في الدين والرهن قائم فان كان الرهن
 قد رحق المرتهن اخذه المرتهن وكان اولي به ويحلفه الا ان يشاء رب الرهن ان يعطيه حقه
 عليه ويأخذ رهنه وقال ابن القاسم عن مالك القول قول المرتهن فيما بينه وبين قيمة الرهن

لا يصدق على أكثر من ذلك ۞ قال أبو بكر قال الله تعالى (وليمثل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئاً) فيه الدلالة على أن القول قول الذي عليه الدين لأنه وعظه في البخس وهو النقصان فبدل على أن القول قوله وإيضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم البيعة على المدعى واليمين على المدعى عليه والمرتهن هو المدعى والراهن هو المدعى عليه فالقول قوله بقضية قوله صلى الله عليه وسلم وإيضاً لو لم يكن رهن لكان القول قول الذي عليه الدين في مقداره بالانفاق كذلك إذا كان به رهن لأن الرهن لا يخرج من أن يكون مدعى عليه ۞ قال أبو بكر وزعم بعض من يحتج لمالك أن قوله أشبه بظاهر القرآن لأنه قال (فرهان مقبوضة) فقام الرهن مقام الشهادة ولم يأتمن الذي عليه الحق حين أخذه منه وثيقة كما لم يأتمن على مبلغه إذا شهد عليه الشهود لأن الشهود والكتاب تنبئ عن مبلغ الحق فلم يصدق الراهن وقام الرهن مقام الشهود إلى أن يبلغ قيمته فإذا جاوز قيمته فلا وثيقة فيه والمرتهن مدع فيه والراهن مدعى عليه ۞ قال أبو بكر وهذا من عجيب الحجج وذلك أنه زعم أنه لما لم يأتمن حتى أخذ الرهن قام الرهن مقام الشهادة وزعم مع ذلك أن ذلك موافق لظاهر القرآن وقد جعل الله تعالى القول قول الذي عليه الحق حين قال (وليمثل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئاً) فجعل القول قوله في الحال التي امر فيها بالاشهاد والكتاب ولم يجعل عدم ائتمان الطالب للمطلوب مانعاً من أن يكون القول قول المطلوب فكيف يكون ترك ائتمانه إياه بالتوثق منه بالرهن مانعاً من قبول قول المطلوب وموجباً لتصديق الطالب على ما يدعيه والذي ذكره مخالف لظاهر القرآن والعملة التي نصبها لتصديق المرتهن في ترك ائتمانه منتقضة بنص الكتاب ثم دعواه موافقة لظاهر القرآن أعجب الأشياء وذلك لأن القرآن قد قضى بطلان قوله حين جعل القول قول المطلوب في الحال التي لم يؤتمن فيها حتى استوثق منه بالكتاب والاشهاد وهو فأنما زعم أنه لم يأتمن حين أخذ الرهن وجب أن يكون القول قول الطالب ثم زعم أن قوله موافق لظاهر القرآن وبني عليه أنه لم يأتمن وإن الرهن توثق كما أن الشهادة توثق فقام الرهن مقام الشهادة وليس ما ذكره من المعنى من ظاهر القرآن في شيء وأنا كنا قد دللنا على أنه مخالف له وإنما هو قياس ورد لمسألة الرهن إلى مسألة الشهادة بعملة أنه لم يؤتمن في الحالين على الدين الذي عليه وهو قياس باطل من وجود أحدها أن ظاهر القرآن يردده وهو ما قدمناه والثاني أنه منتقض باتفاق الجميع على أن من له على رجل دين فأخذ منه كفيلاً ثم اختلفوا في مقداره كان القول قول المطلوب فيما يلزمه ولم يكن عدم الائتمان بأخذ الكفيل موجباً لتصديق الطالب مع وجود علة فيه فانتقضت علة بالكفالة والثالث أن المعنى الذي من أجله لم يصدق الطالب إذا قامت البيعة أن شهادة الشهود مقبولة محكوم بتصديقهم فيها وهم قد شهدوا على إقراره بأكثر مما ذكره وبما ادعاه المدعى فصار إقراره عند القاضي بالزيادة ولا دلالة في قيمة الرهن على أن الدين بمقداره لأنه لا خلاف أنه جائز أن يرهن بالقليل الكثير وبالكثير القليل ولأنبيء قيمة الرهن عن مقدار الدين ولا دلالة فيه عليه فكيف يكون الرهن بمنزلة

الشهادة ويدل على فساد قياسه هذا انهما لو اتفقا على ان الدين اقل من قيمة الرهن لم يوجب ذلك بطلان الرهن ولو اقر الطالب ان دينه اقل مما شهد به شهوده بطلت شهادة شهوده فهذه الوجوه كلها توجب بطلان ما ذكره هذا المحتج * وقوله تعالى ﴿ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَآثَمَ قَلْبُهُ ﴾ قال ابوبكر قوله تعالى (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ) كلام مكثف بنفسه وان كان معطوفا على ما تقدم ذكره من الامر بالاشهاد عند التبائع بقوله (واشهدوا اذا تبائعتم) فهو عموم في سائر الشهادات التي يلزم الشاهد اقامتها وادائها وهو نظير قوله تعالى (واقموا الشهادة لله) وقوله (يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم) فهي الله تعالى الشاهد بهذه الآيات عن كتمان الشهادة التي تركها يؤدي الى تضييع الحقوق وهو على ما بينا من اثبات الشهادة في كتب الوثائق وادائها بعد انبائها فرض على الكفاية فاذا لم يكن من يشهد على الحق غير هذين الشاهدين فقد تعين عليهما فرض ادائها ويلحقهما ان تخلفا عنها الوعيد المذكور في الآية وقد كان نهي عن الكتمان مفيدا لوجوب ادائها ولكنه تعالى اكد الفرض فيها بقوله (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) وانما اضاف الائم الى القلب وان كان في الحقيقة الكاتم هو الائم لان المائم فيه انما يتعلق بعقد القلب ولان كتمان الشهادة انما هو عقولانية لترك ادائها باللسان فعقدانية من افعال القلب لانصيب للجوارح فيه وقد انتظم الكاتم للشهادة المائم من وجهين احدهما عزمه على ان لا يؤديها والثاني ترك ادائها باللسان * وقوله (آثم قلبه) مجاز لاحقيقة وهو آكد في هذا الموضع من الحقيقة لوقال ومن يكتمها فانه آثم وابلغ منه وادل على الوعيد وهو من بديع البيان ولطيف الاعراب عن المعاني تعالى الله الحكيم * قال ابوبكر وآية الدين بما فيها من ذكر الاحتياط بالكتاب والشهود المرضيين والرهن تنبيه على موضع صلاح الدين والدنيا معه فاما في الدنيا فصلاح ذات اليمين ونفي التنازع والاختلاف وفي التنازع والاختلاف فساد ذات اليمين وذهاب الدين والدنيا قال الله عز وجل (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) وذلك ان المطلوب اذا علم ان عليه ديناً وشهوداً او كتاباً او رهناً بما عليه وثيقة في يد الطالب قل الخلاف علماً منه ان خلافه وبخسه لحق المطلوب لا ينفعه بل يظهر كذبه بشهادة الشهود عليه وفيه وثيقة واحتياط للطالب وفي ذلك صلاح لهما جميعاً في دينهما ودنياهما لان في تركه بخس حق الطالب صلاح دينه وفي جحوده وبخسه ذهاب دينه اذا علم وجوبه وكذلك الطالب اذا كانت له بينة وشهود اثبتوا ماله واذا لم تكن له بينة وجحد الطالب حمله ذلك على مقابله بمثله والمبالغة في كيد حتى ربما لم يرض بتقدير حقه دون الاضرار به في اضعافه متى امكنه وذلك متعالم من احوال عامة الناس وهذا نظير ما حرمه الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم من البياعات المجهولة القدر والآجال المجهولة والامور التي كانت عليها الناس قبل بعثته صلى الله عليه وسلم مما كان يؤدي الى الاختلاف وفساد ذات اليمين وايقاع العداوة والبغضاء ونحوه مما حرم الله تعالى من اليسر والتمار وشرب الخمر وما يسكر فيؤدي الى العداوة والبغضاء والاختلاف والشحناء قال الله تعالى

(انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون) فاخبر الله تعالى انا انما نهى عن هذه الامور لنفي الاختلاف والعداوة ولما في ارتكابها من الصد عن ذكر الله وعن الصلوة فمن تأدب بأدب الله وانتهى الى اوامره وانجز بزواجه حاز صلاح الدين والدنيا قال الله تعالى (ولوانهم فعلوا ما يوعدون لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لا يتناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما) وفي هذه الآيات التي امر الله فيها بالكتاب والشهاد على الدين والعقود والاحتياط فيها تارة بالشهادة وتارة بالرهن دلالة على وجوب حفظ المال والنهي عن تضييعه وهو نظير قوله تعالى (ولا تتؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما) وقوله (والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما) وقوله (ولا تبذر تبذيرا) الآية فهذه الآي دلالة على وجوب حفظ المال والنهي عن تبذيره وتضييعه وقد روى نحو ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا بعض من لا آتهم في الرواية قال اخبرنا معاذ بن المثنى قال حدثنا مسدد قال حدثنا بشر بن الفضل قال حدثنا عبد الرحمن بن اسحاق عن سعيد المقبري عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجب الله اضاءة المال ولا قيل ولا قال وحدثنا من لا آتهم قال اخبرنا محمد بن اسحاق قال حدثنا موسى بن عبد الرحمن المسروقي قال حدثنا حسن الجعفي عن محمد بن سوقة عن وراذ قال كتب معاوية الى المغيرة بن شعبة اكتب الى بشي سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بينك وبينه احد قال فاملى على وكتبت اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله حرم ثلاثا نارهنى عن ثلاث فاما الثلاث التي حرم فتعوق الامهات وواد البنات ولا وهات والثلاث التي نهى عنهن فقيل وقال والحاف السؤال واطاعة المال : قوله تعالى ﴿ ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ﴾ قال ابو بكر روى انها منسوخة بقوله (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحاق المروزي قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع الجرجاني قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة في قوله (وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) قال نسخها قوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع قال اخبرنا عبد الرزاق عن معمر قال سمعت الزهري يقول في قوله تعالى (وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه) قال قرأها ابن عمر وبي وقال انا لما اخوذون بما نحدث به انفسنا فبكي حتى سمع نسيجه فقام رجل من عنده فأتى ابن عباس فذكر ذلك له فقال يرحم الله ابن عمر لقد وجد منها المسلمون نجوا مما وجد حتى نزلت بعدها (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وروى عن الشعبي عن ابي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال نسخها الآية التي تليها (لهما ما كسبت وعليهما ما اكتسبت) وروى معاوية ابن صالح عن علي بن ابي طلحة عن ابن عباس (وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) انهم لم تنسخ لكن الله اذا جمع الخلق يوم القيامة يقول اني اخبركم بما في انفسكم مما لم تطلع عليه ملائكتي فاما المؤمنون فيخبرهم ويفضلهم ما حدثوا به انفسهم وهو قوله (يحاسبكم به الله فيغفر

قوله (ولا) اي منع
ما عدا اعطو (وهات)
اي طلب ما ليس له
كما في النهاية
(لمصححه)

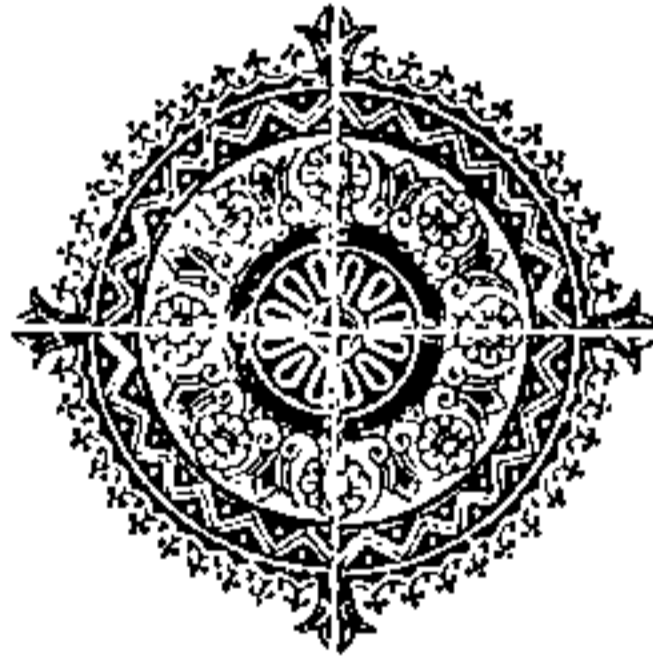
لمن يشاء ويعذب من يشاء) ﴿ قوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) من الشك والنفاق
 وروى عن الربيع بن انس مثل ذلك وقال عمرو بن عبيد كان الحسن يقول هي محكمة لم تنسخ
 وروى عن مجاهد انها محكمة في الشك واليقين ﴿ قال ابوبكر لا يجوز ان تكون منسوخة
 لمعنيين احدهما ان الاخبار لا يجوز فيها النسخ لان نسخ خبرها يدل على البداء والله تعالى عالم
 بالعواقب غير جائز عليه البداء والثاني انه لا يجوز تكليف ما ليس في وسعها لانه سفه وعبث
 والله تعالى يتعالى عن فعل العبث وانما قول من روى عنه انها منسوخة فانه غلط من الراوى
 في اللفظ وانما اراد بيان معناها وازالة التوهم عن صرفه الى غير وجهه رقد روى مقم
 عن ابن عباس انها نزلت في كتمان الشهادة وروى عن عكرمة مثله وروى عن غيرها انها
 في سائر الاشياء وهذا اولى لانه عموم مكتف بنفسه فهو عام في الشهادة وغيرها ومن نظائر
 ذلك في المؤاخذة بكسب القلب قوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) وقال
 تعالى (ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم) وقال تعالى (في قلوبهم
 مرض) اي شك ﴿ فان قيل روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله عفا لامتى
 عما حدثت به انفسها ما لم يتكلموا به او يعملوا به ﴿ قيل له هذا فيما يلزمه من الاحكام فلا يقع
 عتقه ولا طلاقه ولا بيعه ولا صدقة ولا هبته بالنية ما لم يتكلم به وما ذكر في الآية فيما يؤاخذ به
 مما بين العبد وبين الله تعالى وقد روى الحسن بن عطية عن ابيه عن عطية عن ابن عباس في قوله تعالى
 (وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله) فقال سر عملك وعلانيته يحاسبك به الله وليس
 من عبد مؤمن يسر في نفسه خيرا ليعمل به فان عمل به كتب له به عشر حسنات وان هو لم
 يقدر يعمل به كتب له به حسنة من اجل انه مؤمن وان الله رضى بسر المؤمنين وعلانيتهم وان
 كان سرا حدثت به نفسه اطلع الله عليه اخبر به يوم تبلى السرائر فان هو لم يعمل به لم يؤاخذ الله به
 حتى يعمل به فان هو عمل به تجاوز الله عنه كما قال (اولئك الذين نتقبل عنهم احسن ما عملوا وتجاوز
 عن سيئاتهم) وهذا على معنى قوله ان الله عفا لامتى عما حدثت به انفسها ما لم يتكلموا به او يعملوا به
 ﴿ قوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفسا الا وسعها ﴾ فيه نص على ان الله تعالى لا يكلف احدا ما لا يقدر
 عليه ولا يطيقه ولو كلف احدا ما لا يقدر عليه ولا يستطيعه لكان مكلفا له ما ليس في وسعه الا ترى
 قول القائل ليس في وسعي كيت وكيت بمنزلة قوله لا يقدر عليه ولا يطيقه بل الوسع دون
 الطاقة ولم تختلف الامة في ان الله لا يجوز ان يكلف الزمن المشى والاعمى البصر والاقطع
 اليدين البطش لانه لا يقدر عليه ولا يستطيع فعله ولا خلاف في ذلك بين الامة وقد وردت
 السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من لم يستطع الصلاة قائما فغير مكلف للقيام
 فيها ومن لم يستطعها قاعدا فغير مكلف للعود بل يصلها على جنب يومئذ ايماء لانه غير قادر
 عليها الا على هذا الوجه ونص التنزيل قد اسقط التكليف عن لا يقدر على الفعل ولا يطيقه
 وزعم قوم جهال نسبت الى الله فعل السفه والعبث فزعموا ان كل ما امر به احد من اهل

التكليف او نهى عنه فللمأمور به منه غير مقدور على فعله والمنهى عنه غير مقدور على تركه وقد اكد الله عليهم بما نص عليه من انه لا يكلف الله نفسا الا وسعها مع ما قد دلت عليه العقول من قبح تكليف ما لا يطاق وان العالم بالصحيح المستغنى عن فعله لا يقع منه فعل الصحيح مما يتعلق بذلك من الاحكام سقوط الفرض عن المكلفين فيما لا يتسع له قواهم لان الوسع هو دون الطاقة وانه ليس عليهم استفراغ الجهود في اداء الفرض نحو الشيخ الكبير الذي يشق عليه الصوم ويؤدي الى ضرر يلحقه في جسمه وان لم يخش الموت بفعله فليس عليه صومه لان الله لم يكلفه الا ما يتسع لفعله ولا يبلغ به حال الموت وكذلك المريض الذي يخشى ضرر الصوم وضرر استعمال الماء لان الله قد اخبر انه لا يكلف احدا الا ما اتسمت له قدرته وامكانه دون ما يضيق عليه ويعتبه وقال الله تعالى (ولو شاء الله لا اعتكم) وقال في صفة النبي صلى الله عليه وسلم (عزيز عليه ما عتم) فهذا حكم مستمر في سائر اوامر الله وزواجره ولزوم التكليف فيها على ما يتسع له ويقدر عليه ﴿قوله عز وجل﴾ ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا قال ابو بكر النسيان على وجهين احدهما ان قد يتعرض الانسان للفعل الذي يقع معه النسيان فيحسن الاعتذار به اذا وقعت منه جنابة على وجه السهو والثاني ان يكون النسيان بمعنى ترك المأمور به لشبهة تدخل عليه او سوء تأويل وان لم يكن الفعل نفسه واقعا على وجه السهو فيحسن ان يسأل الله مغفرة الافعال الواقعة على هذا الوجه والنسيان بمعنى الترك مشهور في اللغة قال الله تعالى (نسوا الله فسيحهم) يعني تركوا امر الله تعالى فلم يستحقوا ثوابه فاطلق اسم النسيان على الله تعالى على وجه مقابلة الاسم كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) قال ابو بكر النسيان الذي هو ضد الذكر فان حكمه مرفوع فيما بين العبد وبين الله تعالى في استحقاق العقاب والتكليف في مثله ساقط عنه والمؤاخذة به في الآخرة غير جائزة لانه لا يحكم له فيما يكلفه من العبادات فان النبي صلى الله عليه وسلم قد نص على لزوم حكم كثير منها مع النسيان وانفتحت الامة ايضا على حكمها من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا عند ذلك (واقم الصلاة لذكرك) فدل على ان مراد الله تعالى بقوله (اقم الصلاة لذكرك) فعل المنسية منها عند الذكر وقال تعالى (واذكر ربك اذا نسيت) وذلك عموم في لزومه قضاء كل منسى عند ذكره ولا خلاف بين الفقهاء في ان ناسى الصوم والزكاة وسائر الفروض بمنزلة ناسى الصلاة في لزوم قضائها عند ذكرها وكذلك قال اصحابنا في المتكلم في الصلاة ناسيا انه بمنزلة العامد لان الاصل ان العامد والناسي في حكم الفروض سواء وانه لا تاثير للنسيان في اسقاط شي منها الا ماورد به التوقيف ولا خلاف ان تارك الطهارة ناسيا كتاركها عامدا في بطلان حكم صلاته وكذلك قالوا في الاكل في نهار شهر رمضان ناسيا ان القياس فيه ايجاب القضاء وانهم اتوا تركوا القياس فيه للاثر ومع ما ذكرنا فان الناسي مؤد لفرضه على اي وجه فعله اذ لم يكلفه الله في تلك الحال غيره وانما القضاء

فرض آخر الزمه الله تعالى بالدلائل التي ذكرنا فكان تأثير النسيان في سقوط المأثم فحسب
فاما في لزوم فرض فلا وقول النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان مقصور
على المأثم ايضادون رفع الحكم الا ترى ان الله تعالى قد نص على لزوم حكم قتل الخطأ في ايجاب
الدية والكفارة فلذلك ذكر النبي صلى الله عليه وسلم النسيان مع الخطأ وهو على هذا المعنى * فان
قال قائل من اصلكم ايجاب فرض التسمية على الذبيحة ولو تركها عامدا كانت ميتة واذا تركها
ناسيا حلت وكانت مذكاة ولم يجعلوها بمنزلة تارك الطهارة ناسيا حتى صلى فيكون مأثورا باعادتها
بالطهارة قطعا وكذلك الكلام في الصلاة ناسيا * قيل له لما بينا من انه لم يكلف في الحال غير ما
فعل على وجه النسيان والذي لزمه بعد الذكر فرض مبتدأ آخر وكذلك نجيز في هذه القضية ان لا
يكون مكلفا في حاك النسيان للتسمية فصحت الذكاة ولا تأتي بعد الذكاة فيه ذبيحة اخرى فيكون مكلفا
لها كما كلف اعادة الصلاة والصوم ونحوه * قوله تعالى ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ هو مثل
قوله تعالى (ولا تكسب كل نفس الا عليها) وقوله (وان ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف
يرى) وفيه الدلالة على ان كل احد من المكلفين فاحكام افعاله متعلقة به دون غيره وان
احدا لا يجوز تصرفه على غيره ولا يؤخذ بجريرة سواء وكذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم
لابي رمة حين رآه مع ابنه فقال هذا ابنك قال نعم قال انك لا تحبني عليه ولا يحبني عليك
وقال صلى الله عليه وسلم لا يؤخذ احد بجريرة ابيه ولا بجريرة اخيه فهذا هو العدل الذي لا يجوز
في العقول غيره * وقوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) يحتاج به في نفى الحجر وامتناع تصرف
احد من قاض او غيره على سواء ببيع ماله او منعه منه الا ما قامت الدلالة على خصوصه ويحتاج به
في بطلان مذهب مالك بن انس في ان من ادى دين غيره بغير امره ان له ان يرجع به عليه لان الله
تعالى اتانا جعل كسبه له وعليه ومنع لزومه غيره * قوله عز وجل ﴿ربنا ولا تحمل علينا اصرا
كاحملته على الذين من قبلنا﴾ قد قيل في معنى الاصر انه الثقل واصله في اللغة يقال انه العطف
ومنه اواصر الرحم لانها تعطفه عليه والواحد آصرة والمأصر يقال انه جبل يمد على طريق
او نهر تحبس به المارة ويعطفون به عن النفوذ ليؤخذ منهم العشور والمكس والمعنى في قوله
(لا تحمل علينا اصرا) يريد به عهدا وهو الامر الذي يشق روى نحوه عن ابن عباس ومجاهد
وقتادة وهو في معنى قوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) يعني من ضيق وقوله
(يريد الله بكم اليسر) الآية وقوله تعالى (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) وقال النبي
صلى الله عليه وسلم جئكم بالحنيفة السمحة وروى عنه ان بنى اسرائيل شددوا على انفسهم
فشد الله عليهم * فقوله (ولا تحمل علينا اصرا) يعني من ثقل الامر والنهي (كاحملته على الذين
من قبلنا) وهو كقوله (ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم) وهذه الآية ونظائرهما يحتاج
بها على نفى الحرج والضيق والثقل في كل امر اختلف الفقهاء فيه وسوغوا فيه الاجتهاد فالموجب للثقل
والضيق والحرج محجوج بالآية نحو ايجاب التوبة في الطهارة وايجاب الترتيب فيها وما جرى مجرى

ذلك في نفي الضيق والخرج يجوز لنا الاحتجاج بالظواهر التي ذكرناها ﴿ قوله تعالى (ربنا ولا تحمنا ما لا طاقة لنا به) قيل فيه وجهان احدهما ما يشتد ويثقل من التكليف كنحو ما كلف بنو اسرائيل ان يقتلوا انفسهم وجاز ان يعبر بما يثقل انه لا يطيقه كقولك ما يطيق كلام فلان ولا اقدران اراه ولا يراد به نفي القدرة وانما يريدون انه يثقل عليه فيكون بمنزلة العاجز الذي لا يقدر على كلامه ورؤيته لبعده من قلبه وكراهته لرؤيته وكلامه وهو كما قال تعالى (وكانوا لا يستطيعون سمعا) وقد كانت لهم اسماح صحيحة الا ان المراد انهم استنقلوا اسماعه فاعرضوا عنه وكانوا بمنزلة من لم يسمع والوجه الثاني ان لا يحملنا من العذاب ما لا نطيعه وجاز ان يكون المراد الامرين جميعا والله اعلم بالصواب

تم الجزء الاول ويلي الجزء الثاني اوله سورة آل عمران



هذا بيان للناس

تكلم المصنف رضوان الله تعالى عنه في كتابه هذا الذي لم تسمح بمثله ادوار الدهر على ما في القرآن الكريم من آيات الاحكام بتفسير معانيها وبيان جميع ما استنبطه منها الائمة المجتهدون من المسائل الاصولية والفروع الفقهية وما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه وذكر ما احتج به كل واحد منهم لتأييد مذهبه من سائر الادلة السمعية والعقلية ثم حاكم بين المختلف فيه من اقوالهم وطرق استدلالهم وميز بين الراجح منها والمرجوح والصحيح والمجروح وابان الناسخ والمنسوخ من الآيات والاحاديث وتكلم على اسباب نزولها وورودها ووسع القول في الاحتجاج لمذهب ابي حنيفة النعمان بالحجج المنقولة والدلائل المعقولة مع تحرير المناط والكشف عن وجوه الاستنباط ليكون المقتني لمذهبه على بصيرة من امر دينه علما وعملا وقد ذكر في غضون كلامه كل ما اقتضاه المقام من تحليل مفردات الالفاظ وشرح ما اريد بها من حقيقة ومجاز وما في جملها المركبة من البلاغة والاعجاز والاطناب والمساواة والايجاز مع الاستشهاد لذلك بالمنظوم والمتور من كلام من يحتج بقوله من فحول الشعراء وفضائل البلغاء فلذا كان هذا الكتاب الجليل القدر موردا عاما لكل من جاء بعده من جهابذة الفقهاء وغيرهم من سائر العلماء والادباء ورواة الآثار وحملة الاخبار يقفون عند تحريره ويعولون على تقريره ويحقبون من جواهر فوائده ويتنافسون في درر فرائده وفي ذلك فليتنافس المتنافسون .

وقديسر الله سبحانه وتعالى بهمة نظارة الاوقاف الجليلة طبعه في هذا العصر الرشادي مقابلا على جميع النسخ المحفوظة في دار الخلافة العلية حرسها الله تعالى بعين عنايته الابدية واعان على ذلك جماعة من الفضلاء منهم كامل اقدى مبعوث قرد حصار والمعلم رفعت اقدى الكلبي وغيرهما من اولى العلم ولقد بذلنا الوسع في تصحيحه وحل بعض مغلقاته بمراجعة ما يقتضى الرجوع اليه في تدقيقه من كتب التفسير والحديث والاصول والفقه ومعاجم اللغات واسماء الرجال فجاء بعونه تعالى طبعا فائقا مرأ عن وصمة التحريف والخطأ والتصحيف الا في مواضع يسيرة زلت بها ايدي مرتبي الحروف ولم يمكن تلافيها بالاصلاح في حينها فاحتجنا الى التنبه عليها بعد تمام الطبع بيان الخطأ منها والصواب رجاء لاجراز الاجر الموعود به في قوله جل وعلا (انا لانضيع اجر من احسن عملا) .

كتبه الفقير اليه تعالى محمد بشير المعروف بالغزى

مبعوث حلب

خطأ	صواب	صفحة	سطر
يكون	تكون	١٠	٢٨
وقتلوا وقتلوا	وقاتلوا وقتلوا	٣٩	٢٨
البلد	بلدا	٧٩	١٩
عوق	عوق	١٦٢	١١
احتداء	احتذاء	١٧٣	٢٨
ومن كان	فمن كان منكم	١٧٧	١٥
بقوله	فقوله	١٧٧	٢٦
والدين	والذين	١٧٨	٤
ثابتها	ثابتا	١٨٣	١٨
لا يستحقه	لا يستحقه	١٨٧	٢
يعفر	يففر	١٨٧	٣
يعلمه	يعلمه	١٩٧	١٨
كاد	كان	٢٢٩	١٣
صوماً	صوما	٢٣٦	٢
ارشدنا	ارشدنا	٢٥٦	٢١
يأتي	يأتي	٢٥٦	٢١
البائس الفقير	القانع والمعتد	٢٩٧	١٨
كالوحرمت	كالوقال حرمت	٣٢٣	١٤
الفضيح	الفضيح (١)	٣٢٨	٨
ملك	ملك	٣٣٠	١١
ينسب	ينسب	٣٣٠	١٤
لاخرجكم	لاخرجكم	٣٣٠	٢٢
وان من اهل الكتاب	من اهل الكتاب	٣٣٣	٣١
(ليسوا سواء) الآية. (٢)		٣٣٤	
شياً	شياً	٣٩٧	١١
شرى	شرى	٤١٤	٢١
لم يحصن	لم يحصن	٤٢٦	٢٧

(١) هذا اللفظ وقع في عدة مواضع بالحاء المهملة غلطاً وصوابه بالحاء المعجمة (

(٢) ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر)

فهرست الجزء الاول من احكام القرآن

صفحة	
٦	﴿ باب القول في بسم الله ﴾
٨	القول في انها من القرآن
٨	القول في انها من الفاتحة
٩	القول في هل هي من اوائل السور
١٢	(فصل واما القول في انها آية)
١٣	(فصل واما قراءتها في الصلاة)
١٥	(فصل واما الجهر بها)
١٧	(فصل في الاحكام التي يتضمنها بسم الله)
١٨	﴿ باب قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة ﴾
٢٣	(فصل)
٢٤	﴿ ومن سورة البقرة ﴾
٢٦	مطلب في ان عقوبات الدنيا ليست على مقادير الاجرام بل على ما يعلمه تعالى من المصالح
٣٠	مطلب في امره تعالى باستعمال الحجج العقلية
٣١	(باب السجود لغير الله تعالى)
٣٣	مطلب في ان الاذكار توقيفية لا يجوز تغييرها
٣٥	مطلب في دلالة قوله تعالى (لا فارض ولا بكر) على جواز الاجتهاد
٤١	﴿ باب السحر والساحر ﴾
٥٠	(باب اختلاف الفقهاء في حكم الساحر)
٥١	مطلب في ان ثبوت السحر يكون باقتصاص الاثر او بالاخبار
٥٨	﴿ باب في نسخ القرآن بالسنّة وذكر وجوه النسخ ﴾
٦٠	قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله الآية
٦٢	قوله تعالى والله المشرق والمغرب الآية
٦٥	قوله تعالى وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه الآية
٦٦	مطلب في الحث على نظافة البدن والثوب
٦٨	قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما
٧٢	قوله تعالى واذجعلنا البيت مثابة للناس وامنا
٧٤	قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى
٧٥	قوله تعالى وعهدنا الى ابراهيم الآية

- ٧٨ ﴿ باب ذكر صفة الطواف ﴾
- ٧٩ قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا الآية
- ٨٠ قوله تعالى واذ يرفع ابراهيم الآية
- ٨١ قوله تعالى ربنا تقبل منا ... وقوله تعالى ارنا مناسكنا ... وقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الآيات
- ٨١ ﴿ باب ميراث الجد ﴾
- ٨٤ قوله تعالى تلك امة قد خلت ... وقوله تعالى فيكيفيكم الله ... وقوله تعالى سيقول السفهاء الآيات
- ٨٨ (باب القول في صحة الاجماع)
- ٨٩ مطلب في ان النسخ يستحيل بعدد صلى الله عليه وسلم
- ٩٠ ﴿ باب استقبال القبلة ﴾
- ٩١ قوله تعالى ولكل وجهة هو موليها
- ٩٢ قوله تعالى فاستبقوا الخيرات ... وقوله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة
- ٩٢ (باب وجوب ذكر الله تعالى)
- ٩٣ مطلب افضل انواع الذكر ... قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالآية
- ٩٣ قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله الآية
- ٩٤ مطلب في ان الانسان هو الروح ... قوله تعالى ولنبلونكم بشئ الآية
- ٩٥ ﴿ باب السمي بين الصفا والمروة ﴾
- ٩٩ ﴿ باب طواف الراكب ﴾ ... (فصل)
- ١٠٠ (باب النهي عن كتمان العلم)
- ١٠٢ قوله تعالى والهكم اله واحد
- ١٠٥ قوله تعالى ان في خلق السموات الآية
- ١٠٦ (باب اباحة ركوب البحر)
- ١٠٧ ﴿ باب تحريم الميتة ﴾
- ١١٠ (باب اكل الجراد)
- ١١١ (باب ذكاة الجنين)
- ١١٥ (باب جلود الميتة اذا دبغت)
- ١١٧ (باب تحريم الانتفاع بدهن الميتة)
- ١١٨ (باب الفأرة تموت في السمن)
- مطلب الدهن المتنجس يجوز الانتفاع به الخ
- ١١٩ ﴿ باب القدر يقع فيها الطير فيموت ﴾

- ١١٩ (باب منقحة الميتة ولبنها)
 ١٢١ (باب شعر الميتة وصوفها والفراء وجلود السباع)
 ١٢٣ (باب تحريم الدم)
 ١٢٤ (باب تحريم الخنزير)
 ١٢٥ (باب تحريم ما اهل به لغير الله)
 ١٢٦ (باب ذكر الضرورة المبيحة لاكل الميتة)
 ١٢٨ قوله تعالى فمن اضطر غير باغ الآية
 ١٢٩ (باب المضطر الى شرب الخمر)
 ١٣٠ (باب في مقدار ما يأكل المضطر)
 ١٣٠ (باب هل في المال حق واجب سوى الزكاة)
 ١٣٣ (باب القصاص)
 ١٣٥ مسألة في قتل الحر بالعبد
 ١٣٧ (باب قتل المولى لعبد)
 ١٣٨ (باب القصاص بين الرجال والنساء)
 ١٤٠ (باب قتل المؤمن بالكافر)
 ١٤٤ (باب قتل الوالد بولده)
 ١٤٥ (باب الرجلين يشتركان في قتل رجل)
 ١٤٨ مطلب في ان العلل الشرعية يجب اطرادها دون انعكاسها
 ١٥٠ بحث تنازع اهل العلم في معنى قوله تعالى فمن عفى له من اخيه شيئا الآية
 ١٥٧ (باب العاقلة هل تعقل العمد)
 ١٥٨ قوله تعالى ولكم في القصاص حياة
 ١٦٠ (باب كيفية القصاص)
 ١٦٣ (باب القول في وجوب الوصية)
 ١٦٧ (باب الوصية للوارث اذا اجازتها الورثة)
 ١٦٩ (باب تبديل الوصية)
 ١٧١ باب الشاهد والوصي اذا علما الجور في الوصية
 ١٧٣ (باب فرض الصيام)
 ١٧٦ قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
 ١٧٨ ذكر اختلاف الفقهاء في الشيخ الفاني
 ١٨٠ (باب الحامل والمرضع)

- ١٨٢ قوله تعالى شهر رمضان الآية
 ١٨٤ (باب ذكر اختلاف الفقهاء فيمن جن رمضان)
 ١٨٦ (باب الغلام يبلغ والكافر يسلم في بعض رمضان)
 ٢٠١ (باب كيفية شهود الشهر)
 ٢٠٨ (باب قضاء رمضان)
 ٢٠٩ (باب في جواز تأخير قضاء رمضان)
 ٢١٣ (باب الصيام في السفر)
 ٢١٦ (باب من صام في السفر ثم افطر)
 ٢١٧ (باب في المسافر يصوم رمضان عن غير)
 ٢٢٢ قوله تعالى يريد الله بكم اليسر الآية
 ٢٢٦ (باب الاكل والشرب والجماع ليلة الصيام)
 ٢٢٧ قوله تعالى هن لباس لكم الآية
 ٢٢٧ قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم الآية
 ٢٣٤ (باب لزوم صوم التطوع بالدخول فيه)
 ٢٤٢ ﴿ باب الاعتكاف ﴾
 ٢٤٥ (باب الاعتكاف هل يجوز بغير صوم)
 ٢٤٦ (باب ما يجوز للمعتكف ان يفعله)
 ٢٥٠ (باب ما يحلله حكم الحاكم وما لا يحلله)
 ٢٥٤ قوله تعالى يسألونك عن الاهلة الآية
 ٢٥٦ ﴿ باب فرض الجهاد ﴾
 ٢٦١ قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام
 ٢٦٣ ﴿ باب العمرة هي فرض ام تطوع ﴾
 ٢٧٢ (باب المحصر اين يذبح الهدى)
 ٢٧٤ (باب وقت ذبح هدى الاحصار)
 ٢٧٧ (باب ما يجب على المحصر بعد احلاله من الحج)
 ٢٨٠ (باب المحصر لا يجزئ هديا)
 ٢٨٠ (باب احصار اهل مكة)
 ٢٨٠ (باب المحرم يصيبه اذى من رأسه او مرض)
 ٢٨٣ (باب التمتع بالعمرة الى الحج)
 ٢٩٧ ذكر اختلاف الفقهاء فيمن دخل في صوم المتعة ثم وجد الهدى
 ٣٠٠ (باب الاحرام بالحج قبل اشهر الحج)

- ٣٠٩ (باب التجارة في الحج)
- ٣١٠ ﴿ باب الوقوف بعرفة ﴾
- ٣١٢ (باب الوقوف بجميع)
- ٣١٥ (باب أيام منى والنفر فيها)
- ٣٢١ قوله تعالى كتب عليكم وهو كره لكم ... وقوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام
- ٣٢٢ ﴿ باب تحريم الخمر ﴾
- ٣٢٩ (باب تحريم المسير)
- ٣٣١ ﴿ باب التصرف في مال اليتيم ﴾
- ٣٣٢ (باب نكاح الشركات)
- ٣٣٦ ﴿ باب الحيض ﴾
- ٣٣٨ (باب معنى الحيض ومقداره)
- ٣٤٤ ذكر الاختلاف في اقل مدة الطهر.
- ٣٤٥ ذكر الاختلاف في الطهر العارض في حال الحيض
- ٣٥١ قوله تعالى نساؤكم جرت لكم
- ٣٥٣ قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة ليمانكم الآية
- ٣٥٤ قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الآية
- ٣٥٥ ﴿ باب الايلاء ﴾
- ٣٦٣ (فصل ومما تفيد هذه الآية)
- ٣٦٤ ﴿ باب الاقراء ﴾
- ٣٧٤ (باب حق الزوج على المرأة وحق المرأة على الزوج)
- ٣٧٨ (باب عدد الطلاق)
- ٣٨٥ (باب ذكر الاختلاف في الطلاق بالرجال)
- ٣٨٦ (باب ذكر الحجاج لايقاع الطلاق الثلاث معا)
- ٣٩١ ﴿ باب الخلع ﴾
- ٣٩٣ ذكر اختلاف السلف وسائر فقهاء الامصار فيما يحل اخذه بالخلع
- ٣٩٨ (باب المضارة في الرجعة)
- ٣٩٩ ﴿ باب النكاح بغير ولي ﴾
- ٤٠١ ذكر الاختلاف في ذلك
- ٤٠٣ ﴿ باب الرضاع ﴾
- ٤١٨ ذكر الاختلاف في خروج المعتدة من بيتها

- صفحة
- ٤١٩ ذكر احواد المتوفى عنها زوجها
- ٤٢٢ (باب التعريض بالخطبة في العدة)
- ٤٢٧ (باب متعة المطلقة)
- ٤٣٣ ذكر تقدير المتعة الواجبة
- ٤٣٦ ذكر اختلاف اهل العلم في الطلاق بعد الحلوة
- ٤٤٢ ﴿ باب الصلاة الوسطى ﴾
- ٤٥٠ ﴿ باب الفرار من الطاعون ﴾
- ٤٥٢ مطلب في قوله تعالى ان الله قد بعث اليكم طالوت ملكا... وفيه البحث عن الامامة...
- ٤٥٢ مطلب في قوله تعالى الا من اغترف غرفة الآية... وقوله تعالى لا اكراه في الدين الآية
- ٤٥٦ (باب الامتان بالصدقة)
- ٤٦١ (باب اعطاء المشرك من الصدقة) ... مطلب في جواز الاستدلال بالسب والامارة
- ٤٦٤ ﴿ باب الربا ﴾
- ٤٦٥ ومن ابواب الربا السلم في الحيوان
- ٤٦٦ ومن ابواب الربا الدين بالدين
- ٤٦٩ ﴿ باب البيع ﴾
- ٤٨١ (باب عقود المداينات)
- ٤٨٧ ﴿ باب الحجر على السفينة ﴾
- ٤٨٩ ذكر اختلاف فقهاء الامصار في الحجر على السفينة
- ٤٩٤ قوله عز وجل واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية
- ٥١٠ شهادة احد الزوجين للآخر
- ٥١١ شهادة الاجير
- ٥١٤ (باب الشاهد واليمين)
- ٥٢٣ ﴿ باب الرهن ﴾
- ٥٢٤ ذكر اختلاف الفقهاء في رهن المشاع
- ٥٢٦ (باب ضمان الرهن)
- ٥٣١ ذكر اختلاف الفقهاء في الانتفاع بالرهن
- ٥٣٧ قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها

司 9