

مَنَاقِبُ السَّيِّدِ

تأليف
الإمام أبي الحسن تقى الدين على بن عبد الكافي
السبكي

دار المعرفة
بيروت - لبنان



فناويل السبكي

تأليف

الإمام أبي الحسن تقى الدين علي بن عبد الكافي
السبكي



الجزء الأول

دار المعرفة
بيروت، لبنان



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله العظيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الكريم وعلى آله وصحبه وسلم

أما بعد فهذه كلمات بين يدي الكتاب لعل فيها فائدة للمطالع :

- ١ - نسخة دار الكتب المصرية في مجلدين بالقطع الكبير ، وقد تابعتها في جمل النسخة المطبوعة في مجلدين . وقد نسخت في سنة ثمان وستين وسبعمائة على ما في آخر الجزء الاول منها .
- ٢ - نسخة دار الكتب الظاهرية بدمشق في ثلاثة مجلدات ، وقد كتبت في سنة ثمان وسبعين وثمانمائة .
- ٣ - النسخة المصرية مخرومة من آخر المجلد الثاني فاستكملنا النقص من الشامية .
- ٤ - تابعت الشامية في ترتيب بعض المسائل تقدماً وتأخيراً
- ٥ - من الصفحة ١٧ من الجزء الاول المطبوع الى الصفحة ١٤٤ منه صححه وعلق عليه الشيخ محمد حامد الفقي
- ٦ - ابتدأت المقابلة بالنسخة الشامية من الصفحة ٣٣٠ من الجزء الاول .



﴿ ترجمة الامام تقى الدين السبكي ﴾

هو الامام العلامة الحافظ الفقيه المجتهد النظار الورع الزاهد قاضى القضاة تقى الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي الكبير رحمه الله .

ولد بسبك - بضم فسكون - من قرى المنوفية بمصر سنة ٦٨٣

تفقه على ابن الرقعة ، وأخذ التفسير عن العلم العراقي ، والحديث عن الشرف الديلمي ، والقراآت عن التقي الصائغ ، والاصلين والمعقول عن العلاء الباجي . والخلاف والمنطق عن السيف البغدادي ، والنحو عن أبي حيان .

ورحل في طلب الحديث إلى الشام والاسكندرية والحجاز وسمع من شيوخها كابن الموازيني وابن مشرف وابن الصواف والرضي الطبري وآخرين يجمعهم معجمه الذي خرج له الحافظ أبو الحسين بن أبيك في عشرين جزءاً .

قال الحافظ أبو المحاسن الحسيني في ذيل تذكرة الحفاظ : عني بالحديث أتم عناية وكتب بخطه الملبح الصحيح المتقن شيئاً كثيراً من سائر علوم الاسلام ، وهو من طبق المالك ذكره ولم يخف على أحد عرف أخبار الناس أمره ، وسارت بتصانيفه وفتاويه الركبان في أقطار البلدان ، وكان ممن جمع فنون العلم مع الزهد والورع والعبادة الكثيرة والتلاوة والشجاعة والشدة في دينه . . . اهـ .

وقال الجلال السيوطي في ذيل تذكرة الحفاظ وغيره : أقبل على التصنيف والفتيا وصنف أكثر من مائة وخمسين مصنفاً ، وتصانيفه تدل على تبحره في الحديث وغيره وسعة بابه في العلوم ، ونخرج به فضلاء العصر ، وكان محققاً مدققاً نظاراً جديلاً بارعاً في العلوم ، له في الفقه وغيره الاستنباطات الجليلة والدقائق اللطيفة والقواعد المحررة التي لم يسبق إليها ، وكان منصفاً في البحث على قدم من الصلاح والنفاء ، ومصنفاته ما بين مطول ومختصر ، والمختصر منها لا بد وأن يشتمل على مالا يوجد في غيره من تحقيق ونحرير لقاعدة واستنباط وتدقيق اهـ .

وقال الحافظ ابن حجر : ولى قضاء دمشق سنة ٧٣٩ بعد وفاة الجلال القزويني فباشر القضاء بهمة وصرامة وعفة وديانة ، وأضيفت اليه الخطابة بالجامع الأموي فباشرها مدة وولى التدريس بدار الحديث الأشرفية بعد وفاة المزي ، وما حفظ عنه فى التركات ولا فى الوظائف ما يعاب عليه ، وكان متقشفاً فى أموره متقللاً من الملابس حتى كانت ثيابه فى غير الموكب تقوم بدون ثلاثين درهماً ، وكان لا يستكثر على أحد شيئاً حتى انه لما مات وجدوا عليه اثنين وثلاثين ألف درهم ديناً فالتزم ولداه التاج والبهاء بوفائها ، وكان لا تقع له مسألة مستغربة أو مشكلة إلا ويعمل فيها تصنيفاً يجمع فيه شتاها طلال أو قصر اه .

وقال الزين العراقى : تفقه به جماعة من الأئمة وانتشر صيته وتواليفه ، ولم يخلف بعده مثله اه .

وقال الاسنوى : كان أنظر من رأيناه من أهل العلم ومن أجمعهم للعلوم وأحسنهم كلاماً فى الأشياء الدقيقة وأجلدهم على ذلك ، وكان فى غاية الانصاف والرجوع إلى الحق فى المباحث ولو على لسان آحاد الطلبة اه .

وقال الصلاح الصفدى : الناس يقولون ماجاه بعد الغزالى مثله ، وعندى انهم يظلمونه بهذا وما هو عندى إلا مثل سفيان الثورى اه :

وقال الحافظ الذهبي فيه :

لبين الجامع الأموى لما علاه الحاكم البحر النقى
شيوخ العصر أحفظهم جميعاً وأخطبهم وأقضاهم على

وفى (شذرات الذهب فى أخبار من ذهب لابن العماد) : الامام تقي الدين أبو الحسن على بن عبد الكافي بن على بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام بن حنبل بن يحيى بن عمر بن عثمان بن على بن مسور بن سوار بن سليم السبكي الشافعى المفسر الحافظ الاصولى القنوى النحوى المقرئ الباسى الجليل الخلاقى النظائر البارع شيخ الاسلام أوحد المجتهدين . قال السيوطى : ولدهم ثلث صفر سنة ثلاث

وتمانين وستمائة وقرأ القرآن على النقي بن الصائغ والتفسير على العلم العراقي والفقہ على ابن الرفعة والاصول على الملاء الباجي والنحو على أبي حبان والحديث على الشرف الديماطي ، ورحل وسمع من ابن الصواف والموازيني وأجاز له الرشيد بن أبي القاسم واسماعيل بن الطبلال وخلق يجمعهم معجمه الذي خرج له ابن أبيك وبرع في الفنون وتخرج به خلق في أنواع العلوم وأقر له الفضلاء وولى قضاء الشام بعد الجلال القزويني فباشره بعفة ونزاهة غير ملتفت الى الاكابر والملوك ولم يعارضه أحد من نواب الشام إلا قصصه الله وولى مشيخة دار الحديث الاشرفية والشامية البرانية والمسرورية وغيرها . وكان محققاً مدققاً نظاراً له في الفقه وغيره الاستنباطات الجليلة والدقائق والقواعد المحررة التي لم يسبق اليها وكان منصفاً في البحث على قدم من الصلاح والعفاف وصنف نحو مائة وخمسين كتاباً مطبوعاً ، ومختصر المختصر منها يشتمل على مالا يوجد في غيره من تحرير وتدقيق وقاعدة واستنباط ، منها تفسير القرآن وشرح المنهاج في الفقه .

ومن نظمه :

إن الولاية ليس فيها راحة إلا ثلاث يبتغيها الماقل
حكم بحق أو إزالة باطل أو نفع محتاج سواها باطل

وله :

إذا أمتك يد من غير ذي مقه وجفوة من صديق كنت تأمله
حنها من الله تنبهاً وموعظة بأن ماشاء لا ماشئت يفعل

بقى على قضاء الشام إلى أن ضعف فأتاب عنه ولده التلج وانتقل إلى القاهرة وتوفي فيها بعد عشرين يوماً سنة ٧٥٦ ودفن بسعيد السعداء ببلب النصر . أغدق الله على ضريحه سعائب رحمته ورضوانه بكنهه وكرمه .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله جامع الشنات وفاتح سبل الخيرات . أحمده حمداً يليق بجلاله وأصله
وأسلم على نبيه محمد وصحبه وآله . وبعد فهذه آيات متفرقة وفتاوى في مسائل من
الفقه متعددة من كلام شيخ الاسلام الشيخ الامام تقي الدين آخر المجتهدين أبيه
الحسن على بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الشافعي تفعمده الله برحمته .
منقولة من خطه حرفاً حرفاً فإذا قلنا قال الشيخ الامام إلى أن نقول انتهى فاعلم
أن ذلك كله كلامه نقل من خطه ولم ينقل عنه شيء بالمعنى بل بالمبارة ، وكذلك
إذا أطلقنا وكذا المسئلة فاعرف أنها منقولة من خطه حرفاً حرفاً . وهذه الفتاوى
والآيات غير ما خصه بالتصنيف فانما لم نذكر من الآيات والفتاوى إلا ما وجدناه
في مجاميعه أو بخطه في جزازات متفرقة أو على فتاوى موجودة في أيدي الناس ،
وبعضها وجد بخطه على ظهور كتبه . فهذا القدر هو الذي خشينا عليه الضياع
فأردنا أن نجمع شمله في مجموع مرتب على الأبواب . ولم نذكر شيئاً مما خصه
بالتصنيف إلا قليلاً من مسائل مهمات صنف رحمه الله فيها تصانيف مبسطة
ومختصرة فذكرنا المختصر من المصنفين ، وربما كانت له في مسئلة واحدة سبعة
مصنفات كسألة تعدد الجمعة ومسئلة التراويح ومسئلة هدم الكنائس فذكرنا
أخصر تلك المصنفات رويماً للتسهيل والله المستول أن يمين على هذا المقصد الجليل .
وليس في هذا الكتاب إلا ما هو منقول من خط الشيخ الامام رحمه الله وفلان
لناسخ المحرر غير منصرف بشيء . وما كان منسوباً إلى ولده شيخ الاسلام آخر
المجتهدين تاج الدين عبد الوهاب سلمه الله من الآفات نبهنا عليه في موضعه
والله حسبي ونعم الوكيل .

﴿سورة فاتحة الكتاب﴾

مكية وقيل مدنية وهو ضعيف وقيل مكية ومدنية، تسمى أم القرآن لاشتغالها على المعاني التي في القرآن ؛ وسورة الكثر والواقية والحد والمثاني وسورة الصلاة وسورة الشفاء والشافية والرقية والاساس والنور وسورة تعليم المسئلة وسورة المناجاة وسورة التوحيذ وهي سبع آيات باجماع الاكثر وقيل ست وقيل ثمان وهما شاذان ضعيفان، وجمهور المكيين والكوفيين عدوا (بسم الله الرحمن الرحيم) آية ولم يعدوا (أنعمت عليهم) وجمهور بقية العادين على العكس / والباء متعلقة بحذوف تقديره باسم الله أقرأ أو أنلو لأن الذي يتلو التسمية مقروء وقدر متأخراً لانه الأهم هنا وجاء متقدماً في (اقرأ باسم ربك) لأن القراءة هناك أهم، وعلقه الكوفيون بفعل متقدم والبصريون باسم متقدم هو خبر لمبتدأ تقديره ابتدائي كأن باسم الله، ومعنى الباء هنا الاستعانة وقيل الالصاق قال الرمحشري وهو أعرب وأحسن والمراد تعليم العباد كيف يتبركون باسمه ويحمدونه / والاسم فيه خمس لغات اسم بكسر الهمزة وضمها وسم^(١) وسمّاً كهدي^(٢) وحذفت الهمزة^(٣) للكثرة الاستعمال ولذلك أثبتت في (اقرأ باسم ربك) / والاسم اذا أريد به اللفظ والمسمى مدلوله والتسمية جمل اللفظ دليلاً عليه فلا شك انها متغايران^(٤) والله علم على المعبود مرتجل وقيل مشتق ومادته من اله^(٥) بمعنى فزع أو عبد أو تحير أو سكن، وقيل من لاه يليه اذا ارتفع وقيل من لاه يلوه اذا احتجب وقيل من وله أي طرب وهو ضعيف فعلى الاول أصله أنه حذفت الهمزة اعتباراً أو حذفت للنقل مع الادغام، وآل فيه زائدة لازمة وشذ حذفها في قولهم «لاهابوك» وقيل إن ال من نفس الكلمة ورد بامتناع تنوينه لانه حينئذ يكون وزنه فعلاً . ونفخيم لانه سنة اذا لم يقع ما قبله مكسوراً، وقيل انه اسم أعجمي معرب وقيل انه صفة^(٦) / وإضافة اسم الى الله كما في قولك : بدأت باسم زيد فالمراد بالاسم المضاف اللفظ، وبزيد المضاف اليه مدلوله . فاسم زيد المبدوء به هو لفظ «زيد» ولو قلت بدأت بزيد لكان المعنى أنك بدأت بذاته هكذا المعنى هنالك يجعل

- (١) بكسر السين وضمها . (٢) وفيها الكسر أيضا كرضا . (٣) أي خطأ .
(٤) في الاصل «انها متغايرة» . (٥) وعليه تكون الألف زائدة ومادته همزة ولا موهاء . (٦) وهو قول غريب لأن لفظ الجلالة «الله» معروف في جميع لغات العرب أنه خاص بخالق السموات والارض وكل شيء . قال (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) وغيرها في القرآن وأشعار العرب كثير .

اسم الله مذكوراً في أول الأشياء . وهذا يدل على أن معنى الالصاق في الباء أحسن من معنى الاستعانة . كما قاله الزمخشري . ولو قلت بدأت بالله كان المعنى على الاستعانة دون الالصاق . فافهم هذا المعنى فقد تكلم الناس في ذلك بما لا ارتضىه / و(الرحمن الرحيم) قيل دلالتها واحدة . وقيل الرحمن أبلغ والصحيح أن مبالغة رحمن من حيث الاعتلاء والغلبة كغضبان . ولذلك لا يتعدى . ومبالغة رحيم من حيث التكرار والوقوع بمحال الرحمة . ولذلك تتعدى . قالت العرب : حفظ علمك وقبل مرفوعاً «الرحمن رحمن الدنيا والآخرة والرحيم رحيم الآخرة» وقيل : رحمن الدنيا ورحيم الآخرة . وقيل رحمن الآخرة ورحيم الدنيا . وفي صرف الرحمن قولان يسند أحدهما إلى أصل عام ، وهو أن أصل الاسم الصرف ، والآخر إلى أصل خاص وهو أن أصل فعلان المنع لغلبته فيه . وقال الزمخشري في تعليقه لما لم يكن له مؤنث على فعلى ولا على فعلانة وجب الرجوع إلى الأصل وهو القياس على نظائره ؛ نحو عريان وسكران . ووصف الله تعالى بالرحمة مجاز عن انعامه . فيكون صفة فعل وقيل إرادة الخير لمن أراد الله تعالى به ذلك فيكون صفة ذات . وإنما قدم الرحمن على الرحيم ولم يسلك طريق الترتيق لأن الرحمن تناول جلائل النعم وعظائمها وأصولها فأردفه الرحيم كاللثمة والرديف ليتناول مآدق منها ولطف . وهذا تنبيه على وجه آخر من المغايرة بين مدلول الرحمن والرحيم . والرحيم فعيل بمعنى فاعل . وفي إعراب «الرحمن الرحيم» خلاف فالجمهور على أنه صفة لأنه يراد به البيان ، وإن كان يجري مجرى الأعلام . وقال الأعمى : بدل ، ورد^(١) بأن الاسم الأول لا يحتاج إلى تبين . (الحمد) الثناء على الجليل من صفة أو نعمة باللسان وحده ، وتقريضه الذم . والشكر الثناء على النعمة ، وآلته اللسان أو العمل . فبينهما عموم وخصوص من وجه^(٢) فيكون الحمد بدون الشكر في الثناء على الصفات التي في المحمود ، ويكون الشكر بدون الحمد في الثناء على النعمة المصادرة منه بالعمل ويحتمل أن يثنى على المنعم باللسان ، وقيل هما بمعنى واحد . وقيل الحمد أعم . وهما ضعيفان ، وقولنا على الجليل . وعلى

(١) أى الأول، ويرد الثانى بأن الاسم الأول هو المقصود بالحكم .

(٢) قال أبو هلال العسكري في الفروق اللغوية : الفرق بين الحمد والشكر أن الشكر هو الاعتراف بالنعمة على جهة التعظيم للمنع ، والحمد الذكر بالجميل على جهة التعظيم المذكور به أيضاً ويصح على النعمة وغير النعمة ، والشكر لا يصح إلا على النعمة . . إلى آخر ما بسطه .

النعمة أي بسببهما ، فالثناء على المحمود والمشكور بسببهما ، والحمد مصدر ، والتعريف
 إما للمهد ، أي الحمد المعروف بينكم أو لتعريف الماهية أو للاستغراق وقد أجمع السبعة
 على قراءته بالرفع ، ولا حاجة إلى ذكر الشواذ . (الله) اللام للاستحقاق . (رب) مصدر
 وصف به أو اسم فاعل حذف ألفه كبار وير ، ولا يطلق من غير قيد الأعلى الله تعالى ،
 ومعناه هنا : إما السيد وإما المالك أو المعبود أو المصلح . (ال) في العالمين
 للاستغراق وجمع العالم شاذ ، لأنه اسم جمع وجمعه بالواو والنون اشد لاختلال
 الشرط ^(١) وحسنه معنى الوصفية . والعالم اسم لذوى العلم من الملائكة والنقلين .
 وقيل بل ما علم به الخلق من الاجسام والاعراض . وقيل : المكلفون ، لقوله
 تعالى (إن في ذلك لآيات للعالمين) ولادليل فيه ، بل يدل للاول . قرأ (مالك)
 بالالف حاصم والكسائي وخلف في اختياره . وقرأ (ملك) باقي السبعة . والكاف
 مكسورة فيهما في المتواتر . وبين الملك والمالك عموم وخصوص من وجه .
 لكن الملك - بضم الميم - أمدح وقيل عكسه . ويشهد له (إن الملك اليوم لله)
 وفي ملك ثلاث عشرة قراءة لم نرد ذكر الشاذ منها . قال اللغويون : والملك
 والملك راجعان إلى الملك وهو الشد والربط ومنه ملك العجين وقيل ملك ومالك
 بمعنى كفره وفارده . (اليوم) من طلوع الفجر إلى غروب الشمس ويطلق على مطلق الوقت
 ولم يأت مما فؤده ياء وعينه واو إلا يوم ويوح اسم للشمس . والمراد به فيها زمان
 ممتد إلى أن ينقضي الحساب ويستقر أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار (الدين) الجزاء
 والحساب وهذه الاضافة ضافة اسم الفاعل إلى الظرف على سبيل الاتساع وقيل إلى
 المفعول على الحقيقة . وفي إضافة مالك اشكال ، لأنه اسم فاعل بمعنى الاستقبال فهي غير
 محضة فلا تعرف بالاضافة فلا تكون صفة للمعرفة ولا بدلاً . لان البدل
 بالصفات ضعيف فقيل في جوابه : إن الاضافة بمعنى الماضي ، وهو حق ،
 لان الملك متقدم وان تأخر الملوك . وقيل : لان في اسم الفاعل - بمعنى الحال
 أو الاستقبال - وجهين . أحدهما ما قدمناه والثاني انه يتعرف بماضيف اليه اذا
 كان معرفة . فيلاحظ فيه أن الموصوف صار معروفا بهذا الوصف وكان تقييده
 بالزمان غير معتبر . وهذا الوجه غريب وهو موجود في كتاب سيبويه ، وهذه
 الاوصاف التي أجريت على الله تعالى : من كونه رباً مالمالك العالمين ، لا تخرج ^(٢)
 منهم يعني عن ملكوته وربوبيته ^(٣) منعماً بالنعيم كلها الظاهرة والباطنة الجليلة

(١) لان ما يجمع جمع مذكر سالم لا بد أن يكون علم المذكر عاقل ، وصفة كذلك ورب
 ليس منهما . (٢) لعل هنا «أحد» محذوفة ليم الكلام . (٣) هنا سقط ولعله «وكونه» .

التي هي حقيقة ما السكا للامر كانه في العاقبة يوم الثواب والمقاب بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وانه به حقيق في قوله الحمد لله دليل على ان من كانت هذه صفاته لم يكن أحد أحق بالحمد والثناء عليه بما هو أهله ^(١) (أيضا) ضمير نصب منفصل والكاف للخطاب لا محل لها وليس بمشتق عند الجمهور ^(٢) وتقديمه للاعتناء او للاختصاص عند بعضهم . والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل ومعناه بالتشديد عين معناه بالتخفيف (عبدت بنى اسرائيل) ذلتهم وعبدت الله ذلت له . وفُسرت أيضاً بالتوحيد ، أو الطاعة ، أو الدعاء . وإياك التفات من الغيبة الى الخطاب ؛ ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التمييز بالصفات العظام ، فحُوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات ، وتوطئة للدعاء . والنون في (نعبد) لافادة أن العبادة تستغرق المتكلم وغيره ، كما أن الحمد يستغرقه . وكرر (إياك) ليكون كل من العبادة والاستعانة نسقا في جملتين ، وكل منهما مقصود وللتنصيص على طلب العون منه بخلاف ما لو قال « إياك نعبد ونستعين » فإنه يحتمل ، قالوا : وفي (نعبد) رد على الجبرية وفي (نستعين) رد على القدرية . وفي (إياك) رد على الدهرية والمعطلة والمنكرين لوجود الصانع . وتقديم العبادة على الاستعانة كتقديم الوسيلة بين يدي الحاجة وأطلقا لتناول كل عبادة وكل استعانة . والأحسن أن يراد الاستعانة به على أداء العبادة . ويكون قوله (إهدنا) بيانا للمطلوب من المعونة ؛ كأنه قيل : كيف أعينكم ؟ فقالوا (إهدنا الصراط المستقيم) والهداية الارشاد والدلالة ؛ أو التبيين او التقديم او الالهام او السبب . والاصل في «هدى» ان يتعدى الى ثانی . فقوليه بالحرف ثم اتسع فيه فعدى بنفسه اليه . و«الصراط» جادة الطريق . وأصله بالسین من السرط وهو اللقم ، وقرأ بالسین على الأصل قبل ورويس ^(٣) وبإبدال السین صاداً الجمهور وهي لغة قريش . وبها كتبت في الامام وباشتمامها زائلاً حمزة بخلاف وتقصيل عن روايته ، وروى عن ابى عمرو بالسین وبالصاد والمضاربة بين الراي والصاد والراي خالصة وأنكرت عنه . والصراط يذكر ويؤنث ويجمع في الكثرة على صراط . وفي القلة قياسه أصرطة ، إن ذكر ، وأصرط ان أنث . والمراد هنا طريق الحق . وهو ملة الاسلام ، أو القرآن ، أو الايمان وتوابعه . أو الاسلام وشرائعه ، أو السبيل المعتدل أو طريق النبي ﷺ

(١) هنا « منه » محذوفة . (٢) وقول ابى عبيدة انه مشتق ضعيف والكلام على وزنها فضول فقد كان ابو عبيدة لا يحسن النحو وان كان اماماً في اللغات وایام العرب كما في البحر . (٣) في الأصل « ورش » وفي البحر لا في حيان « رويس » بذل « ورش » وهو المصواب .



وإني بكر وعمر ؛ أو السنن ^(١) أو طريق الجنة أو طريق السنة والجماعة أو طريق الخوف والرجاء ، أو جسر جهنم . ورد بعض الأقوال المتقدمة بأن المراد صراط الدين أنعمت عليهم وهم متقدمون ، وفي تفسير (الذين أنعمت) خلاف سيأتي . وبه يتضح الرد أو عدمه . (المستقيم) المستوى من غير اعوجاج . النعمة لين العيش وخفضه . بالهمزة في « انعم » لجعل الشيء صاحب ما صنع منه إلا أنه ضمن معنى التفضيل فعدي بمعنى . وأصله التعدية بنفسه . وهذا أحد المعاني التي لأفعل وهي أربعة وعشرون معنى . (عليهم) على حرف عند الاكثرين إلا إذا جرت بمن . ومذهب سيبويه أنها إذا جرت ظرف . وقرأ حمزة بضم الهاء وإسكان الميم ، والجمهور بكسرهما وإسكان الميم ، وابن كثير وقالون بخلاف عنه بكسر الهاء وضم الميم بواو بعدها . ومن غريب المنقول أن الصراط الثاني ليس الأول . وكأنه نوى فيه حرف العطف وفي تعيين ذلك اختلاف ، قبل هو العلم بالله والفهم عنه وقيل التزام القرائض واتباع السنن . وقبل موافقة الباطل للظاهر . والمنعم عليهم هنا الانبياء والملائكة أو أمة موسى وعيسى الذين لم يغيروا وأوامر الانبياء صلى الله عليهم وسلم ^(٢) ، أو النبيون والصديقون والشهداء والصالحون قاله الجمهور ؛ أو المؤمنون أو الانبياء والمؤمنون ، ولم يقيد الانعام ليذهب الذهن كل مذهب واختلف هل لله على الكافر نعمة ؟ فأثبتها المعتزلة ونفاها غيرهم . وبناء أنعمت للفاعل استعطف لقبول التوسل بالدعاء في الهداية وانقلاب ألف « على » مع المضمر هي اللغة الشهرى . (غير) وصف عند سيبويه . وبذل من الذين عند أبي على ، ومن الضمير عند قوم على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وبين الايمان وبين السلامة من غضب الله والضلal . وأصل « غير » الوصف ويستثنى به ولا يتعرف . ومذهب ابن البراج إذا كان المغاير واحداً تعرف بأضافته اليه . وتقدم عند سيبويه أن كل ما أضافته غير محضة قد يقصد بها التعريف فتصير محضة فتتعرف إذا ذاك « غير » بما تضاف اليه إذا كان معرفة . واعتذر المخشري عن الوصف بغير بأن الذين أنعمت عليهم لا توفيت فهو كقوله « ولقد أمر على اللثيم يسبنى » وهو ضعيف ، لأن المعرفة لا تنتم إلا بالمعرفة . وبأن المغضوب عليهم والضالين خلاف المنعم عليهم ، فليس في غير اذن الابهام الذي يأبى عليه أن يتعرف . و« لا » في (ولا الضالين) لتأكيد النفي الذي في غير ، ولئلا يتوهم بتركها عطف الضالين على الذين . والغضب من الله تعالى إرادة الانتقام من

(١) في الاصل « السنن » . (٢) في الاصل « النبي صلى الله عليه وسلم » .

العاصي . وقيل : ارادة صدور المعصية منه . فيكون من صفات الذات ، أو احلال العقوبة به فيكون من صفات الفعل . وقدم الغضب على الضلال وان كان الغضب من نتيجة الضلال لمجاورة الانعام . لأن الانعام مقابل بالانتقام فبينهما طباق معنوي وليناسب التسجيع في آخر السورة والله أعلم .

وله رحمه الله كلام في قوله تعالى (اياك نعبد واياك نستعين) ومحورها فيما يقدم فيه ذكر المفعول . قد اشتهر كلام الناس في أن تقديم المفعول يفيد الاختصاص ومن الناس من ينكر ذلك ويقول إنها تفيد الاهتمام . وقد قال سيبويه في كتابه وهم يقدمون ما هم به أعنى والبيانون على افادته الاختصاص والحصر ، فاذا قلت : زيدا ضربت ، تقول معناه ما ضربت الا زيدا . وليس كذلك . وانما الاختصاص شيء والحصر شيء آخر . والفضل لم يذكر في ذلك لفظة الحصر . وانما قالوا الاختصاص . قال الزمخشري في قوله تعالى (اياك نعبد واياك نستعين) وتقديم المفعول لقصد الاختصاص لقوله تعالى : (قل أفغير الله تأمروني أعبد) معناه أفغير الله أعبد بأمركم . وقال في قوله تعالى (قل أغير الله أفغيري ربا) الهزة الانكار أي منكر أن أفغير رباً غيره ، وقال في قوله تعالى (قل الله أعبد مخلصاً لديني) أنه أمر بالاجابة بأنه يختص الله وحده دون غيره بعبادته مخلصاً لدينه . وقال في قوله تعالى (أفغير دين الله يبغون) قدم المفعول الذي هو غير دين الله على فعله لأنه أهم من حيث أن الانكار الذي هو معنى الهزة متوجه الى المعبود بالباطل وقال في قوله تعالى (أنفكا آلهة دون الله تريدون) انما قدم المفعول على الفعل للعناية وقدم المفعول له على المفعول به لأنه كان الأهم عنده أن يكافحهم بأنهم على إفك وباطل في شركهم . ويجوز أن يكون « إفسكا » مفعولا به . يعنى أن تريدون إفسكا ثم فسر الإفك بقوله (آلهة دون الله) على أنها إفك في أنفسها ويجوز أن تكون حالا . فهذه الآيات كلها لم يذكر الزمخشري لفظة الحصر في شيء منها . ولا يصح الا في الآية الأولى فقط . والقدر المشترك في الآيات الاهتمام . ويأتى الاختصاص في أكثرها . ومثل قوله تعالى (أنفكا آلهة) وقوله تعالى (أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون) وما أشبهها لا يأتى فيه الا الاهتمام لأن ذلك منكر من غير اختصاص . وقد يتكلف بمعنى الاختصاص في ذلك كما في بقية الآيات . وأما الحصر فلا .

فإن قلت : ما الفرق بين الاختصاص والحصر ؟ قلت : الاختصاص افتعال من المخصوص . والمخصوص مركب من شيئين . أحدهما عام مشترك بين شيئين

أو أشياء . والثاني معنى منضم اليه يفصله عن غيره كضرب زيد فإنه أخص من مطلق الضرب . فإذا قلت ضربت زيدا أخبرت بضرب عام وقم منك على شخص فصار ذلك الضرب الخبر به خاصاً لما انضم اليه منك ومن زيد . وهذه المعاني الثلاثة أعني مطلق الضرب وكونه واقعاً منك . وكونه واقعاً على زيد قد يكون قصد المتكلم بها ثلاثتها على السواء . وقد يرجح قصده لبعضها على بعض . ويعرف ذلك بما ابتدأ به كلامه . فإن الابتداء بالشئ يدل على الاهتمام به وأنه هو الأرجح في غرض المتكلم . فإذا قلت زيدا ضربت علم أن خصوص الضرب على زيد هو المقصود . ولاشك أن كل مركب من خاص وعام له جهتان . فقد يقصد من جهة عمومته . وقد يقصد من جهة خصوصه فقصده من جهة خصوصه هو الاختصاص وأنه هو الأعم الأهم عند المتكلم . وهو الذي أفاد به السامع من غير تعرض ولا قصد لغيره باثبات ولانفي . وأما الحصر فعناه نفى غير المذكور واثبات المذكور . ويعبر عنه بما والا ، أو بأنما . فإذا قلت : ما ضربت الا زيدا كنت نفيت الضرب عن غير زيد وأثبتته لزيد ، وهذا المعنى زائد على الاختصاص ، وأنما جاء هذا في (اياك نعبد واياك نستعين) للعلم بأنه لا يعبد غير الله ولا يستعان غيره . ألا ترى أن بقية الآيات لم يطرد فيها ذلك ، فإن قوله (أفغير دين الله يبيعون) في معنى ما يبيعون الا غير دين الله . وهمزة الانكار داخله عليه فلزم أن يكون المنكر المحصر ، لا مجرد بغيرهم غير دين الله ، ولاشك أن مجرد بغيرهم غير دين الله منكر ، وكذلك بقية الآيات اذا تأملتها ، ألا ترى أن (أفغير الله تأمروني أعبد) وقع الانكار فيه على عبادة غير الله من غير حصر وأن أبغى ربا غيره منكر من غير حصر ، ولكن الخصوص وهو غير الله هو المنكر وحده ومع غيره ، وكذلك (اياكم كانوا يعبدون) عبادتهم اياهم منكورة من غير حصر ، وكذلك قوله (آلهة دون الله تريدون) المنكر ارادتهم آلهة دون الله من غير حصر ، فمن هذا كله يعلم أن الحصر في (اياك نعبد واياك نستعين) من خصوص المادة لا من موضوع الانمظ ، بل أقول أن المصلى قد يكون مقبلاً على الله وحده لا يمرض له استحضار غيره بوجه من الوجوه . وغيره أحقر في عينه من أن يقصد في ذلك بنفى عبادته ، وإنما قصد الاخبار بعبادة الله وأرسل ما حضر في ذهنه عظمة من هو واقف بن يديه فقال (اياك نعبد) ليطابق باللفظ المعنى ويتقدم ما تقدم حضوره في القلب وهو الرب سبحانه وتعالى ، ثم بنى عليه ما أخبر به من عبادة وكعنى اختصاصه بالعبادة اختصاصه بالاخبار بعبادته وغيره

من الاكوان لم يجبر عنه بشيء بل هو معرض عنها . واذا تأملت مواقع ذلك في الكتاب والسنة وأشعار العرب تجده كذلك . ألا ترى قول الشاعر :

أكل امرئ تحسبين امرأً وناراً توقد بالليل نارا (١)

لو قدرت فيه الحصر بما والاهل يصح المعنى الذى اراده ؟ وقد قال الرمخشى في تفسير قوله تعالى (وبالآخرة هم يوقنون) وفي تقديم الآخرة وبناء يوقنون على هم تعريض بأهل الكتاب وبما كانوا عليه من اثبات أمر الآخرة على خلاف حقيقته وأن قولهم ليس بصادر عن ايقان وأن اليقين ما عليه من آمن بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك . وهذا الذى قاله الرمخشى في غاية الحسن . وقد اعترض بعض الناس عليه فقال تقديم الآخرة أفاد أن ايقانهم مقصور على أنه ايقان بالآخرة لا بغيرها . وهذا الذى قاله هذا القائل بناء على ما فهمه من أن تقديم المعمول يفيد الحصر وليس كذلك لما بينا ثم قال هذا القائل . وتقديم «هم» أفاد أن هذا القصر مختص بهم فيكون ايقان غيرهم بالآخرة ايمانا بغيرها حيث قالوا (لن يدخل الجنة) و (لن تمسنا النار) وهذا من هذا القائل استمرار على ما في ذهنه من الحصر ، أى أن المسلمين لا يوقنون الا بالآخرة وأهل الكتاب يوقنون بها وبغيرها . وهذا فهم عجيب ثم قال هذا القائل وامله قوله وأن اليقين الخ مشكل ؛ لانه ليس فيه تعريض بأن اليقين ما عليه من آمن ، بل تصريح قلت مراد الرمخشى أن التصريح بأن من آمن يوقنون تعريض بأن أهل الكتاب لا يوقنون فكيف يرد عليه هذا ، ثم قال هذا القائل فالوجه أن يقال وان اليقين عطف على قوله تعريض لاعلى معمولاته من (يأهل الكتاب) وكأنه قال وفي تقديم الآخرة وبناء يوقنون على «هم» أن اليقين قلت مراد الرمخشى أنه تعريض بنفى اليقين عن أهل الكتاب فكانه قال دون غير من آمن فلا يرد عليه ولا يحتاج الى تقدير العطف على ما ذكره هذا القائل ، وهو إما أن يقدر دون غيرهم أولا فان قدر فهو تعريض لا تصريح ، وان لم يقدر فلا يحتاج الى بناء « يوقنون » على «هم» فحمل كلام الرمخشى على ما زعم هذا القائل لا يصح بوجه من الوجوه ، وهذا القائل فاضل وانما ألجأه الى ذلك فهمه الحصر وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه فالحصر على ثلاثة أقسام «أحدها» بما والاكتولك ما قام الا زيد صريح في نفي القيام عن (٢) غير زيد ، ويقتضى

(١) البيت لأبي ذؤاد الايدى ؛ وقد ساقه النحاة شاهداً على بقاء المضاف اليه

محجوراً « نار » بمحذوف المضاف « كل » . (٢) في الاصل « عند » .

اثبات القيام زيد ، قيل بالمنطوق وقيل بالمفهوم ، وهو الصحيح ، لكنه أقوى .
المفاهيم لان « إلا » موضوعه للاستثناء وهو الاخراج ، فدلالته على الاخراج
بالمنطوق لا بالمفهوم ، ولكن الاخراج من عدم القيام ليس هو عين القيام ، بل
قد يستلزمه ، فلذلك رجحنا انه بالمفهوم ، والتمس على بعض الناس لذلك فقال
انه بالمنطوق ، (والثاني) الحصر بانما ، وهو قريب من الأول فيما نحن فيه ،
وان كان جانب الاثبات فيه أظهر ، فكأنه يفيد اثبات قيام زيد اذا قلت انما
قام زيد بالمنطوق ونفيه بالمفهوم ، (القسم الثالث) الحصر الذي يفيد التقديم ،
وليس هو على تقدير تسليمه مثل الحصرين الاولين بل هو في قوة جملتين
احدهما ماصدر به الحكم نفيًا كان أو اثباتًا ، وهو المنطوق ، والاخرى ما فهم
من التقديم ، والحصر يقتضي نفي المنطوق فقط دون مادل عليه من المفهوم ،
لان المفهوم لا مفهوم له ، فاذا قلت أنا لا أكرم الاياك أفاد التعريض بأن
غيرك يكرم غيره ولا يلزمك أنك لا تكرمه ، وقد قال تعالى (الزاني لا ينكح
زانية أو مشركة) أفاد أن العفيف قد ينكح غير الزانية وهو ساكت عن نكاحه
الزانية ، فقال تعالى بعده (والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك) بيانًا لما سكت
عنه في الاول فلو قال « بالآخرة يوقنون » أفاد بمنطوقه ايقانهم بها وبمفهومه عند
من يزعم انهم لا يوقنون بغيرها وليس ذلك مقصوداً بالذات والمقصود بالذات
قوة ايقانهم بالآخرة حتى صار غيرها عندهم كالمدهحوض ، فهو حصر مجازي ،
وهو دون قولنا « يوقنون بالآخرة لا بغيرها » فاضبط هذا واياك ان تجعل
تقديره لا يوقنون الا بالآخرة اذا عرفت هذا فتدعيهم ان غيرهم ليس كذلك ولو
جعلنا التقدير لا يوقنون الا بالآخرة كان المقصود المهم النفي فيتسلط المفهوم
عليه فيكون المعنى : إفادة أن غيرهم يوقن بغيرها كما زعم هذا القائل ، ويطرح
افهام انه لا يوقن بالآخرة ، ولا شك أن هذا ليس بمراد ، بل المراد إفهام أن غيره
لا يوقن بالآخرة ، فلذلك حافظنا على أن الغرض الأعظم إثبات الايقان بالآخرة
ليتسلط المفهوم عليه ، وأن المفهوم لا يتسلط على الحصر لان الحصر لم يدل عليه
بجملة واحدة ، مثل « ما وإلا » ومثل « انما » وانما دل عليه بمفهوم يستفاد من منطوقه ،
وليس أحدهما متقيداً بالآخر حتى يقول ان المفهوم أفاد نفي الايقان المحصور ،
بل أفاد نفي الايقان مطلقاً عن غيره ، وهذا كله إنما احتجنا اليه على تقدير تسليم
مادعاء هذا القائل من الحصر ، وقد سبق الى فهم كثير من الناس ، ونحن قد
منعنا ذلك اولاً وبيننا انه لا حصر في ذلك ، وانما هو اختصاص ، وفرقنا بين

الاختصاص والحصر ، وقول هذا القائل تقديم «هم» من ابن له ان هذا تقديم ؟ فانك اذا قلت : هو يفعل ؛ احتمل ان يكون مبتدأ خبره فعل ، واحتمل ان يكون يفعل هو ، ثم قدمت وأخرت ، والمخشري لم يصرح بالقديم وانما قل بناء يوقنون على «هم» ولكن مشينامع هذا الفاضل على كلامه . وكل ذلك اوجبه الوهم والتباس الاختصاص بالحصر ؛ والله اعلم انتهى .

﴿ آية اخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : قوله تعالى (يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) قال الزمخشري ذن قلت هلا قيل تعبدون لأجل اعبدوا أو اتقوا لمكان تتقون وأجاب بأن التقوى قصارى امر العابد وليست غير العبادة وترك الزمخشري وجهاً آخر محتملاً فانه بنى كلامه على ان « لعلكم » متعلق « بخلقكم » وحينئذ يكون من الله تعالى وينصرف عن حقيقة الترجي الى مجازة ويحتمل ان يجعل « لعلكم » متعلقاً باعبدوا أو يكون الترجي امامن الامر فيصرف الى المجاز ايضاً وتكون التقوى تقوى النار المسببة عن العبادة ، وامامن المأمور فتكون التقوى على بابها ايضاً الذي ذكرناه آنفاً ؛ والترجي على حقيقة وحينئذ تكون صفة في العبادة المأمور بها ، فاذا فرض الامر بمن يعتقد الترجي بالمأمور به والمأمور يعتقد خلافه ، كما لو قلت لزيد : اضرب عمرأ لعله يتأدب ، وأنت ترجي ذلك منه ؛ والمأمور قاطع بانه لا يتأدب بذلك احتمل ان يقال لا يجب الضرب لان الضرب المأمور به هو المترجي معه ، والفرض خلافه ، واحتمل ان يجب ، ويكون المترجي الامر ، والأول اظهر ؛ لان الكلام على تقدير جعل الترجي للمأمور لا للأمر ، والله اعلم انتهى .

﴿ آية اخرى ﴾

قال رضى الله عنه قوله تعالى (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله) قال الزمخشري « من مثله » متعلق بسورة صفة لها اي بسورة كائنة من مثله وليس مراده التعلق الصناعي ، لان الصفة انما تتعلق بحذوف ، وقد صرح هو به ، أو مراده انه لا يتعلق بقوله (فاتوا) ثم قال : والضمير لما نزلنا اولعبدنا . قال الشيخ الامام : الاحسن عندي ان يتعلق بعبدنا ، وان علق بما نزلنا فيكون بالنظر الى خصوصيته فيشمل صفة المنزل في نفسه والمنزل عنه ، وانما قلت ذلك لان الله تعالى تحدى بالقرآن في أربع سور ، في ثلاث ^(١) منها

(١) « ثلاث » غير موجودة في الأصل .

بصفته في نفسه فقال تعالى (لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) وقال تعالى : (أم يقولون افتراه قل فأتوا بمشر سور مثله مفتريات) وقال تعالى (أم يقولون ادعنا قل فأتوا بسورة مثله) والسياق في ذكر القرآن من حيث هو هو ولذلك لم يذكر في هاتين الآيتين لفظة « من » المحتملة للتبويض ولا ابتداء الغاية ، فتركها يعين الضمير للقرآن ، وفي سورة البقرة لما قال (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا) قال : (فأتوا بسورة من مثله) فتكون « من » لا ابتداء الغاية ، والضمير في مثله للنبي ﷺ ، ويكون قد تحداهم فيها بنوع آخر من التحدي غير المذكور في السور الثلاث ، وذلك أن الإعجاز من جهتين أحدهما من فصاحة القرآن وبلاغته وبلوغه مبلغاً تقصر قوى الخلق عنه ، وهو المقصود في السور الثلاث المتقدمة المتحدى به فيها ، والثانية إتيانه من النبي صلى الله عليه وسلم الأسمى الذي لم يقرأ ولم يكتب ، وهو المقصود المتحدى به في هذه السورة ، لا تختص إرادة المجموع كما قدمناه ، فإن أراد الرمز خشي يعود الضمير على « ما نزلنا » المجموع بالطريق التي اشرنا إليها فصحيح ، وحيث أن يكون ردد بين ذلك وعود الضمير على الإناء فقط وإن لم يرد ذلك فما قلناه أرجح ، وبعضه أنه اقرب ، وعود الضمير على الأقرب أوجب ، وبعضه أيضاً أنهم قد تحدوا قبل ذلك وظهر عجزهم عن الاتيان بسورة مثل القرآن ، لأن سورة يونس مكية ، فإذا عجزوا عنه من كل أحد فهم بالاتيان بمثله ممن لم يقرأ ولم يكتب أشد عجزاً فالأحسن أن يجعل الضمير بقوله « عبدنا » فقط وهذان النوعان من التحدي يشتملان على أربعة أقسام ، لأن التحدي بالقرآن أو ببعضه بالنسبة الى من يقرأ ويكتب والى من ليس كذلك والتحدى بالنبي صلى الله عليه وسلم بالنسبة الى مثل المنزل ، والى أى سورة كانت فإن من يكتب لا يأتي بها فصار الاتيان بسورة من مثل النبي صلى الله عليه وسلم ممتنع كانت من كاتب قارىء أم من غيره ، فظهر أنها أربعة أقسام ، ثم قال الرمز خشي ويجوز أن تتعلق بقوله « فأتوا » والضمير للعبد ، قال الشيخ الامام : هذا صحيح وتكون « من » لا ابتداء ، ولم يذكر الرمز خشي على هذا الوجه احتمال عود الضمير على ما نزلنا ، ولعل ذلك لأن السورة المتحدى بها اذا لم يوجد معها المنزل عليه لا بد أن يخص بمنزل المنزل كما في سورتي هود ويونس فاذا علمنا الضمير هنا في سورة البقرة بقوله (فأتوا) وعلمنا الضمير بالمنزل كانوا قد تحدوا بأن يأتوا بسورة مطلقة ليست موصوفة ولا من شخص مخصوص ؛

فليست على نوع من نوع التحدى فان قلت « من » على هذا التقدير للتبويض فتكون السورة بعض مثله يقتضى مماثلتها. قلت المأمور به السورة المطلقة و « من » يحتمل أن تكون لا ابتداء الغاية ، وان سلم انها للتبويض فالمثالة انما يعلم حصولها للسورة بالاستلزام ، فلم يتحدوا ولم يؤمروا الا بها من حيث هي مطلقة لامن حيث أن مقتضاها الاستلزام من المثالة فان المثالة بالمطابقة في الشكل المبعوض لافي البعض ، فان لزم حصولها في البعض فليس من اللفظ ، وبهذا يعرف الجواب عن قول من قال : ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل مازلنا ، وفأتوا من مثل مازلنا بسورة ؟ فنقول : الفرق بينهما ما ذكرناه ، فان المأمور به بخصوصه في الثاني سورة مطلقة من حيث الوضع وان كانت بعضها من شيء مخصوص انتهى والله أعلم .

قال الشيخ الامام رحمه الله قوله تعالى (ولهم فيها أزواج مطهرة) قال الزمخشري هلا جاءت الصفة مجموعة كما في الموصوف وأجاب بأنها لغتان فصيحتان يقال للنساء فعلن وهن فاعلات وفواعل والنساء فعملت وهي فاعلة ومنه بيت الحماسة :

واذا المذارى بالدخان أقنعت واستعجلت نصب القدور ثلث

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة ، وقرأ زيد بن علي مطهرات ، أقول ما ذكره من اللغتين صحيح ، والافصح في العاقلات أن يأتي بالجمع سواء فبين جمع أقله وجمع الكثرة وفي غير العاقل الافصح في جمع القلة الجمع كالاجذاع انكسرن ، وفكرت في السر في ذلك فرأيت أن فعلن حكم على كل فرد ، وفعلت على المجموع لتأول الجمع بالجماعة ، ولما كان العاقل ينسب الفعل اليه نسب الى كل فرد فقل فعل وانما جاء في الآية « مطهرة » وان كان الافصح مطهرات اشارة الى أن أزواج الآخرة لا اتفاقين كالشيء الواحد لا تغاير بينهم وذلك من كمال النعيم لرجالهن فلذلك قيل « مطهرة » ولم يرد في القرآن مطهرات أصلاً فانظر ما أبدع هذه الحكمة ، وقال (واذا الرسل أفقت) لاجتماعهم في وقت الاجل ، وقال (واذا النجوم انكدرت) لان الانكدار وصف شامل لجماعة النجوم ، وقال (والصفافات) لان كل واحد مستقل بذلك ، وقال تعالى (فأين أن يحملنها) لان الابهاء من وصف العقلاء وكل واحد منهم اى ، يقال (منها أربعة حرم) لان التبويض من الجلة التي هي اثنى عشر وقال (فلا تظلموا فيهن) لان الظلم في كل واحد وهذا معنى رائد على كونه جمع قلة لغير عاقل ، وقال (فن فرض فيهن الحج) لانه لا فرق بين أن يفرض في المجموع أو في كل واحد وأما قوله :

(وقالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة) فاستغنى في تقليلها بدلالة أيام لأنها لجمع أقله ، وقيل معدودة لأنها أقل من معدودات وذلك المبلغ في جهتهم وتكذيبهم فقال (قل اتخذتم) الى آخره ، وفي آل عمران (ثم يقول فريق منهم وهم معرضون ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودات وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون) « ومعدودات » قد يراد بها تسع اذا جعلت جمع أيام معدودة واذا كانوا غرهم افتراءؤهم انهم لن تمسهم النار الا تسعا فلأن يغرهم افتراءؤهم انهم لن تمسهم النار الا ثلاثا بطريق الأولى .

وقوله تعالى (الحج اشهر معلومات) قصد وصف كل منها بذلك وكذا قوله تعالى (واذكروا الله في أيام معدودات) فوصف كل منها بذلك أبلغ وأكثر تعظيما لها من جعلها جملة واحدة معلومة ومعدودة والأصل فيما قلناه أن تأنيث الجمع لتأوله بالجماعة وهي شيء مجتمع ؛ ولم يحكم عليه إنما حكم على صفة شاملة له وهي الهيئة الاجتماعية ؛ وأمادات الجمع نفسه فهو عبارة عن الأحاد فالحكم عليه حكم على الأحاد فاشدد يدبك بهذه الفائدة تمهم بها ما قاله النحاة وإن لم يبدووا سره وينفتح لك بها مباحث اصولية ونحوية وفوائد في القرآن والسنة إن شاء الله ، بقي علينا أنه قد يقال : كيف جاز وصف الثلاثة بأنها معلومات ؛ ومعلومات جمع معلومة وواحد الاشهر مذكر فلا يصح معلومات الاعلى تسعة؟ وجوابه أن الأشهر مشتملة على ساعات كثيرة فيجوز أن ترد على معلومات في وصف الثلاثة كذلك ، ولا يقال : فيلزم جواز وصف الشهر الواحد بذلك ، لأنه احتمال مع الجمع ولا يلزم احتمال مع المفرد لتساوئ اللفظ انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (أنأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) المقصود التنبيح على من يأمر الناس بالبر أن يترك نفسه منه وينشد * لانه عن خلق وتأتى مثله * وقريب من هذا المعنى لا تأكل السمك وتشرب اللبن اذا نصبت وتشرب وقد ذكر الناس ذلك كله ، وعندى فيه زيادة وهو أنه اذا نهى عن شيئين أو عن شيء على تقدير شيء آخر فذلك على أقسام ، أحدها أن يكون كل منهما مباحا غير مكروه والمحذور الجمع بينهما ، وكل واحد منهما جزء على في الكراهة ، كأكل السمك وشرب اللبن فانقسم الثاني أن يكون أحدهما محمودا والآخر مذموما ولكن ذمه مع المحمود أعظم من ذمه وحده كقوله تعالى (أنأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) فالأمر بالبر حسن صرف وواجب ،

وأمر بمعروف ، وهو مطلوب سواء أفعله الشخص أم لا ؛ وإذا لم يفعله مع الترتيب
ترتب عليه إثمان إثم ترك الأمر وإثم ارتكاب النهي ؛ وإذا أمر ولم يفعله فقد
يكون أشد من المجموع ، وقد لا يكون ، وأكثر ما يحكى ههنا أن يصدر
بالحمود ويؤخر المذموم كالأية الكريمة ، وإلا لبيت بفان النهي عن التالى السيء
محمود وإتيان مثله مذموم ، وكان سبب مجيئه على هذا الترتيب قصد تقديم السبب
على المسبب لأن أمر الناس بالبر سبب في أمره نفسه بطريق أولى ؛ فإذا لم يفعل
فصح ذلك منه جدا ، وكان ذلك أبلغ من أن يقال أفعلم ولا تنس نفسك ، لأن
بعض الطباع الشمة لا تنقاد للصيحة ؛ فإذا صور له حالة في صور تناقض فعله
فالتناقض تنفر عنه جميع الطباع والعقول ، كان ذلك أدعى الى إتيانه وحصول
تزوجه عن حالته القبيحة ، ومن هذا الباب على جهة التقريب قوله صلى الله عليه
وسلم « إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يفسق ^(١) » فالرفث والفسق منهى
عنهما للصائم وغيره ولكن من الصائم أقبح ، لأن الصوم سبب مؤكد لاجتماعهما
وقد يحكى هذا النوع مقديما فيه المذموم كقوله « أطرباً وأنت قيسرى » ^(٢)
فالطرب مذموم قبيح ومن الشيخ أقبح انتهى .

وقال رحمه الله قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل) وفي هذه
السورة أيضاً (ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة) وقد بين صاحب درة التنزيل أن
العادة في الدين أن وقع في شدة له أربع مراتب ، الأولى أن يغنى عنه غيره من ولد
أو والد أو غيرها ؛ والثاني والثالث الشفاعة والقضاء ؛ والرابع إذا تمس من الثلاثة أن
ينتظر النصر من عند الله بغير حيلة منه فبين الله في الأقسام الأربعة في الآخرة وتطابقت
الآيتان على تقديم الأولى وتأخير الرابعة ، واختلفتا في الثانية والثالثة لاختلاف
الناس تارة يبدعون بالشفيع قبل القضاء ، وتارة عكسه ؛ ولم يبين صاحب الدرة
مناسبة خصوص كل آية لما جاءت به ، وخطرت لي أنه في الأولى لما قدم أمرهم
الناس بالبر والمأمور بالبر قد يشفع ، فقدمت الشفاعة ، وفي الثانية لبس إلا
حالمهم في أنفسهم ، فقدم القضاء ؛ وهو العدل . وجاءت على وجه أبلغ من
الأولى ، كما هو العادة في المواظ ، ووجه الابلغية أن عدم القبول يستلزم عدم
الآخذ للعدل ، وعدم نفي الشفاعة يستلزم قبولها والله أعلم انتهى . ﴿ آية ﴾ ^(٣)

(١) رواه البخاري ، ومسلم وأبو داود والترمذي عن أبي هريرة .

(٢) في الأصل غير منقوطة ، والبيت مشهور .

(٣) الأولى تقديم هذه المسئلة على مسألة ولا يقبل منها شفاعة .

وقال أيضاً قوله تعالى (وأنت تعلمون الكتاب أفلا تعقلون) مناسبة « أفلا تعقلون »
 أن الذين فعلوه متناقض لأن أمرهم الناس بالبر يقتضي أن يبدؤا بأنفسهم فسيانها
 متناقض للأمر ، وكلاهما أعنى الجمع بينهما متناقض لتلاوتهم الكتاب لأن تلاوة
 الكتاب تقتضي أن لا ينسوا أنفسهم ولا يناقضوا أفهامهم فأشار بقوله (أفلا تعقلون) إلى
 قبح حالهم ، كما أشار إليه بقوله (أف لاسم) ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون) وإلى
 خروجهم عن مقتضى العقل بجمعهم بين النقيضين ، ففيه إشارة إلى أن الجمع بين النقيضين
 مستحيل في العقل ومستحيل في الشرع أيضاً ، ولا عبرة بما قاله بعض أصحابنا الفقهاء .
 في قوله : اعتق عبدك عني . من أن التناقض إنما ثبت استحالة في العقل
 لا في الشرع ، وهو عجيب من هذا القبيح فإن كل ما استحال في العقل استحال
 في الشرع والله أعلم انتهى . وقال رضى الله عنه : قوله تعالى (ولن يتمنوه
 أبداً) ^(١) قال رحمه الله تعالى : قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على
 حياة) نكر الحياة لإرادة أسر ما يكون منها ، والمعنى أنهم أحرص الخلق على
 أقل ما يكون من الحياة ، فاطنك بالكثير منها ، فكيف يتمنون الموت ؟
 والمخشري ادعى أنه نكر لإرادة حياة طويلة وما ذكرناه المنع وأحسن .
 ولا ينافيه قوله تعالى (ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة) فإنه إذا
 ود اليسير منها ود الكثير بطريق أدنى انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الإمام في كتاب افتتاحه في تأويل قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) .
 فكتب فيه مانصه الحمد لله الذي عصمنا من الفتن . وهذا إلى أرشد من ، وصلى
 الله على سيدنا محمد الذي بين لنا ما ظهر وما بطن ، وعلى آله وصحبه
 الذين بينوا لنا معاني القرآن والسنة ، وسلم تسليماً كثيراً على توالي الزمن ، وبعد
 فانا لا نحصى ما الله علينا من نعمة ومنه ، وما حانا به عن كل محنة ، وجعل بيننا
 وبينها وقاية وجنة وأرشدنا إلى طريق السنة ، وجعل لنا على العدل قوة ومنه ،
 وأنه جرى الكلام في تفسير الفتنة في قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) وأطلقت
 فيه الأعنة ، وأعزى به بعض ذوى الضنة ، وتوهم أن مجرد الالتقاء بين الناس
 للقتل مظنة فخشيت من استباحة دم مسلم بالضنة ، فأردت ذكر تفسير الآية ،
 وسميته « تأويل الفتنة في تفسير الفتنة » والله يهدي من يشاء إلى سواء السبيل
 قال ابن جرير الطبري : القول في تأويل قوله تعالى عز ذكره (والفتنة أشد

من القتل) بمعنى بقوله جل ثناؤه (والفتنة أشد من القتل) والشرك بالله أشد من القتل . وقد بينت فيما مضى أن أصل الفتنة الابتلاء والاختبار، فتأويل الكلام . وابتلاء المؤمن في دينه حتى يرجع عنه فيصير مشركا بالله من بعد اسلامه أشد عليه وأضر من أن يقتل مقيما على دينه متمسكا بملته محققا فيه ، كما حدثني محمد بن عمرو ثنا أبو عاصم ثنا عيسى عن ابن أبي نجيح عن مجاهد^(١) في قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) قال ارتداد المؤمن إلى الوثن أشد عليه من أن يقتل ، حدثني المنثني ثنا أبو حذيفة ثنا شبل عن ابن أبي نجيح عن مجاهد مثله حدثنا بشر بن معاذ . ثنا يزيد ثنا شعبة^(٢) عن قتادة قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) يقول الشرك أشد من القتل ، حدثنا الحسن بن يحيى أنا عبد الرزاق أنا معمر عن قتادة مثله ، حدثنا المنثني ثنا اسحاق ثنا أبو زهير عن جوير عن الضحاك قوله (والفتنة أشد من القتل) يقول الشرك أشد من القتل ، حدثت عن عمار بن الحسن حدثنا ابن أبي جعفر عن أبيه عن الربيع (والفتنة أشد من القتل) يقول الشرك أشد من القتل ، حدثنا القسم ثنا الحسين حدثني الحجاج قال قال ابن جريج : أخبرني عبد الله بن كثير عن مجاهد في قوله (والفتنة أشد من القتل) قال الفتنة الشرك ، حدثت عن الحسين بن الفرج قال سمعت أبا معاذ الفضل بن خالد قال أنا عبيد ابن سليمان قال سمعت الضحاك (والفتنة أشد من القتل) قال الشرك ، حدثني يونس أنا ابن وهب قال قال ابن زيد في قوله (والفتنة أشد من القتل) قال فتنة الكفر انتهى ما نقلته من تفسير الطبري المسمى بالبيان^(٣) وقال أبو عبد الرحمن بن أبي حاتم في تفسيره قوله : (والفتنة أشد من القتل) حدثنا عاصم بن رواد ثنا آدم عن أبي جعفر عن الربيع عن أبي العالبة قوله : (والفتنة أشد من القتل) ، وروى عن مجاهد وسعيد بن جبيرة وعكرمة والحسن وأبي مالك وقاتدة والضحاك والربيع بن أنس نحو ذلك ، وقوله (والفتنة أشد من القتل) حدثني أبي ثنا يحيى بن المغيرة أنا جرير عن حصين عن أبي مالك (والفتنة أشد من القتل) قال الفتنة التي أنتم مقيمون عليها أكبر من القتل انتهى ما نقلته من تفسير ابن أبي حاتم وقال الواحدى في البسيط (والفتنة أشد من القتل) بمعنى وشركهم بالله عز وجل أعظم من قتلهم إياهم في الحرم والحرم والاحرام وذكرنا معاني الفتنة عند قوله (إنما نحن فتنة) وقال بعض أصحاب المعاني مسمى الكفر فتنة لأن الكفر إظهار الفساد عند

(١) «عن مجاهد» غير موجود في الأصل (٢) في ابن جرير الطبعة الاميرية «سعيد» بدل «شعبة» . (٣) المعروف أن اسمه «روح الديان» .

الاختبار وأصل الفتنة الاختبار ؛ وقال الواحدي في قوله (انما نحن فتنة) (١)

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (فولوا وجوهكم شطره) قال الشافعي ، وشطره جهة في كلام العرب اذا قلت أقصد شطر كذا انك تقول أقصد معروف عين كذا ومعنى أقصد نفس كذا كذلك أي تلقاه وجهته أي استقبل تلقاه وجهته ، وأن كلا معنى واحد وإن كانت بالفاظ مختلفة هكذا كلام الشافعي ، وقال الجوهري ، شطر الشيء نصفه ، ويقال ولد فلان شطره بالكسر أي نصف ذكور ، ونصف إناث ، وقصدت شطره أي نحوه ، ومنه قوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام) انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

وقال ايضا رحمه الله تكلم صاحب درة التنزيل على قوله تعالى في البقرة (يقتلون النبيين بغير الحق) وفي آل عمران (النبيين بنير حق) وفي وسطها (الانبياء بغير حق) من جهة تعريف الحق وتنكيره كلاماً حسناً ولم يتكلم من جهة جمع القلة وجمع الكثرة في الانبياء ، وظهر لي فيه أنه لما كان في الآية التي في وسط آل عمران المراد الاعتقاد والاعتقاد يتعلق بجميع الانبياء أتى فيه بجمع الكثرة ويوافقه قوله في آخر آل عمران (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق) لأنها في قوم موجودين لم يقتلوا ، وإنما اعتقدوا بخلاف آية البقرة والآية الأولى من آل عمران فانها في قوم قتلوا وإنما قتلوا بعض الانبياء فأتى فيها بجمع السلامة الذي هو القلة مع أنه روى في عدد المقتولين أنه أكثر من العشرة انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) قال الشيخ الامام رحمه الله لاشك أن الحل منتف من حين الطلاق الثلاث حتى تنكح ولكن هذه الصيغة لو جاءت في غير هذا المحل كقولك ، لا يقوم زيد حتى تزول الشمس محتملة معنيين أحدهما أن القيام حتى تزول الشمس منتف وقد لا ينتفى قيامه دونة ومأخذ هذا أن « حتى » متعلقة بالفعل قبل دخول النفي ثم ورد النفي عليه وهو الذي تقتضيه صناعة العربية عند الجمهور في تعليقهم ذلك بالفعل الصريح والثاني أن النفي في جميع الزمان المتصل بالكلام حتى تزول الشمس ومأخذ هذا اما أن يؤخذ فعل من معنى النفي الذي دلت عليه « لا » كما يفعله

(١) بياض في الاصل

بعض النحاة والعنصري في بعض الأوقات أى انتفاء وإما أن يؤخذ الفعل بقيد كونه منتفياً وهذا الاحتمالان يأتي منهما في قولك لا يقوم انقوم إلا زيد أحدهما المعنى أن قيام القوم غير زيد منتف إما بقيامهم جميعهم وإما بقيامه والثاني قيامه وعدم قيامهم . ولم يأت هذان الاحتمالان في سائر تعلقات الفعل من الظروف والحال وغيرهما ، وإنما هما في الغاية والاستثناء ، ولا يطرده ذلك في الصفة لأنها متعلقة بالمرء لا بالنسبة ولا بالشرط ، وإن تعلق بالنسبة لأن له صدر الكلام انتهى . ومن كلامه أيضاً رحمه الله قوله تعالى (حتى تنكح زوجاً غيره) قال : كنت أظن أنه قرينة في إعادة الوطء ، كقوله : نكح زوجته إذا وطئها . ونكح امرأة إذا عقد عليها . ثم رجعت عن ذلك ، وإن كانت القاعدة صحيحة ، لكن ذلك إذا قال زوجته لدلالة اللفظ على أنها زوجة متقدمة . أما نكح زوجته فلا ، بل يصح بمعنى نكح امرأة كقوله « من قتل قتيلاً ^(١) » . فإن قلت : قد يقال : اشترت عبدي هذا ، والمراد العقد فلم لا يقال : نكحت زوجتي هذه والمراد العقد ؟ قلت : إذا أريد الإخبار بأصل الشراء أو أصل النكاح فلا ينبغي أن يقال : عبدي ولا زوجتي لخلوها عن الفائدة وإنما يقال : اشترت هذا وتزوجت هذه أو نكحتها ، وإنما يحسن ذلك إذا أريد الإخبار بأمر زائد ، كقولك : اشترت عبدي هذا فأنتقلت منه كذا أو نكحت زوجتي هذه فخدمت عشرتها ، فحط الفائدة هو الثاني انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله تعالى : قوله تعالى (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تعرضوا لهن فريضة) يتعلق بتفسيرها مباحث كثيرة جرى البحث في بعضها الآن في بعض الدروس فنذكره . الأول (الجناح) للمفسرين فيه هنا قولان أحدهما أنه الائتم ، فإن طلاق غير الممسوسة لا إثم فيه مطلقاً ؛ وطلاق الممسوسة يجب أن يكون للعدة . فإذا طلقها في الحيض إثم . وتفسير الجناح بالائتم موافق للغة . فإن الجوهري وغيره قالوا : الجناسح الائتم وأصل الجناح الميل ، وسمى الائتم جناحاً لأن فيه ميلاً عن الحق إلى الباطل . إما أن يكون من باب تسمية الشيء باسم ماهو أعم منه ، لأن الميل اعم من الائتم ، وأما أن يكون من باب تسمية الشيء باسم ما يشبهه ، لأن الميل المحسوس أو المعقول أقرب إلى أن يكون

(١) متفق عليه من حديث أبي قتادة بلفظ « من قتل قتيلاً له عليه بيعة فله سلبه » وله قصة في غزوة حنين .

هو الحقيقة ، لانه المعروف عند العرب ، والميل إلى الانتم إنما يعرف بالشرع فتسميته به لاجل المشابهة ، القول الثاني للمفسرين أن (الجناح) هنسا التبعة ؛ أى لاتبعة للنساء عليكم في المطالبة بمهر ونحوه . وهذا القول هو المشهور عند المفسرين . واطلاق الجناح على التبعة يظهر أنه لما في التبعة من الميل أيضا ، لان التابع يميل على المتبوع . والمفهوم من كلامهم على هذا القول أن الانتم غير مراد ، ويحتمل أن يقال : التبعة أعم فيقتضى نفيها نفي الانتم والمطالبة جميعا . المبحث الثاني قوله : (لاجناح عليكم) جملة تامة قد وليها شرط والجملة المتقدمة تنقيد بالشرط المتأخر ، وإن كان الصحيح من مذاهب النحويين أنها ليست جزءا له بل دليل الجزء والجزء محذوف مقدر بعده وقد وقفت على تصنيف الشيخ تاج الدين أبي اليمن زيد بن الحسن الكندي قال مالمخصه :

(مسألة) عرضت على بدمشق منسوبة الى الجامع الكبير لمحمد بن الحسن . وهى قول الرجل لامرأته : طلقتك إن دخلت الدار وإن دخلت الدار طلقتك وقال : ليست هذه المسئلة فى الجامع الكبير ولا فى شروحه . ولم يرها فى غيره من كتبه ولا فى كتب أئمة مذهبه بعده ، ولا وجدناها أيضا فى كتب أصحاب الشافعى . ولما عدمنا ذلك استضأنا بأراء الفقهاء فرأيناها مختلفة ولم يقدروا فيها على نص مرفوع إلى امام ، فضعف التحويل على تلك الاقوال لتعارض الفتيا . وأنا بعون الله تعالى أذكر من طريق العربية ما يجب على الفقيه اتباعه أما الحكم فى طلقتك إن دخلت الدار بتقديم الفعل الماضى على الشرط فهو وقوع الطلاق على الحال من غير تعليق على الشرط البتة ، لان الفعل الماضى اذا وقع قبل حرف الشرط كان ثابتا ، وما ثبت لا يجوز أن يوقع فى جواب الشرط لان جوابه يجب أن يكون قبل وقوعه محذوماً ووقوعه موقوفا عليه . والماضى قبله قد وقع فاستحال أن يحمل عليه . ولهذا المعنى لم يجوز عند كل من يوثق بعلمه أن يقول : قمت إن قمت ؛ ولكن أقوم إن قمت . قال : فان قيل لم لا يكون الشرط محمولا على الفعل المقدم فيقع الطلاق عنده كما فى قوله تعالى (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي) فى قراءة من كسر «إن» قيل : الجواب ما ذكره الفارمى قال فى التذكرة : من كسر «إن» لم يجوز أن ينصب «امرأة» بأحلتنا ، ولكن ينحل امرأة ^(١) كقوله (ولا ينفعكم نصحي إن أردت) . وقال فى البصريات قال ابو الحسن الاخفش فى قوله تعالى (كتب

(١) أى يقدر فى الآية فعل «نحل»

عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين) على الاستئناف
 كانه قال : فالوصية . قال أبو علي : كأنه قال فليقل هذا ولم يجعل « كتب »
 مقدما مغنيا عن الجواب ، لأن « كتب » واجب فقد ثبت فلم يجوز أن يقع في
 جواب الجزاء الواجب إلا ما يقع بوقوع الأول ، ألا ترى أنه يقبح ضربتك
 إن جئتني ، ولا يقبح أضربك إن جئتني ، فلما كان « كتب » واجبا استقبح أن
 يستغنى به عن الجواب ، لأنه يلزم : إن ترك خيراً كتبه والكتاب قد وقع .
 فجعلت الجملة من المبتدأ والخبر الجواب ، وجملة الشرط والخبر تفسيراً للكتب
 كما أن (لهم مغفرة) تفسير للوعد في قوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا وعملوا
 الصالحات لهم مغفرة) ونفس المازني على أنه لا يجوز : قمت إن قمت ، ولكن
 أقوم إن قمت قال فان قيل لم لا يقدر الماضي تقدير الآتي ، كما في قوله :

ياحكم الوارث عن عبد الملك أوديت إن لم تحب حواء لمعيتك

فالماضى بمنزلة الآتي بدليل وقوع الشرط فالجواب أن البيت إن حمل على هذا
 لم يكن بالشاهد لأن هذا إنما يكون فيما قرب قرباً شديداً ولم يكن فيه مهلة
 ولا تراخ كقولهم « قد قامت الصلاة » فإن دخله التراخي لم يجوز . وكذا قول رؤية
 أوديت إن لم تحب حواء لمعيتك كانه من مقارنته في الخيال في حال من قد غشبه
 ذلك . وبين هذه المسئلة وبين قوله : قمت إن قمت فرق من وجه وجمع من
 وجهين . أما الفرق فطلعتك حكم شرعي يؤاخذ به فيلزمه شرطا . وقمت إن قمت
 لا مبالاة باطراحه . وأما الجمع في أحد الوجهين فانهما على صورة الثبوت . فلا
 يستقيم أن يحمل على ما بعد الشرط . وفي الوجه الآخر : إن فائدهما ليس في
 حال من قد غشبه الأمر من شدة مقارنته ، ولا فرق بين أن يكون القائل مخبرا
 أو مدثرا في لفظ الفعل الماضى في معنى الثبوت والوقوع ؛ إلا أن الخبر يختص
 بما انقضى بانقضاء الزمان قبل الاخبار به ، والانشاء يختص بالايحاد في الحال ،
 وليس له صيغة تخصه ، وانما يعلم بدليل الحال ، كما أن الأمر والدعاء بلفظ واحد
 وانما يفرق بينهما الاستعلاء والخضوع انتهى ما ردت نقله من كلام الكندي
 على المسئلة الأولى . قال : وأما قوله : إن دخلت الدار ملقتك ، فالحكم
 فيها وقوع الطلاق عند الدخول ، قال : فان قيل : إن هذا وعد ،
 فالجواب : إنه وإن أشبه الوعد فانه مضاد له من حيث المعنى لأن صورة
 الوعد في الشرط والجزاء من الأفعال الحسنة تفتقر الى ايحاد من الواعد عند وجود
 الشرط ، مثل الضرب ونحوه . « وطلعتك » حكم شرعي يحمل في الزوجة وتتصف

به عند دخولها الدار ، ولا يفتقر الى ايقاع محدد. انتهى ما اردت نقله من كلام الكندي في المسئلتين . ولم يصب في شيء منهما والحق خلاف مقاله فيها . وان الطلاق في الاولى يقع عند دخول الدار ولا يقع قبله . وفي الثانية لا يقع اصلا الا ان نوى بقوله طلقته معنى قوله فأنت طالق ، فحينئذ يقع عند وجود الشرط . ولا يساعد الكندي على مقاله نحو ولا فقه . وقد قال تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام وقومه (قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله منها) وقال تعالى (قل بشما يأمركم به ايما نكم ان كنتم مؤمنين) وبش فعل ماض . وقال تعالى (والخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين) في قراءة من قرأ بكسر الضاد وقال تعالى (قد بينا لكم الآيات ان كنتم تعقلون) والظاهر ان الشرط مرتبط في المعنى بما قبله ^(١) . وقال صلى الله عليه وسلم « خبت وخسرت ان لم أعدل ^(٢) » وقال حسان بن ثابت رضى الله عنه :

عدمت بنيتي ان لم تروها تنير النعم موعدها كداه ^(٣)

وقال « نكلته ان لم يسد لإقومه » وقال الملاح ^(٤) : « كذبت عليها أن امسكتها » وقال طلقت ان لم تعلمي اى فارس حليك . . وقال الفقهاء فيما اذا قال بعثك ان شئت انه يكون اقرارا ^(٥) ومقتضى كلام الكندي ان يكون وعدا . وهذه الشواهد كلها ترد ما قاله . والنظر ايضا يردده لان كل ما يمكن تعليقه لافرق بين أن يعبر عنه بالماضى أو بالمضارع ، فاذا اريد بالماضى ذلك صح تعليقه رليت شعري كيف ساغ للكندي أن يحكم بوقوع الطلاق الآن وقوله أنه حكم شرعى يؤخذ به فيلزمه شرعا ، ان اراد أنه اقرار فقد نفرضه فيمن ^(١) بياض في الاصل ^(٢) قاله النبي صلى الله عليه وسلم يخاطب به ذا الخويرة اليماني رأس الخوارج الذي قال للنبي ﷺ : وهو يقسم قسما : أعدل . والمعنى : خبت يا ذا الخويرة اذا كنت معتقدا في نبيك المعصوم أنه لا يعدل أو خبت وخسرت اذا كنت تدين بالنبوة لرجل تعتقد أنه لا يعدل . وحديثه رواه البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري . (٣) بعده :

ينازعن الاعنة مسرجات يلطمهن بالحجر النساء

يخاطب حسان قريشافي مسير رسول ﷺ الى مكة يفتحها . وكدها : بأسفل مكة . ^(٤) هو عويمر العجلاني كما في البخاري ومسلم وغيرهما . ^(٥) مقتضى ما تقدم في « طلقته ان دخلت الدار » أنه تعليق لإقراره عند الفقهاء ويرشدا الى ذلك مقابله من كلام الكندي .

يقطع بأنه لم يتقدم منه طلاق كالوتزوج وقال ذلك عقب العقد فانه لا يمكن حمله على الاقرار وان اراد انه انشاء ^(١) ولكنه لم يصححه من جهة النحو اعني تعليقه فيبقى انشاء بلا تعليل فيقع الآن . والظاهر ان هذا مراد الشندي ، لم يصح ^(٢) تعليله بما قاله من أنه ماض وجب وثبت ، وكل ما كان كذلك لم يصح تعليقه فان هذا التعليل يرجع الى المعنى لا الى الصناعة ، وكيف يوقع على شخص لم يقصده ^(٣) ولادل عليه لفظ الخطاب بحسب صناعة النحو ولا ينجز ^(٤) عليه الطلاق الآن بل يوقعه اذا دخلت الدار اعتبارا بقصده وما دل عليه لفظه ، وإن كان خطأ من جهة النحو فهذا الذي نحن فيه أولى لما بينا أنه ليس خطأ من

جهة النحو بل صواب وانما وقع الالتباس على الشندي من جهة ان الفعل الماضي تارة لا يصح ان يراد به الانشاء بوجه بل يكون خبرا معينا فهذا لا شك انه لا يصح تعليقه ، كقوله : قمت ان قمت اذا قصد بالاول الاخبار بالقيام ، فانه يستحيل تعليقه بعد ذلك وتارة يصح ان يراد به الانشاء كقوله طلقته فانه وان كان موضوعا للخبر فقد يراد به الانشاء بل ذكره الفقهاء في صرائح الطلاق كقوله : انت طالق . ومقتضى ذلك ان طلقته صريح في الانشاء ويكون قد نقل من الخبر الى الانشاء ، فاذا كان كذلك فما المانع من تعليقه ، بل أقول : ان قمت وظاهره ان كان الخبر ويصح تعليقه ايضا اذا لم يرد به الخبر الماضي الثابت على كل تقدير كما في قوله تعالى (قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم) لان الافتراء منتف قطعاً غير مراد بل المراد التعليل وجعل العود كالمستحيل لا تنزاه هذا المحذور ، وهو الافتراء الذي يشك في عدمه ، فصار الفعل الماضي على ثلاثة أقسام قسم يراد به الخبر الماضي المحقق ، فلا تعليل فيه اصلا ولا يقبل الابطال لا يصح تعليقه ، لان كل أحد يعلم ان مساويع لا يعلق ، وقسم يظهر فيه الانشاء كطلقت فهذا الاظهر فيه جانب قبول التعليل حتى يضرفه صارف . وقسم عكسه والحكم فيه بعكسه كما في قوله في الآية الكريمة . وقول الفارسي والمازني وغيرهما من أئمة النجاة محمول على القسم الاول او على هذا القسم اذا أريد اصل وضعه

(١) اي لتعليل الطلاق (٢) جواب الشرط (٣) لأنه انما قصد التعليل

لا التنجيز . (٤) حقها التفاء لأن هذا تفرع من السبكي على عدم قصد التنجيز وعدم دلالة اللفظ عليه بل المقصود للمتكلم التعليل فيعامل بقصده وان كان خطأ من جهة النحو فما بالك اذا كان صحيحاً .

وهو الحالة الغالبة عليه فحكموا على ما يقتضيه اللفظ من غير تأويل . فتسوية
الكندى بينه وبين القسم الثاني الذي يظهر فيه الانشاء غير متجه ثم أنه يلزمه
ذلك في اسم الفاعل كما إذا قال : انت طالق ان دخلت الدار لان قوله انت
طالق جملة اسمية تدل على ثبوت الطلاق في الحال : وما كان ثابتا في الحال لا يعلق
كما لا يصح أن تقول : . انا قائم في الحال إن انت ، الا أن تقول أن اسم الفاعل
صالح للاستقبال ، فالتمليق يحمل عليه . وقوله طلقك كذلك لان الماضي قد يراد
به المستقبل ، على أنا لا نقول أن هذا الماضي اريد به المستقبل بل اريد به الانشاء الناجز
الواقع في الحال ، والمعلق هو أثره وهو وقوع الطلاق المنشأ بحسب ما أنشأه وهو حكم
شرعى يقع عند دخول الدار ، فالماضى هو التطبيق والايقاع والمعلق هو الطلاق
والوقوع ، ولما شك أن في طلقك أمرين : احدهما التصرف الناجز من الزوج
، والثاني اثر ذلك التصرف والاول تطبيق وايقاع لا يمكن تأخره ، والثاني
طلاق ووقوع هو الذى يتأخر ويتملق ، وهذا مثل قولك : اضرب زيدايوم
الجمعة ففي اضرب شيان : احدهما انشاء ، لانه فعل أمر ، وفعل الامر انشاء ،
وهو من هذه الجهة لا يتأخر ولا يصح تعليقه . وليس يوم الجمعة ظرفا له ،
اذ لو كان ظرفا له لزم تأخره ، والثاني المصدر الذى تضمنه وهو المأمور به وهذا
هو المعلق المظروف في يوم الجمعة ، وقول النحاة : ان يوم الجمعة معمول
لاضرب : فيه تسمح ، ومرادهم ما ذكرناه ، وان لم تفصح عبارتهم به . وبهذا
ينحل لك ويظهر أن (أحللنا) ^(١) عامل في «امرأة مؤمنة» على قراءة الكسرى في
«ان وهبت» في الآية الكريمة . فان «أحللنا» فيه شيان : احدهما الاحلال
الذى هو انشاء من الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم ، وهو قديم ازل لا يقبل
التعلق من هذا الطرف ، والثاني الحل المستفاد منه وهو من هذا الطرف يقبل
التعلق فهو المشروط بالهبة فافهم هذا فانه هو المأمور الذى خفى على
الكندى ولاغرو أن يخفى على القارمى . وأما ما قاله ابو الحسن الاخفش في قوله تعالى
(كتب عليكم) فان جوزنا حذف الفاء من جواب الشرط اذا كان اسما وهو
اضعف الوجهين فصحيح ولا حاجة فيه للكندى والقارمى ، ولا عليه ، بل معناه
إن مضمون الجملة الشرطية هو المكتوب لان الكتاب يسمى التكليف والتكليف
متقدم فى الازل والمسكف هو المعلق ؛ او تعلق التكليف هو المعلق . وهذا
كلامنا جوزنا حذف الفاء من الجملة الاسمية . والصحيح خلافه ، ويحتمل في

(١) في الآية السابقة (يا ايها النبي إنا أحللنا لك أزواجك)

الآية وجه ثان، وهو ان يكون الملتوب الوصية وقوله تعالى (اذا حضر احدكم الموت إن ترك خيراً) شرطان متوسطان بين الفعل ومفعوله ؛ ويكون الجواب «كتب» محذوفاً مدلولاً عليه بكتب المتقدم ، ويحتمل وجه ثالث ، وهو ان «اذا» ظرف محض ، اى كتب وقت الحضور، وقوله «ان ترك» شرط اما تقدر الفاء في الوصية جواباً له ، واما محذوف الجواب والوصية مفعول كما في الوجه الثاني . وعلى هذين الوجهين تكون الكتابة وقت الاحتضار ؛ وعلى قول الاخفش تكون الكتابة متقدمة ، ولك ان تخرج ذلك على خلاف في الاصول ؛ فقول الاخفش يتخرج على ان التكليف ازل ، والقولان الآخران على انه حادث . أو تعلقه حادث ، ويكون الحادث عند الشرط التعلق . اذا عرفت ذلك عدنا الى الآية السكرية وهي قوله تعالى (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء) فتقوا . (لا جناح عليكم) جملة اسمية ان قدرنا الخبر «كأن» او «يكون» فهي في الثبوت كقولك انا قائم بل اولى . لان ما يحتمله اسم الفاعل المصرح به من الزمان المستقبل ههنا يضعف لانا انما قدرناه لضرورة العمل ، واذا كان كذلك فيلزم السكندى ايضا وتكون هذه الآية من جملة ما يرد عليه وكذلك نظائرها في القرآن كقوله تعالى (ولا بويه لكل واحد منهما السدس) مما ترك ان كان له ولد) وأشباهاها فلا جل ذلك ذكرنا كلام السكندى في هذه الآية ولنبه على ما فيه . واما المسئلة الاخرى وقول السكندى انه اذا قال . ان دخلت الدار طلقتك يقع الطلاق عند دخول الدار فليس بصحيح أيضاً . وهذا وعد مجرد وقد قال الرافعى ان قول القائل إن جئتني أكرمتك . إن الاكرام فعل منشأ . ولا يتصور انشاؤه الا متأخراً عن المجيء فيلزم الترتيب ضرورة ، ووقوع الطلاق حكم شرعى لا يفتقر إلى زمان محسوس فسيبيل سبيل العلة مع المعلول ذكر الرافعى هذا في الجواب عن قول القائل إن الشرط قبل المشروط ونقلنا منه غرضنا هنا ، وهو قوله في الاكرام ، وكذلك نقوله نحن في طلقتك ، لانه فعل منشأ . وخفي عن السكندى هذا فان قلت : قد قلت فيما إذا قال طلقتك ان دخلت الدار . بالوقوع والجزاء الذى يقدر من جنس المتقدم . وهو طلقتك . فكيف فرقتم بينهما على عكس ما فرق بينهما السكندى ؟ قلت : اذا تقدم طلقتك على الشرط كان المعلق أحد جزئى مدلوله وهو الوقوع دون الايقاع . واذا تأخر كان المعلق جميعه ، فلذلك فرقنا بينهما . ونظير ذلك ان تقول : إذا جاء رأس الشهر وكلتكم لم يصح ، واو قال وكلتكم الآن إذا جاء رأس الشهر على

معنى أن يتصرف إذا جاء رأس الشهر صح . وحاصله أن لقوله طلقته أن دخلت الدار جهة يصح تعليق وقوع الطلاق فيها بحمل عليه بخلاف أن دخلت الدار طلقته ؛ فإن أراد بقوله طلقته أن دخلت الدار معنى قوله أن دخلت الدار طلقته لم يحكم عليه بالطلاق لافي الحال ولا عند دخول الدار تسوية بين الصيغتين حينئذ إذا أراد وانما عند الطلاق بحمله على مفدها لأنه المتبادر الى الذهن . (تنبيه) نقل النجاة في أن المتقدم على الشرط مما هو جواب له في المعنى انه ليس جوابا في الصناعة عند أكثر البصريين وقيل جواب وقيل يفرق بين الفعل الماضي وغيره ومن الفارقين المازني فعمل السكندى وهم في فهم كلام المازني ويكون مراد المازني أنه إذا جاء هكذا يكون دليلا لاجوابا مع تقيده بزمان من حيث المعنى . واما عدم تقيده به كما فهم السكندى فما أظن أن احدا يقول به . البحث الرابع في الآية الكريمة : قوله تعالى (ما لم تمسوهن) قال الواحدى عن صاحب النظم ان « ما » بمعنى اللاتي أى اللاتي لم تمسوهن ، وهذا ضعيف ، والحق انها ظرفية مصدرية أى مدة عدم مسك نياهن وعلى هذا يحتمل أن يكون معمولا لطلقتم ، أى ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن فلا جناح عليكم ، ويحتمل أن يكون معمولا لخبر (لا جناح) فعلى الاول هو تقييد للمحكوم عليه ، فالمعنى ان الطلاق قبل المسيس لا جناح فيه وعلى الثانى هو تخصيص بالحكم فالمعنى ان الطلاق لا جناح فيه اذا كان قبل المسيس . وانما قلنا في الاول تقييد وفى الثانى تخصيص ، وأى الطريقتين أرجح فيه نظر ؛ لانه يحتمل أن يقال كونه معمولا لطلقتم أولى للقرب وعدم الفصل ولأن معرفة محل الحكم قبل الحكم أولى ؛ ويحتمل أن يقال كونه معمولا لخبر (لا جناح) أولى لنشأ كنه في العموم فان « ما » عامة و « طلقتم » مطلق فيبعد مجيئها معه . والانسب له أن يقال : وقت عدم مسهن ان لم تمسوهن ونحوه مما لا عموم فيه صريحا ، نعم في الشرط شبه العموم فيحسن مجيئها معه وحاصله أن قولك : أكرمتك مادام كذا مستنكر ، ولأكرمتك مادام كذا غير مستنكر لحسن العموم في الثانى دون الاول ، ثم تفسيرنا (ما لم تمسوهن) بوقت عدم المس نظر الى أصل معنى المصدر وبينهما فرق . فان وقت عدم المس يدل على المصدر من حيث هو ؛ ووقت لم يمس يدل عليه مع ما يبدل عليه لم تمس من المضى ؛ وهذا الموضع قد لا يظهر له أثر ولكن في مواضع أخرى يظهر أثره . كقولك : أنت طالق ما لم أضربك فانه متى ضربها على الفور

ثم أمسك عن ضربها لم يقع طلاق . ولو قل : أنت طالق دقت عدم ضربى لك يقع الطلاق فى وقت عدم "ضرب" ، وإن حصل ضرب قبله . هذا الذى يظهر فى المسئلتين من غير نقل عندى فيهما . والذى يتبادر الى فهمى من الآية الكريمة ان قوله (ما لم تمسوهن) معمول الخبر (لاجناح) متعلق به لا بطلقتم وحده . البحث الخامس قوله تعالى (أو تفرضواهن فريضة) . وهذا هو المقصود الأعظم من المباحث التى جرت فى هذه الآية فى هذا الوقت ، فنقل الواحدى وغيره قولين : أحدهما ان «أو» عاطفة على محذوف تقديره فرضتم أو لم تفرضوا . وهذا يناسب قول من فسر الجناح بالانتم ، فان الانتم مرتفع عن الطلاق قبل المسيس فرض أم لم يفرض ، وأما المطالبة بالمال فلا ترتفع بالطلاق قبل المسيس بعد القرض إلا أن يراد المطالبة بكامل المهر ، فانه أيضاً يرتفع بالطلاق قبل المسيس : فانه قبل الفرض ، وشطره بعد الفرض . القول الثانى أن «أو» بمعنى الواو . وهذا ان أخذ على ظاهره اقتضى أن التقدير ما لم تمسوهن وتفرضوا ، فيقتضى انتفاء الجناح ما لم يوجد الامران . ويرد عليه ان الجناح موجود عند وجود أحدهما وهو المسيس بالاجماع . لكن الواحدى قدره على هذا القول بقوله ما لم تمسوا أو تفرضوا ، فأعاد حرف النفي ، وبه يستقيم لأنه يصير الجناح مرتفعاً عند عدم هذا وعدم هذا ، اعنى عند عدم كل منهما فلا ينتفى عند عدم أحدهما ووجود الآخر . واعلم ان الصيغ ثلاث : أحدها أن يقيد الظرف فيقول لا جناح عند عدم المسيس وعند عدم الفرض ، فيقتضى ارتفاع الجناح فى كل من الوقتين سواء وجد الآخر أم لا . الثانية أن لا يقيد الظرف ويقيد حرف النفي ، فنقول عند عدم المسيس وعند الفرض فيقتضى ارتفاع الجناح عند عدم كل منهما وإثباته عند أحدهما لأنه وقت واحد يضاف الى العدمين ، بخلاف الصيغة الأولى فانها تقتضى وقتين . الثالثة أن لا يقيد الظرف ولا حرف النفي فنقول عند عدم المسيس والقرض فهو ظرف واحد وعدم واحد الامرين فيقتضى ارتفاع الجناح عند عدم مجموع الامرين . ونعنى بعدمهما هنا عدم كل منهما فيقرب معناه من الصورة الثانية . لكن الفرق بينهما ان الثانية تفيد عدم كل واحد صريحاً ويلزم منه عدم المجموع ويقفهم اثباته عند عدم وجود أحدهما ، والثالثة تفيد عدم المجموع نصاً وعدم كل منهما ظاهراً لأنه يحتمل أن يراد عدم المجموع من حيث هو مجموع حتى يستمر الحكم عند عدم أحدهما ووجود الآخر ، ولكن الظاهر خلافه . وأما قلنا الظاهر خلافه . لأن اسناد العدم اليهما يقتضى اسناده الى كل منهما وليس هو ككفى

الوجود عنهما ، ولنبين ذلك بأن ما يذكّر لنفي الوجود ثلاث صور آخر -
إحداها وهي الرابعة أن تقول وقت لا هذا ووقت لا هذا فيفيد كلا من العدمين
كالصورة الأولى. الخامسة أن تقول وقت لا هذا ولا هذا فهي كالثانية. السادسة
أن تقول وقت لا هذا وهذا فعناء سلب الوجود عنهما وحقيقته عن مجموعهما
لأنه وجود واحد منسوب إليهما . كما كان العدم هناك واحداً منسوباً
إليهما فسلبيه يقتضي السلب لذلك الوجود الواحد المنسوب إليهما فقط ، ولا
يقتضي سلب الوجود عن كل منهما . وبهذا يظهر الفرق بين قولنا لم يوجد و قولنا
عدم . فالاول لا يقتضي انتفاء كل فرد والثاني يقتضيه . والفرق أن العدم في
الثانية مسند الى كل منهما وقد حكم به فيكون لسكل منهما الوجود في الاولى
مسند الى كل منهما وقد نفي ، ولا يلزم من نفيه عن كل منهما نفيه عن أحدهما ،
لان هذا سلب العموم لا عموم السلب . فافهم ذلك . ولفظ الانتفاء كلفظ العدم ،
فاذا قلت انتفياً كان كقولك عدماً . ونيس عثرة قولك لم يوجد ؛ وهذا يترد
في كل متعدد وفي جميع الأعداد العشرة والمائة والالف وما قص عنها وما زاد ،
الا أن يكون له شيء له حقيقة مجموعة فيساوي منه قولك لم يوجد وقولك
عدم يشير الى تلك الحقيقة دون أفرادها ، وقد يتخيل في العشرة والمائة والالف
وهذا المعنى فيطلق عدمها عند انتفاء بعضها . فلا يحملك ذلك على انكار
ما قلناه . فلذلك نهينا عليه واحترزنا منه وهو اطلاق مجازي لاحقيقي . والحقيقي
ما قدمناه . هذا كله اذا اسندت النفي الى شيئين أو شيء بصيغة التثنية أو الجمع
أوالى شيء وعطفت عليه غيره بالواو . أما اذا عطفت بـ أو فقلت : لم يوجد
هذا أو هذا اذا لم يمد حرف النفي فالمعنى لم يوجد واحد منهما فلم يوجد لا هذا
ولا هذا ؛ فكذلك قولك لا تضرب هذا أو هذا ولا تمط هذا أو هذا وما أشبه
ذلك . وعليه قوله تعالى (ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً) فلو أعدت حرف النفي
تغير المعنى . والذي يظهر أنه يصير المعنى تردداً بين النفيين هل انتفى هذا
أو انتفى هذا . وقال سيبويه في باب الواو التي تدخل عليها ألف ^(١) الاستفهام
ولو قلت أولاً تطع كفوراً أنتقاب المعنى . قيل معنى أنه يصير اضرباً ؛ كأنه ترك النهي
عن اتباع الآثم وأضرب عنه ونهى عن طاعة الكفور فقط . وهذا التفسير
لسكلام سيبويه فيه نظر . والاولى أن يكون معناه التحخير بين أن يترك طاعة
هذا أو طاعة هذا ، وأنه منهي عن أحدهما لا عن كل منهما . فهذا الذي يفهم من
(١) كانت في الاصل « تدخل على الفاء » وصححت من كتاب سيبويه ج ١ ص ٤٩

المفط ، وتكون «أو» باقية على حالها من دلالتها على أحد الشيئين ، وليست
 للاضراب . وهذا الذي ينبغي أن يفسره كلام سيبويه . ومن ادعى من النحويين
 أن سيبويه جعلها للاضراب فدعواه غير مسموعة ، إلا أن يريد بالاضراب أنه
 أضرب عن الجزم بالنهي عن الأول . وأردفه بأو الدالة على النهي عن أحدهما
 فقط لا عن الأول بعينه ولا عن كل واحد . ويكون مراد سيبويه بانقلاب المعنى
 انقلابه من النهي عن كل واحد إلى النهي عن أحدهما وكون «أو» للاضراب
 لم يضرب ^(١) به سيبويه لكن في ^(٢) ويمكن حمله على أن مراده في تلك الامثلة
 التي ذكر ^(٣) والنهي خاصة وأنه اضرب عن الجزم بالأول إلى التخيير عين
 ما قلناه من دلالتها على أحد الشيئين بل أقول يمكن طرد ذلك في جميع وحوها
 التي ذكرها النحاة من الشك والابهام . والتخيير والاباحة فإن التي للشك أو
 الابهام الخبر فيها بأحد الشيئين والتي للتخيير أو الاباحة الأمر أو النهي فيها
 لأحد الشيئين . وقد وقع في بعض كلام النحاة خبط في ذلك حتى مثل بعضهم
 اتى للابهام بقوله تعالى (أنماها أمرنا ليلاً أو نهـاراً) كأنه ظن أن هذا خبر
 ماض وإنما هو جاء في ضمن مثل مفروض الوقوع إما في الليل وإما في النهار .
 واتفق النحاة على أن الذي للاباحة إذا كانت في النهي اقتضت كلا منهما واختلفوا في
 التي للتخيير . فقال جمهورهم بذلك أيضاً وخالف ابن كيسان فقال يجوز أن يكون النهي
 عن واحد وأن يكون عن الجميع . فإذا قلت : لا تأخذ ديناراً أو ثوباً جاز أن يكون نهياً
 عن أحدهما ، ورد عليه ابن عصفور . وأعلم أن التي للاباحة والتي للتخيير صددت ما واحدة
 ومختلفتان بما يريد المتكلم وبما تدل عليه القرائن . بحيث أريد المنع من الجميع
 فهي التي للتخيير ، وحيث أريد المنع من الخلو فهي التي للاباحة . فالمقصود
 في التخيرية إباحة واحد لا غير ، والمقصود في الاباحية إباحة ذلك الجنس .
 وتسمى الأولى عند المنطقيين مازمة الجسم وتسمى الثانية مانعة الخلو إن قصد
 إباحة ذلك الجنس دون غيره ، وإلا فقد تقصد إباحة ذلك الجنس من غير
 تعرض لغيره فلا يكون فيها منسج أصلاً . إذا عرفت هذا جئنا إلى الآية الكريمة
 فاعلمنى ما لم يوجد أحد الشيئين : المسيس أو الفرض ، فإن وجد أحدهما فالجناح
 موجود . والحكم على نفيه ويكون الجناح عند المسيس كل المهر ، وعند
 الفرض والطلاق نصفه كما بينه في الآية بعد ذلك . واكتفى في المسيس بالمفهوم .
 هذا إن عطلت (أو تفرضوا) على (تمسوهن) وهو المتبادر إلى الذهن ويكون

(١) لعله «يمثل» . (٢) بياض في الأصل .

(تقرضوا) مجزوماً. وقال الشيخ أبو عمرو بن الحاجب : «اختلف في «أو» هذه فقبل : إنها التي بمعنى «إلا أن» أو «إلى أن» فيكون (تقرضوا) في موضع نصب باضمار «أن» أو بأو على رأي وقيل إن «أو» عاطفة على (تمسوهن) وإنما خالف الأقلون الظاهر في «أو» لأحد أمرين : إما أنها إذا جعلت بمعنى «أو» كان المعنى : لاجتناح عليكم فيما يتعلق بظهور النساء إن طلقتم النساء إذا انتفى أحدهما من الأمرين ، وإذا استلزم ذلك لم يستقم لأنه ينتفى أحد الأمرين وهو الفرض ، فيجب صدق المنزل بالمسيس أو ينفي المسيس ، وهو أحد الأمرين فيلزم نصف ما فرض ، فلا يصح نفى الجناح عند انتفاء أحدهما . والثاني أن المطلقات المفروضات لهن قد ذكرت ثانياً وترك ذكر المسوسات لما تقدم من المفهوم ، فلو كانت العاطفة لكانت المفروضات في الذكور كالمسوسات ، وليس الأمر كذلك . وإذا جعلت «أو» بمعنى «إلا أن» خرجت عن مشاركة المسوسات فلم يلزم ظهور دخولهن معهن . ولذلك لم ير مالك للمطلقات المفروض لهن قبل المسيس متعة . لأنه يرد دخولهن في الآية لما ذكرت ثانياً وجعل المتعة للمسوسات خاصة أو لغير المسوسات ولغير المفروض لهن . قال ابن الحاجب : ويمكن أن يقال عن الأول : لا يلزم أن يكون المعنى : ما انتفى أحدهما بل المعنى مالم يكن أحدهما ، وفرق بين أن يقول القائل انتفى أحد الأمرين وقوله ما كان واحد من الأمرين ، فإن الأول لا ينفي إلا أحدهما لأنه نكرة ليس في صريح سياق النفي ، والثاني ينفيهما جميعاً لأنها نكرة في صريح سياق النفي ، فأذن لافرق في المعنى بين أن تكون «أو» بمعنى «إلى أن» وبين أن تكون العاطفة . وكان حملها على العاطفة أولى لأنه لا أكثر . وأما الثاني فلا يلزم من مشاركتهم المسوسات فيما ذكر مشاركتهم فيما وراء ذلك . هذا مع أنه قد ذكر ثانياً ما يدل على انتفاءهم المشاركة : انتهى كلام ابن الحاجب . وهو في غاية السداد فرحمه الله ما أصبح ذهنه ، وقد أشرنا فيما تقدم إلى ما ذكره من الفرق بين نفى أحد الأمرين ، وقولنا لم يوجد أحد الأمرين فهو حق لا شك فيه . وقد تحرر أن (مالم تمسوهن أو تقرضوا) متعلق بخبر لاجتناح وإن «أو» باقية على حالها وإنه يحتمل أنها بمعنى «إلا أن» لكنه تكلف من غير ضرورة . وعلى كلا التقديرين المعنى مالم تكونوا مسستين أو فرضتم ، لأن أحد الأمرين المسبب لاجتناح هو الواقع قبل الطلاق فلا بد من مجازإما في «تمسوهن» بمعنى : تصكهن ، فقد

مستموهن ، وإما بأن الاستقبال الذي دلت عليه «ان» بالنسبة الى الخطاب لا إلى
الطلاق . ولو جعل (ما لم تمسوهن أو تفرضوا) متعلقاً (بطلقتم) سلم عن هذا
المجاز ، لكن يعارضه ما قدمناه مما رجح تعلقه بخبر (لا جناح) فلذلك اخترناه
لكن يرد على كلام ابن الحاجب شيء ، وهو أنه هنا جعل التردد بين المس والفرض
ولم يعد حرف النفي ؛ وهو حق في قوله تعالى (يوم يأتي بعض آيات ربك
لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً) فقدره لا ينفع
نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أولاً ^(١) لم تكن آمنت ولا كسبت في
إيمانها خيراً . ومن المعلوم أن التي ما آمنت ما كسبت في إيمانها خيراً فلا وجه
لعطفه عليه لأنه لا يفيد فائدة أخرى فاحتيج الى تقدير حرف النفي بل وزيادة
عليه . وهو أن تقدر « نفساً » حتى تكون النفس الثانية غير النفس الأولى
لتم الفائدة . فالترديد بين النفسين ؛ لاقى نفس واحدة بين شيئين فكانه قال .
لا ينفع نفساً لم تكن آمنت من قبل ولا نفساً لم تكن كسبت في إيمانها خيراً .
ولا متعلق للمعتزلة في الآية على كل تقدير ؛ لأن الإيمان اذا تجرد عن المعصية
نافع قطعاً بالاجماع وان لم يكسب فيه خيراً . فالوجه في العطف ما قدره ابن
الحاجب أن يكون المعنى لا ينفع نفساً إيمانها ولا كسبها لم تكن آمنت أو كسبت
ويكون في الكلام لف ونشر . أي لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل
ولا ينفعها كسبها لم تكن كسبت في إيمانها خيراً ، والمقصود سلب النفع الا عن إيمان
أو كسب الخير ، وهو حق . هذا ما تيسر ذكره في هذه الآية بحسب ما اقتضاه
البحث الآن وان كان فيها من المباحث غير ذلك والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : (مسألة) جرى البحث في الغزالية في أواخر ربيع
الآخر سنة خمس وأربعين وسبع مائة في قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم)
فقلت قوله « من » إشارة إلى المسلمين الأحرار ، لأنهم الذين يتدانيون غالباً
والرفيق لا يتداني غالباً . فقال بعض الحاضرين وهو الولد عبد الوهاب هذا
يثبت على أن العام يخص بالمادة والصحيح خلافه فلا يلزم من كون المدائنة بين
الأحرار في الغالب أن يختص الخطاب بهم لأنه عام . قلت لا نسلم وطالت هذه
الممانعة ولم يمتثل للجماعة سند النعم فينبته لهم وهو أن المخاطب أي وهو اسم مبهم

(١) كذا في الأصل ، ولعل العبارة « لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من
قبل ولا نفساً كسبها لم تكن آمنت ولا كسبت في إيمانها خيراً » ، فتأمل .

لاعموم له لكنه نعت بالذين آمنوا ولا يترجم من نعته بالعام أن يكون عاماً بل هو باق على إطلاقه فتكون جملة « على الاحرار » تقييداً لا تخصيصاً بل أقول انه ليس تقييداً أيضاً بل لبيان المخاطب من هو وكذلك يصرف بأي قرينة اتفق ولا يسمى تخصيصاً كما تقول « هذا » مشيراً الى شخص فيعرف بالاشارة انه المراد بقولك « هذا » ولا يسمى تخصيصاً ولا تقييداً . وليس هذا من باب ماينظر فيه الى باب مدلول اللفظ حتى يدعى تعميم النكرة بمعوم صفتها ؛ كما يقوله الحنفية ، لأن ذلك فيما يكون الحكم فيه شرطاً بمقتضاه ، وهذا الحكم منوط بالمقصود بالنداء وهو أمر لادلالة اللفظ عليه بل لما تدل القرائن عليه ، فلا جرم امتنع دعوى العموم فيه والله اعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى من سورة آل عمران (تؤتى الملك من تشاء) يستدل به على جواز تسمية الملك في المخلوق ، بخلاف ما نقله القاضي أبو بكر . وانما تمتنع التسمية بملك الأملاك لانه يختص بالله تعالى ، وانما قلنا انه يستدل بذلك لأن الاصل انه اذا ثبت المعنى صح الاشتقاق ، فان تحقق النقل الذي قاله أبو بكر كان ذلك مستثنى من هذا الاصل مانعاً من الاستدلال والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (فلما أحس عيسى منهم الكفر) قال الزمخشري فلما علم منهم الكفر علماً لاشبهة فيه بعلم ما يدرك بالحواس قلت هذا وجه محتمل لأن العلم الحسي اجلى من غيره ويحتمل وجهاً آخر وهو انه أول ما ابتدأ علمه وشعوره بـ ~~كفرهم~~ وعبر عنه بذلك لأن الحس طريق العلم ومبدؤه ، فهما وجهان من المجازي التعبير بالاحساس عن العلم سائغان ، والثاني مستعمل في العرف كثيراً وهو اظهر مما قاله الزمخشري والأكثر في « أحس » استعماله هكذا رباعياً ولم يبنوا منه اسم مفعول . وقول الناس « محسوسات » يظن بعض الناس انه اسم مفعول منه جاء على غيره وليس كذلك بل هو من الثلاثي ألا تراك تقول الحاسة فالحسوسات اسم مفعول منها ومعناه الاشياء التي تدرك بالحواس وادراك الحواس طريق في العلم الواصل الى القلب لانفس العلم الذي في القلب وقولهم أحس معناه علم بقلبه علماً مسنداً الى الحس فهو معنى غير الاول ولم يبنوا منه اسم مفعول لاستغنائهم عنه فافهم هذا فان كثيراً من الناس لا يعرفه وهو مما أبرزته القرينة بالنسبة وتأمل الكلام . قوله (ما أنصاري الى الله ؟

قال الحواريون نحن انصار الله (قبل السؤال « عن » عن التصور والجواب بالتصديق قلت « من » وان كان سؤالاً عن التصور فالسائل بهاتارة يحزم بمحصول منهم ولكن يسأل عن تعينه فقوله (من انصاري) محمول على ذلك قاله عيسى عليه السلام راجياً من الله تعالى اقامة ناصر له سائلاً عن عينه فهو سؤال عن التصديق والتصور ولكن اخرجه مخرج التصور ثقة بالله وأدباً مع الله ومع السامعين ؛ فكان الاكمل في حقه السؤال عن التصور وجعل السؤال عن التصديق مطلوباً فيه ؛ والحواريون تفتنوا لذلك فأجابوا بالتصديق ليحصلوا المقصودين معافكا منهم قالوا هنا : من نصرنا ؟ نحن . وقالوا انصار الله لأن نصرته نصره الله بمعنى نصرته دينه . وليبينوا أن نصرتهم لله لا يشوبها غيرها من حظوظ البشرية ؛ وانما فسرنا الاحساس بالعلم لأن الكفر يعلم ولا يحس على أنه قد يصح أن يقال تسمع واعمال تبصر تكون سبباً للكفر أو دليلاً عليه ؛ فيصح اطلاق الاحساس عليها حقيقة ، ولكن الظاهر في الآية الأول وفي قوله تعالى (هل تحس منهم من أحد) الظاهر أن المراد الابصار حقيقة . ولهذا قال (أو تسمع لهم ركزا) انتهى .

﴿ التعظيم والمنة في لتؤمنن به ولتنصرنه ﴾

قال رضى الله عنه : الحمد لله الذي عظم نبيه ومن علينا به ، وهدانا الى كل خير ، اذ وصل سببنا بسببه . وبعد فقد حصل البحث في تفسير قوله تعالى (واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه) وقول المفسرين هنا ان الرسل هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وانه ما من نبي الا اخذ الله عليه الميثاق انه ان بعث مجد في زمانه لتؤمنن به ولتنصرنه ويوصى امته بذلك ؛ وفي ذلك من التنويه بالنبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم قدره العلى ما لا يخفى ، وفيه مع ذلك انه على تقدير مجيئه في زمانهم يكون مرسل اليهم فتكون نبوته ورسالته عامة لجميع الخلق من زمن آدم الى يوم القيامة ويكون الانبياء واعمهم كلهم من امته ويكون قوله : « بعثت الى الناس كافة »^(١) لا يختص به الناس من زمانه الى يوم القيامة بل يتناول من قبلهم ايضاً ، ويتبين بذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم « كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد » وان من فسر به بعلم الله بأنه سيصير نبياً لم يصل الى هذا المعنى لأن علم الله محيط بجميع الاشياء ووصف النبي ﷺ بالنبوة

(١) قطعة من حديث ذكره في الجامع الصغير وقال رواه ابن سعد عن خالد

ابن معدان مرسل .

في ذلك الوقت ينبغي أن يفهم منه أنه أمر ثبات له في ذلك الوقت ولهذا رأى اسمه آدم مكتوباً على العرش « محمد رسول الله ^(١) » فلا بد أن يصح ذلك معنى ثابتاً في ذلك الوقت ولو كان المراد بذلك مجرد العلم بما سيصير في المستقبل لم يكن له خصوصية بأنه نبي وآدم بين الروح والجسد لأن جميع الأنبياء يعلم الله نبوتهم في ذلك الوقت وقبلة فلا بد من خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم لأجلها أخبر بهذا الخبر اعلماً لآمته ليعرفوا قدره عند الله فيحصل لهم الخير بذلك. فإن قلت : أريد أن أفهم ذلك القدر الزائد فإن النبوة وصف لا بد أن يكون الموصوف به موجوداً وانما يكون بعد بلوغ أربعين سنة أيضاً . فكيف يوصف به قبل وجوده وقبل إرساله فإن صح ذلك فغيره كذلك . قلت قد جاء أن الله خلق الارواح قبل الاجساد فقد تكون الاشارة بقوله : كنت نبيا الى روحه الشريفة صلى الله عليه وسلم والى حقيقته والحقائق تقصر عقولنا عن معرفتها وانما يعلمها خالقها . ومن أمده بنور انتهى ثم ان تلك الحقائق يؤتى الله كل حقيقة منها ما يشاء في الوقت الذي يشاء ، حقيقة النبي صلى الله عليه وسلم قد تكون من قبل خلق آدم آتاه الله ذلك الوصف بأن يكون خلقها متهيئة لذلك وأفاضه عليها من ذلك الوقت ، فصار نبياً وكتب اسمه على العرش وأخبر عنه بالرسالة ليعلم ملائكته وغيرهم كرامته عنده حقيقة موجودة من ذلك الوقت ، فإن تأخر جسد الشريفة المتصف بها واتصاف حقيقته بالوصاف الشريفة المفاضة عليه من الحضرة الالهية حاصل من ذلك الوقت ، وانما يتأخر البعث والتبليغ لتكامل جسده صلى الله عليه وسلم الذي يحصل به التبليغ ، وكل ماله من جهة الله تعالى ومن جهة تأهل ذاته الشريفة وحقيقته معجل لا تأخر فيه وكذلك استنبأوه وإتأوه الكتاب والحكم والنبوة ، وانما المتأخر تكونه

(١) رواه البخاري وابن عساکر في قصة توبة آدم من رواية عبد الرحمن ابن زيد بن أسلم عن أبيه عن جده . قال البيهقي تفرد به عبد الرحمن وهو ضعيف قال البخاري : ضعفه علي بن المديني جداً وتسكلم فيه غير واحد . وهذا الحديث من أنسكرو أضعف ما روى عبد الرحمن ، وما تسكلمه المصنف رحمه الله في معنى الآية من قبيل هذا الحديث ضعيف مثله لمن تأمله فإن بعثة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الناس انما هي بتوجه الخطاب التسكلمي اليهم بكلامه وأمره وذلك لم يكن الا من أول نزول القرآن عليه . ونبينا صلى الله عليه وسلم أغنى بحمده التي أنى الله عليه بها عن هذه التكلفات . والله أعلم .

وتنقله إلى أن ظهر صلى الله عليه وسلم وغيره من أهل الكرامة ، ولا نعلم بالأنبياء بل بغيرهم قد يكون إفاضة الله تلك الكرامة عليه بعد وجوده بعدة كما يشاء سبحانه وتعالى ، ولا شك أن كل ما يقيم فائدة تعالى عالم به من الأزل ، ونحن نعلم علمه بذلك بالأدلة العقلية والشرعية ويعلم الناس منها ما يصل اليهم عند ظهوره لهم ، نبوة النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل عليه القرآن في أول ما جاءه به جبريل صلوات الله وسلامه عليه ، وهو فعل من أفعاله سبحانه وتعالى من جملة معلوماته من آثار قدرته وإرادته واختياره في محل خاص يتصف بها . فهاتان مرتبتان الأولى معلومة بالبرهان والثانية ظاهرة للعيان ، وبين المرتبتين وسائط من أفعاله سبحانه وتعالى تحدث على حسب اختياره سبحانه وتعالى منها ما يظهر لبعض خلقه حين حدوثه ، ومنها ما يظهر لهم بعد ذلك ومنها ما يحصل به كمال لذلك المحل وإن لم يظهر لأحد من المخلوقين ، وذلك ينقسم إلى كمال يقارن ذلك المحل من حين خلقه وإلى كمال يحصل له بعد ذلك ولا يصل علم ذلك إلينا إلا بالخبر الصادق والنبي صلى الله عليه وسلم خير الخلق فلا كمال لمخلوق أعظم من كماله ولا محل أشرف من محله يعرفنا بالخبر الصحيح حصول ذلك الكمال من قبل خلق آدم لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى ، وأنه أعطاه النبوة من ذلك الوقت ثم أخذ له الموائيق على الأنبياء وعلى أممهم ليعلموا أنه المقدم عليهم وأنه نبيهم ورسولهم وفي أخذ الموائيق وهي معنى في الاستخلاف ، ولذلك دخلت لام القسم في (لتؤمنن به ولتنه رنه) . (لطيفة أخرى) وهي كأنها أيمان البيعة التي تؤخذ للخلفاء ولعل أيمان الخلفاء أخذت من هنا فانظر هذا التعظيم العظيم للنبي صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى فإذا عرف ذلك فالنبي صلى الله عليه وسلم هو نبي الأنبياء ، ولهذا ظهر ذلك في الآخرة جميع الأنبياء تحت لوائه وهو في الدنيا كذلك ليلة الامراء صلى بهم ، ولو اتفق مجيئه في زمن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وجب عليهم وعلى أممهم الايمان به ونصرته . وبذلك أخذ الله الميثاق عليهم فنبوتهم عليهم ورسالتهم اليهم معنى حاصل له ، وإنما أثره يتوقف على اجتماعهم معه فتأخر ذلك الأمر راجع إلى وجودهم لا إلى عدم اتصافه بما تقتضيه ، وفرق بين توقف الفعل على قبول المحل وتوقفه على أهلية الفاعل فهنا لا توقف من جهة الفاعل ، ولا من جهة ذات النبي صلى الله عليه وسلم أنشريفه ، وإنما هي من جهة وجود المصير المشتل عليهم ، فلو وجد في عصرهم منهم اتباعه بلا شك ، ولهذا يأتي عيسى في آخر الزمان على شريعته وهو نبي كريم

على حالته ، لا كما ظن بعض الناس أنه يأتي واحداً من هذه الأمة نعم هو واحد من هذه الأمة لما قلناه أن اتباعه للنبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما يخسكم بشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم بالقرآن والسنة ؛ وكل ما فيها من أمر أو نهى ، فهو متملق به كما يتعلق بسائر الأمة ، وهو نبي كريم على حاله لم ينقص منه شيء ، وكذلك لو بعث النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه أو في زمن موسى وإبراهيم ونوح وآدم كانوا مستعربين على نبوتهم ورسالتهم إلى أممهم والنبي صلى الله عليه وسلم نبي عليهم ورسول إلى جميعهم ، فنبوته ورسالته أعم وأشمل وأعظم وتتفق مع شرائعهم في الأصول لأنها لا تختلف ، وتقدم شريعة النبي صلى الله عليه وسلم فيما عساه يقسم الاختلاف فيه من الفروع ، أما على سبيل التخصيص وإما على سبيل النسخ أو لانسح ولا تخصيص بل تكون شريعة النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الاوقات بالنسبة إلى أولئك الامم ما جاءت به أنبياءهم ، وفي هذا الوقت بالنسبة إلى هذه الأمة هذه الشريعة ، والأحكام تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات . وبهذا بان لنا معنى حديثين خفيا عنا أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم « بعثت إلى الناس كافة » كئنا نظن أنه من زمانه إلى يوم القيامة فبان أنه جميع الناس أولهم وآخرهم ، والثاني قوله صلى الله عليه وسلم « كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد » كئنا نظن أنه بالعلم فبان أنه زائد على ذلك على ما شرحناه وإنما يفرق الحال بين ما بعد وجود جسده صلى الله عليه وسلم وبلوغه الأربعين وما قبل ذلك بالنسبة إلى المبعوث اليهم وتأهلهم لسماح كلامه لا بالنسبة إليه ولا اليهم لو تأهلوا قبل ذلك وتعلق الأحكام على الشروط قد يكون بحسب المحل القابل وقد يكون بحسب الفاعل المتصرف فهنا التعليق إنما هو بحسب المحل القابل وهو المبعوث اليهم وقبولهم سماح الخطاب والجسد الشريف الذي يخاطبهم بلسانه وهذا كما يوكل الأب رجلاً في ترويض ابنته إذا وجدت كفواً فالتوكيل صحيح وذلك الرجل أهل الوكالة وكالته ثابتة ، وقد يحصل توقف التصرف على وجود كفو ولا يوجد إلا بعد مدة وذلك لا يقدح في صحة الوكالة وأهلية التوكيل والله اعلم . انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى في سورة النساء (فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً) أقول « أو » ههنا يحتمل أن تكون عاطفة على (يتوفاهن) فيكون الإمساك المأمور به مقبلاً لمحدتي غايتين : الموت أو جعل السبيل ، وجعل السبيل إما مشروعية الحد وإما نفس

(١) وعلى كلا التقديرين فتسميته نسخاً فيه تجوز ولا يلزم ارتساع الامر به وباحتل أن لا تكون « أو » عاطفة بل تكون بمعنى « إلا أن » وتكون استثناءً من الأمر بامساكهم ، كأنه قال أمسكوهن في كل حال إلا أن يجعل الله لمن سبيلا فلا تكون مأمورين بذلك . وهذا أحسن المعنيين عندي . وليس ينسخ أيضاً ، لأن النسخ شرطه أن لا يمين غايته في الأول لا معينة ولا مبهمة ، لكنه يشبه النسخ من جهة أن غايته لم تكن معلومة انتهى .

تكلم على قوله تعالى من سورة المائدة (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) وقد كتبنا في كتاب الصلاة .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى : قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً) الكلام على الآية من وجوه أحدها في سبب نزولها . وذلك أن عثمان بن طلحة الحبشي على ما نقله أهل التفسير أخذ مفتاح الصكبة وتغيب به وأبى أن يدفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت . وقيل : أن علياً أخذه منه وأبى أن يدفعه اليه فنزلت فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم وياه وقال « خذوها يا بني طلحة خالدة مخلدة فيكم أبداً لا ينزعها منكم إلا ظالم » وذكر المفسرون أن ذلك كان عام الفتح . قال الشيخ الامام : ويرد عليه أن عثمان بن طلحة أسلم قبل الفتح ، فكيف يتصور أن يمنع من دفع المفتاح إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسلم ، فهذا يرد على القول الأول أن كان الشخص عثمان وإن كان غيره من أهل بيته أو كان في عام القضاء ، وعلى القول الثاني فلا يرد (٢) (الوجه الثاني) في مناسبتها لما قبلها وذلك أن قبلها قوله تعالى (ألم تر إلى

(١) كذا في الاصل . وفي الكشف (سبيلا) السكاح الذي يستغنين به عن السفاح وقيل هو الحد ، لأنه لم يكن مشروعاً في ذلك الوقت .

(٢) قال الحافظ ابن كثير في التفسير (ج ٢ ص ٤٩) ذكر كثير من المفسرين أن هذه الآية نزلت في شأن عثمان بن طلحة بن أبي طلحة العبدري الحبشي وهو ابن عم شيبه بن عثمان بن أبي طلحة الذي صارت الحجابة في نسله إلى اليوم . أسلم عثمان في الهدنة بين صلح الحديبية وفتح مكة هو وخاله ابن الوليد وعمر بن العاص . أما عمه عثمان بن أبي طلحة فكان معه لواء المشركين يوم أحد وقتل كافراً . وسبب نزولها فيه لما أخذ منه النبي صلى الله عليه وسلم

الذين أتوا بهيباً من الكتاب يؤمنون بالحب والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً) وذلك إشارة إلى كعب بن الأشرف كان قد قدم إلى مكة ورثى قتلى بدر من المشركين وحرص الكفار على الأخذ بثأرهم وغزو النبي صلى الله عليه وسلم . وله في ذلك أشعار ، فسألوه من أهدى سبيلاً : النبي صلى الله عليه وسلم أهدى ؟ فقال أنتم كذباً منه وضلالة . فتلك الآية في حقه وحق من يشاركه في تلك المقالة وهم أهل كتاب مجدون عندهم في كتابهم نعمت النبي صلى الله عليه وسلم وصفته وقد أخذ الله الموائيق على أنبيائهم وأخذ أنبياءهم عليهم أن لا يكتموا ذلك وأن ينصروه ، وكان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يؤدوها وخافوها ، وذلك مناسب لقوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) ولا يرد على هذا أن قصة كعب بن الأشرف كانت عقب بدر ، ونزول (إن الله يأمركم) في الفتح أو قرياً منه وبينهما نحو ست سنين ، لأن المناسبة لا يشترط في اتحاد الزمان إنما يشترط اتحاد الزمان في سبب النزول . وأما المناسبة فلا ، لأن المقصود منها بيان سبب وضع هذه الآية في هذا الموضع ، والآيات كانت تنزل على أسبابها وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها في المواضع التي يعلم من الله تعالى أنها مواضعها بحكم وإبرازها ما يظهر ظهوراً قوياً للعباد : ومنها ما قد يخفى ومنها ما يظهر ظهوراً غير قوياً وذلك كاستنباط العمل الشرعية ، ومن جملة المناسبة أيضاً أنه لما توعد الذين كفروا ووعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم على ما أمرهم مفتاح الكعبة يوم الفتح ثم رده عليه . ثم روى الحافظ عن ابن اسحاق في قصة ذلك إلى أن قال : ثم جلس رسول الله ﷺ في المسجد فقام إليه علي بن أبي طالب ومفتاح الكعبة في يده فقال : يا رسول الله اجمع لنا الحجابة والسقاية . فقال ابن عثمان بن طلحة فدعى له . فقال : هاك مفتاحك يا عثمان اليوم يوم وفاء وبر . وروى ابن مردويه عن ابن عباس قال لما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة دعا عثمان بن طلحة فلما أتاه قال له : أرني المفتاح ، فأتاه به . فلما بسط يده إليه قام إليه العباس فقال : يا رسول الله اجعه لي مع السقاية . فكف عثمان يده . فقال صلى الله عليه وسلم : أرني المفتاح يا عثمان . فبسط يده يعطيه فقال العباس مثل كلمته الأولى : فكف عثمان يده فقال صلى الله عليه وسلم : يا عثمان إن كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فهاهنا . فقال هاك بأمانة الله . قال فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وفتح الكعبة وراق الحديث إلى أن قال ثم نزل عليه جبريل فيما ذكر لنا برد المفتاح ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن الله يأمركم - الآية).

من أداء الأمانات التي هي مجاميع الأعمال الصالحات (الوجه الثالث) أحوال سبب العموم الوارد عليه ودخول ما به المناسبة ، أما دخول السبب فقد قال العلماء أنه قطعي لأن العام يدل عليه بطريقتين : أحدهما العموم ، والثاني كونه وارداً لبيان حكمه . ولذلك رد الشافعي على من يقول في قوله صلى الله عليه وسلم : « الولد للفراش » أن الفراش الزوجة . وقال : إن الحديث إنما هو وارد في أمة والقصة مشهورة في قضية عبد بن زمعة ، ولذلك لما بالغ في أنه لا يجوز إخراج السبب توهم بعض الناس أنه يقول العبرة بخصوص السبب لا عموم اللفظ ، وليس كما توهمه . والصحيح من مذهبه ومذهب غيره أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . والمقصود أن سبب النزول لا يجوز إخراجها . قال الشيخ الإمام : وهذا عندي ينبغي أن يكون إذا دلت قرآن حالية أو مقالية على ذلك أو على أن اللفظ العام يشمل بطريق الوضع لا محالة والا فقد تنازع الخصم في دخوله وضعاً تحت اللفظ العام ويدعى أنه يقصد المتكلم بالعام إخراج السبب وبيان أنه ليس داخل في ذلك الحكم فإن للحنفية أن يقولوا في حديث عبد بن زمعة : « أن قوله : الولد للفراش (١) » وإن كان وارداً في أمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد ، وبيان حكمه أما بالثبوت أو بالانقضاء فإذا ثبت أن الفراش هي الزوجة لأنها التي يتخذها الفراش غالباً وقال « الولد للفراش » كان فيه حصر أن الولد للحررة وبمقتضى ذلك لا يكون للامة ، فكان فيه بيان الحكمين جميعاً : نفي السبب عن المسبب وإثباته لغيره ، ولا يليق دعوى القطع يقيناً ، وذلك من جهة اللفظ . وهذا في الحقيقة نزاع في أن أمم الفراش هل هو موضوع للحررة والامة الموطوءة أو للحررة فقط ؟ فالحنفية يدعون الثاني ، فلا عموم عندهم له في الامة فتخرج المسئلة من باب أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إلى ما كنا (٢) فيه ، ثم قوله في حديث عبد بن زمعة « هو لك يا عبد الولد للفراش وللاماهر الحجر » بهذا التركيب يقتضى أنه ألحقه به على حكم السبب ، فيأزم أن يكون مراداً من قوله « الفراش » فليس به لذلك ، ولا يقال : إن الكلام إنما هو حيث تحقق دخوله في اللفظ العام وضعاً ، لانا نقول : قديتوهم أن يكون

(١) روى البخاري ومسلم وغيرهما عن عائشة رضى عنها قالت « اختصم سعد ابن أبي وقاص وعبد بن زمعة ، فقال سعد : يا رسول الله . ابن اخي عتبة ابن أبي وقاص ، عهد الى فانه ابنه انظر الى شبهه . وقال عبد بن زمعة : هذا اخي ، ولد على فراش ابى - الحديث » . (٢) في الأصل « مالاً فيه » .

اللفظ جواباً للسؤال يقتضى دخوله فيه فأردنا ان ننس على ان الامر ليس كذلك .
 والجواب : انما يقتضى بيان الحكم وانما أردنا ان دعوى من ادعى أن دلالة
 العموم على سببه قطعية يمكن المنازعة فيها بالنزاع في دخوله تحت العام وضعاً
 لا مطلقاً والمقطوع به انه لا بد فيه من بيان حكم السبب بدخوله في ذلك أو لخروجه
 عنه ، ولا يدل على تعيين واحد من الأمرين ، هذا في السبب ، أما الواقع في
 مناسبات الآيات كمثال هذه الآية فقضية عثمان بن طلحة واردها من قوله
 (الأمانات) لاشك فيه لما قلناه فانه السبب ، وأما ارادة اليهود باداء ما أمروا به
 من الأمانات فيحتمل أن يقال : أنه كالسبب فلا يخرج ويكون مراداً من الآية
 قطعاً ويحتمل أن يقال : انه لا ينتهي في القوة الى ذلك لأنه قد أراد غيره ؛
 وتكون المناسبة لشبهه به والمناسبة أقرب إلى المشابهة ، ولا يقتضى أن يكون
 بعض أفراد ما يناسبه ، وهذا الاحتمال أقرب ؛ فصار لفظ « الأمانات » تفاوت
 دلالاته على ثلاث مراتب : إحداها قصة عثمان بن طلحة ودلالته عليها قوية جداً
 قطعية لان هنا اللفظ في من الايراد بيان حكم غيره . الثانية . المناسبة
 ودلالته عليها دون الأولى وأقوى من العموم المجرد الثالثة ماسواها من الأمانات
 ودلالته عليها دلالة العموم المجرد ، ولا خلاف هنا انه لا يقتصر على السبب لأن
 الخلاف في أن العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب محله اذا لم تدل قرينة على
 العموم ، وهنا دلت قرينة وهى المدول عن اللفظ المفرد إلى الجمع ، فان سبب
 النزول أمانة واحدة ، فلو أريدت وحدها لأفرد اللفظ الدال ، فلما جمع دل على
 أن المراد العموم . نعم من ينسك العموم من الواقعة ويقول ان العموم لاصيغة
 له يليق به التوقف في دلالاته على ماسوى السبب فلا يليق به التوقف فيه
 لأن دلالاته عليه لا من جهة العموم بل لدلالة الجواب على السؤال .
 (الوجه الرابع) الحكم بأن الألف واللام للعموم بشرطه ، فاذا ورد على سبب
 قد يقال انه مبهود فيحمل عليه للعهد ، ولكن الجواب عن هذا في الآية
 وما أشبهها من المواضع ما أشرنا اليه الآن من المدول عن اللفظ المفرد الى الجمع
 والمعهود مفرد لا جمع فتعذر الحمل على المبهود . لذلك نقول انه للعموم .
 (الوجه الخامس) في كون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقد أسند الخلاف إليه
 حتى قال امام الحرمين . الذى صح عندنا من مذهب الشافعى ان العبرة بخصوص
 السبب ، وكذلك قاله الغزالي في المنحول ، ولكن الصحيح خلافه . ومن يطلق
 الكلام في هذه المسئلة والتحقيق التفصيل ، وهو أن الخطاب اما أن يكون

جواباً لسائل أولاً فإن كان جواباً فاما أن يستقل بنفسه أولاً ، فإن لم يستقل فلا خلاف أنه على حسب الجواب أن كان عاماً فعام وإن كان خاصاً فخاص ، وإن استقل وهو عام فالذى يتجه القطع بأن العبرة بعموم اللفظ لأن عدول المجيب عن الخاص المشئول عنه إلى العام دليل على إرادة العموم وإن لم يكن جواباً لسائل بل واقعة وقعت فاما أن يرد في اللفظ قرينة تشبه بالتميم كقوله (والسارق والسارقة) والسبب رجل سرق رداء صفوان ^(١) . فالأتيان بالسارقة معه قرينة تدل على عدم الاختصار على المهود . ولذلك جمع الأيدي في هذه الآية ، وإن لم تكن ثم هذه القرينة ، وكان معرفاً بالالف واللام فقطضى كلامهم الحل على المهود إلا أن يفهم من نفس الشرع تأسيس قاعدة فتسكون دليلاً على العموم ، وإن كان العموم بأي لفظ غير الألف واللام فيحسن أن يكون محل الخلاف هل يعتبر العموم أو خصوص السبب . (الوجه السادس) مجيء هذه الجملة مفصولة بغير عطف لكمال الانفصال بينها وبين ما قدمناه من المناسبة لأن المراد من الانفصال أن يكون معنى الأول قد تم بكامله ولا يكون الثاني تكملة له وإن كان بينهما مناسبة . (الوجه السابع) مجيئها مؤكدة بأن دون « اللام » إنما يؤتى بها مع « أن » للرد على منكر ولا منكر يعضون هذه الجملة فلذلك لم يجمع بين تأكيدين واقتصر على التأكيد بأن لأنه يكفي في المقصود ولم يخلها من التأكيد بالكلية اهتماماً بشأن هذا الحكم العظيم ولتحقيقه . (الوجه الثامن) قوله (يأمركم) هل هو للوجوب أو للندب ؟ وتقدم على ذلك مقدمة وهي أن صيغة الأمر حقيقة في القول المخصوص مجاز في غيره على الصحيح المشهور ، والقول المخصوص صيغة « افعل » وقد وردت مستعملة في خمسة عشر معنى وأزيد ، واحتلفوا في موضوعه على ثمانية مذاهب ، أصحابها أنها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره ، هذا في صيغة « افعل » وأما صيغة « أَلَف مِم رَا » فكلام الامام أنها ملها ، وكلام ابن الحاجب يقتضي أنها للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، فعلى هذا (يأمركم) محتمل لأن يكون أريد به حقيقة فلا يكون فيه دليل على الوجوب بعينه في شيء من الأمانات لكننا لم ندل على خارج وجوب كثير من الأمانات ، ويحتمل أن يكون

(١) في قول المصنف رحمه الله أنها نزلت في درع صفوان نظر . فإن الواحدى ذكر في أسبابه أنها نزلت في قصة طعمة بن أبيرق ؛ ولم يذكر أحد من المفسرين في سبب نزول هذه الآية قصة الذى سرق درع صفوان بن أمية من المسجد . وقصة درع صفوان رواها الامام احمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه .

أريد به الوجوب . وحينئذ يلزم منه التخصيص والمجاز ؛ أما التخصيص فلأن بعض الأمانات مندوب غير واجب ، وأما المجاز فلأنه استعمل الموضوع الأعم في المعنى الأخص فهو لفظ مستعمل في غير موضوعه ؛ فيكون مجازاً . وهذا بحث مطرد في كل أعم استعمل في أخص . وبعضهم يفصل فيه فيقول : إن استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم فهو حقيقة ؛ وإن استعمل فيه باعتبار خصوصه فهو مجاز . وهذا التفصيل لا حاجة إليه ، لأنه إذا استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم لا يخرج عن كونه استعمل العام في الخاص ، وقوله : باعتبار سبب في الاستعمال ؛ فهو كاستعمال الأسد في الشجاع باعتبار الشجاعة ؛ وإن أراد بقوله باعتبار أنه ما يستعمل الألف الأعم فذلك إحالة لفرض المسئلة لأن فرض المسئلة أنه استعمل في الأخص . (الوجه التاسع) الكاف والميم في (يأمركم) خطاب يدخل فيه بطريق السبب عثمان بن طلحة على القول الأول وعلى القول الثاني . ويدخل فيه بطريق العموم كل من أوفى على شيء أو حصلت فيه أمانة من المسكفين الموجودين عند نزول هذه الآية من المؤمنين والكافرين إذا قلنا الكافر مكلف بالفروع ، ومن غير المسكفين ممن يعقل الخطاب من الأدمين الموجودين إذا جعلنا الأمر للندب ؛ وعقلناه بالصبي ومن يوجد بعد ذلك ، وإذا قلناه خطاب المواجهة لا يقتصر على الموجودين - كما هو مذهب الخطابة وبعض الأصوليين - ولا كثرون أنهم يدخلون في الحكم لافي اللفظ . (الوجه العاشر) مخاطبون مأمورون بأداء الأمانات إلى أهلها . فلا بد من المغايرة بين مخاطبين وأهل الأمانات إذا جعلنا الخطاب شاملاً لكل العباد ، فكيف تقع المغايرة بينهم وبين أهل الأمانات ؟ والجواب أن الخطاب لكل فرد ، فكل واحد من العباد مأمور بأداء الأمانة إلى أهلها ومع هذا لا يمتنع العموم فيها . فإذا كان كل منهما مؤتمناً وله أمانة كان كل منهما مأموراً بالأداء إليه (الحادي عشر) قوله تعالى (أن تؤدوا) مفعول ثانٍ ليأمركم . وأصله بحرف الجر ، ثم توسع فيه وعدى الفعل إليه بنفسه . وليس هذا من باب نزع الخافض فإن ذلك شاذ وهذا فصيح ؛ وإنما هو على التوسع في الفعل لاسيما مع « أن » و « أن » فإنه يكثر حذف الجر معها وهذا الفعل مع الاسم هو على الصريح في قوله : « أمرتك الخير » ومعناه : بالخير ومن الدليل على أن الأصل فيه أن يكون بحرف الجر أن حقيقة المأمور غير حقيقة المأمور به . والمأمور من ورد عليه الأمر والمأمور به ما استدعى حصوله من المأمور ؛ فهما متغايران فكان حذف الباء من الثاني توسعاً لا أصالة .



وابن عصفور عد أفعالا تتمدى الى واحد بنفسها والى الثانى بحرف الجر ،
وهى « أصار ، واستغفر ، وأقر ، وسمى ، ولبي ، ودعا » وزاد غيره « ودع ،
وصدق » وزاد غيرهما أفعالا آخر منها « وعد ، وأنذر » وغيرهما وأورد ابن
عصفور على ما يتعمدى بنفسه وبحرف الجر أن يكون الفعل ضعيفاً قوياً فى حالة
واحدة ، وبحجاب عنه بأنه لا امتناع من ذلك بالنسبة الى وضعين . (الوجه الثانى
عشر) مقتضى الآية اذا حملنا الامر على الوجوب أن يجب أداء الأمانات . والفقهاء
قالوا : ان الواجب فى الوديعة التمكين لا التسليم ؛ فاما أن يقال بأن المراد
بالاداء القيام بما يجب من أمرها ، وذلك فى الوديعة حاصل بالتمكين والتخليه
وأن لا يجحدھا ولا يخون فيها ولا يفرط ، لكن استعمال الاداء فى ذلك مجاز . وأما
أن يحتاج الى جواب آخر ، والا قرب الاول . فان الامانات كثيرة منها غسل الجنابة ،
والوضوء وغير ذلك . فلو حملنا الاداء على الردم يطرد فى جميع مواضعها ، فيجعل على
ما قلناه من القيام بواجبها ذلك فى كل شيء بحسبه . (الوجه الثالث عشر) مقتضى الآية
الامر بذلك سواء أطلب بها صاحبها أم لا ، لكن الفقهاء لم يطلقوا ذلك . ومقتضى
كلامهم أنه لا يجب إلا عند الطلب واختلفوا فى الدين هل يجب ادائه قبل الطلب أم لا ؟
وإذا كانت الآية تدل على وجوب ذلك فى الأمانة قبل الطلب ففى الدين أولى فيحسن فى
الآية أن تحمل دليلاً لاحد الوجهين القائل بوجوب أداء الدين الحال قبل طلبه إلا أن يرضى
صاحبه بتأخيرها ، وهذا إذا لم يكن سببه معصية فان كان معصية وجب . (الوجه الرابع
عشر) إذا مات المودع ولم توجد الوديعة فى تركته ففيه كلام طويل كتبناه فى
تصنيف مسمى بالصنيعه^(١) فى ضمان الوديعة ، ويتعلق بهذه الآية منه أن يحسن
أن تجعل حجة للتضمنين من جهة أنه مأمور بأدائها ولم يفعل بفات بموته وعدم
وجدانها فبضمنها فى تركته . (الوجه الخامس عشر) قوله (الأمانات) يحتمل
أن يراد ما يؤتمن عليه لأنه الذى يؤدى فيكون قد عبر عن المؤتمن بالأمانة
مجازاً ، ويحتمل أن يراد به حقيقة الأمانة ، وأدائها هو القيام بواجبها لان
الأمانة تقتضى ذلك ، والأمانة اسم إما للائتمان وإما لقبول الأمانة وكسلاها
يمكن أن يفسر به قوله الأمانة فى قوله تعالى : (إنا عرضنا الامانة) .
(السادس عشر) قوله تعالى (إلى أهلها) يرجح أن المراد ما يؤتمن عليه لأنها

(١) كان فى الاصل بياض وصحتها من فهرس دار الكتب المصرية فى فقه
الشافعى وهى رسالة مخطوطة مع غير هارقم (٩١٧) ومن العجيب أن ولد المصنف
الشيخ عبد الوهاب لم يذكرها فى مؤلفات والده الذى ترجم له فى طبقات الشافعية .

التي توصف بأنهم أهلها وأما المصدر فنسبته إليهما على السواء . (السابع عشر)
قوله تعالى : (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) وهو يوافق قولنا
أن الأمر حالة المباشرة ولا يجوز أن يكون معمولاً (لتحكموا) لأن معمول
المصدر لا يتقدم عليه ، والظاهر أنه لا فرق في ذلك بين الظرف وغيره ، ولا
يجوز أن يقال : أنه معمول (لحكمتم) كما يقوله ابن الحاجب وغيره في « إذا »
حيث وقعت شرطياً . وإنما قلنا أنه هنا لا يجوز ذلك لأنه حينئذ لا بد لها من
جواب . وجوابها إنما يكون جملة ، وقوله (أن تحكموا) ليس جملة فلا يصلح
أن يكون جواب الشرط ، ولذلك يتعين أن تكون هنا ظرفية ولو كان موضع
(أن تحكموا) جملة كما لو قال : وإذا حكمتم فاحكموا بالعدل فإن الكلام في
العامل في « إذا » على الخلاف المشهور ، هل هو الجواب أو الفعل المضاف
إليه « إذا » هذان من جهة الصناعة . وأما من جهة المعنى فالحكم بالعدل مأمور
به بمقتضى الجملة الشرطية معطوفة على المأمور به الذي هو أداء الأمانات ، فيكون
مضمونها مأموراً به أيضاً ، ومضمونها هل هو الجواب على تقدير الشرط .
فيكون هو ما دل عليه الأمر المشروط ، أو هو ربط الجواب بالشرط فيكون
غيره ؟ فيه نظر يحتاج إلى تأويل . (الثامن عشر) « العدل » مصدر عدل
يعدل عدلاً ؛ وبينه وبين الحكم عموم وخصوص من وجه . فإن العدل قد
يكون قولاً غير حكم . قال الله تعالى (وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى)
وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) فلا قرار
بالحق عدل وليس بحكم ، والحكم قد يكون عدلاً وقد يكون جوراً .
(التاسع عشر) الباء في « بالعدل » للاستعانة وقد يقال : الاستعانة أو
السببية إنما تدخل على شيء مغاير للفعل يستعان عليه به أو يكون سبباً فيه ؟
والحكم ليس خارجاً من العدل ، فكيف يكون العدل سبباً أو مستعاناً به فيه ؟ والجواب
بأحد وجهين : أما أن تقول : لما كان الحكم الذي هو عدل نوعاً من
الحكم والنوع أحص من الجنس والأخص غير الأعم جاز أن يجعل سبباً في حصول
الأعم أو مستعاناً به عليه ؛ كقولك : تحررت بالقيام . وأما أن يجعل العدل قد
نقل عن المصدر إلى المقتضى به . ونظير ذلك « القول » « الكلام » « اللفظ » وما أشبهها
تارة ويراد بها نفس اللفظ وهو المصدر ، وتارة يراد بها الملفوظ به فلا يكون
مصدراً وحينئذ تدخل الباء عليه ، كقولك : تكلمت بكلام . وعليه قوله
تعالى (أن تكلم بهذا) (العشرون) قوله تعالى (إن الله نعماء يعظكم به) هي

«نعم» و«ما» أدغمت إحدى الميمين في الأخرى والنزوم كسبب الميم لا جل ذلك انتهى .
 قال قاضي القضاة ولده تاج الدين سلامة الله هذا آخر ما وجدته بخط سيدي والدي
 أحسن الله اليه في الكلام على هذه الآية رأيت بخطه في بعض المسودات . وقد عدم باقيه ،
 وما يتعلق بالآية : (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) قال
 الشيخ الإمام رحمه الله : إذا حضر بين يدي القاضي خصمان وظهر له الحق لأحدهما
 على الآخر وقد يكون الذي ظهر عليه الحق كبيراً يخشى القاضي منه وهو يأبى
 قبول الحق فلا يخلص القاضي من الله إلا أن يحكم عليه ، هذا شيء لا بد منه .
 وهو في حالة حكمه على مراتب أحسنها أن يستحضر عظمة الرب سبحانه وعظمة
 أمره وحقارة نفسه وأنه عبد حقير لا يزن جزءاً من ألف جزء من جناح بعوضة
 أمره رب جليل قاهر مالك لقلبه ولسانه وجميع جوارحه متصرف فيه بكل
 ما يشاء وهو حاضر معه قد غمرتته هيئته قائل له احكم ، فلا يسمعه إلا امتثال
 أمره وتنفيذ حكمه ولا يستحضر مع ذلك شيئاً من صفات المحكوم عليه .
 (المرتبة الثانية) أن يكون الباعث له على الحكم شفقتة عليه وانقاذه من الظلم
 وهي حالة حسنة أيضاً فيها نصره وهو منعه من الظلم ، والشفقة على عباد الله
 من خير الخصال والذكر الحالة الأولى أكمل (المرتبة الثالثة) أن يكون الباعث
 له على الحكم ما يرجوه من ثواب الله على الحكم ويخشاه من عذاب الله على
 عدم الحكم وهي حالة حسنة دون الحالة الثانية . وهذه الأحوال الثلاثة لا يخشى
 عليه فيها . (الحالة الرابعة) أن يقوى نفسه بالحق على ذلك الكبير لكونه على
 الباطل ، فإن للحق صولة وقوة وهو ملبح إذا تحرد وخلص لله . لكن يخشى
 عليه أن يكون للنفس فيه حظ لأنها تحب العلو فتدخل الأمر الديني الأمر
 النفساني فالسلامة أولى . (وحالة خامسة) وهو أن يحكم بالحق من غير استحصار
 شيء من ذلك وهي حسنة أيضاً أحسن من الحالة الرابعة ودون الثالثة التي قبلها .
 وما أظن بقي من الأحوال شيء . هذا بالنسبة إلى القاضي العادل وهو الذي
 يستحق أن يسمى قاضياً ، أما الفاجر الذي يراعى الكبير فيمتنع من الحكم عليه
 فإن كان ذلك قبل ظهور الحكم له . ولكن بعدما ظهرت مخايله فراعى الكبير
 فدفع الخصومة لالاشكالها من جهة الله تعالى ولكن لخشية ما يترتب عليها من
 معاداة الكبير ، فهذا من أقبح صفات القضاة لا يفعلها إلا قليل الدين وهو حرام
 لأنه خذلان المظلوم الواجب نصره وامتناع من الحكم والنظر فيه الواجب عليه
 والملازمة على الظلم ، وأقبح من ذلك أن يكون بعد ظهور الحكم قبل قيام الحجة

وفي هذه الحالة تارة يكون الحكم مختلفاً فيه ولكن مذهب القاضى بخلافه وقد تركه القاضى لا لله بل للكبير ، وهذا حرام ، وتارة يكون مجمعا عليه ويكون تركه لما قلناه ولكن القاضى تركه غير مستحل فهذا أشد تحرماً ولا يكفر ، وتارة مع ذلك يستحل فيكفر . والتحرير في المراتب الأربع المتقدمة محله إذا كان القاضى متمكناً أما إذا كان هناك ظالم يمنع من الحكم بحيث يصل الأمر إلى حد الإكراه فإنه يرفع التحريم ، وأما المرتبة الخامسة وهى الاستحلال فإنه أمر قلبي لا يتصور الإكراه عليه فلا يرفع حكمه والله أعلم .

ومن كلامه على الآية كتبتناه فى باب احياء الموات قوله تعالى (وجعلوا لله مما ذرأ من الحثث والانعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا) قال الشيخ الامام رحمه الله : لا شك ان الأشياء كلها لله تعالى فقوله « بزعمهم » إما أن يكون متعلقاً بما اقتضاه كلامهم من التقسيم ، وكأنهم قالوا : هذا لله وحده وهذا لشركائنا ؛ فله أنشر صدر كلامهم بالقسمة الباطلة أردف الصدر بقوله « بزعمهم » أو لأنهم جعلوا الذى لله هو الارداء ، فلو خطر فى قلوبهم هذا ذلك مع الوصف الردى الذى هو سبب جعلهم وقولهم . وقد يتعلق به من يقول : الصفة اذا توسطت تملكت بالجميع لان « بزعمهم » حكمه حكم الصفة ؛ وقد توسط بين قولهم (هذا لله) وقولهم (هذا لشركائنا) وهو ضعيف ، والصواب اختصاص الصفة المتوسطة بما قبلها وكذا مفهوم اللقب ضعيف . وانما سببه ما قدمناه من التقسيم ، ويحتمل أن يكون معناه : ظنوا أنه انما صار لله بقولهم ، ويكون ذلك معنى قوله « بزعمهم » وهو لله هو وغيره من غير قولهم . فقولهم لم يقد شيئاً الا وبالا عليهم وتقسيماً باطلاً من عند أنفسهم واعلم أن قوله « بزعمهم » لم يتوسط بين كلامهم من لفظهم حتى يكون كالصفة المتوسطة بين كلامى الشخص الواحد ؛ لان « بزعمهم » ليس من كلامهم وانما هو من كلام الله تعالى متعلقاً بقوله (فقالوا) متوسطاً بين جزئى مفعول « قالوا » اللذين هما « هذا لله » و « هذا لشركائنا » فيكون نظير قولك : قال زيد هذا الدرهم لى بزعمه وهذا لشريكى ويكون زيد كاذباً فى قوله : هذا لشريكى وصادقاً فى الآخر ، فهو متأخر عن الفعل الذى هو متعلقه متوسط بين جزئى مفعوله ، فليس نظير المسئلة التى وقع الخلاف فيها . وانما هى مسألة أخرى ، والحجاء والمجورور فيها متعلق بالفعل ، فيتجه أن يكون المفعول به كله متعلقاً به ويكون لتوسطه معنى لاجله لم يتقدم ولم يتأخر والذى يظهر من معنى الآية



السريجة : أن الأشياء كلها لما كانت لله تعالى ملوكاً واستحقة ألقاوا خلقاً وجعلوا لهم مما ذرأ من الحرت والآنعام نصيباً هو إرادة الله تعالى عنه ، ثم أنهم إذا صار جيداً نقلوه إلى آلهتهم وإذا صار الذي لآلهتهم برزعمهم رديئاً نقلوه إلى الله تعالى الله عما يشركون ، وذكر سبحانه عنهم هذه القبائح فكان جعلهم ذلك قبيحاً وقولهم قبيحاً : فتوسطت النسبة إلى زعمهم في وسط كلامهم ليعطف على أوله آخره . والله سبحانه وتعالى أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (يسئلك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله) قال الشيخ الإمام رحمه الله « قل » أكثر ما ورد في القرآن هكذا بغير فاء ، وفي طائفة (ويسئلونك عن الجبال فقل) على معنى : أن يسئلك فقل ، وإنما جاء كذلك لأن قبله (من أعرض عنه فإنه يحمل يوم القيامة وزراً) ووصفه وهو أثر مستقبل ، فلم يكن السؤال وقع . ولكن جرى سببه ، وفي سائر المواضع كان السؤال وقع انتهى . قوله تعالى (وجعل منها زوجها) قال الشيخ الإمام رحمه الله مانعه : الفرق بين « جعل » و « خلق » ^(١) أن « جعل » تتمدى لمفعولين إذا كانت بمعنى صير وتتمدى لمفعول واحد إذا كانت بمعنى خلق ، قال الزمخشري في سورة الانعام ان « جعل » فيها معنى التضمين وفي نسخة « التصيير » تقول جعل كذا من كذا . قال تعالى (وجعل منها زوجها) قلت هذا معنى حسن ، وأزيد في تقريره أن « جعل » ينفك عنها معنى التصيير . ولكن النسبة مختلفة ، فإذا قلت جعلت الطين خزفاً فعناه صيرت الطين خزفاً فأردت بيان حال المنقول عنه إلى المنقول إليه ، وإذا أردت إفادة الحال المنقول إليه تقول جعلت الخزف من الطين أي صيرته منه . فالأول يتمدى إلى المفعولين . والثاني إلى مفعول واحد ، وكلاهما لم يفارق معنى التصيير ، ونظير هذا ما قلته ان اختصرت ، تقول اختصر النووي المحرر في المنهاج ، وتقول اختصر المنهاج من المحرر . فهذه فائدة حسنة قصر كلام النحاة عنها . ولم يفصح بها الزمخشري . وإن كان نبيه على أصل المعنى ، ويجتمع معناه ثلاثة ألفاظ « الجعل » وقد عرف معناه و « الخلق » وهو أعم لأنه يصدق مع ذلك لقوله (أنى خالق بشر من طين) وبدونه كقوله « أول ما خلق الله القلم » ^(٢) و « الابداع » والفرق بينه ^(١) من هنا إلى قوله في السطر الثاني « لمفعول واحد » غير موجود في الأصل . ^(٢) رواه الإمام أحمد والترمذي - وصححه عن عبادة بن الصامت مرفوعاً بزيادة

وإن الخلق عند بعضهم أن الخلق له حظ من المساحة لما في الخلق من الدلالة على التقدير ، والابداع يتعلق بها لاحظه في المساحة ، وهى المعانى المجردة وهذا عند من ثبتت المجررات الممددات وهم الحكماء . انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الإمام رحمه الله فى أثناء كلام وقم بين يديه على مسألة « انا مؤمن ان شاء الله » جر اليه الكلام من قوله تعالى (أولئك هم المؤمنون حقا) الحمد لله الذى يسر لنا العلم وأعاتنا عليه ، ونصرنا بطريق الهدى وأرشدنا اليه . وصلى الله على سيدنا محمد الذى حصل لنا كل خير من فيض يديه بوسلم تسليمنا كـثيراً . وبعد فقد علمت ماذكرته وفقك الله من أن جماعة من الحنفية فى هذا الزمان تكلموا فى مسألة « انا مؤمن ان شاء الله » وقالوا ان الشافعية يذكرون بذلك . وسيأتى ذلك فان هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء لا ينبغي أن يكون بينهما من الخلاف مايفضى الى تكفير ولا تبديع ، وانما هو خلاف فى انقروع فانهم جميعهم من اهل السنة . والخلاف بين اهل السنة انا يجرى فى مسألة فرعية او مسألة اصولية يرجع الخلاف فيها الى امر لفظى أو معنوى لا يترتب عليه كفر ولا بدعة . نعوذ بالله من ذلك . فلما بلغت مقالته تأملت لذلك واستهجن قول قائله وعذرت بعض العذر لاني اعلم ان فى كتبهم انه لا يصلى خلف شاك فى ايمانه وارادوا بذلك هذا الكلام والله يفقر لقائله انما صدر من متأخرين منهم اذا حقق البحث معهم رجيع الى امر لفظى ، وما ارادوه به من هذه المسئلة يرجع الى مااعتقدوه معن يقول هذه المقالة . وهو برىء مما ارادوه به . وأئمتهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك . وأبو حنيفة رضى الله عنه وان كان قد نقل عنه انكار قول المؤمن « ان شاء الله » لم ينقل عنه مثل ماقله هو لاء المتأخرون من أصحابه . وكيف يقول ذلك وعبد الله بن مسعود الذى هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك . ولقد كان أول ما علمت هذه المسألة وأنا صبي ، ربما كان عمري عشر سنين ، رأيتها فى كتاب المعالم الامام فخر الدين بن الخطيب منسوبة الى ابن مسعود رضى الله عنه . وقوله « انا مؤمن ان شاء الله » ثم اطلعت على ان ذلك قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية . وهو قول سفيان الثوري وكان صاحبه محمد بن « فقال له اكتب قال رب وما اكتب ؟ قال اكتب مقادير كل شيء » .

يوسف المرياني مقيما في عسقلان فشهّر ذلك في الشام عنه وأخذته عنه عثمان بن مرزوق ، فزاد أصحابه المشهورون اليوم بالمرازمة في الديار المصرية الاستثناء في كل شيء ؛ وهو بدعة وضلال ، أعني مازادوه . وأما الأصل وهو « أنا مؤمن أن شاء الله » فهو صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب ، منهم من يوجهه ويمنع القطع بقوله « أنا مؤمن » ومنهم من يمنعه ويوجب القطع . ومنهم من يجوز الأمرين وهو الصحيح . والسلام في هذه المسألة طويل يحتاج إلى مواد كثيرة . وقواعد منتشرة ، وقلب سليم ، وفكر مستقيم ، ومحاضرة من يفهم عنك ما تقول ، ويعاني مثل ماتعانيه في المنقول والمعقول وارتياض في العلوم واعتدال في المنطوق والمفهوم ، وطبيعة وقادة وقرينة منقادة ، وتجرد في علم الطريق والسلوك ، وتقوى وتذكر إذا عرض مس من الشيطان فيبصر ما تنزاح به عنه الشكوك وقد يأتي في مباحث هذه المسئلة ما أضن به عن كل أحد لقلة من يفهمه أو يسلم في المعتقد ، لكني أرجو من الله أن يوفقك لفهمه ويعصمك ، وأنت على كل حال ولد . وهذه المسئلة تستمد من مسائل أحداها تحقيق معنى الايمان وقد صنف فيه مجلدات ^(١) ويتكفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر » ^(٢) وذكر اللغويون قولين في « أن تؤمن » ومعنى الايمان . أحدهما وهو المشهور أن تصدق . والباء للتعدي . فالإيمان التصديق بهذه الأمور الخمسة . والثاني أن تؤمن نفسك من العذاب . والباء للاستعانة أو السببية . فالإيمان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الأمور الخمسة . وعلى هذا القول يظهر حواز الاستثناء . لأن الامن من عذاب الله مشروط بمشيئة الله بلا اشكال . وتخرج الاستثناء على هذا القول لم أجده منقولا وإنما ذكرته وهذا القول في اللغة لم يذكره الا كثرون . ولكن الواحدى ذكره في أول تفسيره . وناهيك به فقرعت أنا عليه هذا الجواب .

(المسئلة الثانية) هل الاعمال داخلة في معنى الايمان أو خارجة عنه ؟ ظاهر الحديث المذكور أنها خارجة عنه . وقد اشتهر على السنة السلف دخول الاعمال . وههنا احتمالات أربعة أحدها أن تجعل الاعمال من معنى الايمان داخلة في مفهومه دخول الأجزاء المقومة حتى يلزم من عدمها عدمه . وهذا مذهب المعتزلة

(١) من خير من ألف فيه الامام ابن تيمية وسماه كتاب الايمان .

(٢) حديث جبريل المشهور عن عمر وابن عمر في الصحيحين ؛ في سؤال الرسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام والايمان والاحسان الخ .

لم يقل به السلف ، بل قالوا خلافه ، والثاني : أن تجعل أجزاء داخلته في مفهومه .
 لكن لا يلزم من عدمها عدمه ، فإن الأجزاء على قسمين منها ما لا يلزم من عدمه
 عدم الذات كالشعر واليد والرجل للإنسان والأغصان للشجرة . فأمم الشجرة
 صادق على الأصل وحده . وعليه مع الأغصان ولا يزول بزوال الأغصان . وهذا
 هو الذي يدل له كلام السلف . وقولهم « الإيمان قول وعمل يزيد وينقص »
 فلم يجتمع هذان الكلامان إلا على هذا المعنى . ومن هنا قال الناس « شعب
 الإيمان » جعلوا الأعمال للإيمان كالشعب للشجرة . وقد مثل الله الكلمة الطيبة
 بالشجرة الطيبة وهو أصدق شاهد لذلك ، الثالث : أن تجعل الآثار آثاراً خارجة
 عن الإيمان لكنها منه وبسببه . وإذا أطلق عليها فبالمجاز من باب إطلاق اسم
 السبب على المسبب . وهو قريب لكن الذي قبله أقرب إلى كلام السلف وظواهر
 الأحاديث ، الرابع . أن يقال أنها خارجة بالكلية لا تطلق عليها حقيقة ولا
 مجازاً . وهذا باطل لا يمكن القول به . والمختار القول الثاني . وتحقيقه أن اسم
 الإيمان موضوع شرعاً للمعنى الكلى المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل ،
 والاعتقاد والقول دون العمل . والاعتقاد وحده بشرط القول . فإذا عدم العمل
 لم يعد الإيمان وإذا عدم القول لم يعد الإيمان ولكن عدم شرطه فيعدم لعدم
 شرطه . وإذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لأنه الأصل . إذا عرف ذلك فاذقلنا :
 الأعمال داخلته في معنى الإيمان كان دخول الاستثناء جائزاً ؛ لأن المؤمن غير
 جازم بكل الأعمال عنده . وبهذا يشعر كلام كثير من السلف ، وأنهم إذا
 استثنوا قائماً استثنوا ذلك ؛ لكن هذا يقتضي أحد أمرين إما أن الإيمان لا يحصل إلا
 بالأعمال ، وقد قلنا إنه مذهب المعتزلة . وعليه يلزم أن من فقد الأعمال يحزم بعدم الإيمان
 إلا أنه يقتصر على الاستثناء ، وإما أن نقول إن الإيمان حقيقة واحدة صادقة
 على القليل وهو مجرد الاعتقاد الصحيح والكثير وهو المضاف إليه الأعمال ، ولها
 مراتب أدناها إمطة الأدنى عن الطريق « ومؤمن » اسم فاعل مشتق من مطلق
 الإيمان ، فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه إلا أن يراد بالإيمان الإيمان الكامل
 فيصح ، وأما أصل الإيمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة
 على هذه الطريقة . وقال بعض الناس إن السلف إنما استثنوا الاعتقادهم دخول
 الأعمال في الإيمان . وفيه نظر لما ذكرناه . فالوجه أن يضاف إلى ذلك إطلاق قولهم
 أنا مؤمن « يقتضي أنه جامع بين القول والعمل . فلذلك استثنوا وليس ببعيد .
 المسئلة الثالثة) أن الإيمان إنما ينفع في الآخرة إذا مات عليه . فمن مات كافراً



لم ينفعه إيمانه المتقدم ، وهل نقول انه لم يكن إيمانا لأن من شرط الايمان أن لا يعقبه كفر أو كان إيمانا ولكن بطل فيما بعد لطريقتان ما يحبطه ، أو كان الحكم بكونه إيمانا صحيحا موقوفا على الخاتمة ؛ كما يتوقف الحكم بصحة الصلاة والصوم على تمامها ، لانهما عبادة واحدة يرتبط أولها بآخرها ، فيفسد أولها بفساد آخرها فخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال في ذلك . والاول قول الأشعري . والثاني ظاهر القرآن يدل له حيث حكم بأن المرتد يحبط عمله اذا مات كافرا . والثالث اقتضاء كلام بعضهم . وعلى كل من الاقوال يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التي هي شرط إيمان في الاصل . وأما في التدين ، وأما في النعم ويكون الاستثناء راجعا الى أصل الايمان ، ولا يحتاج أن يقول ان الاعمال داخله فيه . ويلزم على هذا حصول الشك فيه ؛ ويرد ما أورده المخالف من التشنيع وتسميتهم الطائفة المشيئة بالمتشككة لكن هذا شك لاحيلة لا مبد فيه ، فانه راجع الى الخاتمة التي لا يعلمها الا الله . وليس شك في اعتقاده الحاصل الآن ، نعم هو شك في كونه نافعا وصحيحا ويسمى عند الله إيمانا وان كان صاحبه جازما بأنه قد أتى بما في قدرته من ذلك من غير تفريط ولا تقصير ولا ارتياب عنده فيه . (المسئلة الرابعة) ولم أجد من تعرض للتخريج عليها غيري ، وهي التي أشرت الى قلة من يفهمها واحتياج سامعها لتثبت في الفهم بتوفيق من الله في السلامة انا وان سلمنا أن الايمان التصديق وحده من غير إضافة الاعمال اليه . ولا الأمن من العذاب بسببه ، ولا اشتراط الخاتمة في سماعه ، فنقول التصديق يتعلق بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث « الله وما كنتم ولا كنتم » ورسوله واليوم الآخر » ويشترط معرفة المصدق بها ، فلا بد في التصديق من المعرفة . ويشهد لذلك ما رواه البغوي ابو القسم من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال « بينا رسول الله ﷺ يمشي استقبله شاب من الانصار ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف أصبحت يا حارث ؟ ^(١) قال أصبحت مؤمنا بالله حقا . قال انظر ماتنقول ؟ فان لكل قول حقيقة قال يا رسول الله عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظلمت نهارى وكأني بعرش ربي عز وجل بارزا وكأني أنظر الى اهل الجنة يتراودون فيها ، وكأني أنظر الى اهل النار يتعاوون فيها . قال أبصرت ^(١) ناداه الرسول صلى الله عليه وسلم نداء الترخيم ؛ وهو حارثة بن سراقه ابن الحارث بن عدي الانصاري الخزرجي الجاري ، وأمه الربيع - بضم الراء وفتح الباء وكسر الباء مشددة - بنت النضر عمه أنس بن مالك .

فالزم عبد نور الله الايمان في قلبه . فقال يا رسول الله ، أدع الله لي بالشهادة
فدعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(١) « وهذا الحديث تذكره الصوفية كثيراً
وهو مشهور عندهم وان كان في سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية .
وهو شاهد لأمرين أحدهما جواز اطلاق « أنا مؤمن » من غير استثناء . والثاني
الاشارة الى ما قلناه من أن هذا الاطلاق يشترط فيه المعرفة . والمعرفة
يتفاوت الناس فيها تفاوتاً كثيراً . فمعرفة الله تعالى معرفة وجوده
ووحدايته وصفاته أما ذاته فغير معلومة للبشر ، ووجوده معلوم لكل أحد ،
ووحدايته معلومة لجميع المؤمنين ، وصفاته يتفاوت المؤمنون في معرفتها . وأعلى
المعارف لانهاية لها ، فلا يعلمها إلا هو سبحانه وتعالى ، وأعلى الخلق معرفة
النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم الانبياء والملائكة على مراتبهم . وأدنى المراتب
الواجب الذي لا بد منه في النجاة من النار . وفي عصمة الدم وبين ذلك وسائل
كثيرة فمنها واجب ، ومنها ليس بواجب . وكل ذلك داخل في اسم الايمان ، لانه
يصدق بها وبالاخلال به والعياذ بالله بترك ذلك الواجب ، فقد يخرج من الايمان
به وقد لا يخرج . والحد في ذلك مزية قدم المتكلمين والساكنين كل منهم
يتكلم فيه على قدر علمه ، ويقف فيه على قدر خوفه ، وأحوال القلوب في ذلك
متفاوتة جداً والمعارف الالهية المفاضة عليهما من الملوك الاعلى واسعة جداً .
فالخائف مامن مقام ينتهي اليه إلا ويخاف أن يكون فيه على خطر ، وينزع قلبه
من الهيبة فينفزع الى المشيئة ويقول حسبي إن كنت أدبت الواجب ، وسواه
رجلان أحدهما أقامه مقام البسط وانشراح الصدر باليقين فيطلق . والآخر غافل
عن الحالين اكتفى بإظهار العلم فيصكتفي منه بالاطلاق أيضاً وعلى هذه الأحوال
الثلاثة يحمل اختلاف السلف في ذلك ، وكل قصد الخير وتكلم على حسب
حاله ، وليس فيهم من يكفر بعضاً ، بل كل تكلم على قدر حاله وكل إثناء بالذي
فيه يشرح . ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال استحضار
تلك الأمور المأذنة من الجزم ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق
(١) تأمه « فنودي يوماً في الخيل فكان أول فارس ركب ، وأول فارس
ستشهد . فبلغ ذلك أمه فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول
الله . ان يكن في الجنة لم ابك ولم أحزن . وان يكن في النار بكيت ماعشت في
ار الدنيا . قال يا أم حارثة انما ليست بحنة واحدة ولكنها اجنات وان حارثة في
بردوس الاعلى . فرجعت أمه وهي تضحك وتقول . بخ بخ لك يا حارثة . »

وانغمرت تلك الامور المقابلة له في قلعه ، ومن جوز الامر من نظر إلى الطرفين ، وليس أحدهم منهم شا كافيما هو حاصل الآن ، ولا مقصراً فيما وجب عليه والله الحمد والمنة . (المسئلة الخامسة) قال بعض الناس ان الاستثناء للشك في القبول وهل يلتفت على أن الايمان هل يوصف بالقبول وعدمه أو بالصحة وعدمها بما القبول فالظاهر أنه متى حصل الايمان والوفاء عليه قبل قطعاً ، وكذا الصحة إذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح قطعاً ، وانما يكون فساده اذا صدق تصديقاً غير مطابق والعياذ بالله . فمن يعتقد في الله تعالى أو في صفاته ما يبرر به لا يقال أنه مؤمن إيماناً فاسداً ، بل ليس بمؤمن . فالإيمان من الامور التي ليس لها الاوجه واحد كأداء الدين وما أشبهه . (المسئلة السادسة) جميع ما ذكرناه حملت « إن » فيه على ما وضعت له في اللغة من دخولها على المحتمل الذي يقال أنه الشك وقد عرفناك تخرج الشك فيها على وجه لا يقتضى كفرأ ولا شكاً في الايمان ، أما اذا قصد بها جاهل شكاً في أصل التصديق الواجب عليه لا بوجه من الوجود التي ذكرناها فذلك باطل وكفر وضلال . (المسئلة السابعة) « إن » تدخل على شرط وجزاء ولا بد أن يكونا مستقلين كقولك : ان جئتنى أكرمك ، ولك أن تقدم الجزاء وحينئذ يكون هو عين الجزاء على مذهب السكوفيين ودليله على مذهب البصريين : كقولك أنا مؤمن ان شاء الله . ووضع الله ان يقتضى الاستقبال كما قلناه فيكون معناه أنا مؤمن في المستقبل كما أنا مؤمن في الحال ، لكن الناس لم يفهموا منها ذلك ولم يضعوا هذا الكلام الا للاحتراز من القطع بالايمان في الحال فالمراد بقولهم أنا مؤمن في الحال ، ولكنه لما تطرق اليه التردد بالاعتبارات التي ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل ، فجاز تعليقه بالمستقبل والحاضر لا يجوز تعليقه الا على هذا الوجه أما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يتصور تعليقه ، فلا يقال أنا انسان ان شاء الله ولا اعتبار بقول المرازقة فانهم مبتدعة جهال ضلال في ذلك ولتعليق الحال بالمشيئة وجه يمكن الحمل عليه بالنسبة الى اللغة ، وهو أن يكون المعنى إن كان الله شاء فأنا مؤمن فهو جائز بالاعتبارات التي قلناها ، ولكننا ذكرنا لفظ « كان » تصحيحاً للتعليق بحسب اللغة ليصير بمعنى الثبوت في المستقبل حتى يكون الشرط مستقبلاً والجزاء يكون محذوفاً يدل عليه هذا المذكور ، كما تقول إن أكرمتني غداً فأنا الآن محسن اليك فلا بدع في اكرامك لي لأنني محسن اليك الآن . (المسئلة التاسعة) خرجوا « إن شاء الله » ههنا على معنى آخر غير



الشك ، وهو التبرك أو التأدب لقوله تعالى (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله) ولقوله (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله) وقد علم تعالى أنهم يدخلونه ؛ وكقوله ﷺ « إني لأرجو أن أكون أتقاكم » وقد علم أنه أتقاهم . وهذا صحيح لكنه كل مستقبل وربط المستقبل لا يستنكر وإنما الذي يتعلق بخصوصيته ما نحن فيه هو ربط الحال بالشرط فلذلك احتجنا إلى زيادة الكلام فيه . والله أعلم كتبه في بعض نهار الثلاثاء عاشر ربيع الأول سنة إحدى وخمسين وسبع مائة بظاهر دمشق كتب علي بن عبد الكافي السبكي غفر الله له انتهى .

(فصل) قال الشيخ الإمام رحمه الله : الحمد لله رب العالمين ممن قال بالاستثناء منصور ، ومغيرة ، والأعمش ، وليث بن أبي سليم ، وعطاء بن السائب وعمار بن القعقاع ، والملاء بن المسيب ، وإسماعيل بن أبي خالد ، وابن شبرمة وسفيان الثوري ، وحزرة الزيات ، وعلقمة ، وعبد الله بن مسعود ، واختلف في رجوعه عنه ، وعمر بن الخطاب في بعض رأيه ، واسحق بن إبراهيم وقال ليس بيننا وبينهم خلاف ، وابن عيينة . وقال انه يؤكد الإيمان . وحامد بن زيد والنضر بن شميل ، ويزيد بن زريع ، وعائشة قالت أنتم المؤمنون أن شاء الله ، وأحمد بن حنبل ، ويحيى بن سعيد القطان والحسن وابن سيرين ، وأبو يحيى صاحب الحسن البصري والآجري ، وطاووس ، وإبراهيم النخعي ، وأبو البختري سعيد بن فيروز والضحاك ، ويزيد بن أبي زياد ، وعلي بن خليفة ، ومعمر ، وجريز ابن عبد الحميد ، وابن المبارك ، وأبو وائل ، ومالك والأوزاعي وسعيد بن عبد العزيز وابن مهدي وأبو ثور وأبو سعيد بن الأعرابي انتهى .

قال الشيخ الإمام رحمه الله الحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه يوافي نعمه ويكافئ مزيده . وصلى الله على محمد وآله وسلم . وبعد فهذه نبذة تتعلق بما يقال في جواب من سأل أمؤمن أنت . أو مسلم أنت ؟ دعا إلى ذكرها ما وقع من الاستثناء على من نسب قائل « أنا مؤمن أن شاء الله » إلى الشك في الإيمان . فأقول مستمعين بالله ومتوكلاً عليه ينظر أولاً في حال جواز الإقدام على هذا السؤال . والذي يظهر في ذلك أن يقال إن السائل إذا لم يعرض عنده ما يوجب الشك فيما سأل عنه من ذلك فلا وجه لسؤاله . فإن انضم إلى ذلك حصول إيذاء المسئول بأن يكون بحضرة من يتوهم أن السائل إنما سأل عن ذلك لشك في إيمان المسئول ويكون السائل ممن يعتبر قدحه ، فلا توقف إذا في تحرير هذا السؤال أن لم يكن سبب شرعي يقتضيه . وجاء عن إبراهيم النخعي انه قال



إذا قيل لك أمؤمن أنت ؟ فقل أنا لا أشك في الإيمان وسؤالك إياي بدعة . وكذلك قال الأوزاعي وغيره أن السؤال عن هذا بدعة . فأما إذا حصل تردد واشتباه فلا بأس بالسؤال وكذلك أن عرض ما يقتضي ذلك شرعا . ثم الجواب الذي تسلم السلف فيه ذكر في صور أحداها أنا مؤمن والثانية أنا مؤمن أن شاء الله والثالثة أنا مؤمن في علم الله . والرابعة أنا مؤمن عند الله والخامسة أنا مؤمن حقا . فأما الأولى فاختلف السلف في الجواب بها فذهب بعضهم إلى أنه إذا سئل عن الإيمان يقول المستؤل آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله ، ولا يقول أنا مؤمن وممن قال بهذا عبد الله بن مسعود ، جاء عن الحسن أن رجلا قال عند ابن مسعود إني مؤمن فقال ابن مسعود فاسألوه في الجنة هو ؟ فسألوه . فقال الله أعلم فقال هلا وكلت الأولى إلى الله كما وكلت الأخيرة ؟ وعن أبي وائل كان عبد الله يقول من شهد أنه مؤمن فليشهد أنه في الجنة . وعلى هذا قول إبراهيم النخعي في رواية أنه إذا سئل عن ذلك قال لا اله إلا الله وعن الحسن وابن سيرين أنهما كانا يقولان مسلم ولها مات مؤمن . وذهب قوم إلى إجازة ذلك ، فيقول أنا مؤمن ويقطع . وممن قال هذا ابن عمر رضي الله عنهما ، واختاره المحققون ، ومنهم أبو عبد الله الحلبي قال لا ينبغي أن يمتنع المؤمن من تسمية نفسه مؤمنا ، لما يخشاه من سوء العاقبة فعوذ بالله منه ، لأن ذلك لا يقلب الموجود معدوما . وإنما يحبط أجره ، وأما الصورة الثانية وهي أنا مؤمن أن شاء الله فخالف بعض السلف فيها فقالوا لا يستثنى ومنهم ابن عمر رضي الله عنه جاء أنه أخرج شاة ليذبحها فقال له رجل أنا أذبحها فراه سيء الهيئة فقال أنت مسلم ؟ فقال أن شاء الله فقال ابن عمر . ما أنت بذابح لنا اليوم شيئا . وهذا القول محكى عن أبي حنيفة . وذهب كثيرون إلى الاستثناء ؛ منهم علي وابن مسعود ، وعائشة وخلائق من التابعين ، وغيرهم منهم طاووس والحسن وابن سيرين ، والنخعي ، وسفيان الثوري ، وابن عيينة وابن المبارك وأحمد ، والشافعي ، ويحيى بن سعيد القطان ، وقال ما أدركت أحدا من أصحابنا ولا بلغني الأعلى الاستثناء . وعن جماعة من التابعين أنهم كانوا يميئون على من لا يستثنى . وقال قوم لا بد من الاستثناء ونسبه إلى أكثر المتكلمين . وروى عن علي وابن مسعود وعائشة والحق الجواز كما ذهب إليه الأوزاعي وغيره ، ثم القائلون بالوجوب والجواز مطبقون على أن ذلك ليس على معنى الشك في الإيمان الماضي ولا فيما هو واقع الآن ولا فيما يستقبل بالنسبة إلى العقد . وذكر فيما سبق قول « أن شاء الله » لأجله خمسة أوجه أحدها رعاية الأدب بذكر الله

تعالى في جميع الامور ونحوه القول انه للتبرك وفي قوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله) اشعار بتأديبنا بهذا الأدب وان كان الحكم مقطوعا ، وذلك ان الله سبحانه وتعالى ذكر المشيئة مع تعلق علمه القديم بأنهم يدخلون المسجد الحرام آمنين لتأديب فنفعل كما فعل اذ القاعدة في هذا ونحوه صرفه الى الخطاطين كقوله تعالى (وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون) ونحوه (فقولوا له قولنا لعلمه يتذكر أو يخشى) قال سيبويه في معناه اذهبا على رجائكما ، وهو كثير ، وعلى هذا ما جاء من قوله صلى الله عليه وسلم « وانا ان شاء الله بكم لاحقون ^(١) » ونحن متقيدون بذلك ، وهو صلى الله عليه وسلم ، وكل أحد لا يشك في انه لاحق بهم ، وانا استعملت المشيئة تأديبا وتبركا . وعن علقمة في المستحاضة « لا يأتيتها زوجها ولا تصوم ان شاء الله . فقيل انك اذا قلت ان شاء الله شككتني قال اذا قلت ان شاء الله فليس فيه شك » ^(٢) وكان ابن عون قلما يستكلم الا استثنى في كلامه فقيل أنشك فيما تستثنى فقال اما ما استثنى فيه فهو اليقين واما ما شككت فيه فلا أنكلم به . (الوجه الثاني) ان المقصود به هضم النفس بترك التزكية وذلك ان الايمان افضل الصفات فاذا قال العبد انا مؤمن ، فقد زكى نفسه حيث اثبت لها افضل الصفات وتزكية النفس مدمومة . قال تعالى (ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم) وقال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) ففي قول « ان شاء الله » تحرزما يشعر به قول « انا مؤمن » من التزكية . (الوجه الثالث) ان المشيئة راجعة الى كمال الايمان لا الى أصله وقد قال تعالى في قوم من المؤمنين (أولئك هم المؤمنون حقا) مع ان غيرهم مؤمنون . فالمقصود كونهم كاملين الايمان . وذلك باعتبار فعل الطاعات واجتناب المعاصي . قال صلى الله عليه وسلم : « الايمان ان يضع وسيعون شعبة » ^(٣) « فقول

(١) رواه أحمد ومسلم وابن ماجه عن بريده فيما كان يعلمهم النبي ﷺ ان يقولوا إذا خرجوا إلى المقابر «السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمسلمين وانا ان شاء الله بكم لاحقون . نسأل الله لنا ولكم العافية »

(٢) ومثله قول الامام الشافعي رحمه الله في الام « فلما أمر الله باعتزال الحبيص واباحهن بعد الطهر والتطهير ودلت السنة على أن المستحاضة تصلى دل ذلك على ان تزوج المستحاضة اصابتها ان شاء الله .

(٣) رواه البخاري ومسلم وابو داود واترمذي والنسائي عن ابى هريرة رتمامه « أدناها اماطة الأذى عن الطريق وأرفعها قول « لا اله الا الله » .

المؤمن « ان شاء الله متعلق بما يزيد على العقد والاقرار من كالات الايمان لا بهما. (الوجه الرابع) ان المشيئة ترجع الى مايقع من الايمان وذلك ان الايمان كما يقع على التصديق يقع أيضاً على الاعمال قال تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أى صلاتكم. وقال صلى الله عليه وسلم « الطهور شرط الايمان ^(١) » وفسر الايمان فيه بالصلاة والدلالة حاصلة وان لم يفسر بذلك ولا شك ان العمل قد يوجد لاثقاً وقد لا يوجد كذلك . فقول المؤمن « انا مؤمن ان شاء الله » متعلق بالاحتمال وان العبد لا يدري كيف حال عمله عند الله تعالى. (الوجه الخامس) ان المشيئة متعلقة بما في علم الله تعالى من الخاتمة فان العبد لا يدري ماأراد الله تعالى به فالمعنى ان شاء الله ان أوفى على الايمان وافيت عليه . وجاء عن الحسن أنه قيل له مؤمن أنت ؟ فقال ان شاء الله . فقيل له لاتستثنى ياأبا سعيد في الايمان فقال : أخاف ان أقول نعم فيقول الله كذبت . وعن عائشة رضى الله عنها انها قالت « أنتم المؤمنون ان شاء الله » فهذه خمسة أوجه يحتملها قول المؤمن « انا مؤمن ان شاء الله » ونحوه قوله في مثل ذلك « ارجو » ونحوه . وجاء عن ابراهيم النخعي انه قال اذا سئلت : مؤمن أنت ؟ فقل ارجو ولا يخفى مايليق بهذا من الاوجه السابقة . وقال رجل لعلمة الست مؤمناً ؟ فقال « ارجو ان شاء الله » والحاصل ان الشك في الايمان غير مراد قطعاً بقول المؤمن « انا مؤمن ان شاء الله » وذلك ان الشك فيما مضى من الايمان لايتحقق ، إذ الشك فيما علم وقوعه محال . وكذا الشك في الحال ، اذ الواقع المحقق الوقوع ولا يتطرق اليه شك ولا يدخل في العقل توهم ذلك فيه . وهل هذا إلا كتوهم تعلق الشك بالجوع والشبع عند تحقق كونهما ، مع أن موضوع « ان » الشرط في المستقبل ، والماضى والحال خارجان عن عقل ولغة وأما المستقبل بالنسبة الى العقل فخارج أيضاً فان العلم الحاصل بالشيء لا يدخله تغير مع قيام موجب العلم وانما يتطرق الشك عند تغير الموجب للعلم . ومعاذ الله ان يعتقد ذلك في الأحاد فضلاً عن الأكابر . فمن اعتقد في مؤمن قال « انا مؤمن ان شاء الله » أنه شاك في ايمانه وتغير عنده موجب الايمان

(١) رواه الامام احمد ومسلم والترمذى عن ابى مالك الاشعري . وتامه « والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله تملأ ما بين السماء والأرض والصلاة نور . والصدقة برهان ، والصبر ضياء ، والقرآن حجة لك او عليك . كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها .

كفر . واعتقاده في المؤمن كفر . وليس قول « ان شاء الله » مما يوجب اعتقاد تغير ما عند قائله من الايمان لجواز استعماله قطعاً لغير الشك واشتهاره فيه ، لا سيما مع قول « انا مؤمن » . وأما الصورة الثالثة وهي « انا مؤمن في علم الله » فمنعها بعض العلماء من جهة أن ما في علم الله لا يتغير ، والعبد لا يدري خاتمة أمره . وأما الصورة الرابعة وهي « انا مؤمن عند الله » فأجازها من منسح « انا مؤمن في علم الله » وفرق بأن « عند » تتغير والعلم لا يتغير ، وسوى بعضهم بينهما . وعن سفيان الثوري انه قال « من قال انا مؤمن عند الله ، فهو من السكندانيين » والذي يظهر في الصورة الاولى أن قائل ذلك إن قصد الحال لم يمنع وإن قصد المستقبل امتنع . والماضي كالحال : أما الاول فلأن علم الله تعالى يتعلق بالأشياء على ما هي عليه . فإذا كان الواقع منه عند النطق بذلك العقد الجازم يتعلق بعلم الله به كما هو واقع . فصح لذلك قوله « في علم الله » . وأما الثاني فلأن العبد يحبل خاتمة أمره في علم الله تعالى فإن قيل : قد يتعلق علم الله تعالى بكونه مؤمناً في الحال ، وعلم الله لا يتغير . قيل علمه تعالى يتعلق بالأشياء على ما هي عليه واقعة بحسب خلقه تعالى . فإذا حصل الايمان يتعلق به العلم ولم يتغير العلم ، وإنما يتعلق في ثاني الحال بما وجد مخالفاً لما يتعلق به موجوداً قبل ذلك مع أن علمه تعالى كما هو متعلق بما كان وما هو كائن متعلق بما يكون انه سيكون . ويقال في الصورة الثالثة إن كان المراد من قوله « عند الله » معنى « في علم الله » فالكلام عليه كما تقدم . وإن كان المراد في حكم الله فهو صحيح . فإن حكم الله تعالى جار عليه كذلك . وإن تغير الحال والعياذ بالله جرى الحكم على المتغير . وأما الصورة الخامسة وهي « انا مؤمن حقاً » فإن قصد منها أن إيمانه الواقع منه لا رتياب فيه ولا شك فهو حسن ، وإن قصد رتبة السكمال كما في قوله تعالى (أولئك هم المؤمنون حقاً) فهو تزكية للنفس . وكيف يعلم الواحد من ذلك ؟ وهو محل الاختلال . وجاء عن الثوري انه قال « ان قول المؤمن انا مؤمن حقاً بدعة » وجاء عن عمر بن الخطاب انه قال « من قال انا مؤمن حقاً فهو كافر حقاً . ومن قال : انا عالم فهو جاهل . ومن قال : انا في الجنة فهو في النار » وهذا معنى ما سبقت الإشارة .

﴿ آية اخرى ﴾

قوله تعالى (وقالت اليهود عزيز ابن الله) القراءة المشهورة بغير تنوين فقبل انه لا ينصرف . وقيل لأن « ابن » صفة لا خبر . وأراد أنه لو كان صفة لسكان الخبر

مقدراً ، تقديره «معبودهم» وحينئذ يكون المنكر ذلك لا وصفهم إياه بالبنوة .
وأقول : بل المنكر وصفهم والتقدير في كلامهم المحكى بعضه لاف الحكاية ،
لأن الخبر إذا وصف الخبر عنه بصفة ليست له وأراد السامع إنكار ذلك من غير
تعرض للحكم فطريقه إنكار الوصف فقط ، فكذا ذلك هنا كأنك قلت : هذه
اللفظة المنكرة ولم تعرض لما قالوه خبراً عنها انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت) فيه دليل على أن
المقصود بعد «حتى» هو الشرط أو الجملة الشرطية بكاملها لا الجزاء وحده ، لأنه
لم يقصد إلا إيمان فرعون وأبين منه قوله تعالى (حتى إذا رأوا ما يوعدون إما
العذاب وإما الساعة فسيعلمون) قال «فسيعلمون» هو الغاية انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾ قوله تعالى (وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا) ^(١)

﴿ آية أخرى ﴾

قال الله تعالى (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُ يَذْهِبُ السَّيِّئَاتِ) قال الشيخ الإمام رحمه الله :
هذا يدل على أن جمع المؤنث السالم للقلة من جهة الضمير في «يذهب» ولو كان
للكثرة لقال يذهبن لأن فعلن للقلة وفعلت للكثرة ويدل أيضاً على أنه لا فرق
بين أن يكون معرفاً أو منكرأ خلافاً لمن زعم أنه إذا تعرف بالآلف واللام بصير
للكثرة نعم يصير للعموم . وفرق بين العموم والكثرة ، فإنه لو كان للكثرة
لاختص به ما زاد على العشرة ولم يدخل مادونها فيه . وأنعمرم يقتضى شمول كل
رتبة من مراتب جمع القلة فيحصل عموم جميع التي في جمع الكثرة من ذلك ،
فتى فعل حسنات وسيئات اذهبت الحسنات السيئات قلت أو كثرت من الجانبين
أما عند القلة فهما فمجموع الحسنات يذهب مجموع السيئات وأما عند الكثرة
فهما فنطوق الكلام يقتضى أن كل مرتبة من مراتب جمع القلة في الحسنات
يذهب كل مرتبة من مراتب جمع القلة في السيئات . ويلزم من ذلك اذهاب
مجموع المراتب البالغة حد الكثرة من الحسنات بمجموع المراتب البالغة حد
الكثرة من السيئات . والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى : (سبحان الذي أمرى بعبده أيلال الأية) المشهور
أن الضمير في «أنه هو السميع» يعود على الله تعالى وقد ورد السميع البصير في

أسمائه تعالى في موضعين في سورة غافر وفي سورة الشورى . فيكون هذا موضعاً رابعاً ^(١) وقال بعض الناس : ان الضمير هنا يعود على النبي صلى الله عليه وسلم فيكون هذان الاسمان من أسمائه أيضاً ويكون معنى وصفه بهما هنا انه الكامل في السمع والبصر اللذين يدرك بهما الآيات التي يريهاها وقال تعالى (انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً) فهذا يحتمل : لأن المعنى نقلناه من حالة النطفة الى حالة عظيمة . ومحملاً ابتلاؤه . فيكون المقصود بخلق الانسان تدبره ، وتدبره انما يكون بالعقل ، وأعظم الحواس الموصلة الى العقل السمع والبصر . فعلى هذا التفسير يحجب وصفه صلى الله عليه وسلم بأنه السميع البصير ، لانه لا أحد اكمل منه في التدبير والاستدلال والبصر . والله أعلم انتهى .

كتب الشيخ العلامة صلاح الدين الصفدي الى الشيخ الامام قدس الله روحه :

أسيدنا قاضي القضاة ومن اذا بدا وجهه استحياه القمران
ومن كفه يوم الندى وبراعه على طرسه بحران يلتقيان
ومن ان دجت في المشكلات مسائل جلاها بفكر دائم اللامعان
رأيت كتاب الله أكبر معجز لأفضل من يهدي به النقلان
ومن جملة الإعجاز كون اختصاره بإيجاز ألفاظ وبسط معان
ولكنني في الكهف أبصرت آية بها الفكر في طول الزمان عناني
وما هي (الا استطعما أهلها) فقد يرى استطعما هم مثله ببيان
فأرشد على عادات فضلك حيرتي فإلى بها عند البيان يدان

كتب الشيخ الامام رحمه الله الجواب . الحمد لله . قوله تعالى (استطعما أهلها) متعين واجب ، ولا يجوز مكانه استطعما هم لان « استطعما » صفة للقرية في محل خفض جارية على غير من هي له كقولك اتيت أهل قرية استطعم أهلها . لو حذف أهلها هنا وجعلت مكانه ضميراً لم يجوز فذلك هذا . ولا يجوز من جهة العربية شيء غير ذلك اذا جعلت « استطعما » صفة لقرية وجعله صفة لقرية سائغ عربي لا ترده الصناعة ولا المعنى ، بل أقول ان المعنى عليه . أما كون الصناعة لا ترده فلا أنه ليس فيه الا وصف نسكرة بمجمة كما ^(١) لم يذكر الامومعين من سورة غافر وسورة الشورى . وقد ورد ذلك في القرآن في غير هذه المواضع . فقد ورد في سورة الحج في موضعين آية (٦١ : ٧٥) وفي سورة لقمان آية (٢٨) وفي الآية الاولى من سورة المجادلة .

توصف سائر النكرات بسائر الجمل . والتركيب محتمل لثلاثة أعراب أحدها هذا والثاني أن تكون الجملة في محل نصب صفة لأهل . والثالث أن تكون الجملة جواب « إذا » والأعراب الممثلة منحصرة في الثلاثة لأربع لها . وعلى الثاني والثالث يصح أن يقال « استطعمهم » وعلى الأول لا يصح لما قدمناه فن لم يتأمل الآية كما تأملناها ظن أن الظاهر وقع موقع المضمر أو نحو ذلك وغاب عنه المقصود ونحن بحمد الله وفقنا للمقصود ولحقنا بعين الأعراب الأول من جهة معنى الآية ومقصودها . وإن الثاني والثالث وإن احتملها التركيب بعبدان عن معناها أما الثالث وهو كونه جواب « إذا » فلانه يصير الجملة الشرطية معناها الإخبار باستطعمامهما عند إتيانهما وأن ذلك تمام معنى الكلام ونحل مقدار موسى والخضر عليهما السلام عن تجريد قصدهما إلى أن يكون معظمه أو هو طلب طعمة ، أو شيئاً من الأمور الدنيوية بل كان القصد ما أراد ربك أن يبلغ اليتيمان أشدها ويستخرجاً كنزهما رحمة من ربك وأظهر تلك العجائب لموسى عليه السلام فجواب « إذا » قوله (قال لوشئت) إلى تمام الآية وأما الثاني وهو كونه صفة لأهل في محل نصب فلا يصير العناية إلى شرح حال الأهل من حيث هم ، ولا يكون للقرية أثر في ذلك ونحن نجد بقية الكلام مشيراً إلى القرية نفسها ، ألا ترى إلى قوله (فوجدافيهما) ولم يقل « عندهم » وأن الجدار الذي قصد إصلاحه وحفظه وحفظاً تحت حظه من قرية مذموم أهلها وقد تقدم منهم سوء صنيع من الآباء عن حق الضيف مع بيان طلبه ، وللبقاع تأثير في الطباع وكانت هذه القرية حقيقة بالافساد والاضاعة فقبولت بالإصلاح بمجرد الطاعة فلم يقصد إلا العمل الصالح ، ولا مؤاخذة بفعل الأهل الذين منهم غاد ورايح فلذلك قلت : إن الجملة يتمين من جهة المعنى جعلها صفة لقرية ويجب معها الاظهار دون الاضمار ، وينضاف إلى ذلك من القوائد أن « الأهل » السناني يحتمل أن يكونوا هم الأول أو غيرهم أو منهم ومن غيرهم ، والغالب أن من اتى قرية لا يجد جملة أهلها دفمة ، بل يسمع بصره أو لا على بعضهم ثم قد يستقرهم فلهذا المبدئين الصالحين لما أتياها قدر الله إلهما كما يظهر إلهما من حسن صنعه استقراء جميع أهلها على التدريب ليبين به كمال رحمته وعدم مؤاخذته بسوء صنيع بعض عباده ، ولو عاد الضمير فقال استطعمهم تعين أن يكون المراد الأولين لا غير ، فأتى بالظاهر إشعاراً بتأكيده العموم فيه وأنهما لم يتركأ أحداً من أهلها حتى استطعماه وأبى ومع ذلك قابلاهم بأحسن الجزاء فانظر هذه

المعاني والأمرار كسيف غابت عن كثير من المفسرين واحتجبت حتى كأنها تحت
الاستار حتى ادعى بعضهم أن ذلك تأكيد وادعى بعضهم غير ذلك وترك كثير
التعرض لذلك رأساً وبلغنى عن شخص أنه قال: اجتماع الضميرين في كلمة واحدة
مستنقل فذلك لم يقل « استظعماهم » هذا شيء لم يقله أحد من النحاة ولا له
دليل والقرآن والسكلام التفصيح ممتلىء بخلافه . وقد قال تعالى في بقية الآية
(يضيئونها) وقال تعالى (فخانتاهما) وقال تعالى (حتى إذا جاءنا) في قراءة
الحرميين وابن عامر وألف موضع هكذا . وهذا القول ليس بشيء . وليس
هو قولاً حتى يحصى وإنما لما قيل نهيته على رده ومن تمام السكلام في ذلك
أن (استظعماهما) إذا جعل جواباً فهو متأخر عن الاتيان ، وإذا جعل صفة
احتمل أن يكون اتفق قبل الاتيان وذكر تعريفاً وتنبهاً على أنه لم يحملهما على
عدم الاتيان لقصد الخير ، وقوله (فوجدنا) معطوف على (أتينا) . وكتبته في
ليلة الثلاثاء ثالث ذى القعدة سنة خمس وسبع مائة بدمشق ثم بعد ذلك
استحضرت آية أخرى وهي قوله تعالى (إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها
كانوا ظالمين) وإن كانت هذه جملتين ووضع الظاهر موضع المضمرة إنما يحتاج
إلى الاعتذار عنه إذا كان في جملة واحدة ، ولكن نسأل عن سبب الإظهار هنا
والإضمار في مثل قوله (إلى فرعون وملائته إنهم كانوا قوماً فاسقين) وخطرتلى
في الجواب أنه لما كان المراد في مدائن لوط أهلاك القرى صرح في الموضوعين
بذكر القرية التي يحل بها الهلاك ، كأنها اكتسبت الظلم واستحققت الاهلاك
معهم ، ولما كان المراد في قوم فرعون أهلاكهم بصفاتهم ولم يهلك بلدهم أتى بالضمير العائد
على ذواتهم من حيث هي لا تختص بمكان ولا يدخل معها مكان . وقد قلت :

لأمرار آيات السكاتب معاني	تدق فلا تبدو لـسـكـل معان
وفيهما لمرئاض لبيب عجائب	سنا برقها يعنو له القمران
إذا بارق منها لقلبي قد بدا	هممت قرير العين بالطيران
سروراً وإبهاجاً ونيلاً إلى العلى	كنأتى على هام السالك مكاني
وهاتيك منها قد أحتك ماترى	فشكرألمن أولى بديع بياني
وان جنائي في تموج أبحر	من العلم في قلبي يعد لساني
وكم من كتاب في جمادى محرر	إلى أن أرى أهلاً ذكى جنائي
فيصطاد منى ما يطيق اقتناصه	وليس له بالشاردات يدان
منأى سليم الذهن ريض ارتوى	فكل علوم الخلق ذو لمعان

فذلك الذي يرجى لا يوضح مشكل ويقصد للتجريد مد عياني
ولم لي في الآيات حسن تدبر به الله ذو الفضل العظيم حباني
بحماه رسول الله قد نلت كل ما آتني وسيأتي دائماً بأمان
فصلى عليه الله ما ذكر شارح وسلم مادامت له الملوان

قال رحمه الله قوله تعالى (وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت) وقول عيسى عليه السلام
(والسلام على يوم ولد) يسأل عنه أنه إن كان السلام انشاءً فالانشاء كيف
يتعلق بالماضى (يوم ولد) ماضى والانشاء لا يتعلق بزمان أصلاً ومعلقه قد
يسكون في الحال أو المستقبل . وأما الماضى فلا . والذي خطر لي في الجواب :
أنه قد يراد بهذه الازمنة الثلاثة محرم الأحوال كلها كأنه قال : كل وقت والمراد
التعلق لانفس الانشاء انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله : نكتة بيضاء لجلتها من غير أن اسمعها من أحد
قوله تعالى (واذكر في الكتاب اسماعيل أنه كان صادق الوعد) الآية ، فكرت
من مدة طويلة وأنا بديار مصر في افراده عن أبيه وأخيه والفصل بينهما بقصة
موسى عليه السلام فوقع في خاطري أنه لـ تكونه جد النبي صلى الله عليه وسلم
فذكر مستقلاً بنفسه تعظيماً لقدر النبي صلى الله عليه وسلم ، وفكرت الآن فيه
بالتلاوة فلمحت ذلك وزيادة عليه وهى الصفات التى أثنى عليه بها . ومن جملتها
وهو ختامها (وكان عند ربه مرضياً) والمرضى عند الله هو الصفة والخلاصة
والنبي ﷺ مصطفى منه . ومن جملتها (وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة) وإذا
كان أهله بهذه الصفة وهو بصفة صادق الوعد والرسالة والنبوة وهما أعنى اسماعيل
عليه السلام وأهله أصلاً فى غاية الزكاة والخير فهو وأهله جرمومة نور نشأ منها
أعظم منها ، وهو النور الأعظم خاتم النبيين وسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى حكاية عن موسى (كنى نسبك كثيراً ونذكرك كثيراً أنك كنت
بنا بصيراً) قال رحمه الله : معنى (كنت) كنت فى الازل ولم تزل ، فأنت تعلم
مبتدأ أمرنا وتفصيله كلها من أول عمرنا الى آخرها . بصير بها لا يختص علمك
بالوقت الحاضر . فهذه فائدة ادخال « كان » وقوله « بنا » أى بنى وبأخى
هرون . وفيه ثلاثة معان : أحدها تعلم أنا نسبك كثيراً ونذكرك كثيراً
وكذا كل واحد منا وأنا لم تزل كذلك فى الماضى فكذلك تكون فى

المستقبل وهما نبيان معصومان ؛ فحسن منهما ذلك . والثاني تعلم أنا متعاونان متعاضان وأن الآخوة التي بيننا والتعااض والتعاون بتوفيقك لنا . وعلى هذين الوجهين يكون توسلا بما علم من حالها والثالث تعلم ذواتنا وصغارتنا فلا تخفى عليك خافية فأمورنا مفوضة اليك ونحن نسئلك ذلك ؛ وعلى هذا الوجه يكون تفويضاً منهما و « بصير » في هذا الموضع أبلغ من « علیم » لما فيه من معنى المشاهدة وكذا استعمل في قوله (وأفوض أمري الى الله إن الله بصير بالعباد) ومعناه مشاهد الخلق وحال غيبي فتقيني مكرهم ؛ وانظر كيف أتى بصيغة الجمع في هاتين الآيتين ، فهنا قال « بالعباد » وفي الآية المتقدمة قال « بنا » وفيه إشارة الى ما قدمنا الإشارة اليه من معنى التفويض اليه ومعنى الاجتماع ؛ ولم يقل بصير لي وذلك من كمال الأدب مع الله تعالى ؛ لأنه لو أفرد ربنا كان فيه تعريض بكال موجب للإجابة . وقدم الجار والمجرور في الآية الأولى ليبدأ بمحل السؤال ؛ وهو موسى وهرون عليهما السلام المدلول عليهما بالضمير ، فهو خاص فلذلك قدم بيانا للمراد وكان تقديمه هناك للاهتمام ، وليس من قولهم : ان تقديم المجرور للاختصاص لانه تعالى بصير بكل أحد . وآخر في الآية الثانية .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : كنت أتلقى سورة طه (والسلام على من اتبع الهدى) فقال لي ابني احمد لم جاء هذا في وسط الكلام ؛ وفي كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى هرقل في أول الكلام ؟ والجواب : إن الله تعالى في هذه الصورة قال (فقولاً له قولاً لينا) فهذا هو أول مخاطبتهما لفرعون ولعلمهما قالا فيها سلام على من اتبع الهدى . أو أليين من ذلك لأن « على من اتبع الهدى » منهم عدم السلام على غيره وذلك من النبي صلى الله عليه وسلم الى هرقل بعد مضي إحدى وعشرين سنة من نبوته يعلم منه ذلك وليس مثل أول قدوم موسى وهرون على فرعون فقد لا يحتمل مفاجأتها بذلك واكتفى بأمرها بالقول اللين وهما يعلمان القول اللين ، ألا ترى ابراهيم عليه السلام كيف قال لآبيه (سلام عليك) لحق الأبوة . وكان لفرعون حق التربية فلا يستبعد من موسى عليه السلام أن يلاطفه ؛ والذي صلى الله عليه وسلم ليس لهرقل ولا لامثاله عليه حق ، ولما أمرهما الله في الكلام الأول بالملاينة أخذ في السلام الثاني ليعلمهما مقصود الرسالة وختمه بقوله (والسلام على من اتبع الهدى) فجاء بعد الكلام المقصود بالرسالة لما أمر أن يقول القول اللين وفرغاً منه قيل لهما أن يقولاً ما هو مقصود الرسالة

من أنهما رسولا ربه أن يرسل معهما بنى إسرائيل ولا يعذبهم، ومجيئهما بآية من ربه . فهذا هو مقصود الرسالة . وختامه بالسلام معرفاً على عادة السلام في آخر الرسائل فهو سلام دعاء لسلام تحية . والسلام التحية يكون في صدر الرسالة منكراً ويحتمل أن تكون الواو في (والسلام على من اتبع الهدى) عاطفة لهذه الجملة من كلام الله تعالى تعليماً لهما أن يكون هذا القول منهما في كل ورد وصدر أول الكلام وآخره . وكان تقديم ذلك على قولهما (انا قد أوحى اليك أن العذاب على من كذب وتولى) متعدياً لأنه في تقدير المعلق كأنه قيل والعذاب على من لم يتبع الهدى ، ولأنه وعيد على عدم الانقياد لما أُرسل به . فليس مقصوداً آخر زائداً على مضمون الرسالة بل هو من آثارها . ومضمون الرسالة قد كمل أدائه والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله (واتى أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا) قد يستأنس به في أن مريم عليها السلام نبيه ، لأنها ذكرت مع الأنبياء في سورة الأنبياء فيشبه أن تكون منهم ، وهو اختيار جماعة . وقد مال خاطري إليه لهذه الإشارة وإن كان المشهور خلافه ؛ فأنا مارأيتناه في هذه السورة ذكر مع الأنبياء غيرهم ؛ وهذه قرينة يستفاد منها ذلك والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) إن « الله » اسم مفرد إذا قصد الاختصار على الجواب ، وهو إفادة تصور من خلقهم . والذي يقدره النحاة من أنه خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف ونحو ذلك إنما يصح بطريقين أحدهما أن لا يراد الاختصار على الجواب ، بل زيادة إفادة الأخبار بقوله : (خلقهن العزيز العليم) ويحصل في ضمن ذلك الجواب ، وهو إفادة التصور . والثاني أن يراد الاختصار على الجواب لفظاً ويدل بالالتزام على المعنى التصديقي وهو أن الله خلقهم ، فنظر النحاة إلى هذا المعنى الالتزامي وأعربوا عليه لأن صناعته تقتضي النظر فيه . ليسكون كلاماً تاماً ، وليس من صناعته النظر في المفرد ، لكن يبقى بعد هذا بحث ، وهو أنه إذا كان مفرداً فحقه أن لا يعرب لأن الأسماء قبل النقل والتركيب لا معربة ولا مبنيّة ؛ وإذا لم يكن معرباً فحقه أن ينطق به موقوفاً وهو قد جاء في القرآن مرفوعاً . فأصل هذا مراعاة لما استفيد منه بدلالة الالتزام ، فجعل كالمركب ، وهو الذي بنى عليه النحاة أن ثبت أن

الاسماء المفردة لا يجوز الطبق بها مرفوعة وإلا فقد يقال : انها ينطق بها على هيئة المرفوع ، لأن المرفوع أقوى الحركات . ولهذا نقول في العدد واحدان بالآلف كهيئة المرفوع . وأصل هذا اذا قلت : ما الانسان ؟ قيل الحيوان الناطق فانه مفرد ليس بكلام انما يقصد به ذكر هذا لتصور حقيقة الانسان ولهذا يمد المنطقيون الحد خارجاً عن الكلام ، ومتى قيل هو الحيوان الناطق كان دعوى لاحداً ، والنحاة لم يترضوا لذلك والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (أرأيت من اتخذ إلهه هواه) سمعت شيخنا أبا الحسن علاء الدين الباجي رحمه الله من نحو أربعين سنة يقول : لم لاقيل اتخذ هواه الهة ؟ ومازلت مفكراً في الجواب حتى تلوت الآن ما قبلها ، وهو قوله (وإذا رأوك) الى قوله (إن كاذبنا عن آلهتنا) فعلمت أن المراد الاله المعبود الباطل الذي عكفوا عليه وصبروا وأنفقوا من الخروج عنه فجعلوا هواهم . انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (أولئك يحزون الغرفة بما صبروا) قال رحمه الله يمكن الاستدلال به لأن المفرد المعروف بالآلف واللام للعموم ، لأن أولئك ليس لهم غرفة واحدة بل غرف كثيرة انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (أو نسأهن) قال رحمه الله قال الواحدي في البسيط قال المفسرون يعنى النساء المؤمنات كلهن ، فلا يحل لامرأة مؤمنة ان تتجرد بين يدي امرأة مشركة الا أن تكون أمة لها . قال ابن عباس لا يحل لمن أن تراهن يهوديات ولا نصرانيات ، لثلاث يصفهن لأزواجهن ، وقوله (أو ماملكت إيمانهن) يعنى المماليك والعبيد للمرأة ان تظهر لمملوكها اذا كان عتيقاً ما تظهر لمحارمها ، مالم يمتق بالاداء أو بالابراء . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اذا وجد مكاتب إحداكن وفاة فلنحتجب منه » هذا كلام الواحدي ، وقال أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره (أو نسأهن) قيل عني به نساء المسلمين ، ذكر من قال ذلك حدثنا القسم حدثنا الحسين حدثني حجاج عن ابن جريج قوله (أو نسأهن) قال بلغني أنهن نساء المسلمين لا يحل لمسلمة أن تبرى مشركة عورتها^(١) الا أن تكون أمة لها فذلك قوله (أو ماملكت إيمانهن) حدثنا القاسم ثنا الحسين

(١) في ابن جرير « عريتها » بضم العين وسكون الراء أى تجردها عن ثيابها .

مشارك الأرض ومغاربها ، وأمرهم متزايد من لدن عرف فرعون ببركة موسى عليه السلام إلى أن ملك سليمان عليه السلام وهو واحد منهم الدنيا بأسرها مع ماؤتيه من العلم والنبوة والخصائص العظيمة . (الوجه الثاني) تعظيم مرتبة العلم وشرفه ، فإن الله تعالى آتى داود وسليمان من نعم الدنيا والآخرة مالا ينحصر ولم يذكر من ذلك في صدر هذه الآية إلا العلم ليبين أنه الأصل في النعم كلها ، فلقد كان داود من أعبد البشر كما صح في صحيح مسلم ^(١) . وذلك من آثار علمه وجم الله له ولا ينسبه سليمان مالم يجمعه لأحد ، وجعل العلم أصلا لذلك كله ، وأشارا هما أيضاً إلى هذا المعنى بقولهما : (الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) عقيب قوله (آتينا داود وسليمان علماً) وما يفهم من ذلك

أنهما شكرا ما آتاهما إياه وإن سبب التفضيل هو العلم ، وإنما قال (وقالوا) بالواو دون الفاء ، لأنه لو آتى بالفاء كان بمنزلة قولك فشكرا ، ويكون الشكر حينئذ هو قولهما ذلك لا غير ، فمدل إلى الواو ليشير إلى الجمع في الإيتاء لهما بين العلم وقولهما ذلك المحقق لمقصود العلم من القيام بوظائف العبادة وكل خصلة حميدة ، فلذلك يؤخذ من ذلك مسائل ذكر العلماء منها : أن فضل العلم أفضل من فضل العبادة ، ومنها أن العلماء أفضل من المجاهدين ، ولهذا مداد العلماء أفضل من دم الشهداء وأعظم ما عند المجاهد دمه وأهون ما عند العالم مداده ، فما ظنك بأشرف ما عند العالم من المعارف والتفكير في آلاء الله تعالى ، وفي تحقيق الحق ، وبيان الأحكام وهداية الخلق . ولذلك جملوا ورثة الأنبياء . وقال صلى الله عليه وسلم العلماء ورثة الأنبياء ، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإعما ورتوا العلم ، فمن أحذه فقد أخذ بحظ وافر ^(٢) وهذا معنى قوله : (وورث سليمان داود) . (الوجه الثالث) في قوله (داود وسليمان) دليل على أن الواو لا تقتضي الترتيب أو تقيضه ، بل هي على ما تقتضيه من مطلق الجمع ، وإن كان المعلوم أن إيتاء داود قبل إيتاء سليمان ، وكل موضع وردت الواو فيه مما يعلم الترتيب فيه من خارج كهذه الآية لنا فيه طريقتان إحداهما أن تكون مستعملة

(١) روى البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « أحب الصلاة إلى الله صلاة داود وأحب الصيام إلى الله صيام داود . كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه وكان يصوم يوماً ويفطر يوماً لا يفرا ذالاق . » (٢) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه عن أبي الدرداء في حديث طويل أوله « من غدا يريد العلم يتعلمه لله فتح الله له باباً إلى الجنة - الحديث .

في معناها وهو الجمع المطلق فتكون على حقيقتها ولا ينافي العلم بكون ذلك مرتباً ، لأن الجمع المطلق حاصل مع الترتيب ، والثانية أن تكون مستعملة في الترتيب فيلزم التجوز في الحروف إذا قلنا أن اللفظ المتواطىء إذا استعمل في بعض أفراد كان مجازاً وينبغي أن يعرف الفرق بين أن يطلق اللفظ الأعم ويراد به الأخص وبين أن يطلق ولا يراد به الأخص بل يراد به معناه الأعم وإن علم من خارج أن الواقع الترتيب والمجاز إنما يصح على الأول لا الثاني . (الوجه الرابع) هذا البحث الذي ذكرناه في استعمال العام في الخاص يجري وقوله (الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) هل هو حمد أو شكر ؟ وتحقيق هذا البحث بتقديم مقدمتين (أحدهما) أن الحمد هو الثناء على الله تعالى ، والثناء أعم من أن يكون بالصفات التي هو عليها من صفات السكّال ومما يصدر منه من الانعام والافعال ، والشكر هو الثناء بما يصدر منه من الانعام والافعال فالحمد أعم من الشكر . وقيل الحمد الثناء بما فيه والشكر بما منه ، فيكونان خاصين تحت أعم ، وهو مطلق الثناء وعلى هذا يكون الحمد والشكر متباينين . ومنهم من يدعى على هذا أن بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه ، وفيه نظر لانهما لا يجتمعان في محل واحد يصدق عليه أنه حمد وأنه شكر . (المقدمة الثانية) إذا ثبت أن الحمد أعم من الشكر فقولنا (الحمد لله) يحتمل أن يكون ثناءً عليه بما فيه ، فيكون شكرًا ، فعلى الأولى أن جعلنا الحمد أعم مطلقاً فيكون مستعملاً في غير موضوعه ، فيكون مجازاً ولا يكون حقيقة حتى يراد الأعم من حيث هو هو ، وإن جعلنا الحمد الثناء بما فيه فقط يكون مستعملاً في موضوعه فيكون حقيقة ، وعلى الثاني - وهو أن يراد الثناء بما منه فقط - يكون مستعملاً في غير موضوعه سواء أ جعلنا الحمد أعم مطلقاً أم لا . أما على الثاني فظاهر ، وأما على الأول فلأنه كاستعمال العام في الخاص فيكون مجازاً على ما قدمناه من البحث ، وقوله (الحمد لله الذي فضلنا) ونحوه كقولنا « الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات » ، وما أشبه ذلك ، يحتمل أن يكون مثل قولنا « الحمد لله » إذا اقتصرنا عليه ، ويكون الوصف المذكور المراد به ذكر صفته تعالى لا غير ، ويحتمل أن يكون المراد التعريض بحصول ذلك منه ، فيكون ثناءً بالنعمة فيكون شكرًا ، فيعود فيه ما تقدم من أنه حقيقة أو مجاز ويترجع أنه مجاز . وقولنا « الحمد لله على نعمه » ونحوه صريح في أنه ثناء بالنعم فتظهر فيه جهة المجاز ويكون شكرًا لا حمداً مجرداً وإنما قلت لا حمداً لأن كل شكر حمد ، على ما تقرر أنه أخص وأن الحمد هو مطلق الثناء

بما فيه خاصة دون مأمنه ؛ لم يكن كقولنا « الحمد لله على نعمه » وقولنا « الحمد لله على كل حال » يحتمل معنيين أحدهما أن يراد الشكر على كل حال وإن يحمد على السراء والضراء من جهة أن السراء توجب الشكر، والضراء توجب الصبر الموجب للثواب الموجب للشكر ، فهي نعمة في الحقيقة . فالأحوال كلها نعم ، فيصير مثل قوله « الحمد لله على نعمه » فيكون مجازا في الشكر والثاني أن يراد الثناء على صفات كماله سبحانه وتعالى وإن حصل منه ضراء فإن ذلك لا يمنع من استحقاقه الثناء على صفات كماله ، فيكون اللفظ حقيقة ولكن معناه أنقص من المعنى الأول ، والمعنى الأول أحسن وأمكن في المعنى . (الوجه الخامس) قوله (علما) يحتمل أن يراد بتذكيره أعظمه أي علمائهم ، ويكون تفضيلهما على كثير من العباد المؤمنين الذين لم يحصل لهم مثل ذلك العلم . وهذا المعنى هو الظاهر من الآية . حيث لا يكون استعمال العلم للعلم فيما هو أخص منه ؛ فيعود الكلام في أنه مجاز أو حقيقة . ويحتمل أن يراد موضوعه الأصلي وحذفت صفته أي علما عظيما ، فيكون العلم المستعمل في موضوعه حقيقة ، ولكن معه حذف . وفي الترجيح بين هذا الوجه والذي قبله الخلاف المعروف في الترجيح بين المجاز والاضمار ؛ وعلى الوجهين معنى التفضيل لا يختلف . ويحتمل أن يراد مطلق العلم فلا مجاز ولا اضمار بينهما ، على أن مطلق العلم مستوجب لأن يقال فيه ذلك حقيق بأن يوصف به خواص العباد من الأنبياء ؛ فيكون بالعلم الخاص العظيم الذي حصل لهم . وهذا الوجه أبلغ في بيان شرف العلم ونافته على كل ذروة وإن كان الظاهر من الآية غيره ، لأنه إنما ينشئ على الكمال لصفته الخاصة به لا بما يشترك فيه هو وغير الكامل . (الوجه السادس) قوله (على كثير) متعين ههنا لا بد منه ولا يجوز أن يقال « على عباده المؤمنين » لأنهما من عباده المؤمنين فكيف يفضلان على من هما منهم ، وإنما يفضلان على من سواهما منهم . فإن قلت فقد جاء (فضلناهم على العالمين) وهم من جملة العالمين قلت هذا معه قرينة تدل على التخصيص ، هي « العالمين » فكأنه قال فضلناهم على من سواهم . ولا يفهم منه أنهم مفضلون على كل العالمين قطعا ، للعلم الضروري بأنهم من العالمين وعدم إمكان تفضيل الشخص على من هو منهم . وقوله (فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) لو حذف لفظ « كثير » صار التفضيل على من هو متصف بالإيمان فيبقى ظاهر اللفظ يقتضي أن المفضل عليه ، فاجتب ذلك والتمزم ادخال لفظ كثير هنا وما أشبهه . (الوجه السابع) وهو متأخر في الآية

ولكني أقدمه لأنه المقصود وهو قوله (وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين) فقوله (أوزعني) معناه ألهمني قاله ابن عباس قال ابن قتيبة الأصل في الإيزاع الإغراء بالشئ يقال فلان موزع بكذا أي موالع به . وقال ابن عطية (أوزعني) معناه ارفعني عن الموانع وأزجرني عن القواطع لأجل أن أشكر نعمتك . ويحتمل أن يكون أوزعني بمعنى اجعل حظي ونصيبي من التوزيع والقوم للأوزاع ؛ ومن قولك توزعوا المال . فعلى هذا يكون (أن أشكر) مفعولاً صريحاً . وقال الرمضري : حقيقة (أوزعني) اجعلني أزع شكر نعمتك عندي وأكفه وأرتبطه لاتنقلب عني ؛ حتى لا أنفك شاكراً لك . وقوله (نعمتك التي أنعمت علي) يعني من العلم والنبوة والحكمة والهداية وغيرها من جلائل النعم (وعلى والدي) يحتمل أن يراد نعمتك التي أنعمتها علي ونعمتك التي أنعمتها على والدي لأن النعمة على الولد نعمة على الوالدين ، فيكونان نعمتين كل منهما على واحد ؛ ويكون قيام سليمان بشكر نعمة أبيه لأن النعمة على أبيه نعمة عليه لأنه ينسب إليه ويفتخر به . وفي هذا التقدير نظر ، وسواء جعلناها نعمتين أو نعمة واحدة على الأب ؛ ويقوم الابن بشكرها ويحتمل أن يراد نعمتك التي أنعمتها عني ، وهي نعمة على والدي لأن النعمة على الولد نعمة على الوالدين ؛ لاسيما النعمة الراجعة إلى الوالدين لأنه إذا كان تقياً فنعمة بديعته وشفاعته وبدعاء المؤمنين لهما كلما دعوا ، وقالوا له رضى الله عنك وعن والديك . وقوله (وأن أعمل صالحاً ترضاه) إنما قدم الشكر على العمل لأن الشكر عمل القلب . وهو أشرف من عمل الجوارح ؛ ولأن الشكر على النعم الماضية والعمل الصالح صالح يرضاه الله تعالى ، لأن العمل قد يطلق عليه أنه صالح بحسب الظاهر ولا يقبل حتى ينضم إليه الإخلاص فإذا كان صالحاً مخلصاً فيه كان مرضياً مقبولاً . قال الفضيل إن العمل لا يكون صالحاً إلا إذا كان صواباً خالصاً والصواب أن يكون على السنة والخالص أن يكون لله . وقوله (وأدخلني برحمتك) إشارة إلى أن الجنة تنال برحمته لا بالعمل ، ويحتمل أن يراد ادخلي برحمتك في عبادك الكاملين في الصلاح القائمين بحقوق الله وحقوق العباد . وإن كان يعلم أن درجة النبوة فوق درجة الصلاح ، ولكن أشار إلى السكك وإلى القيام بوظائف العبودية على أتم الأحوال . ومن كلامه رحمه الله تعالى : بسم الله الرحمن الرحيم (ألم أحسب الناس أن يتركوا) عن الزجاج أنه قال (أن يتركوا) سادة مسد المفعولين و (أن

يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) حقيقة فهو بدل شيء من شيء . وقال الرمخشري
 فان قلت فأي الكلام الدال على المضمون الذي يقتضيه الحساب في الآية . قلت
 هو في قوله (أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) وذلك أن تقديره .
 أحسبوا تركهم غير مفتونين لقولهم آمنا . فالترك أول مفعولى حسب وقولهم
 (آمنا) هو الخبر فمعجبت من الرمخشري لانه كثيراً ما يتبع الزجاج فكيف
 خالفه هنا ؟ حتى وقفت على مقصود الآية . وهو أن المنكر حسبانه الترك
 لأجل قواهم لا يزالون يفتنون حتى يعلم دخول الايمان في قلوبهم ويعلم الصادق
 في قوله من الكاذب ؛ حينئذ يترك من الفتنة وان لم يترك من التكليف ؛ لقوله
 (أحسب الانسان أن يترك سدى ؟) فهذا الترك غير ذلك الترك ؛ ولو كان المقصود
 إنكار حسبان مطلق الترك لاصح ما قاله الزجاج حينئذ وقفت على هذا المعنى علمت
 صحة ما قصده الرمخشري من أنه لا بد للترك الذى أنكر حسبانه من تنمة ؛ لكن
 التهمة كما تكون بجعل ما بعد الترك مفعولاً ثانياً لتأكيد كونه كونه كما سأبينه
 إن شاء الله تعالى . والذي أراه أن يكون (أن يتركوا) سادة مسد المفعولين .
 وقوله (أن يقولوا) تعليل إما لتركوا مفعول له ، وإما لحسب مفعول له . فان
 جعلناه مفعولاً لتركوا فالمنكر حسبان الترك المعلن بالقول . وان جعلناه مفعولاً
 لحسب فالمنكر الحساب المعلن بالقول ومعناه قريب من معنى الأول . وقوله
 (وهم لا يفتنون) حال إما من الضمير في (يقولوا) سواء جعلناه علة في الترك أو
 في الحساب . وإما من الضمير في (يتركوا) إذا جعلناه علة في الترك دون ما إذا
 جعلناه علة في الحساب ، لأجل الفصل بأجني . هذا الذى أراه في تقدير الآية
 وأعرابها ومعناها . ثم نظرت في جعل المفعولين مصرحاً بهما كما اقتضاه كلام
 الرمخشري ، فاستحضرت قول النحاة في أن « أن » و « الفعل » سد مسد
 المفعولين على أصح المذهبين ، ويقدر معها المفعول الثانى محذوفاً على المذهب
 الآخر لتصریح بهما خلاف المذهبين ، ثم قلت في نفسى : لعل المذهبين حيث
 يتم الكلام بأن والفعل ، أما حيث لا يتم فقد يكون هو المفعول الأول ويؤتى
 بعده بالمفعول الآخر ، لأن « أن » والفعل « كالمصدر فكما تقول : حسبت
 تركهم كقولهم كذلك يصح أن تقول حسبت أن يتركوا للقول ، وفي هذا
 فضل نظر ، لأن صريح المصدر يدل على معنى تصورى لا يستقل بالافادة ؛ وأن
 والفعل « يدل على معنى تصديقى مستقل بالافادة . ومن ثم جاز الاقتصار عليها
 وسدت مسد المفعولين . فهل يقع « أن والفعل » مقصوداً به التصورى فقط

حتى يقع بعدها المفعول الثاني أو يقع صريح المصدر مقصوداً به التصديق حتى يسد مسد المفعولين ؟ لم ار النجاة تصریحاً بذلك ، ويحتاج الى سماع من العرب والأقرب خلافه . فعلى هذا يضعف ما قصده الزمخشري ، وإن صح فيمشی ما قاله . وهل يصح مثلاً أن يقال : حسبت أن يقوم خيراً من أن يقع ؟ هذا يحتاج إلى سماع . ولم أجده . فلذلك أوافق الزمخشري على التصريح بالمفعولين واكتفيت بالتنية بالتعليل والحال لحصول مقصود الآية الذي قصده وقصده به بذلك دون ارتكاب أمر لم يشهد له كلام النجاة . وأما قول الزمخشري : إن الترك من الترك الذي هو بمعنى التصيير فلا دليل له على ذلك ولا ضرورة اليه ، هو محتمل لذلك ولأن يكون بمعنى الإهمال والتخلى . والبيت الذي أنشده محتمل لهما ^(١) والمعنى المقصود يحصل بكل منهما بلا ضرورة . وأما قوله تقديره أحسبوا تركهم . فعمله عليه قول النجاة أن « أن والفعل » بتأويل المصدر ، ولكن قد أشرنا الى الفرق وإن اشتهر في أصل المعنى . وأما قوله في تقديره غير مفتونين ، فيحتمل أن يكون مفعولاً ثانياً ألا ترى أنه جعله من التصيير ويحتمل أن يكون حالاً . ويشهد له أنه سبكه من قوله (وهم لا يفتنون) فإن كان الأول فالدليل عليه ؟ وقوله (وهم لا يفتنون) لا يصح أن يكون ثانياً ^(٢) لاجل الواو وإن كان الثاني فهو مخالف لنص كلامه ، وإذا كان قد سبكه في معنى (وهم لا يفتنون) يجب صحة وقوعه موقعه ولو وقع (وهم لا يفتنون) موقعه لكان من أبعاض الصلة ، فلما تأخر في الآية ووقع الخبر قبله والخبر أجنبي من الصلة لزم الفصل بين أبعاض الصلة بأجنبي ، وهو لا يجوز . وقوله : وقولهم أمانا هو الخبر بمعنى في الأصل وهو الآن مفعول ثان على رأيه وقوله وأما غير مفتونين فتنة الترك صحيح ؛ لكن لم يبين أنه مفعول أو حال ؛ وقد بيناه فيما تقدم . وقوله : لانه من الترك الذي هو بمعنى التصيير ممنوع لما تقدم ، ولا يحتاج اليه لانه تنمة سواء كان بمعنى التصيير أم بالمعنى الآخر . وقوله (أن يقولوا) علة تركهم غير مفتونين يعني من حيث المعنى ؛ أما من جهة الصناعة فيستحيل إذ هو خبر أن يكون علة ، وقوله « كما تقول خروجه لحافة الشر » ليس مثله لأن خروجه مفرد والجار والمجرور بعده وحده فاحتجنا أن نجعل أحدهما مبتدأ والآخر خبراً والآية فيها ما يصلح أن يكون كلاماً تاماً قبل اللام ، فاحتملت الأمرين . وقوله خروجه مخافة

(١) إنما أنشد الزمخشري شطر بيت وهو « فتركه جزر السباع ينشئه » وجزر

السباع اللحم الذي تأكله . وناشه تناوله باطشاً به . (٢) في الأصل « ثانياً » .

الشر صحيح وليس مثله لأن خرجت كلام تام وليس بمده الانحفاة الشر ، فتمين
أن يكون تعليلاً ، وليس نظير الآية لاحتمالها الوجهين وقوله حسب خروجه
أحدهما يتمين ان يصكون مخافة الشر هو الثاني إلا إن جوزنا أن خروجه يقع
في موضع المفعولين فيكون نظير الآية ويخرج عن التظيرين اللذين قبله انتهى .
(فصل) قال رحمه الله الترق بين صريح المصدر و « ان والفعل » المؤولين به مع
اشتراكهما في الدلالة على الحدث أن موضع صريح المصدر الحدث فقط . وهو
امر تصوري و « ان والفعل » يزيد على ذلك بالحصول إما ماضياً وإما حالاً
أومستقبلاً . ان كان اثباتاً وبعدم الحصول في ذلك إن كان نفيًا ، وهو امر تصديقي
ولهذا يسد « ان والفعل » مسد المفعولين ، لما فيهما من النسبة ، فان قلت من
أين جاءت الدلالة على الحصول أو عدمه ؟ وهما في قوة المفرد ؟ قلت من دلالة
الفعل . فان الفعل يدل على الحدوث لحفاظنا على تلك الدلالة مع « أن » فان
قلت ومن أين للفعل الدلالة على الحدوث ، وانما يدل على الحدوث والزمان لا
على الوقوع في ذلك الزمان ولا عدمه ؟ قلت بل هو يدل على الوقوع في ذلك
الزمان وهذا هو الذي امتاز به الفعل عن الاسم فان اسم الزمان يدل على الزمان
كأمس وغد والآن على الازمنة الثلاثة . وكل منها يدل على حدث وزمن وابست
بأفعال ، والصبوح يدل على حدث وزمان وليس بفعل ؛ وضارب اسم فاعل
معنى الماضى أو الحال أو المستقبل وان سلمنا دلالاته على أحد الازمنة الثلاثة وان
موضوعه الاشعار له بالحصول ولا عدمه بل هو تصور محض بخلاف الفعل فانه دال
على الحصول ودلالاته على الزمان كذلك وقول من قال إنه يدل على الزمان بهيئته وأوزانه
وعلى الحدث بمادته صحيح ، ولكنه قاصر عما قلناه وعما يقتضيه الفعل ، فانك اذا قلت
ضرب زيد تستفيد من ضرب أمة الضرب في الزمان الماضى . وهذه ثلاثة أمور الضرب
وزمانه وهما تصوران ، ونسبته التصديقية . غير أنه يحتاج الى الفاعل الذي صدر
منه الضرب لا المفعول الذي حل به الضرب ، إن بنى الفعل للمفعول حتى يتم
الكلام والتصديق ، ويدل على ذلك أن الفعل كلمة تسند ابداً والاسناد نسبة
فبمجرد اللفظ بالفعل عرفت الاسناد وبقيت محتاجة الى المسند اليه . وإذا تأملت
هذا المعنى عرفت انه زائد على ما قاله كثير من النحاة ؛ وأنه حق ، وتحققت به
دلالة : « أن والفعل » على الوقوع إما ثابتاً وإما منفيًا بخلاف صريح المصدر ،
فانه انما يدل على المعنى لا اشعار له بوقوع البتة . وكيف يتوقف في ذلك ونفس
ضرب المتحرك الوسط الذي هو فعل يدل على حدوث فعل في الماضى بل ليس

مدلوله الا ذلك وحدوث الضرب في الماضي نسبة تستدعي الضرب الحادث والزمان الماضي ، فقلت أن تجعل دلالتها عليهما من باب دلالة التضمن ، وفيه تسمع ، وأكثر النحاة جعلوا دلالة الفعل على الزمان من دلالة التضمن وابن الطراوة قال انها بالانحرار يعني الالتزام ، وكلهم لم يتعرضوا للحديث وعندى أنه الاصل والموضوع ، ولا شك أن المعنى المعبر عنه بالحصول أو الحدوث أو الوجود ونحو ذلك تارة يؤخذ من حيث هو هو من غير عارض بماهية وتارة يؤخذ مع عروضة للماهية فالأول تصور محض ، واختير له اسم الحصول ليتطابق اللفظ والمعنى في الافراد ، والثاني فيه نسبة هي المقصودة في التصديق المركب منها ومن الطرفين فلا يبقى يحتاج الا الى الطرف الآخر واختير له « أن والفعل » للدلالة على النسبة مع أحد الطرفين ولو أطلق الحصول وأريد هذا المعنى لم يبعد ، ولو أطلق « أن والفعل » وأريد المفرد كان بعيداً . هذا الذي يظهر لنا من كلام العرب . ولستنا فيه متحكمين ولا منكرين أمراً لم نصل الى فهمه بل مثبتين لما فهمناه من كلامهم وأرشدتنا اليه محاوراتهم وان اهملوا التنصيص عليها إحالة على الازدهان السليمة والارتياض في العلوم بفكرة مستقيمة . فان قلت : قد قال تعالى (وأن تصوموا خير لكم) وهو مثل : وصومكم خير لكم ، ولذلك تقول : يعجبني أن تقوم في معنى يعجبني قيامك . قلت قوله تعالى (وأن تصوموا) معناه : وأن يوجد منكم الصوم ، فذلك الذي يحكم عليه بأنه خير . واما الصوم المفرد التصوري فلا يحكم عليه كذلك وكذلك يعجبني أن تقوم انما اعجبك اتخاذها للقيام في الحال أو المستقبل دون مجرد صفة القيام . فان قلت لودل الفعل على الوقوع لكان كلاماً . قلت الكلام يستدعي مسنداً ومسنداً اليه ونسبة ، فاذا قلت زيد قائم ، فزيد مسند اليه وقائم مسند ، والنسبة علمت عند السامع بقرينة ترتيب المتكلم قائم على زيد ، ويمبر عنها بالرباط ، فتقول زيد هو قائم ، فتصير القضية ثلاثية بعد أن كانت ثنائية ، واذا قلت قام زيد فزيد مسند اليه وقام فيه امران أحدهما المسند وهو القيام ، دل عليه بمادته ، والثاني النسبة دل عليها بصورته التي امتاز الفعل بها عن الاسم وهي الدلالة على الوقوع بالزمان الماضي ؛ ولذلك لم يحتاج الى رابط وكان في قوة القضية الثلاثية الاسمية . والله أعلم انتهى .

قال رحمه الله وقد بدا لي أن اختصر الكلام على (أحسب الناس أن يتركوا) سادة مسد المتعولين . و « أن يقولوا » تحليل له (وهم لا يفتنون) حال منه ، وهما معمولان « لتركوا » وهو مقيد بهما . والمنكر حسبان الترك

المخصوص لا مطلق الترك . ويحتمل أن يكون « أن يقولوا » تعليلاً حسب .
ويكون « أحسب » هو العامل فيه . وأن يكون « وهم لا يفتنون » حالا من
« يقولوا » وقول الزمخشري : إن « أن يتركوا » أول مفعولى « أحسب »
لادلل له . والظاهر من كلام النحاة يرده ، لأنهم أطلقوا إن « أن » وصلتها
سادة مسد المفعولين ، أو أن الثانى محذوف وقوله : تقديره « أحسبوا تركهم »
حملة عليه قول النحاة : إن « أن » والفعل فى تأويل المصدر ، ولكن بينهما
فرق فإن « أن » والفعل يدل على الحدوث ، وهو معنى تصديقي ، بخلاف المصدر
الصريح ودلالته على المعنى التصورى فقط ، وجعله الترك بمعنى التعبير لادلل
له . وهو محتمل لذلك وغيره . والبيت الذى أنشده محتمل لهما . وقوله فى كلامه
غير مفتونين يحتمل المفعول والحال . والظاهر أنه سبكه من قوله (وهم لا يفتنون)
وعنده أن « أن يقولوا » خبر ، فهو أجنبي فاصل بين أبعاض الصلة . وهو
لا يجوز . والأمثلة التى ذكرناها من « خروجه لمخافة الشر » و « خرجت مخافة
الشر » و « حسبت خروجه لمخافة الشر » ليست نظير الآية لاحتمال الآية وتعيين
ذكر واحد مما ذكره من الأمثلة لمعناه والله أعلم انتهى .

قل رحمه الله ورضى عنه (ألم أحسب الناس أن يتركوا) قل الزمخشري :
الحسبان لا يصح تعليقه بمعانى المفردات ولكن بمضامين الجمل ، ألا ترى أنك
لو قلت : حسبت زيدا ، وظننت الفرس ، لم يكن شيئاً حتى تقول : حسبت
زيداً عالماً ، وظننت الفرس جواداً ، لأن قولك : زيد عالم أو الفرس جواد ،
كلام دال على مضمون ، فأردت الاخبار عن ذلك المضمون ثابتاً عندك على
وجه الظن لا اليقين ، فلم تجد بداً فى العبارة عن ثباته عندك على ذلك الوجه :
من ذكرك شطرى الجملة : مدخلا عليهما فعل الحسبان حتى يتم لك غرضك
(فن قلت) فأين الكلام الدال على المضمون الذى يقتضيه الحسبان فى الآية ؟
(قلت) هو فى قوله (أن يتركوا أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون) وذلك أن تقديره
أحسبوا تركهم غير مفتونين لقولهم آمناً . فالترك أول مفعولى « أحسب » ولقولهم
آمناً هو الخبر وما « غير مفتونين » فتحة الترك لأنه من الترك الذى هو بمعنى التعبير
كقوله * فتركته جزر السباع ينشده * ألا ترى أنك قبل الحجب ، بالحسبان تقدر
أن تقول تركهم غير مفتونين لقولهم آمناً على تقدير حاصل ومستقر قبل اللام (فإن
قلت) « أن يقولوا » هو علة تركهم غير مفتونين فكيف يصح أن يقر خبر مبتدأ ؟
(قلت) كما تقول خروجه لمخافة الشر ، وضربه للتأديب وقد كانت التأديب

والمخافة في قولك خرجت مخافة الشر وضررته تأديباً تعليمياً، وتقول أيضاً حسبته
خروجاً لمخافة الشر، وظننت ضرره التأديب فتعلمهما مفعولين كما جعلتهما مبتدأ وخبراً.
قال الشيخ الإمام رضي الله عنه في هذا الكلام عليه أسئلة (أحدها) أن المتبادر
إلى فهم كثير من الناس من الآية إنكار حسابهم الترك وكلامه يقتضي أن مطلق الترك
ليس بمذكر، وإنما المنكر كون الترك لقولهم. والجواب أن الحق ما اقتضاه كلامه، وليست
هذه الآية كقوله تعالى (أبحسب الإنسان أن يترك سدى) أي لا يؤمر ولا
ينهى. وذلك لا يكون. فلا يزال العبد تحت التكليف وآية العنكبوت معناها
الترك من التهمة التي يمتحن بها صحة إيمانه ودخوله في قلبه وصدقه في قوله «آمناً»
ومن تأمل الآية علم ذلك. (السؤال الثاني) أن للنحاة مذهبين أحدهما أن «أن»
وصلتها تسد مسد المفعولين. والثاني أن المفعول الثاني محذوف تقديره ثابتاً.
فظاهر كلام الزمخشري في هذه الآية أنهما مذكوران؛ وهو مخالف للمذهبين
ويؤكد هذا السؤال أنه جعل قوله (أن يقولوا آمناً) ساداً مسد المفعولين.
والجواب أنه حيث تم الكلام فإن الفعل سد مسد المفعولين. على الصحيح.
وقدر الثاني محذوفاً على المذهب الآخر كما في قوله (أن يسبقونا) فإن الكلام
تم به. أما قول «أن يتركوا» فلم يتم الكلام عنده، لما قلنا أن المنسك كون
الترك لقولهم؛ لا مطلق الترك. فلا شك في احتياج الكلام إلى تنمة كما ذكر
الزمخشري، لأن تلك التهمة مفعول آخر أو غيره ظاهر كلامه أنه مفعول
آخر. ونحن نخالفه، فنحن لم نخالف النحاة في وردولا صدر، وهو إذا جعل
المفعولين مذكورين قد يقال أنه مخالف للنحاة منتحل مذهباً ثالثاً، وقد يقال
إن المذهبين إنما هما فيما إذا تم الكلام «بأن والفعل» الداخلة «حسب» عليهما
دالة على معنى الحدوث الذي هو من قبيل التصديق؛ وذلك مما اختبرت له «أن
والفعل» دون صريح المصدر فإن صريح المصدر يدل على المعنى التصوري فقط
إما جنس المصدر وإما نوعه من غير تعرض لوقوعه أو عدم وقوعه؛ كما يشعر
به «أن والفعل» فلا شك أنه حيث قصد المعنى التصوري احتيج إلى مفعول
آخر، وحيث قصد المعنى التصديقي أغنت عن المفعولين، فهل يأتي «أن والفعل»
ويراد بها المعنى التصوري فقط؛ هذا ما عندنا فيه نظر، يحتمل أن يقال يجوز
ذلك كقوله تعالى (وأن تصوموا خير لكم) معناه وصومكم وقع مبتدأ وكل
ما وقع مبتدأ يقع مفعولاً أول لحسب. ويحتمل أن يقال إن «أن» لا تخرج عن
الدلالة على الحدوث وقوله تعالى (وأن تصوموا) أشير به إلى وقوع الصوم

منهم ولذلك كان خيراً لهم ؛ وينبني على هذا أنه هل يجوز أن تقول : حسبت أن تقوم خير من أن تقعد ؟ فإن صح ذلك وكان مثله مسموعاً من العرب كان ذكر المذهبين خاصاً ببعض مواردها ، وهو ما إذا تم الكلام دون ما إذا لم يتم ؛ وإن لم يصح ولم يسمع ذلك من العرب أجرينا كلام النجاة على ظاهره ؛ ورددنا كلام الرمخشري في اقتضائه التصريح بالمفعولين ، والذي نذهب نحن إليه لا يحتاج إلى ذلك كما سنبينه إن شاء الله تعالى وهو أني أجمل « أن يتركوا » ساداً مسد المفعولين مع تقييد الترك بما بعده من « أن يقولوا آمنا » وهو علة الترك « وهم لا يفتنون » وهو حال منه والفعل يتقيد بعلمته وحاله والعامل فيهما « يتركوا » وهما مع « يتركوا » من صلة « أن » ويجوز تقديم الحال على الصلة وتأخيرها عنها لأنهما جميعاً في آخر الصلة . ولا شك أن العلة المذكورة وهي قوله (أن يقولوا) ويحتمل أن تكون للترك كما قلنا أو للحسبان ، وهو محتمل أيضاً . ومعناه راجع إلى الأول . ويحتمل أن تكون « وهم لا يفتنون » حالاً من الضمير في « يقولوا » والمنكر حسبان الترك المقيد بالصفة المذكورتين هذا قولي . وأما الرمخشري فيجعل « أن يتركوا » مفعولاً أول و (أن يقولوا) مفعولاً ثانياً وإن سماه خبراً . ويجعله مفعولاً محذوف ولم يتعرض لقوله (وهم لا يفتنون) إلا أنه قال : غير مفتونين فإن جعل قوله « وهم لا يفتنون » مفعولاً ثانياً كتركهم لم يصح لأجل الواو ، ولأجل الفصل ، وإن جعله حالاً لم يصح له جعلها من الترك بمعنى التصيير ، فكلامه عجيب . (السؤال الثالث) قوله : المضمون الذي يقتضيه الحسبان هو في قوله (أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) ليس فيه تصريح بمقصوده ، لأنه يصح على ما قلناه من كونها سادة مسد المفعولين أن المضمون فيها ، لكن قوله بعد ذلك بين مراده . (السؤال الرابع) قوله تقديره أحسبوا تركهم ، حمله عليه قول النجاة أن « ان والفعل » بتأويل المصدر ولكن قد بينا الفرق بينهما ، ولنا أن نمنعه بذلك الفرق أن تقديره ذلك لا خلاف المعنى (السؤال الخامس) قوله غير مفتونين وتقديره في هذا المحل وظاهر كلامه أنه مفعول ثانٍ لتركهم فإن كان مراده بذلك أنه معنى قوله (وهم لا يفتنون) من تمام الصلة وقد فصل بينهما بقوله (أن يقولوا آمنا) وهو أجنبي عنها لأنه خبر عن الموصول . وإن كان مراده غير ذلك صار تقديره في هذا الموضع بلا دليل وذكره بعد ذلك لم يتعرض له . (السؤال السادس) قوله أن الترك بمعنى التصيير ما الداعي إليه وهو محتمل لذلك ، ولأن يكون بمعنى التخليه والإهمال ، وكلاهما

محتمل البيت الذي أنشده ٤. (السؤال السابع) حيث جعله بمعنى التصيير وجب أن يكون « غير مفتونين » مفعولا ثانيا والواو في « وهم لا يفتنون » تنجيمية. (السؤال الثامن) تعليله كون غير مفتونين من تنمة الترك بأن الترك بمعنى التصيير وهو من تنمة الترك مطلقا سواء أجعلناه بمعنى التصيير أم لا ، لكن أن جعلناه بمعنى التصيير كان ذلك متحكما أنه من تنمته وإن لم نجعله لم يتحتم ، لكن المعنى ساق إليه لجعلنا ما بعده علة وحالاً مقيدة. (السؤال التاسع) قوله في سؤال نفسه « أن يقولوا » هو علة تركهم غير مفتونين مراده من حيث المعنى ، وأما من حيث الصناعة فيستحيل مع جعله خيرا أن يكون علة فكان ينبغي أن نبين ذلك حتى لا يحصل الالتباس في الجواب. (السؤال العاشر) قوله في الجواب كما تقول خروجه لمخافة الشر . قلت ليس مثله ، لأن خروجه مبتدأ وليس بعده ما يصلح أن يكون خيرا غير الجار والمجرور ولا يحتمل الكلام غير ذلك و« لقولهم » لم يتعين أن يكون خيرا ، لأن ما قبله محتمل للتمام بخلاف « خروجه » فإنه مفرد لا يحتمل التمام . قوله وقد كان في خرجت مخافة الشر تعليلا . قلت . لأن « خرجت » كلام تام فجاء التعليل بعده ولم يحتمل غير ذلك ، فهو بخالف الآية لاحتمالها ، وبخالف لما مثل به لمضادته إياه . قوله وتقول أيضا حسب خروجه لمخافة الشر . قلت لو قلت حسب خروجه لمخافة حسا لم يحتمل غير التعليل ، وأما في المثال الذي ذكره فإن خروجه مفعول أول ولمخافة الشر مضطر إلى أن يجعله مفعولا ثانيا متعلقا بحذف ، وإنما يتميز ذلك لأن خروجه لا يسد مسد المفعولين ، وليس نظير الآية ، وإنما نظيرها حسب أن يخرج لمخافة الشر فإن « أن يخرج » سادة مسد المفعولين يتم الكلام بها ، ولو قيل حسب خروجه بمعنى حسبت أن يخرج أن سمع ذلك من العرب صار نظيرا للآية ، واحتمل الوجهين والله اعلم انتهى . قال رحمه الله الموضع التي ورد فيها لفظ التبديل وما ذكر فيه مفعول واحد أو مفعولان وما فيه الباء (أخاف أن يبدل دينكم) (يريدون أن يبدلوا كلام الله) (وبدلناهم بحجنتهم جنتين) (وما بدلوا تبديلا) (ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي) (استبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير) (ولا تبدلوا الخبيث بالطيب) (وإذا بدلنا آية مكان آية) (ومن يبدل نعمة الله) (ليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا) (على أن يبدل خير أمهم) (عسى ربنا أن يبدلنا خيرا منها) (بدلناهم جنودا غيرها) (بدلنا أمثالهم تبديلا) (ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا) (وأن تتولوا يسبدل قومنا غيركم) (وقد تأملت هذه الآيات

فوجدتها على أقسام منها ما جاء التبديل فيه متعمداً الى واحد لم يذكر معه .
 مفعول آخر ولا مجرور ، وهو قوله (يبدل دينكم) (وأن يبدلوا كلام الله)
 (وأن أبدله) (ومن يبدل نعمة الله) وفي هذه الثلاث المبدل هو المتروك .
 وقوله (على أن تبدل خيراً منهم) وفي هذه الآية هو المأتى به ، ومعنى هذه
 الآيات على هذين النوعين دليل على أن التبديل تارة يكون بمعنى طرح الشيء
 الحاصل بغيره وتارة يكون بمعنى الاتيان بمالم يكن حاصلًا بدل ما هو حاصل ؛
 والقدر المشترك بينهما جعله بدلا وهو صادق في النوعين ، وقياس ذلك أنه اذا زيد
 عليه جار ومجرور لبيان ما جعل بدلا عنه لا يتغير المعنى ، وأنه لو جعلت الهزة
 بدل التضميف في الفعل لا يتغير المعنى ، ويلزم من هذه المقدمات صحة قول
 الفقهاء فلا تبدل الصاد بالطاء وقول النحاة فلا تبدل الفاء بالصاد ، لان المعنى
 سواء ، لكنه شيء يحتاج الى بيان المقصود لتعرف بالقرينة وهي العلم بأن
 الحاصل هو الضاد وأنه لا يجوز تركها الى الطاء ولا جعل الطاء مكانها فالفقهاء
 أرادوا معنى العبارة الاولى والنحاة أرادوا معنى العبارة الثانية وهو معنى واحد
 تواردوا عليه بعبارتين ومقصودين انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله قوله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات .
 لندخلنهم في الصالحين) في جملتهم أو في مدخلهم ، والصالح من أبلغ صفات المؤمنين ، وهو
 متمنى أنبياء الله تعالى وإذا أردت معرفة ذلك انظر قوله ﷺ « إن في الجسد مضغة إذا
 صلحت صلح الجسد كله » وانظر صلاح القلب بالايان والعرفان والأحوال
 وصلاح الجسد بالطاعة والأذعان ، والخلائق يتفاوتون في ذلك تفاوتاً كبيراً ،
 فصلاح العبد بصلاح قلبه وبدنه على قدر مقامه ، وهي صفة ذاتية له بفضل الله
 تعالى عليه واتيانه إياها له وما سواها من النبوة والرسالة وغيرهما ناشئة عنها
 فلذلك كانت أعظم الصفات ، وقول من قال الصالح من قام بحق الله وبحق العباد
 كلام إجمالي لا ينبه على ما قلناه ؛ لكنه إذا شرح ما فيه من العلوم يستلزم ذلك
 وإنما السر في المعنى الذي نبهنا عليه ، وهي صفة حقيقية يخلقها الله تعالى في ذات
 العبد ويفيضها عليه يقرب بهامنه وينال بهامادة الدنيا والآخرة ، وصلاح كل
 أحد بحسب حاله . فأعظم الصلاح صلاح محمد ﷺ انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله : قول الرمخشري : كان لوط ابن أخت إبراهيم
 صوابه ابن أخى إبراهيم . وهو لوط بن هاران بن آزر ، وقوله في تفسير قوله تعالى .

(إب الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) واللفظ لا يقتضى أن لا يخرج واحد من المصلين عن قضيتها كما تقول ان زيدا ينهى عن المنكر ، فليس غرضك انه ينهى عن جميع المناكير ، وانما تريد أن هذه الخصلة موجودة فيه وحاصلة منه من غير اقتضاء العموم . قلت إذا قلنا : المفرد المعرف بالآلف واللام للعموم . فهذا يقتضى أن لا يخرج واحد من المصلين عن قضيتها . هذا صحيح ، لأن العموم في المنكر المنهى عنه لافى المصلين فتمثيل الرخصى مطابق . لكن تصريحه بأن « المنكر » ليس للعموم ليس بجيد ، نعم يرد عليه أن العموم في المنكر يقتضى العموم المصلين اذا صدر عنهم مناكر متعددة وألا يلزم التخصيص في المنكر ، وهذا كما نقررده في أن العام في الأشخاص مطلق في الاحوال إلا اذا اقتضى تخصيص الأشخاص . قوله (فاياى فاعبدون) تقديم المفعول ينبغى أن يحمل على تقديمه على العامل فيه . وهو فعل مقدر بعدة قيل فاعبدون لأنه مستعمل بضمير ما انتهى ﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (إنا أحللتنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي) استشكل كون « أحللتنا » جواباً للشرط أو دليل الجواب ، لكونه ماضى اللفظ والمعنى وأقول ان (أحللتنا) فيه أمران أحدهما الاحلال ؛ وهو انشاء الحل ، أو الاخبار به ، وهو ماضى اللفظ والمعنى . ولا يصح تعلقه بالشرط ، والثاني الحل المنشأ ، وهو الذى علق بالشرط ؛ وكذلك المقيد بالطرف ونحوه ، وكذلك قولنا اضرب يوم الجمعة ، ليس المظروف فعل الأمر لأنه انشاء ناجز قبل يوم الجمعة . وانما يوم الجمعة ظرف للضرب المأمور به ؛ فكأنه قال جعلنا لك حلال هذه الاصناف الأربعة أزواجك اللاتي آتيت أجورهن ماضيات كن أو مستقبلات ؛ أو ما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك كذلك ، وبنات عمك الى آخرها كذلك وامرأة مؤمنة من صفتها كذا ، كما يصح أن يقال أبيحت لك فلانة ان تزوجتها بولي مرشد وشاهدى عدل وشروط مخصوصة . ومن هنا وما يقرب منه نشأ الخلاف في بعتك ان شئت ، فقيل لا يصح ؛ لان الانشاء لا يملق ؛ وظاهر اللفظ تعليق المبيع الانشائي على المشيئة ، والأصح الصحة ؛ اما لأن معناه ان شئت فاقبل فلا يكون « بعتك » جواباً ولا دليل الجواب ، واما لأن معناه بعتك بيعاً تاماً ، وتام البيع انما يحصل بالقبول . فيكون « بعتك » المتقدم جواباً ودليل الجواب

بهذا المعنى . واما لان « بعثك » الانشائي في معنى جعلته مبيعا منك ، وصيرورته مبيعا منه متوقف على مشيئته ، فيكون الشرط فيما فهم من « بعثك » لافي « بعثك » كما كان الشرط في الآية فيما فهم من الاحلال وهو الحل ؛ لا في نفس الاحلال وهذه ثلاث طرق في توجيه قوله « بعثك ان شئت » وهو أصعب من « احللنا » لأن « بعثك » لفظ واحد لا ينحل الى العطر بخلاف « احللنا » فانها الحل الاصل الذي هو ناشئ عن الاحلال الذي اقتضته الهمة الداخلة على « حل » فلم يكن اختصاص الحل بالشرط بعيداً في تقدير العربية والله أعلم . كتب انتهى .



بذل الهمة في افراد العم وجمع العم

قال الشيخ الامام رحمه الله . الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم . وبعد فقد عرفت عن افراد العم وجمع العم في قوله تعالى (وبنات عمك وبنات عماتك) وكنت قد سمعت فيه شيئاً فخطر لي شيء لم اسمعه ، فأردت أن أكتبه لينظر فيه . وسميته « بذل الهمة في افراد العم وجمع العم » اما الذي سمعته : فان العم اسم جنس ، والعممة واحدة ولأجل التاء التي فيها جمعت ، دفعا لتوهم أن المراد واحدة فقط ، والعم لما كان اسم جنس لم يحتج فيه الى دفع هذا التوهم ويستفاد العموم فيهما من الاضافة وأكد العموم في الثاني ولم يؤكد في الاول لما قلناه ، والتاء في العممة وان كانت للتأنيث فهي تستعمل في الواحدة أيضا . وهذا الجواب قد يرد عليه جمع العم في قوله تعالى (أو بيوت أعمامكم) فلو كان كونه اسم جنس وحده مانعاً من الجمع لمنع في تلك الآية ، الا أن يقال : انه ليس بمانع ، لكنه في آية النور جمع اشارة الى التوسعة على المخاطبين في الأكل من البيوت ، وفي آية الاحزاب افراد للمعنى الذي سأذكره ان شاء الله تعالى ، وحينئذ يكون تقليلا للعموم على خلاف ما يسبق اليه الذهن من الاكتفاء في العموم بكونه اسم جنس ، ويعود المعنى الى أن دلالة اللفظ على العموم في العم والعممة المضافين سواء . وأنت في خصوص آية النور قصد التعميم فيها وفي آية الاحزاب قصد التعميم في العمات دون الاعمام ، فيعود الى ما نقلته ان شاء الله . ولا شك أن مقتضى كلام جمهور الاصوليين التسوية بين العم والعممة في اقتضاء العموم عند الاضافة أو عدم اقتضائه . وفي كلام بعضهم ما يقتضي الفرق المشار اليه فيما تقدم ، وأنه حيث كان فيه تاء الوحدة لا يقتضي العموم وحيث لم تكن فيه يقتضي العموم وربما يقال فيه إن كان صادقا على القليل والكثير اقتضى العموم والا فلا وهو اختيار العالم أبي العباس القرطبي من شيوخ شيوخنا

ولم يفرق بين ما فيه تاء التأنيت وما هو مجرد عنها . هذا ما يملق بالوجه الذي سمعته . وأما الذي خطر لي فاني تأملت الآية السكرية فوجدتها مخاطبة للنبي ﷺ وحده ليست كآية النور التي خوطب بها المؤمنون كلهم بل هذه الآية أعني آية الاحزاب لم يخاطب فيها الا النبي صلى الله عليه وسلم بقوله (انا احملنا لك) وفي آخرها (خالصة لك من دون المؤمنين) واختلف المفسرون هل قوله (خالصة لك من دون المؤمنين) خاص بقوله (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي ان يستنكحها) أو هو راجع الى قوله (انا احملنا لك) ؟ وعلى هذا يتأكد به ما قلناه من اختصاص جميع ما في الآية بالنبي صلى الله عليه وسلم وعلى كل تقدير وجدنا الاحكام التي فيها كذلك فانه اشترط في الزوجات ابتاءهن أجورهن وفيما ملكت يمينه صلى الله عليه وسلم أن يكون مما أفاء الله عليه وفي بنات عمه وعماته وبنات خاله وخالاته أن يكن هاجرن معه . وفي غيره لا يشترط ذلك . وانما اشترط في حقه صلى الله عليه وسلم ذلك لأن قدره صلى الله عليه وسلم أعلى من كل قدر ومحله أشرف من كل محل . فاختر له من كل نوع أشرفه وأحبه واحله وأطيبه فاطيب الزوجات من أوتيت أجرها . وأطيب المملوكات من كانت من الفيء . وأطيب حرائر المؤمنات المهاجرات ، وأعلاهن قدراً بنات أعمامه وعماته وبنات أخواله وخالاته . ونظرت في أعمامه صلى الله عليه وسلم فلم يكن منهم حين نزول هذه الآية الا العباس رضى الله عنه . وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحمله ويعظمه وكان له ثلاث بنات واحدة منهن تسمى أم حبيبة ويقال أم حبيب قال ابن عبد البر في الاستذكار في حديث أم الفضل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لوبلغت أم حبيبة بنت العباس وأنا حي لتزوجتها » ^(١) وانه تزوجها الاسود بن سفيان بن عبد الاسد ابن هلال بن عبد الله بن عمر بن مخزوم . وأم أم حبيبة هذه أم الفضل لبابة الكبرى بنت الحرث بن حرب الهلالية ، يقال انها أولى امرأة أسلمت . (١) ورواه ابن الاثير في اسد الغابة وسماها « أم حبيب » أو « أم حبيبة » . والاول اشهر وكذلك ذكرها الحافظ ابن حجر في الإصابة . وذكر ابن الاثير عن ابن اسحاق من رواية يونس بن بكير عن ابن عباس قال نظر رسول الله ﷺ الى أم حبيب بنت العباس تدب بين يديه فقال لئن بلغت هذه وأنا حي لاتزوجنها . فقبض قبل انه تبلغ فتزوجها الاسود فولدت له لبابة ورزق بن الاسود وذكرها ابن سعد في الصحايبات وذكر انها ولدت للاسود ابنة اخرى سماها زرقاء

بعد خديجة وهى أم الفضل وعبد الله وعبيد الله ومعيد وقثم وعبد الرحمن
فلها من العباس سبعة أولاد ، ستة ذكور وبنت . وأنشدنى شيخنا الخافض أبو محمد
عبد المؤمن بن خلف الدمياطى فى أم الفضل هذه أبياتاً قالها فيها عبد الله بن يزيد الهلالى
ما أنجبت نجية من خل مجبل نعلمه أو سهل
كسنة من بطن أم الفضل عم النبي المصطفى ذى الفضل
وفى الايات ما لم أسمع من شيخنا :

وخاتم الرسل وخير الرسل أكرم بها من كلمة وكهل
وللعباس بنتان أخريان : صفية وأميمة شقيقتا كثير وتام أمهم أم ولد فذهب
إلى وهى انه انما يكون قصد بأفراد العلم الأدب مع العباس ، حتى لا يذكروا
معه غيره والقرآن بحر لا ساحل له ، مع ما فيه من مراعاة النظم فى اللفظ والمعنى فيه
من الآداب ما تعجز العقول عنه . فظننت انه سلك فى هذه الآية الأدب معه ،
ونظرت فى بقية أعمام النبي ﷺ من أسلم منهم غير العباس ، وهو حمزة قتل
قبل نزول الآية ، وكان أخاه من الرضاع فلم تكن بناته تحمل له ، ولم يكن له من
البنات الا ابنة صغيرة واسمها أمامة ، وهى التى تنازع فيها على وجعفر وزيد فى
سنة سبع عقيب الجمرانة ^(١) وقضى بها النبي صلى الله عليه وسلم لخالتها اسماء
بنت عميس زوجة جعفر . ونظرت فى بقية أعمامه وبناتهم فوجدت أم هانئ
بنت أبي طالب وقد روى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يتزوجها فترأت
الآية . قالت : ولم أكن من المهاجرات ، فلم أحل له ، ومن أعمامه صلى الله عليه
وسلم الزبير بن عبد المطلب له بنات لمن صحبة . منهن ضباعة التى تروى الاشتراط
فى الحج ^(٢) ، وكانت متزوجة بالمقداد بن الاسود ، وودرة بنت أبي لهب كانت
(١) هذا خطأ واضح فان الذى رواه البخارى وغيره أن ابنة حمزة انما تبتعت
النبي صلى الله عليه وسلم حين خروجه من مكة بعد عمرة القضية التى كانت فى
سنة سبع . أما عمرة الجمرانة . فكانت سنة ثمان بعد فتح مكة . هذا وقد اختلف
فى اسم ابنة حمزة فقيل أمامة ، وقيل عمارة . وقيل فاطمة وأمها سلمى بنت عميس
وقد زوج النبي صلى الله عليه وسلم ابنة حمزة هذه سلمة بن أم سلمة .
(٢) روى مسلم وأبو داود والترمذى والامام احمد عن ابن عباس « أن
ضباعة بنت الزبير قالت يارسول الله : إني امرأة ثقيلة وإنى أريد الحج . فكيف
تأمرنى أهل ؟ فقال أهلى واشترطى أن محلى حيث حبستنى قال فأدركت » وروى
البخارى ومسلم وغيرهما من حديث عائشة نحوه .

متزوجة بالحارث بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب ، ولا يليق ادخال من هي متزوجة لاسيما في خطاب الله تعالى لأعظم الخلق قدراً ، فلعل المقصود من بنات العم أم حبيبة بنت العباس خاصة التي قال النبي صلى الله عليه وسلم « لو بلغت وأناحي لتزوحنها » فانظر ما أعظم هذه الاشارات التي في القرآن ، والأدب مع شيخ قريش العباس بن عبد المطلب فأفرد اسم العم تنويهاً به . وأما عماته صلى الله عليه وسلم وهن ست ، واحدة منهن تسمى برة ، لا أعرف لها نسباً ، وخمس لبن بنات ، منهن بنات جحش الثلاث زينب زوج النبي صلى الله عليه وسلم وأختاها حمزة وحبيبة ، وبنات أميمة بنت عبد المطلب ، ومنهن بنات عمته أم حكيم ^(١) بنات كرز بن ربيعة ، وهن أم عثمان . وخالاته ومنهن قريية ابنة عاتكة أبوها أبو أمية بن المغيرة ، ومنهن فاطمة بنت أروى أبوها كادة بن عبد مناف ابن عبد الدار ، وقال ابن سعد فاطمة بنت ارطاة ابن شرحبيل بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار وأروى أسلمت على الصحيح . وأما عمته صفية رضي الله عنها فبنتها أم حبيبة كانت متزوجة بخالد بن حرام . فقد تبين أن لعمة بنات يمكن توجه الاحلال اليهن ، ولم يوجد فيهن المعنى المقتضى للأفراد ، فلذلك جمعهن بخلاف الاعام وربما لو أفردت العمة - وعنده صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش وهي بنت عمته أميمة - لذهب الوهم إلى أن المراد عمته أميمة وبناتها . وأميمة لم تكن أسلمت ، وإنما أسلم من عماته صفية وأروى وعاتكة . وكان يكون ذلك غضاضة على صفية رضي الله عنها وبناتها . فكان في جمعهن أدب مع صفية كما كان في أفراد العم أدب مع العباس فانظر عجائب القرآن وآدابه ودقائق لطائفه التي لا تنهاى . وهذه المهمات الثلاث عاتكة وأروى وصفية مسلمات مهاجرات . وهنا بحث وهو أن قوله (اللاتي هاجرن معك) يحتمل أن يكون صفة للبنات من الطرفين ، ويحتمل أن يكون صفة لبنات العم ، والبنات أمهات البنات من الطرف الآخر ، وليس فيه مانع من جهة العربية الا اختلاف العامل ، وذلك لا يضر أو يجعل محله رفعاً على القطع ، وفيه من جهة المعنى الاكتفاء بهجرة أمهاتهن عن هجرتهم ، ولا تظن بنا أن نقصر الآية على العباس ، بل حكمها شامل له ولغيره من الاعام ، ولذلك خرجت أم هانئ منها بالتقييد بالهجرة ، وليست من بنات العباس . وإنما الكلام تارة ينظر الى معناه وتارة ينظر الى لفظه وإفراده فن هذه الجهة قلنا انه روعى فيه الأدب مع العباس رضي الله عنه ، وتارة ينظر

(١) واسمها البيضاء . ومن بناتها أروى بنت كرز أم عثمان بن عفان .

الى معناه وما اقتضاه العموم فيدخل فيه جميع بنات الاعمام ولك فيه طريقان أحدهما أن تجعل المراد به المعنى العمومي والأشارة اللفظية التي لحناها . والثاني أن تجعل لفظه ومعناه للعباس . ويكون غيره مراداً بطريق التبع له . فالزبير وابو طالب وابو لهب تبع للعباس في هذا الحكم وكلا الطريقين لها مساع في اللغة والعربية والاصول . ولا ينسدر أفراد الخال وجمع الحالات لمشاكلة الم والمعات فان النبي صلى الله عليه وسلم يقول لسعد بن أبي وقاص « خالي » لأنه ابن عم امه . وليس له خال قريب ولا خالات قريبات . وفي سعد بن أبي وقاص من التنظيم - لأنه أحد العشرة - معنى من المشاكلة ايضاً . وهذا الوجه شىء خطري . فان كان مقصوداً فذلك فضل من الله فتح به على من الفهم الذي يؤتیه الله في كتابه لمن يشاء من عباده، وان لم يكن فأنا أسأل الله عفوه ومغفرته عني من الكلام في كتابه بغير علم . وان يصفح عنا بكرمه ويتعمدنا بمغفرته ورحمته . ويفتح لنا الى كل فهم سبيلاً انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقائمين والقاتات والصادقين والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً) الآية قال الزمخشري العطف الاول نحو قوله (ثيبات وأبكارا) في أنهما جنسان مختلفان اذا اشتركا في حكم لم يكن بد من توسط العاطف بينهما . واما العطف الثاني فمن عطف الصفة على الصفة بحرف الجمع فسكان مناه إن الجامعين والجامعات لهذه الطاعات أعد الله لهم وهذا الذي قاله لا مزيد على حسنه . والذي دعاه الى ما قاله في العطف الثاني خصوص المادة لا موضوع اللفظ حتى يأتي في كل موضع . فان الصفات المتعاطفة إن علم ان موصوفها واحد اما بالشخص كقوله (غافر الذنب وقابل التوب) فان الموصوف الله تعالى . واما بالنوع كقوله (ثيبات وأبكارا) فان الموصوف الأزواج كقوله (الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر) فان الموصوف النوع الجامع للصفات المتقدمة وان لم يعلم ان موصوفها واحد من جهة وضع اللفظ فان دل دليل آخر على انه من عطف الصفات اتبع لهذه الآية فان هذه الاعداد لمن جمع الطاعات العشر لامن انقرد بواحدة منها ، لأن الاسلام والايمان كل منهما شرط في الآخر ؛ وكلاهما شرط في

الأجر على البواق ، ومن كان مسلماً مؤمناً غير متصف بالبواق له أجر لكنه ليس هذا الأجر العظيم الذي أعده الله في هذه الآية وقرن معه اعداد المغفرة معه ، واعداد المغفرة زائد على الأجر . فلخصر من هذه الشادة جعل الزمخشري ذلك من عطف الصفات ، يعنى والموصوف واحد ، فلو لم يكن كذلك واحتمل تقدير موصوف مع كل صفة وعدمه حمل على التقدير ، لأن ظاهر العطف التغاير ولا يقال : إن الاصل عدم التقدير فان هذا الظاهر مقدم على ذلك الاصل . ومثال هذا قوله تعالى (انما الصدقات) ولو كان من عطف الصفات لم يستحق الصدقة إلا من جمع الصفات الثمانية وكذلك اذا قلت : وقتت على الفقهاء والنحاة استحقه الفقيه الذى ليس بنحوى ، والنحوى الذى ليس بفقيه ولا يقال انما يستحقه الجامع بين النحو والفقه والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (ولو أعجبك حسنهن) معطوف على حال مقدرة ، أى ولو في هذه الحال التى تقتضى التبدل وهى حالة الاعجاب . قوله ما ملكت موصولة بدل من النساء . قوله (أن يؤذن لكم) قال الزمخشري وقت أن يؤذن . ورد بأن « أن » المصدرية لا تكون فى معنى الظرف ، وانما ذلك فى المصدر المصرح به . قوله (غير ناظرين) انما قال الزمخشري حال من (لا تدخلوا) فاعترض عليه بأن هذا لا يجوز على مذهب الجمهور ، فانه لا يقع عندهم بعد « الا » فى الاستثناء الا المستثنى أو المستثنى منه أو صفة مستثنى منها ، وأجاز الأحفش والكسائى ذلك فى الحال ، وعلى ذلك يكون بمعنى ما قاله الزمخشري . قلت هذا الاعتراض بحسب ما صدر الزمخشري كلامه ، ولم يرد الزمخشري ذلك ؛ فان ذلك فى الحال الصريح مثل قوله : ماأت إلا ما جذاً صغير السن . أى ماأت صغير السن إلا ما جذاً . هذا محل الخلاف بين الكسائى وغيره ، والزمخشري قال عقب كلامه : وقع الاستثناء عن الوقت والحال معاً فعلم مراده انه داخل فى حيز الاستثناء ، وانما سماه حالاً لأن « تدخلوا » مفرغ كما تسمى ما قام إلا زيد فاعلاً وما ضرت إلا زيداً مفعولاً كذلك ماقت الا را كذا حال ، وليس فى ذلك خلاف نعم هنا نظر آخر . وهو استثناء شيئين من شيئين ، لأن التقدير : لا تدخلوا بيوت النبي فى وقت من الاوقات وحال غير الناظرين من الاحوال ، والذي يظهر جوار ذلك ؛ لكن ظاهر منقول النحاة بآياه ، فيكون التقدير هنا : الا ان يؤذن لكم حال كونكم غير ناظرين . أو فادخلوا غير ناظرين . فهذا إعراب الآية . ولو جربنا على ما فهم المعترض عن

الزَمْخَشَرِي لَكَانَ الْمَعْنَى لَا تَدْخُلُوا غَيْرَ نَاطِرِينَ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ ، وَفِيهِ فَسَادٌ مِنْ وَجْهِينِ أَحَدُهُمَا أَفْهَامُهُ جَوَارِ الدَّخُولِ نَاطِرِينَ ، وَالثَّانِي أَفْهَامُهُ إِذَا أُذِنَ لَهُمْ جَازَ الدَّخُولَ مُطْلَقًا نَاطِرِينَ وَغَيْرَ نَاطِرِينَ . قَوْلُهُ (فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ) تَقُولُ اسْتَحْيِيَتْ مِنْ فَلَانٍ كَذَا فِي الْآيَةِ حَذَفَ مِنَ الْأَوَّلِ دَلَّ عَلَيْهِ الثَّانِي وَمِنَ الثَّانِي دَلَّ عَلَيْهِ الْأَوَّلُ ، فَلَمْ يَذْكُرْ فِي الْأَوَّلِ الْحَقَّ صِيَانَةً لِلذِّهْنِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ اسْتَحْيَاةٍ مِنَ الْحَقِّ ، وَلَمْ يَذْكُرْ وَافِي الثَّانِي أَدْبَارَ فِي الْخُطَابِ . قَوْلُهُ (وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ) وَقَوْلُهُ (أَنْ تَبْدُوا شَيْئًا أَوْ تَخْفَوْهُ) يَدْخُلُ فِيهِ مَا حَصَلَ فِي تَقْوَسَ بَعْضُهُمْ مِنْ تَزُوجِ عَائِشَةَ بِعَدْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِذَاؤُهُ كُفْرًا وَالْكُفْرَ إِسْرَارًا وَإِعْلَانًا - وَهَاءُ فِي التَّوَعِيدِ وَالْعُقُوبَةِ ، فَكَذَلِكَ تَكُونُ الْآيَةُ مُحْكَمَةً فِي ذَلِكَ وَابْتِغَاءً مِثْلَ قَوْلِهِ (وَإِنْ تَبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تَخْفَوْهُ بِحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ) فَانْهَاءً مَسْرُوحَةً ، وَلَا مِثْلَ قَوْلِهِ (أَنْ تَخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تَبْدُوهُ بِعَلَانِيَةٍ) فَإِنَّ الْمَقْصُودَ هَذَا الْعِلْمَ وَهُوَ شَامِلٌ وَلَيْسَ فِيهَا تَوَعِيدٌ . وَآيَةُ الْأَحْزَابِ وَأَنْ ذَكَرَ فِيهَا الْعِلْمَ بِفَعْلِهَا وَعِيدٌ وَاللَّهُ اعْلَمْ . قَوْلُهُ تَعَالَى (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) هِيَ تَحِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْمُؤْمِنِينَ تَحِيَّةٌ لِأَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فَانْهَاءً سَمَحَاتُهُ لَمْ يَدْخُلْ مَعَهُمْ فِيهَا وَلَا يَصِحُّ دَخُولُهُ ، وَهِيَ مَرَّةٌ وَاحِدَةٌ . قَوْلُهُ تَعَالَى (ذَلِكَ ادْنَى أَنْ يَعْرِفَ فَلَا يُؤْذَنُ) الظَّاهِرُ أَنْ تَقْدِيرُهُ أَنْ يَعْرِفَ ، لِأَنَّ ادْنَى بِمَعْنَى أَقْرَبَ ، وَأَقْرَبُ تَعَدَّى بِأَلَى وَبِالْإِلَامِ ، وَأَدْنَى الَّتِي مِنَ الدُّنْوِ تَسْتَعْمَلُ تَارَةً فِي الْكَثْرَةِ وَهُوَ حَقِيقَتُهَا ، وَتَارَةً فِي الْقَلَّةِ كَنَائِيَّةٌ ، لِأَنَّ الْقَلِيلَ أَقْرَبُ وَأَمَّا ادْنَى الَّتِي فِي قَوْلِ الْمُتَنَبِّئِ * لَوْلَا الْعُقُولُ لَكَانَ ادْنَى ضِعْفًا * فَيَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ مِنْ هَذَا الْمَعْنَى أَيْ أَقْلَ ضِعْفًا . وَأَمَّا ادْنَامِنْ الدَّعَاءِ إِنْ كَانَ يُقَالُ ، فَانْمَا يَكُونُ بِإِدْخَالِ هَمْزَتِهِ الْفَا وَأَمَّا الدُّونُ بِمَعْنَى الْخَفِيرِ فَانْمَا يُقَالُ فِيهِ دُونَ ، وَدُونَ الظَّرْفُ مَعْرُوفَةٌ وَقَوْلُهُ تَعَالَى (ذَلِكُمْ أَظْهَرَ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ) مَعْنَاهُ أَنْ سَوَّاهُنَّ مِنْ وَرَاءِ الْحِجَابِ أَظْهَرَ مِنْ سَوَّاهُنَّ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَعَ الْإِشْتِرَاكِ فِي الظَّاهِرَةِ الْإِثْقَةِ بِالصَّحَابَةِ ، ثُمَّ قَالَ (وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ) فَإِنَّ جَعَلَ السَّكَّامَ فِي الْقِسْمِ الْمَفْصُولِ وَهُوَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مِنَ الْإِذْيَاءِ كَانَ فِيهِ بَعْضٌ مَتَمِّسِكًا لِمَا السَّكِّيَّةِ فِي قَتْلِ السَّابِ وَإِنْ لَمْ يَحْصُلِ الْإِذْيَاءُ . قَوْلُهُ (ثُمَّ لَا يَجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا) قَوْلُ الزَمْخَشَرِيِّ حَقُّهُ أَنْ يَكُونَ بِالْفَاءِ ، وَانْمَا جَاءَ « ثُمَّ » لِتَرَاخِي الرُّتْبَةِ وَأَمَّا أَقُولُ لَوْجَاءَ بِالْفَاءِ لَكَانَ مُسَبِّبًا عَنْ غَرَائِثِهِ بِهِمْ ، وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَلِيمٌ عَظِيمٌ الشَّفَقَةِ عَلَيْهِمْ ، فَلَمْ

يجعل اجلاؤهم مسببا عنه وربما سأل لهم ، لجعل عدم اتهامهم سببا في إغرائهم بهم وفي اجلائهم عنه بعد قليل ، حتى لا يكون لهم حق الجوار ويستمر أثر الاغراء بهم في قتالهم حيث كانوا . قوله (ملمونين) جعله الرخصى حالا في جواز الاستثناء ، كما تقدم في « غير ناظرين اناه » وهو صحيح . وقد تقدم قول الاصوليين وغيرهم في الفرار من استعمال اللفظ في معنييه أنه يقدر (ان الله يصلي وملائكته يصلون) يرد عليه أن التقدير ينبغي أن يكون من جنس المنطوق لفظا ومعنى ولا تكفى المساواة لأنه يصير كشيء المشترك وجمعه والصحيح أنه لا يجوز فلينظر هذا فاني لم أره منقولا . والذي يظهر هذا والذي يدل عليه المحذوف يدل عليه الملفوظ بلفظه ومعناه . فان المعنى هو المقصود ، واذا كان تعين أن تكون الصلاة من الله بمعنى الصلاة من الملائكة وهى التعظيم اذا اريد الفرار من استعمال اللفظ في معنييه ، وأن يقال أنه استعمل في معنييه والاول احسن ، لأنها تحية واحدة للنبي صلى الله عليه وسلم من الله والملائكة والمؤمنين . قوله (بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وأثماً مبيناً) موافق لقوله صلى الله عليه وسلم « وان لم يكن فيه فقد بهته »^(١) والتطبيق بين الآية والحديث يقتضى تفسير الاذى بما يكره ، فذكر كذاك بما يكره ان كان فيه فهو غيبة سواء أكان اكتسبه كالمعاصي والافعال الذليلة ونحوها أم كان لم يكتسبه من صفات بدنه ونحوها مما يكره ؟ وكله حرام : الا أن ذكره بما فيه مما يكره . وليس بمكتسب له مقتضى الحديث أنه غيبة ، وعموم الآية مقتضى انه بهت ولا يبعد تخصيص الآية بالحديث ، لأنه الأقرب الى الفهم من الجريان على مقتضى العموم في هذا المكان ، وان لم يكن فيه فهو بهت ، سواء أكان مما يكتسب من المعاصي والذائل أم لا من الخلق والصفات لأنها غير مكتسبة ، لأن غير المكتسب يشمل ما يصح اكتسابه وما لا يصح اكتسابه ، وقوة الآية يقتضى البهت كبيرة ويوافق الحديث « إن الله وضع الحرج الامن افترض من عرض أخيه شيئا فذلك الذى حرج وأنهم »^(٢) لكن الحديث خاص بالقرض وظاهره (١) روى مسلم وابو داود والنسائي والترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أتدرون ما الغيبة ؟ قالوا الله ورسوله أعلم . قال ذكر كذاك بما يكره . قيل أفرأيت أن كان في أخى ما أقول ؟ قال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه ما تقول فقد بهته » . (٢) الحرج الضيق والائتم والحرام . واقتضى اقتتل من القرض بمعنى القطع .

الأفعال . والآية شاملة لذلك والخلق والألوان ونحوها وإنما أخذنا الكبيرة من قوله تعالى (بهتاناً وإثماً مبيناً) وقوله (احتملوا) وذكره بعد أذى الله ورسوله وأمانة فاعله وإن لم يصل إلى درجته ، ويؤخذ من مجموع الآية مع الحديث أن كل ما يكرهه النبي صلى الله عليه وسلم في حقه فذكره إيذاء له . فمن فعله فهو ملامون كافر . وقد نبه الرمخشري على أن أذى الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون إلا بغير ما اكتسب ، فلذلك أطلق وقيد في المؤمنين خاصة والله أعلم . قال الرمخشري لا يجوز أن يكون « أخذوا » عاملاً في « معلونين » لأن ما بعد الشرط لا يعمل فيما قبله وهذا الذي قاله هو مذهب الجمهور ومذهب الكسائي أنه يعمل والله أعلم انتهى .

﴿ الخمر والزنا في اعراب قوله تعالى غير ناظرين إنا ﴾

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه) الذي تختار في اعرابها : أن قوله تعالى (أن يؤذن لكم إلى طعام) حال ، ويكون معناه مصحوبين . والباء مقطرة مع أن تقديره بأن أي مصاحباً . وقوله (غير ناظرين إناه) حال بعد حال ، والعامل فيهما الفعل المفرغ في « لا تدخلوا » ويجوز تعدد الحال ، وجوز الشيخ أبو حيان أن تكون الباء للسمية ، ولم يقدر الرمخشري حرفاً أصلاً ، بل قال : إن « أن يؤذن » في معنى الطرف أي وقت أن يؤذن . وأورد عليه أبو حيان بأن « أن » المصدرية لا تكون في معنى الطرف وإنما ذلك في المصدر الصريح . نحو أجيئك صباح الديك ، أي وقت صباح الديك . ولا نقول : أن يصيح . فحصل خلاف في أن « أن يؤذن » ظرف أو حال . فإن جعلناها ظرفاً كما قال الرمخشري فقد قال : إن « غير ناظرين » حال من لا تدخلوا وهو صحيح ، لأنه استثناء مفرغ من الأحوال . كانه قال : لا تدخلوا في حال من الأحوال المصحوبين غير ناظرين . على قولنا ، أو وقت أن يؤذن لكم غير ناظرين على قول الرمخشري . وإنما لم يجعل (غير ناظرين) حالاً من « يؤذن » وإن كان جائزاً من جهة الصناعة لأنه يصير حالاً مقدره ولا يهم لا يصيرون منهيين عن الانتظار ، بل يكون ذلك قيداً في الالازم ، وليس المعنى على ذلك ، بل على أنهم لموا أن يدخلوا إلا بالاذن ، وهموا إذا دخلوا أن يكونوا ناظرين إناه . فلذلك امتنع من جهة المعنى أن يصح كون العامل فيه « يؤذن » وأن يكون حالاً من مفعوله ، فلو سكنت الرمخشري على هذا لم يرد عليه شيء ، ولكنه زاد

وقال وقع الاستثناء على الوقت والحال معاً كأنه قيل : لا تدخلوا بيوت النبي الا وقت الاذن ولا تدخلوها الا غير ناظرين . فورد عليه أن يكون استثناء شيئين : وهما الظرف والحال بأداة واحدة وقد منه النحاة أو جمهورهم . والظاهر أن الزمخشري ما قال ذلك الا تفسير معنى ، وقد قدر أداتين : وهو من جهة بيان المعنى ، وقوله وقع الاستثناء على الوقت والحال معاً من جهة الصناعة لان الاستثناء المفرغ يعمل ما قبله فيما بعده والمستثنى في الحقيقة هو المصدر المتعلق بالظرف والحال ، فكأنه قال لا تدخلوا الا دخولاً موصوفاً بكذا . ولست أقول بتقدير مصدر هو عامل فيهما فان العمل للفعل المفرغ وإنما اردت شرح المعنى . ومثل هذا الاعراب هو الذي سنختاره في مثل قوله (وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم) فالجار والمجرور والحال يستامستثنين بل يقع عليها المستثنى ، وهو الاختلاف ، كما تقول ماقت الا يوم الجمعة ضاحكاً أمام الأمير في داره . قلنا يعمل فيها الفعل المفرغ من جهة الصناعة وهي من جهة المعنى كالشيء الواحد لانها بمجموعها - بعض من المصدر الذي تضمنه الفعل المنفى وهذا أحسن من أن يقدر اختلفوا بغياً بينهم لانه حينئذ لا يقيد الحصر وعلى ما قلناه يقيد الحصر فيه كما أفاده فيه قوله (من بعد ما جاءهم العلم) فهو حصر في شيئين ولكن بالطريق لذي قلناه لأنه استثناء شيئين بل شيء واحد صادق على شيئين ويمكن حمل كلام الزمخشري على ذلك فقوله وقع الاستثناء على الوقت والحال معاً صحيح وان كان المستثنى أعم لان الأعم يقع على الأخص . والواقع على الواقع واقم فيخلص عما ورد عليه من قول النحاة لا يستثنى بأداة واحدة دون عطف شيئين ، وقد أورد عليه أبو حيان في قوله انها حال من « لا تدخلوا » ان هذا لا يجوز على مذهب الجمهور ؛ اذ لا يقع عندهم المستثنى بعد « إلا » في الاستثناء الا المستثنى او المستثنى منه أو صفة المستثنى منه . وأجاز الأخفش والكسائي ذلك في الحال ، وعلى هذا يحى ما قاله الزمخشري وهذا الايراد عجيب لانه ليس مراد الزمخشري « لا تدخلوا غير ناظرين » حتى يكون الحال قد تأخر بعد أداة الاستثناء على مذهب الأخفش والكسائي . وانما مراده أنه حال من « لا تدخلوا » لانه مفرغ فيعمل فيما بعد الاستثناء ، كما في قولك ما دخلت إلا غير ناظر . فلا يرد على الزمخشري الا استثناء شيئين . وجوابه أما قلناه . وحاصله تقييد إصلاقيهم لا يستثنى بأداة واحدة - دون عطف - شيئين بما اذا كان الشيءان لا يعمل الفعل فيهما الا بعض ، أما اذا كان عاملاً فيهما بغير عطف فيتوجه الاستثناء

اليهما . لان حرف الاستثناء كالفعل ؛ ولان الفعل عامل فيهما قبل الاستثناء
فلذا بعده . واختار أبو حيان في اعراب الآية أن يكون التقدير : فادخلوا غير
ناظرين ، كما في قوله (بالبينات والزبر) أي أرسلناهم . والتقدير في تلك الآية
قوى ، لاجل البعد والفصل . وأما هنا فيحتمل هو وما قلناه فان قلت : قولهم
لا يستثنى بأداة واحدة - دون عطف - شيان . هل هو متفق عليه أو مختلف
فيه ؟ وما المختار فيه ؟ . قلت : قال ابن مالك رحمه الله في التسهيل لا يستثنى
بأداة واحدة - دون عطف - شيان . ويوهم ذلك بدل ومعمول فعل مضم
لا بدلان : خلافاً لقوم . قال أبو حيان إن من النحويين من اجاز ذلك : ذهبوا
الى اجازة « ما أخذ أحد الا زيد درهما . وما ضرب القوم الا بعضهم بعضاً »
قال ومنع الاخفش والفارسي ، واختلفا في اصلاحها ، فتصحيحها عند
الاخفش بأن يقدم على « الا » المرفوع الذي بعدها ، فنقول « ما أخذ أحد
زيد الا درهما ، وما ضرب القوم بعضهم الا بعضاً » قال وهذا موافق
لما ذهب اليه ابن السراج وابن مالك من أن حرف الاستثناء انما يستثنى به
واحد ، وتصحيحها عند الفارسي بأن يزيد فيها منصوباً قبل « الا » فنقول
« ما أخذ أحد شيئاً الا زيد درهما ، وما ضرب القوم أحداً الا بعضهم بعضاً »
قال أبو حيان . ولم ندر تخريجه لهذا التركيب ، هل هو على أن يكون ذلك
على البدل فيهما ، كما ذهب اليه ابن السراج في « ما أعطيت أحدا درهماً الا عمراً
واقفاً » أي بدل المرفوع من المرفوع والمنصوب من المنصوب أو هو على أن
يجعل أحدهما بدلاً والثاني معمول عامل مضم ، فيكون « الا زيد » بدلاً من
« احد » و « الا » بعضاً بدلاً من « القوم » و « درهما » منصوب بضرب
مضمرة كما اختاره ابن مالك . والظاهر من قول المصنف يعني ان مالك خلافاً لقوم أن
يعود لقوله « لا بدلان » فيكون ذلك خلافاً في التخرج لا خلافاً في صحة التركيب ،
والخلاف كما ذكرته موجود في صحة التركيب فمنهم من قل هذا التركيب صحيح
لا يحتاج الى تخرج لا بتصحيح الاخفش ولا بتصحيح الفارسي . هذا كلام أبي حيان
رحمه الله وحاصله أن في صحة هذا التركيب خلافاً الاخفش والفارسي يعنيانه وغيرهما
يحوزونه والمجوزون له ابن السراج . يقول هما بدلان ؛ وابن مالك يقول أحدهما بدل
والآخر معمول عامل مضم . وليس في هؤلاء من يقول انهما مستثيان بأداة
واحدة . ولا نقل أبو حيان ذلك عن أحد . وقوله في صدر كلامه « إن من النحويين من
أجازة » محمول على التركيب لا على معنى الاستثناء . فليس في كلام أبي حيان



ما يقتضى الخلاف في المعنى بالنسبة إلى جواز استثناء شيئين بأداة واحدة من غير عطف واحتج ابن مالك بأنه كما لا يقع بعد حرف العطف معطوفان كذلك لا يقع بعد حرف الاستثناء مستثنيان ، وتعجب الشيخ أبو حيان منه . وذلك لجواز قولنا : ضرب زيد عمرأ ، وبشر خالدأ . وضرب زيد عمرأ بسوط ، وبشر عمرأ بحريدة وقال : إن المحوزين لذلك عللوا الجواز بشبه « الا » بحرف العطف ، وابن مالك جعل ذلك علة للمنع . وفي هذا التعجب نظر . لأن ابن مالك أخذ المسئلة مطلقة في هذا المثال وفي غيره . وقال لا يستثنى بأداة واحدة دون عطف شيئين ولا شك أن ذلك صحيح في قولنا : قام القوم الا زيدأ ، وما قام القوم إلا زيدأ . وما قام الا خالد ، وما أشبه ذلك مما يكون العامل فيه واحداً والعمل واحداً . ففي مثل هذا يمنع التعدد ولا يكون مستثنيان بأداة واحدة ، ولا معطوفان بحرف واحد . والشيخ في شرح التسهيل مثل قول المصنف « بحرف عطف » بقاء القوم إلا زيدأ وعمرأ . وهو صحيح ومثله دون عطف بأعطيت الناس الا عمرا الدنانير . وكأنه أراد التذييل بما هو محل نظر ، وإلا فالمثال الذي قدمناه هو من جهة الأمثلة . ولا ريبه في امتناع قولك قام القوم الا زيدأ عمرأ ، ثم قال الشيخ قال ابن السراج هذا لا يجوز ، بل تقول أعطيت الناس الدنانير الا عمرأ قال فإن قلت ما أعطيت أحدا درهماً إلا عمرا دانقأ ، ونردت الاستثناء لم يحز وإن أردت البديل جاز فأبدلت عمرا من أحد ودانقأ من درهم كأنك قلت ما أعطيت الا عمرأ دانقأ . قلت وقد رأيت كلام ابن السراج في الأصول كذلك قال الشيخ أبو حيان وهذا التقرير الذي قرره في البديل ، وهو « ما أعطيت الا عمرا دانقأ » لا يؤدي إلى أن حرف الاستثناء يستثنى به واحد ، بل هو في هذه الحالة التقديرية ليس ببديل إنما نصهما على أنهما مفعول « أعطيت » المقدرة ، لا يتوقف على وساطة « الا » لأنه استثناء مفرغ ، فلو أسقطت « إلا » فقلت ما أعطيت عمرا درهماً جاز عملها في الاسمين ، بخلاف عمل العامل المستثنى الواقع بعد « الا » فهو متوقف على وساطتها . قلت الحالة التقديرية إنما ذكرها ابن السراج لما أعربها بدلين ، فأسقط المبدلين ، وصار كأن التقدير ما ذكره وابن السراج قائل بأن حرف الاستثناء لا يستثنى به واحد ، حتى أنه قال قبل ذلك في « مقام أحد الا زيداً الا عمرا » أنه لا يجوز رفعهما لأنه لا يجوز أن يكون لفعل واحد فاعلان مختلفان يرتفعان به بغير حرف عطف ، فلا بد أن ينتصب أحدهما . والظاهر أن الشيخ أراد أن يشرح كلام ابن السراج لأن يرد

عليه . ثم قال الشيخ ذهب الزجاج الى أن البدل ضعيف لأنه لا يجوز بدل اسمين من اسمين . لو قلت « ضرب زيد المرأة نخوك هندا » لم يجوز قال والسماع على خلاف مذهب الزجاج وهو أنه يجوز بدل اسمين من اسمين . قال الشاعر

فلما قرعنا النبع بالنبع بمضه بعض أيت عيدانه أن تسكسرا

ورد ابن مالك على ابن السراج بأن البدل في الاستثناء لا بد من اقترانه بالا يعنى وهو قدر « مأخذ أحد زيد » بغير « الا » وقد يجاب عن ابن السراج بأز الذى لا بد من اقترانه بالا هو البدل الذى يراد به الاستثناء أما هذا فلم يرد به معنى الاستثناء بل هو بدل منى قدمت (الا) عليه لفظاً وهى فى الحكم متأخرة ، وحاصله أنه يلزم الفصل بين البدل والمبدل بالا ويلزمه الفصل بين « الا » وما دخلت عليه بالبدل ما قبلها ، والشيخ تعقب ابن مالك بكلام طويل لم يردده ولم يتلخص لنا من كلام أحد من النحاة ما يقتضى حصرين . وقد قال ابن الحاجب فى شرح المنظومة فى المواضع التى يجب فيها تقديم الفاعل فى قوله

إذا ثبت المفعول بعد نفي فلازم تقديمه بوعى

قال كقولك « ماضرب زيد الاعمر » فهذا ما يجب فيه تقديم الفاعل ، لأن الغرض حصر مضروبة زيد فى عمرو خاصة ؛ أى لا مضروب لزيد سوى عمرو فلو قدر له مضروب آخر لم يستقيم بخلاف العكس فلو قدم المفعول على الفاعل انعكس المعنى : قال فان قيل ما المانع أن يقال فيها - اما ضرب الا عمرو زيداً ويكون فيه حينئذ تقدم المفعول على الفاعل قلت لا يستقيم لأنه لو جوز تمدد المستثنى المفرغ بعد « الا » فى قبيلين ، كقولك ماضرب الا زيد عمر أى ماضرب أحداً أحداً الا زيد عمر اثن الحصر فيها معاً والغرض الحصر فى أحدهما ، فيرجع الكلام بذلك الى معنى آخر غير مقصود وان لم يجوز كانت المسئلة الاولى متممة لبقائها بلا فاعل ولا ما يقوم مقام الفاعل ، لان التقدير حينئذ ضرب زيد فيبقى ضرب الاول بغير فاعل ، وفى الثانية يكون عمرو منصوباً بفعل مقدر غير « ضرب » الاول ، فتصير جملتين ؛ فلا يكون فيهما تقديم فاعل على مفعول . هذا كلام ابن الحاجب وليس فيه تصريح بنقل خلاف ورايت كلام شخص من العجم يقال له الحديثى شرح كلامه ونقل كلامه هذا وقال لا يخفى عليك أن هذا الجواب انما يتم ببيان أن « زيدا » فى قولنا ماضرب الا عمراً زيد ، و« عمراً » فى قولنا ماضرب الا زيد عمراً يتمتع أن يكونا مفعولين لضرب الملقوط ؛ ولم يتعرض المصنف فى هذا الجواب فيكون هذا الجواب غير تام . وقال المصنف فى أمالى الكافية لا بد فى المستثنى المفرغ من تقدير عام ، فلو

استعملوا بعد «الـ» شيئاً لو جب أن يكون قبلهما عامان فإذا قلت ما ضرب
الازيد عمرا فاما أن يقول لاعام لهما أو لهما عامان أو لاحدهما دون الآخر .
الأول يخالف الباب والثاني يؤدي الى امر خارج عن القياس من غير ثبوت .
ولو جاز ذلك في الاثنين جاز فيما فوقهما ، وذلك ظاهر البطلان والثالث يؤدي
الى اللبس فيما قصد فلذلك حكموا بأن الاستثناء المفرغ انما يكون لواحد
ويؤول ما جاء على ما يوه غير ذلك بأنه يتعلق بها دل عليه الأول فإذا قلت ما
ضرب الازيد عمرا فيمن يجوز ذلك لاعلى أنه لضرب الاول ولكن الفعل
محذوف دل عليه الاول كأن سائلا سأل عن ضرب فقال «عمرا» أى ضرب
عمرا قال الحديثي ولقائل أن يختار الثالث ويقول العام لا يقدر الا للذى يلي
«الـ» منهما فان العام انما يقدر للمستثنى المفرغ لا للغيره والمستثنى المفرغ هو الذى يلي
«الـ» فلا يحصل اللبس أصلا فثبت ان جواب شرح المنظومة لا يتم بما ذكره فى الأمالى
أيضا نعم بما ذكره ابن مالك وهو أن الاستثناء فى حكم جملة مستأنفة لان
معنى جاء القوم الازيدا مامنهم زيد وهذا يقتضى أن لا يعمل ما قبل «الـ»
فيما بعدها لما لاح أن «الـ» بمثابة «ما والا» فى صور لا مندوحة عنه ،
وهى اعمال ما قبل «الـ» فى المستثنى المنقضى على أصله ، وفيما بعد «الـ» المفرغة
وهو المستثنى المفرغ تحقيقا أو تقديرا ، نحو : ما جاءنى أحد الازيد على البديل
وفيما بعد «الـ» المفرغة المستثنى المفرغ تحقيقا أو تقديرا نحو ما جاءنى أحد
الازيد على البديل ، وفيما بعد المقدمة على المستثنى منه والمتوسطة بينه وبين
صفته ، لأنه يكثر الاضرار ان قدر العامل بعد «الـ» فى الصورة لسثرة وقوعها ،
نحو ما قاموا الازيدا ، وما قام الازيد ، وما جاء الازيدا القوم ، وما مررت
بأحد الازيدا خير من عمرو ، وأن لا يجوز ما ضرب الازيد عمرا ، ولا الاعمر
زيد ، لأنه ان كانا شيئين فهو ممتنع ، وان كان المستثنى ما يلى «الـ» دون الأخير
يكون ما قبله عاملا فيما بعده فى غير الصور الأربع ، وهو ممتنع ، وما ورد قدر
عامل الثانى فتقدير : ما ضرب الاعمر زيد ضرب زيد . وذهب صاحب المفتاح
الى جواز التقديم حيث قال فى فصل القصر : ولك أن تقول فى الأول : ما ضرب
الاعمر زيد ، وفى الثانى ما ضرب الازيد عمرا ، فتقدم وتؤخر ، الا أن هذا
التقديم والتأخير لما استلزم قصر الصفة قبل تمامها على الموصوف قل وروده
فى الاستعمال ؛ لأن الصفة المقصورة على عمرو فى قولنا ما ضرب زيد الاعمر
هى ضرب زيد ، لا الضرب مطلقاً ، والصفة المقصورة على زيد فى قولنا ما ضرب

عمراً لا يزيد على الضرب لعمره . وقال الحديثي على صاحب المفتاح إن حكمه
 يجوز التقديم ان اثبت بوروده في الاستعمال فهو غير مستقيم بأن ماورد في
 الاستعمال يحتمل أن يكون الثاني فيه معمولاً لمعامل مقدر كما ذكره
 ابن الحاجب وابن مالك وأصول الأبواب لا تثبت بالمحتملات . وإن أنيت بغيره
 فلا بد من بيانه للنظر فيه . قال فان قيل : فهل يجوز التقديم في « انما » قلت :
 لا يجوز قطعاً في « انما » وإن جوز في « ما والا » لأن « ما والا » أصل في
 القصر ، ولأن التقديم في « ما والا » غير ملتبس ، كذا قال صاحب المفتاح
 وقال الحديثي : امتناع التقديم في « انما » يقتضي امتناعه في « ما والا » ليجري
 باب الحصر على سنن واحد . قال الشيخ الامام : وقد تأملت ماوقع في كلام
 ابن الحاجب من قوله : ماضرب أحد أحداً إلا زيد عمراً . وقوله : إن الحصر
 فيهما معاً والسابق إلى الفهم منه أنه لا ضارب إلا زيد ولا مضروب إلا عمرو
 فلم أجده كذلك وانما معناه لا ضارب إلا زيد لا أحد إلا عمراً ، فاتفقت ضاربية
 غير زيد لغير عمرو ، واتفقت مضروبية عمرو من غير زيد ، وقد يكون زيد
 ضرب عمراً وغيره ، وقد يكون عمرو ضربه زيد وغيره ، وانما يكون المعنى
 نفى الضاربية مطلقاً عن غير زيد ونفى المضروبية مطلقاً عن غير عمرو وإذا قلنا : ماوقع
 ضرب إلا من زيد على عمرو فهذا ان حصر ان مطلقاً بلا إشكال . وسببه أن النفي ورد على
 المصدر واستثنى منه شيء خاص ، وهو ضرب زيد لعمره فيبقى ماعداه على النفي
 كما ذكرناه في الآية السريعة وفي الآية الأخرى التي ينتفى فيها الاختلاف (إلا من بعد
 ما جاءهم العلم بغياً بينهم) والفرق بين نفى المصدر ونفى الفعل أن الفعل مستند إلى فاعل فلا
 ينتفى عن المفعول إلا ذلك المقيد ، والمصدر ليس كذلك بل هو مطلق فينتفى
 مطلقاً إلا الصورة المستثناة منه بقيودها . وقد جاء في كتابك أكرمك الله تذكر
 فيه أنك وقفت على ما قررت في اعراب قوله تعالى (غير ناظرين اناه) وأن النجاة
 اختلفوا في أمرين أحدهما وقوع الحال بعد المستثنى ، نحو قولك أكرم الناس
 الا زيدا قائمين : وهذه هي التي اعترض بها الشيخ أبو حيان على الزمخشري ،
 وهو اعترض - اقط لان الزمخشري جعل الاستثناء وارداً عليها وجعلها حالاً
 مستثناة فهي في الحقيقة مستثناة فلم يقع بعد « الا » حينئذ الا المستثنى فانه
 مفرغ للحال ، والشيخ فهم أن الاستثناء غير منسحب عليه ، فلذلك أورد عليه
 أن « غير ناظرين اناه » ليس مستثنى ولا صفة للمستثنى به ولا مستثنى منه
 وقد أصبت فيما قلت لشدن للشيخ بعض عذر على ظاهر كلام الزمخشري لما قال .

انه حال من لا تدخلوا، ولم يتأمل الشيخ بقية كلامه . فلو اقتصر على ذلك لأمكن أن يقال ان مراده لا تدخلوا غير ناظرين الا أن يؤذن لكم ، ويكون المعنى أن دخولهم غير ناظرين اناه مشروطاً بالأذن . وأما ناظرين فممنوع مطلقاً بطريق الأولى ، ثم قدم المستثنى وآخر الحال ، فلو أراد الشيخ متجهاً من جهة النحو ، ثم قلت أكرمك الله الثاني وكأنك أردت الثاني من الامرين اللذين اختلف النحاة فيهما ؛ وذكرت استثناء شيئين ، وقد قدمت أنني لم أظفر بصريح نقل في المسئلة ، والذي يظهر انه لا يجوز بلا خلاف ، كما لا يكون فاعلان لفعل واحد ولا مفعولان بهما لفعل واحد لا يتعدى الى أكثر من واحد كذلك لا يكون مستثنيان من مستثنى واحد بأداة واحدة ، ولا من مستثنى منهما بأداة واحدة ، لانها كقولك استثنى المتعدى الى واحد ، فكما لا يجوز في الفعل لا يجوز في الحرف بطريق الاولى وكذلك اتفقوا على ذلك ولم يتكلموا فيه في غير باب « أعطي » وشبهه . وقولك انه لا يكاد يظهر لها مانع صناعي وهي جديرة بالمنع ، وما لمانع من قول الشخص ما أعطيت أحداً شيئاً الا عمراً دانقاً ، وانما ينبغي مع ذلك في مثل الا عمراً زيداً اذا كان العامل يطلبهما بعمل واحد أما اذا طلبهما بجهتين فليس يمتنع ، ولم يذكر ابن مالك حجة الا الشبه بالعطف ونحن نقول في العطف بالجواز في مثل ما ضرب زيد عمراً وبكر خالداً قطعاً فنظيره ما أعطيت أحداً شيئاً الا زيداً دانقاً ، وصرح ابن مالك بمنعه ، وقد فهمت ماقلته . وقد تقدم الكلام بما فيه كفاية وجواب ان شاء الله وقولك ان الآية نظيره ممنوع بل هي جائزة وهو ممنوع والله اعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (وكل في فلك يسبحون) ان قدرته « كلهم » فيكون المراد بالفلك الافلاك ؛ وان قدرته « كل منهم » فيكون « يسبحون » جملة أخرى لا خبر ثان على المعنى لئلا يلزم الاخبار بالمفرد عن الجمع انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله في قوله تعالى (فبشرناه بسلام حلیم) تكلم الناس في أن الذبيح اسماعيل أو اسحق عليهما السلام ، ورجح جماعة أنه اسماعيل واحتجوا له بأدلة منها وصفه بالحلم وذكر البشارة باسحق بعده ، والبشارة بيمعقوب من وراء اسحق وغير ذلك . وهي أمور ظاهرة لا قطعية ، وتأملت القرآن فوجدت فيه ما يقتضي القطع أو يقرب منه . ولم أر من سبقني الى استنباطه ؛ وهو أن البشارة

مرتين مرة في قوله (إني ذاهب إلى ربى سيهدين . رب هب لى من الصالحين فبشرناه بعلام حليم فلما بلغ معه السعى قال يا بنى إني أرى فى المنام أنى أذبحك) فهذه الآية قاطعة فى أن هذا المبشر به هو الذبيح . وقوله تعالى (وامرأته قاتمة فضحك فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب . قالت يا ويلتى أألد وأنا عجوز وهذا بعلى شيخا . ان هذا لشيء عجيب) صرح فى هذه الآية أن المبشر به فيها اسحق ولم تكن بسؤال من ابراهيم عليه السلام ؛ بل قالت امرأته انها عجوز وأنه شيخ ؛ وكان ذلك فى الشام لما جاءت الملائكة اليه بسبب قوم لوط ، وهو فى أواخر أمره . وأما البشارة الاولى فكانت لما انتقل من العراق إلى الشام حين كان سنه لا يستغرب فيه الولد . ولذلك سأله فعلمنا بذلك أنهما بشارتان فى وقتين بفلايين . احدهما بغير سؤال وهى باسحق صريحاً ، والثانية كانت بسؤال وهى بغيره ، فقطعنا بأنه اسماعيل وهو الذبيح والله أعلم . ولا يرد هذا قوله (ونجيناها ولوطا الى الارض التى باركنا فيها للعالمين ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة) ووجه الايراد ذكر هبة اسحق بعد الانجاء . لانا نقول لما ذكر لوطاً ، واسحق هو المبشر به فى قصة لوط ناسب ذكره ولم يكن فى الآية ما يبدل على التعقيب والبشارة الاولى لم يكن للوط فيها ذكر والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله فى قوله تعالى فى داود (فقفرنا له ذلك) تكلم الناس فى قصة داود عليه السلام وكثروا . وذلك مشهور جدا . . وذكروا أموراً منها ما هو منكر عند العلماء جدا ؛ ومنها ما ارتضاه بعضهم وهو عندى منكر . ونأملت القرآن فظهر لى فيه وجه خلاف ذلك كله . فأتى نظرت قوله تعالى (فقفرنا له ذلك) فوجدته يقتضى أن المغفور فى الآية ؛ فطلبته فوجدته أحد ثلاثة أمور اما ظنه (١) وإما اشتغاله بالحكم عن العبادة وإما اشتغاله بالعبادة عن الحكم اشعر به قوله « المحراب » وذلك أنه صرح عن النبي صلى الله عليه وسلم أن داود أعبد البشر ، وكان داود عليه السلام فى ذلك اليوم انقطع فى المحراب للعبادة الخاصة بينه وبين الله تعالى فجاءت الخصوم فلم يجدوا طريقاً فتسوروا اليه وليسوا ملائكة ولا ضرب بهم مثل وانما هم قوم تخاصموا فى نجاج على ظاهر الآية ، فلما وصلوا اليه حكم فيهم ثم من شدة خوفه وكثرة عبادته خاف أن يكون سبحانه قد فتنه بذلك اما لاشتغاله عن العبادة ذلك اليوم وإما لاشتغاله عن العبادة بالحكم تلك اللحظة وظن أن (١) أى ظنه أن ذلك امتحان من الله وفتنة له .

الله فنته أى امتحنه واختبره هل يترك الحكم للعبادة أو العبادة للحكم ؟ فاستغفر ربه . فاستغفاره لأحد هذين الأمرين المظنونين ، أعنى تعلق الظن بأحدهما . قال الله تعالى (فغفرنا له ذلك) فاحتمل المغفور أحد هذين الأمرين واحتمل ثالثاً وهو ظنه أن يكون الله لم يرد فنته . وإنما أراد اظهار كرامته . وانظر قوله (وإن له عندنا لزقى وحسن ما ب) كيف يقتضى رفعة قدره . وقوله (يا داود انا جعلناك خليفة) يقتضى ذلك . ويقتضى ترجيح الحكم على العبادة ، وعلى أى وجه من الالوجه الثلاثة حملته حصل تبرئة داود عليه السلام مما يقوله القصاص وكثير من الفضلاء . ومناسبة ذكر الله تعالى قصته فى سورة ص أنهم لما قالوا (أنزل عليه الذكر من بينا) كان فى ذلك الكلام اشعار بضمهم جانبه فغادر الله لذلك وبين أنهم ليس عندهم خزائن رحمته ولا لهم ملك . وأنهم جند مهزومون . وكأنه يقول وما قدر هؤلاء ؟ (اصبر على مايقولون) واذا ذكر من آتيناها الآخرة فهو أخوك وأنت عندنا أرفع رتبة منه . وفى ذلك تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم من وجهين أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لاشك أنه يفرح لآخوته الانبياء بما يحصل لهم من الخير كما لو حصل لنفسه سواء بسواء واكثر والثانى أنه يعلم أن رتبته عند الله أكمل واذا ذكر هذين الأمرين احتقر ما قرش فيه . وعلم أن الذى أوتوه واقتخروا به لاشئ . فهذا وجه المناسبة خلافاً لما قاله الزمخشري مهالاً حاجة بنا الى ذكره ثم استطرد فذكر قصة داود ووصفه بقوله (ذا الأيد) لأن الصبر يحتاج الى أيد وهو القوة والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (قال رب اغفر لى) الى قوله (وحسن ما ب) قال رحمه الله الكلام على هذه الآية من وجوه تشتمل على علم المعانى والنحو والبيان والبدیع وأصول الدين والقراآت واللغة والتفسير وأصول الفقه فنذكرها على ترتيب ؛ وننبه على كل علم فى موضعه ان شاء الله تعالى (الاول) « قال » يحتمل أن يكون بدلا من « اناب » ويحتمل أن يكون جملة مستأنفة مفسرا لما قاله حين انابته وهو الاحسن لان على الاول فيه تجوز لان الانابة غير القول حقيقة لان الانابة من الافعال ، وهى غير الافعال وعلى كلا التقديرين بينهما كمال الاتصال فلذلك فصلت ولم تعطف ، والضمير فى « قال » لسليمان عليه السلام . (الثانى) « رب » منادى مضاف حذف منه حرف النداء والمضاف اليها . فأما حذف حرف النداء منه فجائز باتفاق النحاة ، وهو منصوب لفظاً بفعل مضمّر

لازم الاضمار عند الجمهور من البصريين ، وذهب الكسائي والرياشي الى انه نصب تفرقة بينه وبين المفرد ، واختير النصب لانه أخف من الجر والرفع ، ولما لحق المضاف من الزيادة اختير له ما هو أخف . وقال إن حركة المفرد إعراب ، وخالفنا في ذلك سائر الكوفيين والبصريين في قولهم ان حركة المفرد بناء ، وقيل الناصب للمنادى حرف النداء نفسه ، ولا فعل مضر بعده . ورد بأنه يلزم منه تركيب كلام من حرف واسم . وقال الفارسي الناصب الحرف عوضاً من الفعل الناصب فهو مشبه بالفعل . وقيل أداة النداء اسم فعل . ورد بأن اسم الفعل انما جاء أمراً وخبراً ، والنداء غيرها . وقيل الناصب للمنادى معنوى ، وهو المقصد . ورد بأن عامل النصب لا يكون معنوياً . وقيل إن المنادى إذا كان صفة كان النداء خبراً ، وان لم يكن كذلك كان إنشأً . وهذا ضعيف بل هو انشاء مطلقاً ، وبإيائك قياس ، لان الموضوع موضع النصب ، وبأنت شاذ ، وقال الاحوص اليربوعي لانه لما أراد أن يخاطب في على ومعاوية بإيائك . وقال أبو حيان ان « يا » في إيائك تنبيه وأن القياس أن لا ينادى المضر أصلاً لأمرفوعاً ولا منصوباً ، وشرط المنادى المضاف أن لا يضاف الى ضمير المخاطب . لان المنادى لا يكون الا مخاطباً . ومن تمام كلام أبي حيان أن « إيائك » منصوب بفعل محذوف يدل عليه الفعل الذي بعده كقوله تعالى (وإيأي فارهبون) أي وإيأي فارهبوا . وقال ابن عصفور لا ينادى المضر الا نادراً وهذا الذي قاله ابن عصفور أقرب الى الصنعة والقياس . وهذه المسئلة من علم النحو . (الثالث) واما حذف الياء منه فذلك جائز في كل منادى مضاف الى ياء المتكلم اضافة تخصيص ، وقولنا اضافة تخصيص احتراز من يا . وأنت تريد الحال أو الاستقبال فان اضافته اضافة تخفيف وان فلا تحذف ولا تقلب الياء ولا يفتح ما قبلها ، وليس لها حظ في غير الفتح والسكون أما ما كانت اضافته إضافة تخصيص ففيه لغات ، وأفصحها حذف الياء كما في هذه الآية « رب » وثانيها اسكانها ، وثالثها قلبها التاء ، ورابعها أن يستغنى عنها بفتحة ما قبلها . وهذا أجازة الاخفش ، ومنعه غيره في غير النداء . واحتج من أجازة بقراءة حفص (يا بني) وخرجه الفارسي على أن الاصل يا بني ثم يابنوا ، ثم حذف الالف كقراءة من قرأ (ياأبت) بفتح التاء . وخامسها الضم كقراءة حفص (قال رب احكم بالحق) وقراءة بعضهم (قال رب السجن احب الي) . وأما إعرابه فذهب الجرجاني وابن الأنشاس والمطرزي وعامة كلام الرمخشري الى أنه مبني . وقال ابن جنى لا معرب ولا مبني . ومذهب الجمهور انه

معرب في الاحوال الثلاثة ؛ وتقدر فيه الحركات الاعرابية . وذهب ابن مالك الى أنه في حالة الجر الحركة فيه ظاهرة وفي حالة الرفع والنصب مقدرة . وقال به في الجمع . وسبقه اليه في الجمع ابن الحاجب . وهذه المسائل كلها من علم النحو (الخامس) ودعا-ليمان عليه السلام بهذا الاسم لما فيه من معنى التبرية . والمقام مقام الاستعطاف ؛ وحذف منه حرف النداء اشارة الى كمال القرب . وهذا من علم البيان . (السادس) قوله (رب اغفر لي) الذي تختاره أن الانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر والصغائر عمدا وسهوا ، وتقريره مذكور في أصول الدين . ذلك . وانما قال سليمان عليه السلام ذلك جريا على عادة الانبياء عليهم السلام والصالحين في تقديمهم أمر الآخرة على أمر الدنيا وتواضعوا سلوكا للأدب مع الله تعالى ؛ وجعل ذلك توطئة ومقدمة لقوله (وهب لي ملكا) وأن هبة الملك له أيضا من أمر الدين كما سنبينه . وهذه المسئلة من أصول الدين . (السابع) أدغم أبو عمرو الراء في اللام وبقية القراء أظهروها . وهو أرجح عند النحاة ونسبوا قراءة أبي عمرو الى الشذوذ لأن الراء عندهم لاتدغم في شيء قال سيبويه والراء لاتدغم في اللام ولا في النون لأنها مكررة وهي تنقش إذا كان معها غيرهما فكروهوا أن يحذفوا بها فتدغم مع ما ليس ينقش في الهم مثلها ولا يكرروا يقوى هذا أن الطاء وهي مطبقة لاتجعل مع التاء تاء خالصة لأنها أدخل منها بالاطباق فهذه أجدر أن لاتدغم اذ كانت مكررة . وذلك قولك أجبر لبطة واختر نقلا وقال الأمدى قراءة أبي عمرو في يفقر لسكم شاذة . وقد قيل انها اخفاء وليس بادغام . وهذه المسئلة من علم القراءات والنحو جميعا (الثامن) قوله (وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي) قيل ان سببه أن سليمان عليه السلام نشأ في بيت الملك والنبوة وكان وارثا لهما . فأراد أن يطلب من ربه معجزة . فطلب على حسب الفهم ملكا زائداً على الممالك زيادة خارقة للعادة بالغة حد الاعجاز . ليحكون ذلك دليلا على نبوته فاهرا للمبعوث اليهم وأن يكون معجزة حتى يخرق العادة . واذا عرف هذا عرف أنه لأجل الدين للأجل الدنيا . وقيل : إنه يجوز أن يقال إن الله علم فيما اختص به من ذلك الملك العظيم مصالح في الدنيا وعلم أنه لا يضطلع بأعبائه غيره ، واقتضت الحكمة استنباهه ، فأمره أن يستوهبه إياه فاستوهبه بأمر من الله على الصفة التي علم الله أنه لا يصطبر عليها الا هو وحده دون سائر عبادته . وقيل إن أراد أن يقول ملكا عظيما فعبر عنه بقوله (لا ينبغي لأحد من بعدي) ولم يقصد إلا عظم الملك وسعته كما تقول لفلان

ماليس لأحد من الفضل والمال وربما كان للناس أمثال ذلك ، ولكن تريد تعظيم ما عنده . قلت هذا القول الثالث يرد على ماورد في الحديث من قول نبينا صلى الله عليه وسلم « فذكرت دعوة سليمان » وهذه المسئلة من علم التفسير . (التاسم) (هب) لفظ مشترك يقال هب زيدا منطلقا ، بمعنى احسب . فهذا يتعدى بنفسه الى مفعولين ولا يستعمل منه ماض ولا مستقبل في هذا المعنى ؛ وليس هو المراد في الآية ، ولا أدري هل هو من وهب أو هاب فان الأزهرى خلط الترجمتين . وهذا إن كان من ذلك المعنى فيقتضى أنه استعمل منه ماض ، ويقال بمعنى الهبة قال الله تعالى (وهبت نفسها للنبي) وهذا هو المراد في الآية . ويستعمل منه في الماضي « وهب » وفي المضارع « يهب » وفي الأمر « هب » وههنا مسئلة مليحة ، وهى أن الفعل الماضى غير المزيد ولا المبني للمعاقبة اذا كان معتل التاء بالواو . وقال ابن عصفور فى فان المضارعة أبداً على يفعل بكسر العين ، نحو وعدى وعد وزن وزن . وتحذف الواو لوقوعها بين ياء وكسرة ثم يحمل أعده ويعد عليه وشذت لفظة واحدة وهى وجد يجد فجاءت بضم العين وحذفت الواو كما حذفت مع العسرة قال الشاعر

لو شئت قد تقع القواد بشرية تدع الصوادى لا يجدن غليلا^(١)
وجاء يضع وجعلوا الفتح لأجل حرف الحلق فلم لم يفتحوا « يعد » لأجل حرف الحلق . فما الفرق بين « يعد » و « يهب » وكلاهما حرف حلق ان كان حرف حلق يقتضى الفتح فلم لم يفتحوها . وان لم يقتض فلم لم يكسروها ولم

^(١) قال فى لسان العرب « وجد . طلبوه والشئ يجد وجودا ؛ ويجده أيضاً بالضم لغة عامرية لا نظير لها فى باب المثال ، قال لبيد ، وهو عامرى :
لو شئت - البيت وبعده

بالعذب فى رصف القلات . قبلة . قض الأباطح لا يزال ظليلا
قال ابن برى : الشعر الجريز . وليس للبيد كما زعم . وقوله « تقع القواد » أى روى ، يقال تقع الماء العطش أذهبه تقعا وتقوعاً فيهما . والماء النافع العذب المروى . و « الصادى » العطشان « والغليل » حر العطش « والرصف » الحجارة المرصوفة « والقلات » جمع قلت وهو نقرة فى الجبل يستنقع فيها ماء السماء وقوله « قض » بفتح القاف وكسرها - يريد أنها أرض حصبة وذلك أعذب للماء وأصفى . قل نيبويه وقد قال ناس من العرب وجد يجد ، كأنهم حذفوها من يوجد . وقال هذا لا يكاد يوجد فى الكلام .

فتحوا « بضع » والموهبة بكسر الهاء الهبة وبفتحها النقرة في الصخرة والوهاب من أسماء الله تعالى المنعم على العباد. (العاشر) (الملك) بضم الميم أبلغ منه بكسرها فإنه بالضم يستدعي العز والقوة وبالكسر يستدعي القدرة على نوع من التصرف في عين أو منفعة . وقد يجتمعان وقد يوجد أحدهما بدون الآخر . وجاء في الحديث « لا ملك إلا الله »^(١) ونقل بعض العلماء الإجماع على أن اسم الملك الحقيقي المشار إليه في قوله تعالى (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) وقد يطلق على ملوك الدنيا وسببه أن الملك الذي بيد العباد هو من ملك الله تعالى آثاره منه نصيباً فيطلق الاسم عليهم لحصول ذلك المعنى فيهم : كالمال في يد الوكيل ؛ فإطلاق اسم الملك على العباد أما لحصول ذلك النوع من الملك فيهم الذي هو في الحقيقة لله تعالى كما يطلق القائل عليهم لأنه محل القول ؛ وإن كان مخلوقاً لله فتكون حقيقة لغوية . وأما أن يقال أنه استعارة وهذه المسئلة من علم الفقه . (الحادي عشر) (لا ينبغي) قال الرمخشري لا يسهل ولا يكون . كذا قال الرمخشري وقد تستعمل هذه اللفظة في المستحيل وقد تستعمل في الممكن الذي لا يليق كما تقول ما ينبغي لفلان أن يقول هذا ؛ وإن كان ذلك ما يجوز أن يفعله . وأصل هذه الكلمة من البغى والبغى في عدو الفرس باختبال ومرح ؛ وانه يسمى في عدوه ولا يقال فرس باغ ؛ وبغى على أخيه حسده ؛ وبغى عليه ظلمه ؛ وأصله من الحسد لأن الحاسد يظلم المحسود جهده ؛ وبغى الحاجة والضاالة طلبها وأبغيتها أعنته على الظلم ؛ وبغت المرأة جفرت ؛ والباغى الذي يطلب الشيء الضال وما ينبغي لك أن تقول هذا ؛ وما ينبغي أى ما ينبغي والفتنة الباغية الظالمة الخارجة عن طاعة الامام العادل . (الثاني عشر) (من بعدى) قال الرمخشري : معناه من دوني ، ولا أدري ما الذي ألجأ الرمخشري إلى هذا التفسير ؛ فإن أراد بدون غير فصحيح ؛ وإن أراد حقيقة فإيرده ماورد في الحديث فينبغي أن تبقى « بعد » على ظرفيتها ؛ ويراد من بعد هبتهلى ؛ وقد يقال إنه كان له استيلاء عليه . وقال لما ذكر دعوة أخيه سليمان لولا ذلك لأصبح مؤثوقاً تلعب بصبيان أهل المدينة ؛ فلعل المانع لعب صبيان أهل المدينة وهم دون سليمان . أما النبي صلى الله عليه وسلم فلا مانع من استيلائه عليه . الثالث عشر قرأ أهل المدينة وأبو عمرو (من بعدى) بتحريك الباء ، وأسكنها الباقون . (الرابع عشر) قوله (انك أنت الوهاب) تعليل لسؤال الهبة « وإن » إن كانت مكتسوبة فإنها تقتضى (١) لم أجده في الجامع الصغير ولا كشف الخفا ولا غيرهما تحت يدى .

التعليل على ما تقرر في أصول الفقه ، واقتضاء « أن » المفتوحة التعليل بالوضع لتقدير اللام معها ، والمكسورة ليست كذلك ، ولكنها اقتضت التعليل من جهة الایاء كما في ترتيب الحكم على الوصف ونحوه . هذا الذي يظهر لي في ذلك والأصوليون أطلقوا كون « أن » تفيد التعليل ولم يجعلوه من قسم الایاء بل من قسم النص الظاهر فانهم قسموا النص على العلة على قسمين أحدهما ما هو صريح ، كقوله العلة كذا أو « من أجل كذا » والثاني ادخال لفظ يفيد التعليل وهو اللام « وان » و « الباء » فاما اللام وان فصحيحان يقتضيان وضعاً ظاهراً غير قطعي لاحتمالهما معنى آخر وأما « أن » المفتوحة فكذلك لتقدير اللام معها والتفيد في الحقيقة انما هو اللام لا « أن » وإن المكسورة فانما وضعت لتأكيد الجملة التي بعدها وأما كونها علة لما قبلها فليس بالوضع ، لكنه يرشد اليه الكلام ، فهو نوع من الایاء . وهذه المسألة من أصول الفقه . (الخامس عشر) ختم سليمان عليه السلام بهذا الثناء من آداب الدعاء ، فيستحب للداعي اذا دعا بشيء أن يختمه بالثناء على الله باسم من اسمائه وصفة من صفاته مناسبة لما دعا به (السادس عشر) قوله (فسخرنا له) التسخير التذليل تسخيرها تذليلها وتيسيرها وتحويلنا له . (السابع عشر) قرأ أبو جعفر (فسخرنا له الرياح) بالجمع وقرأ الباقر بالافراد (الثامن عشر) جاء في الحديث «إن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا هاجت الرياح يقول : اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحاً^(١) » وقيل في شرحه : إن العرب تقول لا يلقح السحاب الا من رياح مختلفة يريد لفظ السحاب ولا تجعلها عذاباً ويحقق ذلك مجيء الجمع في آيات الرحمة والواحد في قصص العذاب (كالريح العقيم) و (ريحاً صرصراً) فيحتاج الى جواب عن مجيئها على الافراد في هذه الآية على قراءة الجمهور . والجواب أن الريح المسخرة لسليمان عليه السلام في طواعيته وامتنال امره وتيسير جيوشه وحملها لبساطه وما فوقه وما تحته يناسب أن تكون واحدة لا اختلاف فيها وأن تتفق حركتها في السرعة والسهولة والوقوف عند أمر سليمان^(٢) ولا الرياح في ذلك اذا لم يكن هناك زرع فسد ذلك جاء الافراد على أن تلك القاعدة لم يقصد بها العموم وانما اشير الى ما جاء منه للرحمة وأشير (١) رواه الطبراني في المعجم الكبير عن ابن عباس . قال في مجمع الروائد : وفيه حسين بن قيس الرحبى أبو على الواسطي الملقب بخنث وهو متروك . وقد وثقه حسين بن نمير . وبقية رجاله رجال الصحيح . (٢) لا بد هنا سقط كلام يذكر فيه الجواب عن جمع الرياح في هذه الآية .

الى ما جاء منه للعذاب من غير قصد التعميم في ذلك . (التاسع عشر) . (تجرى)
في موضع الحال ، ويحتمل أن تكون مستأنفة تفسير « نا » من « سخرنا » فان
جعلناها حالا فيحتمل أن تكون حالا مقدرة من جهة أن أول التسخير كان قبل
جريها وإن كان مستمراً في جميع أحوالها لأنها في مدة جريانها ايضاً مسخرة .
(العشرون) (بأمره) يحتمل أن يكون أمراً حقيقياً بقول ويكون سليحان عليه
السلام إذا أراد جريها الى جهة قال لها ذلك بلفظ الأمر ، وعلى هذا اما أن يكون
جعل الله تعالى فيها من الادراك ما تفهم ذلك منه وإما أن تكون عند أمره ايها
يحركها الله تعالى ، ويحتمل أن لا يكون أمراً حقيقياً بل معناه بارادته وعلى حسب
اختياره ، فتمى أراد جهة جرت على حسب تلك الارادة . فهذه ثلاثة احتمالات .
(الحادى والعشرون) على احتمال أنه خاطبها بلفظ الأمر هل تقول إنها مكلفة
بذلك أولا ، وعلى تقدير كونها مكلفة هل تقول : ان الله ركب فيها العقل الذى
هو شرط التكليف فبنا أولا ؟ وعلى الثانى يلزم أن نقول بجواز تكليف الجاد ،
وعلى تقدير أن لا تكون مكلفة فيه جواز حسن مخاطبة الجاد اذا ترتب عليه
فائدة . وهذه الاحتمالات كلها تأتي في قول النبي صلى الله عليه وسلم « أسكن أحد
فأعليك الا نبى وصديق وشهيدان »^(١) (الثانى والعشرون) (رخاء) حال من الضمير في
تجرى فهي حال (الرابع والعشرون)^(٢) بين « رخاء وتجرى » نوع من الطباق لان الجرى
يقتضى الشدة والرخاء يقتضى اللين وكون هذه تجرى مع اللين في غاية أوصاف الكمال
ولذلك أخرج « رخاء » عن « تجرى » ولو قدم لم يدل على أنه يحصل له ذلك
الوصف حالة الجرى . (الخامس والعشرون) (أصاب) معناه هنا اراد . حلى الاصمعي
عن العرب أصاب العوَاب فأخطأ الجواب وعن رؤية أن رجلين من أهل اللغة
قصده أن يسألاه عن هذه الكلمة فخرج اليهما فقال أين تصيبان ؟ فقالا : هذه
طلبتنا ورجعا . ويقال أصاب الله بك خيرا . (السادس والعشرون) قوله (حيث
أصاب) قالوا في تفسيره حيث أصاب حيث قصد . فأما أن يكون المراد حيث انتهى
قصده من المسير . فيكون التقدير الى حيث قصد . لأن ذلك نهاية الجرى ، وأما مكانه
من حين قصد إليه . وأما أن يكون المراد حيث وجد القصد ، والقصد مستمر
من أول الجرى الى آخره ، وهو أبلغ ، فإنها يكون جريها في كل مكان متوسطاً
(١) روى البخارى ومسلم والترمذى والامام احمد عن أنس أن النبي صلى الله
عليه وسلم « صعد أحداً وأبو بكر وعمر وعثمان . فرجف بهم فقال : « اثبت أحد
- الحديث » . (٢) لم يذكر الثالث والعشرون .

بقصده من غير دلالة على المسكان الذي تجرى فيه ؛ بخلاف « حيث » فإنها دالة على أمكنة الجرى ، والمقصود مختلف في الآية المقصود الامكنة ، ولوقيل « متى » كان المقصود الجرى ، وذلك مستغنى عنه بالامر سواء كان الامر ملازماً للارادة أولا . فجاءت الآية على أبلغ الوجوه لتضمنها عموم الأمكنة المقصودة من غير احتياج الى تعلق القصد بالجرى بل متى قصد مكانا جرت فيه وهو أبلغ ما يكون . (السابع والعشرون) تسخير الرياح بيده بقوله (تجرى بأمره) وتسخير الشياطين أطلقه لأنه لا يحتاج الى بيان ، بل نفس تسخيرهم معجزة ، لما هم عليه من القوة والشيطنة ، فتذليلهم خارق العادة . (الثامن والعشرون) (كل بناء وغواص) بدل من الشياطين ؛ والظاهر أنه بدل كل ، وبه صرح الرمخشري . لأنه لو كان بدل بعض لاحتاج الى تقدير ضمير ، ولما كان المسخر بعض الشياطين لا كلهم والظاهر أنهم كلهم كانوا مسخرين له وانما يختلفون في الأعمال والبناء والغوص من أعظم الافعال ، فجعل هذان الوصفان للجميع ؛ ويبقى فيه بحث وهو أن بدل الكل من الكل الثاني هو الأول والأول الشياطين وهو يدل على المجموع والثاني مدلوله كل فرد ؛ فكيف يكون اياه ؟ (التاسع والعشرون) قوله (وآخرين) قال الرمخشري : عطف كل داخل في حكم البذل وهو بدل البذل من الكل (الثلاثون) (مقرنين) كان يقرن مردة الشياطين بعضهم مع بعض في القيود والسلاسل للتأديب والكف عن الفساد . وعن السدي كأن يجمع بين أيديهم وأعناقهم مغلايين في الجوامع وهو ما يجمع بين الرجل واليد ويشد . (الحادي والثلاثون) (الاصفاد) جمع صفة وهو القيد ؛ ويسمى به العطاء كما قيل « ومن وجد الاحسان قيذاً تقيداً » وفرقوا بين الفعلين ؛ قالوا صفة واصفده أعطاه كوعده وادعده . (الثاني والثلاثون) العطاء العطية وهو الشيء المعطى وفي تصويره حاضراً والاشارة اليه بهذا واصافته الى الله تعالى بنون الواحد المعظم نفسه خطاباً منه تنبيه على عظم هذا العطاء . (الرابع والثلاثون) (قمنن) قيل امنن على من شئت من الشياطين أو امسك من شئت منهم ، والمشهور أن المراد امنن أى انعم وهو من المنة أى أعط من شئت ما شئت أو امسك ؛ فوض اليه كلامن الامرين ، وهذا تخيير محض ، وهو أحسن في أمثلة التخيير من كل ما ذكره الاصوليون ؛ لأن قوله (اصبروا أو لا تصبروا) المراد به التسوية وعمله ما خرج فيه اللفظ عن معنى الامر الى معنى التهديد ، وقوله (كلوا واشربوا) أمر اباحة لسلك منهما أن هذا ليس ارجح من الآخر . (الخامس والثلاثون) (بغير حساب) يحتمل

أن تكون بغير متعلقاً بقوله (فامنن أو أمسك) عطاؤنا بغير حساب . (السادس والثلاثون) ذكروا في تفسير قوله تعالى (بغير حساب) وجوهاً : أحدها بلا حساب عليك في ذلك ولا تبعه . الثاني بغير حساب منا كثيراً لا يكاد يقدر على حسبه وحضره . الثالث ما لم يكن في حسابك . فالأول والثاني من المحاسبة والثالث من الحساب . (السابع والثلاثون) . (وإن له عندنا لولياً وحسن ما ب) هذا من تمام النعمة عليه ختم نعمته عليه في الدنيا بالقرب عنده في الآخرة وحسن المآب . اللهم ارزقنا ذلك بنبيك صلى الله عليه وسلم وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً انتهى .

﴿آية أخرى﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (قل الله أعبد مخلصاً له ديني) أمره بالأخبار بأنه يختص الله وحده دون غيره بعبادته مخلصاً له دينه ، وأجاد الرمخشري في التعبير عن ذلك لكن من تتمته أن هذا الاختصاص لا يجعله مثل «ما والا» من جميع الوجوه ، فانك لو قلت : لا أعبد الا الله مخلصاً له ديني ان قدرت «مخلصاً» معمول «اعبد» متقدماً على الاستثناء كنت قد خصصت الله بالاخلاص لا باصل العبادة؛ وليس المراد بهل الله مخصوص بالعبادة وبالاخلاص وان قدرت الاستثناء متقدماً و«مخلصاً» معمول لأعبد على حاله لم يحزم جهة العربية ، وان قدرت له فعلاً آخر فهو على خلاف الأصل . وكل ذلك انما لم بالتصريح بأداة الحصر . أما التقديم فليس له ذلك الحكم لان الحصر ليس من اللفظ ، وانما هو من فحوى الكلام . فلا يلزم أن ينسب له ذلك الحكم النحوي في تأخر الحال على الاستثناء انتهى . (فاعبدوا ما شئتم من دونه) قال الرمخشري المراد بهذا الأمر الوارد على وجه التخيير المبالغة في الخذلان والتخلية . على ما حققت القول فيه مرتين ، قلت وهذا الذي قاله معنى حسن ، وهو مغاير لمعنى التهديد الذي ذكره الأصوليون في (اعملوا ما شئتم) أو هو هو فينبغي أن يحرر ذلك . فان كان غيره فتزداد معاني صيغة «افعل» معنى آخر وكان الرمخشري قد قال قبل ذلك في قوله (قل تمتع بكفرك) انه من باب الخذلان والتخلية ، كأنه قيل له : اذ قد ابیت قبول ما أمرت به من الايمان والطاعة فمن حقلك ان لا تؤمر به بعد ذلك وتؤمر بتركه مبالغة في خذلانه وتخليته وشأنه لانه لا مبالغة في الخذلان اشد من ان يبعث على عكس ما امر به ونظيره في المعنى قوله (متاع قليل ثم مأواه جهنم) قلت : وبهذا يتبين انه غير معنى التهديد ،

والذى يتحصل من معناه انه اشارة الى انه لاشيء ، كأنه قال : انا اعبد الله وما احد غيره يعبد ، فسأنتهم اذا لم توافقوني اعبدوا ما شئتم فلم تجحدوا شيئاً . ونظيره أن أقول لمن يجادلك وقد ذكرت له القول الحق الذى لا يحصى عنه : انا قلت هذا فقل انت ما تشتهى يعنى انه من قال خلافه فلا شىء فهو منال لفساد ما يقوله وان لم يرب عليه وعيد فان قصدت ترتبت وعيد عليه فهو التهديد انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (يعلم خائنة الاعين) قال الرمخشى : الخائنة صفة للنظرة أو مصدر بمعنى الخيانة كالمعافاة بمعنى المعافاة والمراد استراق النظر الى مالا يحل ، كما يفعل أهل الريب ، ولا يحسن أن يراد الخائنة من الاعين ، لأن قوله (وما تخفى الصدور) لا يساعد عليه . قال الشيخ الامام قول الرمخشى الى مالا يحل وافقه عليه ابن الاثير في نهاية الغريب ، ولعله أخذ من الرمخشى . وعندى أن ذلك ليس بجديد ، وان قلاه هما وغيرهما لقوله صلى الله عليه وسلم « ما كان لنبى أن يكون له خائنة الاعين لما أهدر دم عبد الله بن سعد بن أبى مرثد وأناه به عثمان أوقفه بين يديه واستعطفه عليه الى أن عفاه عنه حياءً من عثمان . فانصرف فقال النبى صلى الله عليه وسلم أما كان فيكم رجل يقوم اليه فيقتله ؟ فقالوا : يا رسول الله هلا أومأت البنا ؟ فقال ما كان لنبى أن يكون له خائنة الاعين ^(١) » فانظر ابن أبى مرثد كان قتله حلالاً ولو أومأ اليه أومأ الى ما يحل لا الى مالا يحل ، ولكن الانبياء لعلو منزلتهم لا يبطنون خلاف ما يظهرون فكان من خصائصهم تحريم ذلك ، وهو حلال فى حق غيرهم . ولو كانت خائنة الاعين هى النظرة الى مالا يحل كانت حراماً فى حق كل أحد ، ولم تكن من الخصائص فلما كانت من الخصائص علم أن الأمر ليس كما قال

(١) روى قصته ابن هشام وغيره من أهل السير والمغازى فى الذين أهدر النبى صلى الله عليه وسلم دمهم بعد فتح مكة . وأمر بقتلهم ولو وجدوا متعلقين بأستار الكعبة . وذلك أن عبد الله بن سعد كان أسلم وهاجر وكتب الوحي ثم ارتد قال ابن هشام وقد حسن إسلامه بعد ذلك وولاه عمر بعض أعماله ثم ولاه عثمان - وهو أخوه من الرضاعة - مصر سنة خمس وعشرين ففتح الله على يديه إفريقية . وكان فتحاً عظيماً شهده عبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص . اعتزل فتنة عثمان وما بعده هافات فى بيته بمسقلان بعد صلاة الصبح سنة ست وثلاثين .

الزمخشري ، وإنما هي الإيحاء الى مالا يتفطن له المومناً في حقه ، ولعل تسميتها خائفة لأن مقتضى المجالسة والمساكلة المصافاة ظاهراً وباطناً ، فاستواء الظاهر والباطن في حق المتجالسين والمتخاطبين أمر يقتضيه أدب الصحبة والمجالسة والمخاطبة وكأنه أمانة ، ومخالفة الأمانة خيانة . وليس كل خيانة حراماً . فإن الأمانة تنقسم الى واجبة ومندوبة ، فكذا تنقسم الخيانة الى حرام ومكروه وخلاف الأولى في حق غير الأنبياء أما الأنبياء فلملو مرتبتهم تكون حراماً في حقهم لأن الله لم يحوجهم الى ذلك . فاستوت بواطنهم وظواهرهم ، ولا يمكن الاعتذار عن الزمخشري بأن استراق النظر فوق حد التكليف ، لأنه لو كان كذلك لم تفرق الحال فيه بين الأنبياء وغيرهم ، وإسكان غير موصوف بالحُرمة في حق غير الأنبياء ، ولا في حق الأنبياء فلما افرق الحال فيه وجعل في حق الأنبياء حراماً وفي حق غيرهم حلالاً دل على أنه في محل التكليف والقدرة ، وأما قول الزمخشري ولا يحسن الى آخره فقد قيل انه لعطف العرض على الجوهر وليس بصحيح لان العرض يعطف على الجوهر قال الله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) وقيل ليشمل أدق أفعال الجوارح وهو خائفة الاعين تنبيهها على أعلاها وأدق أفعال القلوب وهو ما تخفيه الصدور تنبيهها على ما فيها ، وهو معنى حسن ، لكن لا يكفي والذي عندي فيما أشار اليه الزمخشري أن النظرة الخائفة يحمل عليها ما تخفيه الصدور ، فكانه قال يعلم خائفة الاعين وسببها الحامل عليها الذي هو أخفى منها من قوله (يعلم السر وأخفى) رفي هذا زيادة ، وهو أن الاخفى هو الباعث على ذلك فهذا معنى مساعدته لانه أخص به بخلاف كونه عرضاً مع جواهر أو فعل قلب مع فعل جارحة فانه أمر عام لا خصوصية له وأن العين الخائفة هي التي تنظر الى مالا ينبغي سواء أكانت سرّاً أم جبراً وليس ذلك المراد بل المراد الاسرار انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (والله يقضي بالحق) قال الزمخشري يعني والذي هذه صفاته وأحواله لا يقضي الا بالحق وكذا قال في قوله (والله يقول الحق) ولا شك في ذلك في خصوص الكلام ، وفكرت فيه فوجدت له طريقين : أحدهما مفهوم الصفة فان الشيء موصوف بالحق وغيره والحكم عليه بالقول أو التضاء وتخصيصه باحدى صفتي الذات يقتضي تفيه عما عداها مفهوم المخالفة عند القائل بمفهوم الصفة . وهذا مضرّد في هذه المادة وغيرها في كل كلام . والطريق الثاني - وهو الذي أشار اليه الزمخشري في سورة غافر - أن من

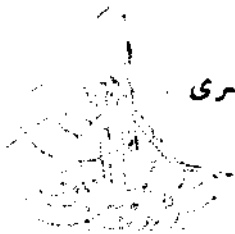
هذه صفة لا يقضى إلا بالحق فهذا يختص بهذه المادة ويفرد حيث ذكر اسم من أسماء الله تعالى . وكان سببه أخذ ذلك من ترتيب الحكم على الوصف لبشر الملة ، وحيث وجدت الملة يوجد المملول ؛ وحيث وجد المملول ينتفى ضده وهذا معنى الحصر ، ويطرد ذلك في مادة يكون الحكم فيها على اسم مشتمل على معنى يقتضى التمليل بذلك . فهاتان الطريقتان تفيدان المقصود ولولا ذلك لم يلزم هذا الحصر . وأما مفهوم اللقب وحصر المبتدأ في الخبر فأنما يفيد نفى الحكم عن غير المحكوم عليه الخبر عنه بأنه بقول أو بنص ، فذلك حصر غير هذا والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله : قوله تعالى (ما عليهم من سبيل) قول الزمخشري « من » إذا دخلت لتأكيد النفي كهذه الآية وقولنا : ما قام من رجل وشبهه هل هي لتأكيد النفي الذي هو مدلول قولنا ما قام ، أو لتأكيد ارادة العموم من قولنا « رجل » المنفي ؟ وأحق الثاني ولذلك قال الزمخشري : ما من عائب ولا عاتب ولا معاقب وهذه قاعدة ينبنى التنبيه لها . ومما يشير الى ذلك قوله تعالى (هل الى مرد من سبيل) ليس المراد الاستفهام أى سبيل أو بعض سبيل ؟ ويسأل عن قوله (لما رأوا العذاب) وكونه ماضياً كيف جاء بعد قوله (وترى الظالمين) وهو مستقبل ؟ وقوله (عليها) الضمير للنار ، ولم يتقدم لها ذكر ، لكن دل العذاب عليها . قوله تعالى (إنما السبيل على الذين يظلمون الناس) . قال رحمه الله . قال الزمخشري يبتدئونهم بالظلم حسن ؛ ولكن أحسن منه أن في القرآن إشارة الى أن المبتدئ هو الظالم ، والمنتصر ليس بظالم ، ولا يوصف فعله بشيء من الظلم . وحينئذ لا يحسن أن يقال يبتدئونهم بالظلم لاشعاره بأن الثاني ظلم غير مبتدئ به ، فيرخص فيه ، بل هو ليس بظلم أصلاً ، وإنما استفدنا ذلك من إطلاق الآية (يظلمون الناس) مفهومه أن غيرهم لا يظلمون وأنهم هم ظالمون ، فهي جامعة تستعمل في الجانبين لبيان ظلم المبتدئ بالسبيته ونفى ظلم المجازي بها . وفي الآية دلالة ظاهرة أن « إنما » للحصر لأنه قصد بها تأكيد كيد النفي في قوله (ما عليهم من سبيل) وإنما يؤكد النفي إذا دلت على الحصر بخلاف ما إذا جملناها المجرد الاثبات .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (إن ذلك لمن عزم الأمور) قال الشيخ الامام : قول الزمخشري



لمن عزم الامور وحذف الراجع لانه مفهوم كما حذف من قولهم : السمن مبرور
بدرهم أحسن منه أن يقال : ان ذلك إشارة إلى الصبر والمغفرة لدلالة « صبر وغفر » عليهما
كانه قال إن صبرهم ومغفرتهم فأغنى عن الرابط كقوله (ولباس التقوى ذلك خير) .
قوله تعالى : (ومن يمش عن ذكر الرحمن نقيض) قرئ شاذاً (ومن يمشو)
بالواو وجعلها الزمخشري موصولة وان كانت تحتل أن تكون شرطية
وثبتت الواو كما ثبتت في (من يتقى ويصبر) . ثم قال وحق هذا القارئ أن يرفع
(نقيض) واعترض عليه أبو حيان بأن يكون جزم الجواب يشبه الموصول
باسم الشرط . وإذا كان ذلك مسبوغاً في « الذي » ولم يستعمل اسم شرط فاولى
أن يكون فيما استعمل موصولاً . وشرطاً قال الشاعر

ولا تحفرون بشرأتريد أخابها فانك فيها أنت من دونه تقع
كذلك الذي ينبغي على الناس ظالماً تصبه على رغم عواقب ما صنع
أنشدتهما ابن الأعرابي وهو مذهب الكوفيين ، وله وجه من القياس . لأنه كما
يشبه الموصول باسم الشرط فدخلت الفاء في خبره فكذلك يشبه به فينجزم
الخبر ، إلا أن دخول الفاء ينقاس بشروطه المذكورة في علم النحو وهذا
لا ينفيه البصريون . انتهى ما قاله أبو حيان . فأما ما قاله من القياس في جزم
الجواب على دخول الفاء فصحيح وأما القياس « من » على « الذي » فقيه
نظر ، لأن « الذي » استعملت في معنى الشرط ، فلا بعد في دخول الفاء في
خبرها ، وفي جزم جوابها نظر إلى معناها ، لأنها استعملت في معنى الشرط
وأما « من » إذا خرجت عن الشرطية واستعملت موصولة لم تكن في معنى الشرط
فكيف يجوز الجواب . فالتحقيق أنه لا يجوز بها اتصالاً ، لأن الجزم إما بالمعنى وإما
باللفظ لا جائز أن يكون بالمعنى ، لأن المعنى والحالة هذه ليس هو الشرط ، ولا
باللفظ لأن اللفظ مشترك بين الشرط والموصول فقد ورد الثاني ، ولأن
القياس إنما يصح لو اتحد المعنى ، فقد تبين أن القياس ليس بصحيح لأنهما لم
يشتركا في المعنى فضلاً عن أن يقال إنه أولى انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رضى الله عنه : قال الزمخشري في سورة الزخرف في قول إبراهيم عليه
الصلاة والسلام (سيهدين) انه قال مرة (فهو يهدين) ومرة (فانه سيهدين)
فاجمع بينهما وقدراً كأنه قال فهو يهدين (وسيهدين) فيدلان على استمرار الهداية
في الحال والاستقبال . قلت : والذي قاله الزمخشري صحيح وليس عندي فيه

زيادة أخرى تظهر بها مناسبة كل من الموضوعين لما ذكر فيه فانه هنا قال (وجملها كلمة باقية في عقبه) فناسب الاستقبال لاجل العقب وفي سورة الشعراء له وحده فناسب قوله (فهو يهدين) ونقي قوله (إني ذاهب الى ربي سيهدين) وليس فيه ذكر العقب لانه أمر مستقبل ولانه قد يقصد بالسين تحقيق ذلك الفعل انتهى.

﴿آية أخرى﴾

قال رضى الله عنه قوله تعالى (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله) قد يؤخذ منه أن «انما» للحصر، لانها لو لم تكن للحصر لم تقم هنا الا مجرد التأكيد وقد استفيد من «ان» الاولى ويحتاج الى ان تستقرى أهل في كلام العرب ان زياد انه قائم، فان لم يكن ذلك مسموعا صح ما قلناه من إفادتها الحصر، وان كان مسموعا فتتوقف الدلالة لانه يقال انها للتأكيد وانما أعلم انتهى.

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى قوله تعالى (محمد رسول الله) بعد قوله (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق) الآية خطر لي فيه أنه رد لقول سهيل بن عمرو ومن معه في قصة الحديبية لو علم أنك رسول الله ما قاتلناك^(١) كانه بلسان الحال يقول محمد رسول الله بشهادة الله التي هي أعظم شهادة وان لم تعلموا انتم، وبهذا يرجح ان يكون (رسول الله) خبرا ولا يكون صفة وان كان الزمخشري لم يذكر هذا الاعراب، وانما جعله خبر مبتدأ أو مبتدأ وما بعده عطف بيان انتهى.

﴿آية أخرى﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (ولا يتمنونه ابداً) وفي البقرة (ولن يتمنوه) ما نصه: تكلم فيه السهيلي بناءً على أن كلمة «لا» ابلغ. وصاحب درة التنزيل بناءً على أن «لن» ابلغ. وأنا اقول ان «لن» ابلغ في حقيقة النفي والمبالغة فيه أول زمان النسي، و«لا» ابلغ في الطرف الآخر وهو المستقبل مع اشتراكهما فيه. وورد التأييد فيهما، واذا عرف ذلك ففي سورة البقرة قال (قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس) وهذا الشرط وصلة واحدة وهي نهاية مراد المؤمن، وجزاؤها الامر بتمني الموت لذلك، لانه اذا كانت نهاية المراد قد حصلت فلا مانع من تمنى الموت الموصل الى الدار الآخرة الخالصة التي ثبت حصولها لهم على هذا التقدير، فحسن بعده «لن» لانها قاطعة بالنفي الآن المضاد للشرط الذي قدر حصوله الآن، فالقصد بتحقيق النفي الآن وتأكيد كيدته،

(١) وذلك حين كتب على رضى الله عنه في كتاب الصلح «هذا ما قاضى عليه

محمد رسول الله» فقال سهيل مقالته.

وان امتد في المستقبل ، ولذلك قرن بالتأييد ، فحصل تأكيدها في الطرف الاول بلن والثاني في الطرف الآخر بالتأييد . وفي سورة الجمعة قال (ان زعمتم اديكم اولياء الله من دون الناس) فجعل الشرط امراً مستقبلاً قديماً الزعم منهم غداً أو بعد غد . ورتب عليه الامر بتمنى الموت ، لانه يلزم من كونهم اولياء حصول الدار الآخرة لهم ، وان لم يدل عليها مطابقة كالأية الاولى فجاء الانتفاء للتمنى المستقبل التي متى وقع الزعم علم انتفاء التمني ، فكان التأكيد فيه في الطرف الآخر فقط ، وكذلك صرح بالتأييد ، ولم يؤت بصيغة « لن » فان قلت فمن اين لك هذا الفرق بين « لن » و « لا » ولم يذكره النحاة وغاية ما ذكره بعضهم الاختلاف في ان « لن » أوسع أو « لا » أوسع وفي أن « لا » تختص بالمستقبل أو تحتل الحال والاستقبال ، وهذا الذي قلته أنت من أن كلا منهما ابان من وجه لم يذكره احد . قلت وان لم يذكره فانهم لم ينفوه ويؤخذ من استقرار مواردها . قال تعالى (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) وقالوا لن نمسنا النار الا اياماً معدودة) وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى) (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) (انا لن ندخلها ابدا ماداموا فيها) (لن تؤمن لك حتى تفجر لنا) (فلن يهتدوا اذا ابدا) (لن يضروكم الا اذى) (لن ندخلها حتى يخرجوا منها) (ولن تؤمن لمريك حتى تنزل) (ولن تفلحوا اذا ابدا) (لن تنفعكم ارحامكم) (فلن أبرح الارض حتى ياذن لي أبى) وغير ذلك من الآيات . فانظر موارد هذه الآيات وقوة تحقيق النفي في الحال فيها ، وفي بعضها التأييد لارادة تقوية الطرفين وفي قوله (اذا ابداً) المقصود تحقيق النفي من ذلك الوقت الى الابد ان تأخر عن وقت الخطاب فالتأييد من ابتداء زمانه الى الابد ولذلك احتترزت في أول كلامي فلم اقل من الآن وأما « لا » فقال تعالى (إني أعلم ما لا تعملون) لان المقصد نفى علمهم في المستقبل . فلا يحسن هنا . وكذلك (لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة) ليس المقصود المبالغة في تأكيد النفي لانه معلوم وقول موسى (لا أبرح حتى ابلغ) أى لا أبرح مسافراً ولعله قال قبل السفر فليس كقول اخي يوسف (فلن أبرح الارض) (واذا لا يلبسون خلافك الا قليلاً) لما كان المستثنى الزمان الاول جاز « لا » والمستثنى في (ان يضروكم الا اذى) الفعل فكان « لن » مع تحقيق النفي في أول الازمنة وانظر كيف وقع التعادل بين « لن » و « لا » اشتركا في نفى المستقبل واختصت « لا » بنفي الحال والماضي واختصت

لن بقوة النفي من ابتداء المستقبل، وكذلك جاءت في قوله (لن تراني) لان المقصود قوة نفي رؤيته ذلك الوقت في الدنيا، ولم يحىء فيها التأييد فلا صريح دلالتها على النفي في الآخرة ودلالة «لن» على النفي في أول أزمنة الاستقبال أقوى من دلالة «لا» ودلالة «لا» على استغراق الأزمنة المستقبلية أقوى من دلالة «لن» لما في «لا» من المد المناسب للمستقبل، فلذلك نقول «لا» أوسع «ولن» أقوى وسعة لا في الظرف من المستقبل ويمده ما قبله الى أول أزمنة الاستقبال، وقد تستعمل في الحال، وفي الماضي فصارت لجميع لازمنة «ولن» لا تصلح إلا للمستقبل وهي باقية في اوله، فظاهر «لن» باقية والمعادلة بين الحرفين من حكمة لسان العرب . والله اعلم انتهى .

﴿ الفهم السديد من انزال الحديد ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى: الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم ، أما بعد فاني نظرت يوما في قوله تعالى (وأنزله الحديد) وأقوال المفسرين فيه، فقليل نزل آدم من الجنة ومعه خمسة أشياء من حديد الكلبتان والسندان والمطرقة والميعة والابرة، والميعة خشبة القصار التي يدق عليها، وعن الحسن (أنزلنا الحديد) خلقناه، كقوله (وأنزله لكم من الانعام) وذلك أن أوامره تنزل من السماء وقضاياه وأحكامه ، فاستحسن هذا القول ، والتعبير بلفظ الانزال عن المخلوق والعلاقة بينها ما ذكر من أن الاوامر والقضايا والاحكام نازلة من السماء بحسب تسمية المخلوق بالمنزل لذلك ، لان كلاهما من القضايا المترتبة على الاوامر والاحكام والقضايا، ثم فكرت في كون القضاء والاوامر والاحكام نازلة من السماء فوق على أنها جهة العلو بالنسبة الى العبد الذي هو مأمور ومقضى عليه ومحكوم عليه ، والمناسبة في ذلك أن المأمور محله التسافل والذلة والخضوع ، والاوامر الواردة عليه محلها العلو والاستعلاء والقهر ، وذلك علو معنوي ، والعلو المعنوي يناسبه العلو الحسي ، فاقتضى ذلك أن تكون الاوامر تأتي من جهة العلو ، والسماء محيطة بالمخلوقات من جميع الجهات ، فجعلت الاوامر منها ، والمأمور في الخفيض منها ليرى نفسه أبداً سافلاً رتبة وصورة تحت الاوامر لينقاد اليها ، وذلك من لطف الله به ، حتى لا تتكبر نفسه فيهلك ، فهذه حكمة الله في تخصيص السماء بمجيء الاوامر منها ، وكان في الامكان أن يجعلها من جهة أخرى ، ولعل لأجل ذلك خلق الله العالم على هذه الهيئة ، وخلق السموات بهذه الصفة وأسكنها ملائكته الذين هم سفراء بينه وبين خلقه وحملة أمره وأحكامه



وخلق فوق ذلك عرشه وكرسيه ليركز في نفوس العباد عظمته واستعلاء أوامره عليهم لينقادوا لها ، ويرشد الى ذلك قوله (خلق لكم ما في السموات وما في الارض جميعاً منه) وليس ذلك لتحيزه تعالى فيها ، ولما كانت جهة السماء بهذه المثابة وارتكزت الامور المذكورة في نفوس العباد رفعوا أيديهم في الدعاء إلى تلك الجهة لنزول القضاء لا لتحيز الرب سبحانه وتعالى فيها ، وانما هو تدبير في المخلوقات وما يرد اليهم من الاوامر وما يصلحهم ، والرب سبحانه وتعالى متعال عن ذلك لا تصل اليه العقول ، وحسب العبيد معرفة نفسه بالذلة والعجز والجهل والتكليف وامتنال ما أمر به وكلف واجتناب ما نهى عنه ، وتعظيم الرب الذي منه الامر والنهي والوقوف عندها وعدم التفكير في ذات الرب سبحانه قاله قول تقصردونها والله أعلم انتهى .

﴿ آية أخرى ﴾

قال رحمه الله قوله تعالى (وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخطاة فعمسوا رسول ربهم) شاهد لان المفرد المضاف للعموم لان الظاهر ان المراد بالرسول موسى المرسل الى فرعون ، ولفظ المرسل الى المؤتفكات ويدخل ايضا هرون ويوسف وان كان قبله انتهى . والله أعلم .

﴿ آية أخرى ﴾

قوله تعالى (لترونها عين اليقين ثم لتستلن يومئذ عن النعيم) سأل - أئـل عن هذا الترتيب ، ان كان من ترتيب الجمل بمعنى انه اقسام على رؤيتها ثم اقسام على رؤيتها عين اليقين ثم اقسام على السؤال فواضح ؛ لكنه ليس المتبادر الى الفهم من الآية . فان على هذا التقدير لا يكون الترتيب في المقسم عليه بل في نفس المقسم ، والمتبادر من الآية انه في المقسم عليه فلا بد من طريق لتحقيق هذا المتبادر ، والقسم انشاء لا يقبل الترتيب بين الضريين ؛ بل له ان يضربهما معا او يضرب عمرا ثم زيدا ، فانه اما رتب بين القسمين لا بين المقسم عليهما . فالوجه في فهم الآية ان نقول « ثم » دالة على تأخر ما بعد رؤية الجحيم الاولى ، وكانه بعد رؤية الجحيم (لترونها عين اليقين) ولا يمكننا أن نقول ان « بعد » ظرف مقدم لان القسم له صدر الكلام فلا يعمل ما بعده فيما قبله لـكـنا نقول هو ظرف لمحدوف يدل على المقسم عليه كأنه بعد ذلك (لترونها عين اليقين) والله وهكذا التقدير في الجملة الثالثة . فالقسم الآن على ما يقع مرتباً في ذلك الوقت ونظيره قوله ان دخلت الدار فوالله لا ومثلثك فهو قسم الآن على انه لا يبطأ بعد دخول الدار فالمعلق في الحقيقة هو المقسم عليه لا القسم وان كان ظاهر التعليق

يقتضى انه القسم لانه الذى جعل جزاء فالشرط كالجملة المعطوف عليها . والقسم كالحل المعطوفة والله أعلم . هذا كله ان قدرنا القسم بعد قسم يقبل اللام أما اذا قدرناه قسماً واحداً قبل (لترون الجحيم) شاملاً للجملة الثلاث فلا يأتى هذا الامكان ويكون قد اقسام قسماً واحداً لا اقساماً ثلاثة ، وتظهر فائدة هذا البحث اذا حلف فقال والله لا ضربن زيدا ثم والله لا ضربن عمراً ثم والله لا ضربن خالداً كانت ثلاثة أيمان ؛ وكون اليمين على الثلاث الآن لاشك فيه ، وهل يجب الترتيب ، هذا محتمل . والذى يظهر أن يرجع الى نيته فان نوى الترتيب لم يبرأ الا بالترتيب ، وان لم ينو كفى وجود الثلاث كيف اتفق بومتى ترك الثلاث لزمه ثلاث كفارات ، وان فعل واحدة وترك ثنتين لزمه كفارة مترك ، واذا قال : والله لا ضربن زيدا ثم لا ضربن عمراً ثم لا ضربن خالداً ، كانت عيناً واحدة مرتبة على الثلاث في قوة قوله : والله لا ضربن زيدا ثم عمراً ثم خالداً ، ولا فرق بينهما الا زيادة التأكيد في كل واحدة ، ويحتمل أن يفرق بينهما ويقال أن قوله والله لا ضربن زيدا ثم عمراً ثم خالداً عيناً واحدة بلا اشكال ، ومتى أعاد اللام في الاثنين كانت ثلاثة أيمان ، وان كان لا يقدر القسم في كل منها ، بل هو في الاثبات كلا في النفي اذا قال والله لا ضربت زيدا ولا عمراً فانها عينان ، وان كان لفظ اليمين واحداً ، وهذان الاحتمالان قلتهما تفقهما لا تقلا ولا يرجح الآن منهما عندى شيء . ولعله يقوى عندى ان شاء الله بعد ذلك هذا الاحتمال الثانى فانى مائل اليه ، ولكنه لم أجد الآن دليلاً ينهض ترجيحه انتهى .

﴿ آيات أخرى ﴾

هذه الآيات اذا كتبت تقدم الى مواضعها . قال الشيخ الامام رضى الله عنه : قوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) زيدت « من » لفائدة صفة العموم ، فهى بمنزلة قولك : لا حميم ولا شفيع يطاع اذا ثبت اسم لامعها في افادة كل فرد مما ذكر . قال الزمخشري : فان قلت ما معنى قوله (ولا شفيع يطاع) قلت : يحتمل أن يتناول النفي الشفاعة والطاعة معاً ، وأن يتناول الطاعة دون الشفاعة كما تقول ما عندى كتاب يباع ، فهو يحتمل نفي البيع وحده ، وأن عندك كتاباً الا انك لا تبعه ونفيهما جميعاً وان لا كتاب عندك ولا كونه مبيعاً ونحوه * ولا ترى الضرب بها ينحجر * يريد نفي الضرب وانحجاره ، قال الشيخ الامام مدلول اللفظ ومعناه نفي المركب من الموصوف والصفة ، ولكن لا تنفاه المركب طريقان وهما الاحتمالان اللذان ذكرهما ، فهما احتمالان في طريق الاستفاه

الذي دل عليه اللفظ ، لاف مدلول اللفظ ومعناه . فان الاحتمالين في المدلول أن يكون اللفظ لهما إما مشتركاً وإما حقيقة أو مجازاً وهذا ليس كذلك . وانما بينهما على ذلك لتعلم أن المراد من كلام الزمخشري وغيره من الفضلاء بخلاف ما وهمه كلامه هذا وكذا قولك ما عندي كتاب يباع انما مدلوله نفي كتاب موصوف وساكت عما سواه ، والاحتمالان في الواقع وفي نفس الامر وكذا * ولا ترى الضب بها ينجر * انما دل على عدم رؤية الضب منجرأ ، والاحتمالان في ان الضب بها ولا ينجرأ ولا ضب بها اصلاً ، وحمله على ارادة الثاني صحيح ليس من مدلول اللفظ ، لانه لو كان من مدلول اللفظ لا طرد ولما كان مما دل عليه سياق الكلام ومقصود الشارع ، وكذلك قوله « على لاحب لا يهتدى بمناره » يريد لامنار له فيهتدى به ، تعرف مقصوده ذلك من القرينة لا من اللفظ وحده ، الا تراك لو قلت زيد لا ينتفع بعلمه ولا علم له لم يحسن ذلك الاعلى بعد ، ولعل الفرق أن حيث قصد وصف النكرة كلاحب وصف بعدم الاهتداء بمناره فالابلغ انتفاء المنار ، وفي زيد لم يقصد وصفه بل المدلول نفي الانتفاع عن علمه فاستدعى وجود السالبة البسيطة التي يذكرها المنطقيون وانها لا تقتضي وجود موضوعها صحيح ذلك ، ولكن منها ما يستحسن في كلام العرب ومنها لا يستحسن . قال الزمخشري فان قلت فعلى اى الاحتمالين يجب حمله ؟ قلت على نفي الأمرين جميعاً من قبل أن الشفاء هم أولياء الله ، وأولياء الله لا يحبون ولا يرضون الا من أحبه الله ورضيه وأن الله لا يحب الظالمين فلا يحبونهم ، واذا لم يحبهم لم ينصروهم ولم يشفعوا لهم قال الله تعالى (وما للظالمين من انصار) قال (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) ولأن الشفاعة لا تكون الا في زيادة الفضل ، وأهل الفضل وزيادةته إنما هم أهل النواب بدليل قوله (ويزيدهم من فضله) وعن الحسن « والله ما يكون لهم شفيع البتة » قال الشيخ الامام حمله على انتفاء الامرين صحيح ، وقولنا « انتفاء » خير من قوله « نفي » لأن النفي فعل القاعل ، فيوهم أنه مدلول اللفظ وقد قدمنا أنه ليس كذلك والاستدلال له بقوله تعالى (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) صحيح ، ومعناه ارتضى الشفاعة له وكذا (إلا لمن أذن له) وكذا (من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه) وان كانت الآية الأولى أصرح في اشتراط الارتضاء ، ولا شك أن المعنى لمن ارتضاء فتجتمع شروط حذف المائد على الموصول . وكأن الزمخشري اراد من هذا القول أن القاسق غير مرتضى فلا تشمل الشفاعة ، لكننا نقول الظاهر أن المراد إلا لمن ارتضى أن يشفع له ، لحذف هذا وتوسع في الضمير ونصب بالفعل وحذف

حينئذ، أو يقال انه بالأذن بالشفاعة له حصل العفو عنه ، فصار مرتضى في ذلك الوقت ، وبكفي في كونه مرتضى اسلامه وإن كره فسقه . وأما قوله ان الشفاعة لا تكون الا في زيادة التفضل فليس بصحيح ، وإنما ذلك اعتزال منه لانكاره الشفاعة التي هي في فصل القضاء المجمع عليها وهو لا يسلمها ؛ وليست خاصة بأهل التفضل ، وقوله تعالى (ويزيدهم من فضله) لا يقتضي انحصار ذلك فيهم ، وقول الرمخشري اذا لم يحبهم لم يشفعوا لهم قديع لأن الشفاعة قد تكون للرحمة من غير محبة . قال الرمخشري فإن قلت الغرض حاصل بذكر الشفيع وتقبه فما الفائدة في ذكر هذه الصفة وتقبها ؟ قلت في ذكرها فائدة جلية ، وهي أنها ضمت اليه ليقام انتفاء الموصوف مقام الشاهد على انتفاء الصفة ، لأن الصفة لا تنأى بدون موصوفها ، فيكون ذلك ازالة لتوهم وجود الموصوف . بيانه أنك اذا عوتبت على القعود عن الغزو ؛ فقلت : مالى فرس أركبه ولا معنى سلاح أحارب به ، فقد جعلت عدم الفرس وفقد السلاح علة مانعة من الركوب والمحاربة كأنك تقول كيف يتأتى معنى الركوب والمحاربة ولا فرس ولا سلاح معنى ؟ فذلك قوله (ولا شفيع يطاع) معناه كيف يتأتى الشفيع ولا شفيع ؟ فكان ذكر التشفيع والاستشهاد على عدم تأنيبه بعدم الشفيع وضعا لانتفاء الشفيع ووضع الامر المعروف غير المنكر الذي لا ينبغي أن يتوهم خلافه قال الشيخ الامام في ذكر هذه الصفة ، وهي قوله (يطاع) ست فوائد (إحداهما) أنها الذي تشوف اليه نفوس من يقصد أن يشفع فيه مكان التصريح بنفيها فتأتى اعضاء الظالمين وقطعا لقلوبهم وحظما لهم ، لأن من كان متشوقا الى شيء فصرح له بأنه لا يحصل له كان أنكى له من أن يدل عليه بلفظ شامل له ولغيره أو مستلزم إياه فكانت للتخصيص أو للتوضيح أو لمجرد هذا القصد من مساواتها (الثانية) أن من الشفعاء من لا تقبل شفاعته فلا غرض فيه أصلا ، ومنهم من تقبل شفاعته وهو المقصود ، فنص عليه تحقيقا لمن قصد نفيه ، وهي صفة مخصصة ، وقدم هذا الغرض على ما يقتضيه مفهوم الصفة من وجود غيره لقيام الدليل على عدمه وهذه الفائدة مغايرة للاولى ، لأن هذه في آحاد الشفعاء وتلك في صفة شفاعتهم . (الثالثة) ما تبدل عليه مادة « يطاع » والغالب في الشفاعة استعمال لفظ القبول والنفع وما أشبههما ، أما الطاعة فانما يقال في الأمر ، فذكرها ههنا لئلا تكتب بديعة وهي أنه لما ذكر الظالمين وشأن الظالمين في الدنيا القوة والشفعاء المتكلم عنهم بمنزلة من يأمر فيطاع نفى عنهم ذلك في الآخرة تبكيئا وحسرة ، فإن النفس اذا

ذكرت ما كانت عليه وزال عنها وخوطبت به كان أشد عليها . (الرابعة) أنه إشارة الى هول ذلك اليوم ؛ وأن شدته بلغت مبلغاً لا ينفع فيه الا شفيع له قوة ورتبة ان يطاع ، لو وجد ، وهو لا يوجد . وهذه قريبة من التي قبلها ، إلا أنها بحسب الحاضر وتلك بحسب الماضي . (الخامسة) التنبيه على ما قصد الشفيع لأجله كقول المغلوب الذي ما عنده أحد قصد الشفيع لأجله ؛ يقول ما عندي أحد ينصرني ، تنبيهاً على أن مقصوده النصرة . (السادسة) ما ذكره الرمخشري ، وحاصله التنبيه على أن المقصود نفى الصفة وذكر الدليل على نفيها . وذكر الشيء بدليله أحسن ، فالمقصود نفى الطاعة التي هي قبول الشفاعة ، وتعليل ذلك النفي بانتفاء الشفيع ؛ وكون المقصود نفى الطاعة هو الذي قدمناه في كلامنا في الأوجه المتقدمة ، والتعليل أفاده الرمخشري هنا ؛ ويخرج من دلالة أيضاً إفادة نفى الشفيع على عكس ما يقتضيه مفهوم الصفة ؛ فتكون قائمة سابعة ولنشرح كلامه فنقول قوله « ضمت اليه » أي الى الموصوف ، واستعمل لفظ الضم ليفيد الهيئة الاجتماعية ، فان الغرض يحصل منها لا من ذكر الصفة وحدها وقوله « ليقام » أي الغرض من الضم هذه الإقامة وقوله « مقام الشاهد » أي الدليل ولم يذكر لفظ العلة لانه إنما يستعمل في الوجوديات والانتفاء عديمي وقوله « لان الصفة لا تتأتى بدون موصوفها » تعليل لكون انتفاء الموصوف شاهداً ودليلاً وهو تعليل صحيح ويلزم من وجود الصفة وجود الموصوف ومن عدمها عدمه ولو قال : لانه لا تتأتى صفة بدون موصوفها سلم من جعل اسم « إن » نكرة . وقوله فيكون ذلك أي إقامة الموصوف شاهداً لتوهم وجود الموصوف أي الشفيع ولا يريد الموصوف المقيد بكونه موصوفاً لاستحالة توهم وجوده بدون صفته وإنما يريد مطلق الشفيع وإنما كانت إقامة نفيه شاهداً مزيلة وجوده لان الشاهد يجب أن يكون معلوماً وإذا كان الانتفاء معلوماً لم يمكن الوجود موهوماً . وهذا قد أشار اليه الرمخشري في كلامه حيث قال : لا ينبغي أن يتوهم خلافه فلم أنه لم يقصد بنفى الشفيع إفادة الانتفاء لان انتفاء معلوم بما قدمه من قوله (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) ونحوه فعلم ان الاخبار به هنا إنما قصد به ما ترتب عليه وهو انتفاء الشفيع الذي عبر عنه بالطاعة وإقامه شاهداً على ذلك ، وينبغي أن يكتب على الحاشية أي وبياناً لانه لم يقصد بنفى الموصوف إلا نفى صفته والاستدلال بانتفائه على انتفائها وحينئذ لا يبقى في كلام الرمخشري اشكال وقوله « وبيان » الى آخره صحيح وقوله فكان الشفيع

والاستشهاد أى ما قدمناه والشفيع هو قبول الشفاعة وهو المراد بالطاعة هنا وقوله « وضعاً » أى تنزيلاً لا تنفاه الشفيع منزلة المعلوم الذى لا يتوهم وجوده فلا ينفى لقصد تفيه فى ذاته بل لدلالته وما ترتب عليه والله أعلم . فهذا ما ظهر لى فى كلام الزمخشري بعد أن أشكل على جماعة من الفضلاء وظنوه معكوساً وكفى له مثل هذا مما يدل على قوة فهمه وتدقيقه وإشارته بالكلام اليسير الى المعنى الكثير الغامض ، لكن فى عبارته هنا قصور عن مراده ، وهو موضع قلق ، وكسنت ممن ظن أن كلامه معكوس ، ورأيت عليه لبعض الفضلاء المتقدمين حلاً لاشكاله ، ولكنه لم يصنع شيئاً فى حله وقد فتح الله على بذلك وصارت صعوبته كأن لم تكن ؛ وهكذا العلم يفتح بأدنى شيء ، وإنى لاسر بما منحني الله من ذلك وأراه خيراً من الدنيا وما فيها لا يمدله ملك ولا مال . وأعوذ بالله من أن أعجب به أو يحصل لى فى نفسى منه كبر ، لكنى أراه فضلاً من الله على مع ضعفى وعجزى وقلة حيلتى واعترا فى بفضل الزمخشري . كتبه على بن عبد الكافي السبكي فى سنة احدى وخمسين وسبعمائة والحمد لله رب العالمين .

قال الشيخ الامام رحمه الله فى قوله تعالى : (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقتنا عذاب النار) :

من الناس من قد^(١) ادبر وافتحصوا على نعمة فى نسلهم هى باقية
ومالى تدبير النفسى لا ولا لنسلى لكن نعمة الله كافيته
كما عالى دهرى كذاك يعول من . أخلفه فى عيشة هى راضيه
ومنهم أناس وفر الله حظهم خيرهم فى جنة هى عاليه
وقولى ربي آتنا حسنتيهما وثالثة عنا جهنم وافيته

نظمها يوم الاثنين سابع شوال سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة بسبب أنى تفكرت
فى حالى وحال اولادى ولى فى القضاء أربع عشرة سنة لم يحصل لهم ما يبقى لهم
من بعدى وأقت قبل ذلك بمصر نحواً من سبع عشرة سنة متمكناً من أن أحصل
لهم رواتب كثيرة لم أحصل لهم شيئاً من ذلك ، وافتكرت قاضيين فى دمشق
ابن أبى عمرو بن الزكى حصلاً ما هو باقى لذريتهما الى اليوم ، وابن دقيق
العيد فى مصر لم يترك لاولاده شيئاً ولا حصل لهم بعده شيئاً ونفسى تطلب
الخير لاولادى فى حياتى وبعد مماتى فتوكلت على الله وأحلتهم على فضله كما
تفضل على ، ونظمت هذه الابيات وأشرت فى البيت الأخير الى قوله تعالى (ربنا

(١) « قد » غير موجودة فى الأصل ، ولعل الوزن لا يستقيم بدونها .

آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار) أسأل الله تعالى ذلك.
وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً . كتبه داعياً لمصنفه ولذريته بالرحمة
والمغفرة وجوامع الخيرات في الدارين لى ولهم ولسائر المسلمين محمد بن أحمد
القصيح المقرئ الشافعي عفا الله عنه . حسبنا الله ونعم الوكيل .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ كتاب الطهارة ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه قول الشافعي في الأم « وكل الماء طهور
مالم يخالطه نجاسة » لا يرد عليه المتغير تغيراً كثيراً بظاهره ، لأنه ليس بماء ، ويستنبط
منه ان المتغير تغيراً كثيراً بما لا يسلب اطلاق اسم الماء عنه من الطاهرات طهور ،
خلاف للعراقيين ، ويستنبط منه ان المستعمل طهور ، وهو القول القديم ومن يمنعه
يعتذر بأن مقصود الشافعي غيره ؛ وقد يورد عليه الذي وقعت فيه نجاسة جامدة ،
وهو دون القلتين فإنه ليس بطهور وما خالطه الا ان يريد بالخالطة ما هو أعم
من المجاورة فيرد عليه اذا كان كثيراً الا ان نقول بوجود التباعد فلا يرد شيء
وهو الجديد والام من الكتب الجديدة فينبغي ان يشرح على هذا وما جاوز
القلتين بمنع أن يخالطه للنجاسة ويكون حد القلتين فاصلاً ثم قال الشافعي « الماء
على الطهارة فلا ينجس الا ينجس يخالطه » وهذا يرد على المجاور ويجاب بما
سبق انتهى . نقل من خطه .

(مسألة) رجل جنب وفي ظهره جراح فغسل الصحيح وتيمم عن الجريح ،
وصلى الظهر ، ثم أحدث ، فجاء وقت العصر فتوضأ وضوءاً كاملاً ، فهل يقيم
لحق الجراحة التي في ظهره لاجل الجنابة ام لا .

(الجواب) الأصل المقرر ان التيمم عن الحدث وعن الجنابة لا يبيح الاصلاح فريضة
واحدة فالمدكور استفاد تيممه استباحة فريضة وما شاء من اتوافل مالم يحدث ، فاذا
أحدث امتنع عليه النفل مضافاً الى امتناع القرض ، فاذا توضأ عاد الى حاله قبل الحدث ،
وهو استباحة النفل فقط وامتناع القرض حتى يتيمم عن الجنابة ، وهذا لا خلاف فيه إلا
على مذهب المزني ، فإنه يصلى به أكثر من فرض ؛ أما على ما عني الشافعي فلا
ومن صرح أن الجنب إذا حصل عليه وقت صلاة أخرى يعيد التيمم ابن الصباغ .

وبقية الأصحاب كلامهم يقتضيه ؛ وإن لم يصرح به بعضهم لأنه داخل في عموم كلامهم أنه لا يصلي بتيمم واحد أكثر من فريضة واحدة وما شاء من التوافل ، وقد نص الجرجاني على أن الجنب إذا تيمم لعدم الماء وأدى به الفرض ثم أحدث ثم وجد من الماء ما يكفي للوضوء ولا يكفيه للجنازة ، فهو ممنوع من فعل الفرض والنفل للحدث ، فإن قلنا يلزمه استعماله فليستعمله ويتنفل ما شاء أن يتنفل ، ويستبيح الفرض والنفل ، فإن قلنا لا يلزمه استعماله لزمه أن يتوضأ به للنفل دون الفرض ، لأنه محدث معه من الماء ما يرفع حدثه ، فوضوءه يرفع حدثه الطارئ فيعود كما كان قبل الحدث ، وقد كانت قبله ممنوعاً من الفرض دون النفل وإذا أراد أن يستبيح الفرض تيمم له . قال وهذه مسألة شاذة من وجهين : أحدهما هو وضوء يبيح النفل دون الفرض ، والثاني أنه محدث يصح تيممه للفرض دون النفل . انتهى كلام الجرجاني . وهي نظير مسألة أننا لا نأنها في عدم الماء ومسألتنا في الجراحة والافرق ، وقد قال البيهقي وغيره إذا كان جنباً والجراحة في غير أعضاء الوضوء ففعل الصحيح وتيمم للجريح ثم أحدث قبل أن يصلي فريضة لزمه الوضوء ولا يلزمه التيمم لأن تيممه عن غير أعضاء الوضوء فلا يؤثر فيه الحدث وهذا الوضوء يبيح الفرض والنفل بالنسبة للحدث وقد كان مباحين بالتيمم قبل الحدث ولكن بالحدث امتنع فعلهما قبل الوضوء يرتفع ذلك المنع ويرجع إلى حكمه قبل الحدث وهو استباحتهما وأما قول النووي في الروضة عقيب ذلك ولو صلى فريضة ثم أحدث ثم توضأ للنافلة ولا يتيمم فهي مسألة الجرجاني أعني نظيرتها فهذا الوضوء يبيح النفل دون الفرض لأنه يردّه إلى حالته المتقدمة قبل الحدث وهو كان يستبيح النفل دون الفرض لأنه قد أدى الفرض . وسكت النووي عما لو أراد أن ينوي فرضاً ووجب التيمم عليه لظهوره وأما قول النووي : وكذا حكم جميع القرائن كلها . فيروى أن القرائن كلها حكمها حكم النافلة ، وأنه إذا أحدث يتوضأ لها ولا يتيمم ، وهذا لا يقوله أحد ، فينبغي تأويله على أحد شيئين إما أن يقال القرائن كلها من الطواف والصلاة المنذورة حكمها حكم الصلاة المفروضة ، بل الوطء على رأي إذا تيممت الحائض ووطئها في وجهه يجب عليها إعادة التيمم كالصلاة المفروضة وإما أن يقال كلما تيممت وتوضأت وصلت فرضاً ثم أحدثت بعده كان الحكم كذلك من أنها تتوضأ للنافلة ولا تيمم أي للنافلة والله تعالى أعلم .

(مسألة) محدث غمس يده في ماء كثير راكد غمسة واحدة هل يحصل له التلخيص .



المندوب من غير أن يحرك يده أم لا بد أن يحرك يده في الماء مرتين .

(أجاب) أن كان الماء راكداً لم يحصل له التثليث سواء أحرک يده أم لا ، ولو كان جارياً حصل التثليث بمكثها وقفة ثلاث لحظات ، وأما قول القاضي الحسين في الرأى أنه إذا خضع الماء فيه ، وقول البغوى إذا حركه فيه يقوم مقام العدد فلم تميز لي صحته . وقد أبطل الأصحاب القول بأن مكثه في الماء الكثير يقوم مقام العدد بأنه لو استنجى بحجر طويل عرأجزاءه على المحل شيئاً فشيئاً لا يكفي ، بل لا بد من رعاية صورة العدد ، والقول بأن الخفضة تكفى بعيد جداً . وعبرة المذهب إن حملت على ذلك ورد عليه فأورد عليه فإن الماء قبل الانفصال عن المحل لا ينبت له حكم فلا يحصل به العدد ، فإن فرضت حركة بحيث انفصل ذلك منه ودخل فيه ماء آخر فهو أقرب قليلاً ، ولكنه أيضاً بعيد لأن الماء الراكد كله ماء واحد يتقوى بعضه ببعض فالوجه أنه لا يتم غسله ما لم تنفصل اليد أو الاناء أو الثوب عن الماء أو يأتي عليه ماء آخر حكمه غير حكم الماء الأول والله اعلم .

(مسألة) قول الفقهاء يأخذ لصماخيه ماءً جديداً ، هل أخذ الماء الجديد شرط لصحة مسح الصماخين أو يستحب لهما حتى لو مسح بثلث مسح وحبى الاذنين أجزاءه ، لأن مامسح به الاذنين طهور ، وكذا مامسح به الرأس ثانياً . (اجاب) هو مستحب وليس بشرط لما ذكره السائل والله اعلم .

(مسألة) في محدث غسل يده عن الفرض بغرفة ثم أخذ غرفة ثانية فغسل بها من الاصابع الى المرفق ثم رد الماء من المرفق الى الاصابع ، فهل يحصل التثليث المنسوب بر الماء ثانياً قبل انفصاله عن اليد أم لا ، وهل يفرق بين هذه الصورة وبين ما إذا ابتداء الغسل من المرفق الى الاصابع ثم رد الماء من الاصابع الى المرفق أم لا . أفقونا مأجورين رحمكم الله .

(اجاب) نحمد الله برحمته وأسكنه أعلى غرفاته جنته : لا يحصل التثليث المنسوب بذلك ، ولا فرق بين أن يبتدىء من المرفق أو الاصابع . والله تعالى أعلم .

(مسألة) الهرة إذا أكلت فأرة وولفت في ماء قليل فالصحيح أنها ان غابت بحيث يمكن ورودها على ماء كثير فهو طاهر والا فلا ، وهل هذا الحكم في غير الهرة وفي الثوب إذا تنجس وغسل ما يمكن أن يكون هو النجس أولاً ؟ وهل إذا حمل المصلى الهرة أو الثوب والحالة هذه تبطل صلاته أم لا ؟

(الجواب) لا يعمدى حكم الهرة الى غيرها من الحيوانات ، لأن الحكم بالطهارة فيها يستند الى استحباب طهارة مع ضرب من العقوب . فقوى . وإذا حملها المصلى

بطلت صلاته استصحاباً للنجاسة ولا يتمدى العفو الى غيرها من الحيوانات ، لعدم عمر الاحتراز وهو علة العفو ، والمعظم انما صححوها النجاسة اذا لم تنب وتصحیح الطهارة اذا غابت قال الرافعي انه الاظهر وهو كما قال ؛ الا أنه ليس مسنونا الى المعظم كما في شرح المذهب ؛ وقال الماوردي : ان الاصح فيه النجاسة والثوب المذكور ينبغي القطع بأنه لا ينجس الماء لعدم استصحاب النجاسة فيه ، فاننا لم نتحقق حصولها في انقدر الباقي وإذا لبسه المصلي بطلت صلاته لاشتراط يقين الظاهرة أو ظننها في الصلاة ، وهو مفقود ، وجوب غسل جميع الثوب محقق ببعضه يفسله للنجاسة وبعضه يفسله للاشتباه ، فاذا غسل بعضه فالتحقق المستحب وجوب الغسل باحدى العلتين لا العلة المعنية ، ووجوب الغسل يكفي في بطلان الصلاة ، ولا يكفي في تنجيس الماء والله اعلم ، وهذه الاحكام لم اجدها منقولة وقد كتبت عليها كتابة مطولة في فتوى سألتني بعض الفقهاء عنها والله اعلم .

(مسألة) الشعر الذي على الفرو المدبوغ طاهر ، إما لان الشعر يطهر بالدباغ واما لان الشعور طاهرة . وهذا لاشك عندي فيه ، لما روى مسلم رحمه الله في صحيحه عن ابي الخير مرشد بن عبد الله اليزني قال « رأيت علي ابن وعلة السبئي ^(١) فروة فمسسته فقال مالك تمسه ؟ قد سألت عبد الله بن عباس ، قلت إنا نكون بالمغرب ومعنا البربر والمجوس نؤتى بالكبش قد ذبحوه ونحن لا نأكل ذبائحهم ويأتونا بالسقاء يجعلون فيه الودك فقال ابن عباس : قد سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال دباغه طهوره » فهذا نص في المسئلة ، وصحح ابن ابي عمرون أن الشعر يطهر بالدباغ . والصحيح عند معظم الاصحاب ، وهو المنصوص المشهور أن الشعر ينجس بالموت ، ولا يطهر بالدباغ ، وهو خلاف الحديث والذي اختاره وأفتى به ما دل عليه الحديث . والله أعلم .

(فائدة) نقل الشيخ أبو محمد مذهب الزهري أن الجلد يحل الانتفاع به قبل الدباغ نقله صاحب التتمة أنه ليس ينجس وهو صحيح . وزاد فقال انه وجه لاصحابنا عن ابن القطان أن الزهومة التي فيه نجاسة فهو كثوب متنجس ، وهذا خلاف مذهب الزهري ، فجعله اياه مثله ليس بحيد ، ونقل الرافعي ما في التتمة بدون كون الزهومة نجاسة ، وجعله كالثوب النجس ، فأوهم أنه طاهر يحل الانتفاع به مطلقا وليس بحيد . وزاد بعضهم فنقل الوجه أنه يجوز أكله قبل الدباغ ،

(١) هو عبد الرحمن بن وعلة السبئي - بفتح السين والباء وكسر الهمزة - المصري

وهذا لما أوهمه كلام الرافعي ، وليس بحجيد ، وإنما يأتي ذلك على مذهب الزهري ، أما عندنا فلا .

(فائدة) تكلم الأصحاب فيما إذا غمس الجنب بعض بدنه في ماء قليل ونوى إذا كان الماء يتردد على أعضائه ، وفي اغتسال المرأة والرجل ، وخطر لي فيه بحثان (أحدهما) يفصل بين أن ينوى رفع الجنابة عن الجزء المنغمس أو عن الجميع ، فإن كان عن الجميع فاستعمال الماء في الجميع فلا يقع حتى ينغمس ، وكذا مادام متردداً على العضو وبدنه عليه أن لا يكون مستملا في اغتراف المرأة فليحرر هذا البحث ويستدل بكون النبي صلى الله عليه وسلم اغتسل ولم يستفصل منها هل نوت رفع الحدث أو الاعتراف ^(١) أن الماء المستعمل طهوران كانت هذه القاعدة تقتضي العموم من القول والفعل والتقرير .

(مسألة) الأغسال المسنونة هل تقضى ؟ لم أرفيها نقلاً ، ولكن مرة تركت غسل الجمعة لعذر فلما جئت في الجمعة الثانية اغتسل لها تذكرت وأردت أن اغتسل مرة أخرى عن الجمعة الثانية ، ففكرت فيما يقتضيه الفقه من ذلك فترددت ، إن نظرنا إلى أنه شرع لمعنى وهو الاجتماع فقد فات فلا يقضى وإن نظرنا إلى أنه عبادة مؤقتة وأمكن تداركها بعد خروج الوقت فيقضى كسائر السنن ^(٢) ، لاسيما إذا قلنا أنه يستحب للمسافر وغيره ممن لا يحضر الجمعة وأنه لأجل اليوم ؛ وقد يقال ولو قلنا لأجل اليوم فقد فات اليوم فلا يقضى ، وقد يقال : ولو قدر لأجل الاجتماع وإن فات فيقضى استدراكاً لأصل العبادة ، والمسئلة محتملة ولا يبعد أن يحسب فيه خلاف ، وإنما النظر في الترجيح .

(فائدة) إن قال قائل ، فيما إذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس : إن الأصل في كل منهما الطهارة ويقين النجاسة إنما هو في أحدهما فلا يعارض الأصل المستصحب

(١) روى الإمام أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وقال حديث حسن صحيح عن ابن عباس قال « اغتسل بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في جفنة فجاء النبي صلى الله عليه وسلم ليتوضأ منها أو يغتسل فقالت له يا رسول الله اني كنت جنباً . فقال : إن الماء لا يجنب » وروى مسلم عن ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بميمونة » .

(٢) الحق الذي لا شك فيه عند التحقيق أن غسل الجمعة واجب ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم « غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم » متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

في كل منها بعينه فبقى الوجه المقابل بأنه تهجم بغير اجتهاد . فجوابه ان الاصل في كل منها بعينه الطهارة يعارضه الاصل عدم وقوع النجاسة في الآخر ، فلتكن واقعة فيه وصار في كل منها بعينه أصلاً : أصل يدل على الطهارة بنفسه وأصل يدل على النجاسة بالطريق التي أشرنا اليها . فاحتجنا الى تقوية الأول بالاجتهاد لبدفع به الثاني فينفرد الأول ولعل القائل بالهجوم يقول ان الاصل الاول دال بنفسه والثاني دال بواسطة فالاول ارجح فيكتفى به بلا اجتهاد لسكن عند التحقيق نجد التعارض قويا لأن يقين النجاسة موجود واحتمالها بالنسبة اليها على السواء حتى يرجح أحدهما باجتهاد . والله اعلم .

(فائدة) قاسوا الجنون على النوم في نقض الرضوء بعلّة الغلبة على العقل بطريق الاولى ولك أن تقول في النوم الغلبة على العقل واسترخاء المفاصل ، وهو مظنة خروج الخارج وأما الغلبة على العقل فانما تقتضى عدم الشعور لانفس الخروج ومتى اعتبر استرخاء المفاصل إما علة وإما جزء علة امتنع القياس وهذا القياس ظهر لي ولم يظهر لي جوابه .

(فائدة) السكران اذا عومل معاملة الصالحى مطلقاً لا يحكم بصحة وضوئه ويدعى الى الصلاة ويقتل بتركها ، ويرد عليه انه منهي عن الصلاة لقوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) .

(فائدة) قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) حمل الضمير في « اغسلوا » للذين آمنوا فيكونون مأمورين الآن بالغسل وقت القيام أو الذين آمنوا القائلين للصلاة لما دل عليه الشرط فلا يكونون مأمورين إلا وقت القيام للصلاة ؟ فيه بحث ولاظهر الثاني . وهذه قاعدة شريفة ينبى عليها مباحث كثيرة ويشهد لاختيار الثاني قوله تعالى (يا ايها النبي اذا طلقت النساء فطلقوهن) فطابق الأمر مادل الشرط عليه . ومن المباحث المتعلقة به اذا قلت : يا زيد إذا زالت الشمس فصل ، هل هو مأمور الآن أولاً يكون مأوراً إلا وقت الزوال ؟ وهو المختار ولا يرد عليه أنا نختار عدم التعلق لأن التعلق بحسبه فالتعلق إنما هو بفعله وقت الزوال وبالقائمين وقت القيام فهم بهذا القيد متعلق الأمر وهم بدون القيد ليسوا متعلق الامر ولا يرد عليه أنا نختار في قوله إن طلعت الشمس فأنت طالق أن الإيقاع الآن والوقوع عند الطلوع لأننا لانعنى بالايقاع إلا إيقاع مايقع عند الطلوع . فافهم هذا فانه من نقائص المباحث ولم أجده منقولاً لكن حررته له قول الشافعى في الام « ان ظاهرها أن من قام الى

الصلاة فعليه أن يتوضأ» فتأملت كلامه لم يقل عليهم أن يتوضأوا اذا قاموا الى الصلاة فانظر ما أتفق تأمل كلام العلماء لاسيما امام العلماء وخطيبهم رحمه الله .
(فائدة فقهية) قال بعض الاصحاب ان من وجبات النسل تنجس البدن أو بعضه ونيته . وقال الرافعي لأن الاكثرين آمنوا بذلك واستدل بذلك على أن النية جزء من الغسل وإلا لم ينعمرنا وأنا أقول ان النية ليست جزءاً من الغسل وأمنع ذلك لأن الواجب في تنجس البدن لا يجب غسله البتة حتى لو أمكن فصل النجاسة عنه من غير غسل لم يجب الغسل ، وقد صورت المسئلة فيما اذا تكشط الجلد الذي مسته النجاسة فانه لا يجب غسل مظهره مما لم تمسه النجاسة . والنجاسة واجبا غسل البدن حتى لو تكشط الجلد أو قطع عضو وجب غسل مظهره وكذا في الحديث فافهم ذلك فانه دقيق وبه يتبين أن لانية على البدن في غسل النجاسة اصلا بخلاف غسل الجنابة . والله أعلم .

(مسألة) سئل الشيخ الامام رحمه الله عن الفرق بين مطلق الماء والماء المطلق فأجاب بما نصه : الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق والمراد بالاول حقيقة الماهية وبالثاني هي قيد الاطلاق فالاول لا يقيد ، والثاني يقيد لا تقيد التجرد عن جميع القيود ، وقد لا يراد ذلك بل يراد التجرد عن قيود معروفة ولذلك أمثلة : منها مطلق الماء والماء المطلق ، فالاول ينقسم الى الطهور ، والمظهر غير الطهور والنجس وكل من الطاهر غير الطهور والنجس ينقسم الى المتغير وغير المتغير والمتغير ينقسم بحسب ما يتغير به ويخرجه ذلك عن أن يقع عليه اسم الماء ، والثاني وهو الماء المطلق لا ينقسم الى هذه الاقسام ، وانما يصدق على أحدها وهو الطهور وذلك لا أجده فيه قيد الاطلاق ، وهو التجرد عن القيود اللازمة التي يمنعها أن يقال له ماء الا مقيداً كقولنا ماء متغير بزعفران أو اشنان أو نحوه ؛ وماء اللحم وماء الباقلاء وما أشبه ذلك . ومنها اسم الرقبة وحقيقتها يصدق على السليمة والمعيبة ؛ والمطلقة لا يصدق الا على السليمة ، ولا يميز في المتق عن الكفارة الارقية سليمة لاطلاق الشارع اياها والرقبة المطلقة مقيدة بالاطلاق بخلاف مطلق الرقبة . ومنها الدرهم المذكور في العقود قد يقيد بالناقص والساكن وحقيقته منقسمة اليهما ، واذا اطلق تقيد بالساكن المتعارف بالرواج بين الناس ، ومنها الثمن والأجرة والصدائق ونحوها من الاعراض المجمولة في الذمة تنقسم الى الحال والمؤجل واذا اطلقت انما تحمل على الحال فالاطلاق قيد اقتضى ذلك . ومنها حقيقة القرابة يدخل فيها الأب والابن وغيرهما من

القربان وعند الاطلاق لا يدخل فيها الأب والابن لانهما أعلى من أن يطلق
فيهما لفظ القرابة لما لهما من الخصوصية المقتضية المزيد على بقية القربان فيقال
انهما أقرب الاقارب وأفضل التفضيل يستدعي المشاركة فلولا ما قلناه من تحقيق
معنى القرابة فيهما لما صدق عليهما انهما أقرب الاقارب ، وانما امتنع اطلاق
القرابة عليهما لما يقتضيه الاطلاق من التقييد بالقرابة العامة التي لا مزيد فيها على
مجرد القرابة فان قلت اللفظ انما وضع لمطلق الحقيقة لا للحقيقة المطلقة فتقيدهم
اياء عند الاطلاق بالحقيقة المطلقة من أين . قلت قد أورد على ابن عبد الوهاب
ذلك وهو الذي حر كنى لما كتبت وأجبت باطلاق المتكلم فصار قيداً في اللفظ
فان قلت من المعلوم انه ليس في اللفظ فهل تقولون أن ذلك قرينة حالية أو
لفظية . قلت هو قرينه وهو من قبيل القرائن اللفظية متوسطة بين القرائن
الملفوظ بها والقرائن الحالية وهي منه صادرة من المتكلم عند كلامه . وذلك لان
الكلام يخرج عن كونه كلاماً بالزيادة والنقصان وقد لا يخرج عن كونه كلاماً ولكن
يتعين معناه بالتقييد فانك اذا قلت قام الناس كان كلاماً يقتضي اخبارك بقيام الناس
جميعهم ، فاذا قلت : ان قام الناس خرج عن كونه كلاماً ولكن خرج عن اقتضاء
كلام جميعهم الى قيام من عدا زيدا ، وقد علمت أن لا فائدة قام الناس للاخبار بقيام
جميعهم شرطين أحدهما ان لا يبتدئه بما يخالفه . والثاني أن لا يحتتم بما يخالفه .
وله شرط ثالث ايضاً ، وهو أن يكون صادراً عن قصد فلا اعتبار بكلام السامع
والنائم ، وهذه ثلاثة شروط لا بد منها ، وعلى السامع التنبيه لها . فان قلت : من
أين لنا اشتراط ذلك واللفظ وحده كاف في الافادة ؟ لان الواضع وضعه لذلك .
قلت : وضع الواضع له معناه أنه جملة مبهمة لان يفيد ذلك المعنى عند استعمال
المتكلم له على الوجه الخصوص والمفيد في الحقيقة انما هو المتكلم واللفظ دلالة
الموضوعة لذلك . فان قلت : لو سمعنا « قام الناس » ولم نعلم من قائله هل قصده
أولاً « وهل ابتدأه أو ختمه بما يغيره أولاً ، هل لنا أن نخبر عنه بانه قال « قام
الناس » أولاً . قلت : فيه نظر ، يحتمل أن يقال يجوز لان الاصل عدم الابتداء
والختم بما يغيره ، ويحتمل أن يقال لا يجوز ، لان العمدة ليس هو اللفظ ، ولكن
الكلام النفسي القديم بذات المتكلم وهو حكمه . واللفظ دليل عليه مشروط
بشروط ولم تتحقق ، ويحتمل أن يقال : ان العلم بالقصد لا بد منه لانه شرط
والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط والعلم بعدم الابتداء أو الختم بما
يخالفه لا يشترط لانهما مانعان والشك في المانع لا يقتضي الشك في الحكم لان

الأصل عدمه والمختار عندى أنه لا بد من العلم بالثلاثة ومقصودنا بهذا أن يجعل
 سكوت المتكلم على كلامه كالجزم من اللفظ فلذلك قلنا أنه من قبيل القرائن
 اللفظية. فان قلت هل يشبه هذا ما قاله الشافعى من قول سفيان فى حديث وضع
 الجوائح^(١) وقول سفيان كان فى الحديث شىء فنسيته ، وجعل الشافعى ذلك
 مانعاً من الاستدلال على وجوب وضع الجوائح . قلت : نعم يشبهه من وجه
 ويفارقه من وجه ، وهو أن الحديث تحققتنا من قول سفيان : انه كان فيه شىء
 يقوى احتمال تغيير اللفظ بخلاف ما نحن فيه ، اذا لم يتحقق ، نعم لو سمعنا كلام
 متكلم ، وفى آخره كلام خفى علينا فهذا نظيره ، فليس لنا أن نخبر عنه بما
 سمعناه ، ولا نشهد عليه به ، لان الكلام الخفى الذى التبس علينا قد يكون فيه
 تغيير للحكم فان قلت أستم تقولون ان « قام الناس » دليل على قيام الناس ؟
 قلت مجرد هذا القول اذا قبلناه فيه تسمح واذا انكرناه قد لا يحتمل من لم يحقق
 كلامنا والذى نقوله انه انما يدل بالشروط الثلاثة . فان قلت هل يلتفت هذا على
 ما قيل فى حد دلالة اللفظ ؟ قلت نعم وقد اختار المتأخرون فيها انها كون اللفظ
 بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى من كان علماً بوضعه له ، وهذه دلالة بالقوة . وأما
 الدلالة بالفعل فهى افادته المعنى الموضوع ، وهذا انما يكون بالشروط الثلاثة
 التى ذكرناها ، والأول وهو الذى بالقوة أيضا أخذ فيه هذا الاطلاق ، والاطلاق
 قد يراد به الاستعمال . وقد يراد به الاستعمال المقيد بالاطلاق بالشروط التى
 ذكرناها والدلالة قد تنسب الى اللفظ وهى افادته المعنى كما قلناه وقد تنسب الى
 المتكلم وهى افادته ذلك المعنى أيضا باللفظ ، وأما قول بعضهم : هى فهم المعنى
 فينبغى أن يحمل على أن مراده افهام المعنى ، فرجع الى ما قلناه . والفرق بين
 الفهم والافهام ظاهر فان الفهم صفة السامع والافهام صفة المتكلم
 (١) روى مسلم عن جابر « أن النبي ﷺ أمر بوضع الجوائح » ورواه أحمد
 والنسائى وأبو داود بلفظ « أن النبي ﷺ وضع الجوائح » . فى النهاية والجائحة هى
 الآفة التى تهلك الثمار والأموال وتستأصلها ، وكل معيبة عظيمة وفطنة مبيرة
 جائحة والجمع جوائح ، ومنه الحديث انه نهى عن بيع السنين ووضع الجوائح
 وفى رواية وأمر بوضع الجوائح ، هذا امر ندب واستحباب عند عامة الفقهاء لا
 أمر وجوب ، وقال أحمد وجماعة من أصحاب الحديث هو لازم يوضع بقدر
 ما هلك وقال مالك يوضع فى الثلث فصاعداً أى اذا كانت الجائحة دون الثلث فهو
 من مال المشتري وان كان أكثر من مال البائع .

أو صفة اللفظ على سبيل المجاز انتهى .

﴿ مسألة من مصر في شهر المحرم سنة خمس وخمسين وسبع مائة ﴾

ما يقول السادة الفقهاء أئمة الدين رضي الله عنهم أجمعين وعلماء المسلمين الموفقين لهدياته لطاعته والمعاونين بعنايته على مرضاته في رجل متوضئ ثم أجنب من غير لمس ولا نوم متكئا وقلتم إنه لا يلتقط وضوءه على الصحيح ثم دخل عليه وقت أداء فريضة ولم يجد الماء وأعوزه بشروطه فتيمم وصلى تلك الفريضة ثم دخل عليه فريضة ثانية وكذا ثالثة وهلم جرا وهو على ذلك الوضوء الأول الذي كان قبل الجنابة فهل له أن يصلى كل فريضة بذلك الوضوء وينزل التيمم منزلة الغسل أم يحتاج في كل صلاة تيمما ، وما يكون الجواب عن قول الشيخ محي الدين رحمه الله في كتاب الأذكار إن الأجنب أو الحائض إذا لم يجد الماء وجاز لهما القراءة فإن أحدهما بعد ذلك لم يحرم عليه القراءة كما لو اغتسل ثم أحدث فما الجواب عن ذلك أفتونا مأجورين .

﴿ الجواب ﴾ إذا صلى الأجنب المذكور بذلك التيمم فريضة ليس له أن يصلى فريضة أخرى حتى يتيمم تيمما آخر لأن التيمم لا يجمع بين فريضتين سواء أكان تيممه عن حدث أم جنابة بل يحتاج في كل صلاة مفروضة إلى تيمم وأما قول الشيخ محي الدين رضي الله عنه المذكور ولا معارضة فيه لذلك لأن التيمم في الجنابة يقوم مقام الغسل كما يقوم في الحدث مقام الوضوء وفي كلا الموضعين قيامه مقامهما في الإباحة لافي رفع الحدث ولا في رفع الجنابة ولم يقل الشيخ محي الدين أنه يقوم مقام الغسل أو ينزل منزلة الغسل في كل شيء وإنما أراد أنه ينزل التيمم منزلة الغسل في جواز قراءة القرآن بالتيمم كما جازت بالغسل وإن الحدث بعد ذلك لا يؤثر في إباحة التيمم القراءة كما لا يؤثر في إباحة الغسل فيها وبين مسألة الاستفتاء ومسألة الأذكار اشتراك وافتراق فإن المستفتي عنه متوضئ يمنع من الصلاة بجنابته حتى يتيمم ويباح له القرآن بتيممه الأول ، والذي في الأذكار جنب لا يحرم عليه القرآن ولا اللبث في المسجد لتيممه ويحرم عليه الصلاة ومس المصحف والسجود لحديثه فاشتراكا في إباحة القرآن وافترقا في أن المستفتي عنه يصلى النوافل ويسجد للتلاوة بخلاف المذكور في الأذكار ، وقد ذكر الجرجاني في الشافعي مسألة الأذكار من السواد أنه جنب يمنع من الصلاة والسجود ومس المصحف ولا يمنع من اللبث في المسجد وقراءة القرآن وكذا ذكر في المعايضة أنه ليس جنب لا يمنع من قراءة القرآن ولا



من اللبث في المسجد إلا واحد وهو جنب تيمم ثم أحدث فإنه لا يمنع فيما يختص بالجنبانية ويمنع فيما يختص بالحدث كما إذا اغتسل ثم أحدث . والصورة التي ذكرها المستفتى قد ترد على الجرجاني ولكن مقصوده يدخل في عمره وذكرك الجرجاني في الشافعي إذا تيمم الجنب وأدى الفرض ثم أحدث ثم وجد ما يكفي للوضوء وقلنا لا يلزمه استعماله فيلزمه أن يتوضأ به للنفل دون الفرض فيباح له النفل دون الفرض فإذا أراد أن يستبجح الفرض تيمم له قال وهذه المسألة شاذة من وجهين وضوء يبيح النفل دون الفرض ويحدث تيممه للفرض دون النفل . وقد قال البغوي ونقله الشيخ محيي الدين عنه في الروضة وعن غيره أيضاً إن كان جنباً والجراحة في غير أعضاء الوضوء فغسل الصحيح وتيمم عن الجريح ثم أحدث قبل أن يصلي فريضة لزمه الوضوء ولا يلزمه التيمم وهذا صحيح لأن حكم التيمم باقٍ لأنه لم يصل به إلى الآن فرضاً قال وكذا الفرائض كلها بمعنى التي يقيمها إذا تيمم الجنب لها ثم أحدث قبل أن يفعلها يلزمه الوضوء إذا كانت مما تحتاج إلى الوضوء كالطواف ولا يلزم التيمم يبقى حكم إذا كان قد أدى به ذلك المرض فإن كان قد أدى به فرضاً فلا يشك عاقل أنه لا بد من تيمم آخر لأنه قد عرف من موضع أنه لا يحجم بتيمم واحد بين فرضين . واعلم أن مسألة الأذكار إذا حملت على أنه أحدث بعد التيمم وقبل القراءة لا إشكال فيها فلو كان قد قرأ القراءة الثانية هل تكون كالأولى في الثانية حتى يحتاج فيها إلى تيمم آخر أولانها كلها كالقراءة الواحدة وفي جسمه كل قراءة فرضاً يحتاج إلى إفراجه بتيمم لعسر ذلك لأن كل آية فرض فمكان يحتاج إلى تيمم لكل آية بل لكل كلام متميز بنفسه من القرآن وإن كان دون آية أو يحتاج إلى ضابط يضبط مقدار ما بعد فريضة من القراءة والظاهر أن القراءة كلها شيء واحد والذي ينبغي أن يقال في هذا أن القراءة كالنوافل فيستبجح المتيمم بها ما شاء وقد قال الجرجاني إذا تيمم الجنب استباح فعل الصلاة والسجود ومس المصحف وقراءة القرآن واللبث في المسجد يعني أن الصلاة فرض فإذا تيمم لها لعدم الماء أو غيره من الأسباب المبيحة للتيمم استفاد جوازها وجواز كل ما ذكر معها لأنه كنوافل الصلاة وكذلك فيما يقلب ظن الوطء كالحائض لكن القاضي حسين قال : إذا تيممت الغشيان الزوج فهو كالتييمم للفرض لأن التمكين واجب عليها وقال مع ذلك إنما لها أن تصلي به فرضاً واحداً ولا يجب عليها تجديد التيمم لكل وطأة ونقله البغوي عنه واستشكله وهو معذور في استشكله، والمختار خلافه كما اشرنا إليه وهو الصحيح والله أعلم والحمد لله رب العالمين .

﴿كتاب الصلاة﴾

﴿مسألة﴾ في قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك في السماء) محبته صلى الله عليه وسلم لان بوجه الى الكعبة لانها قبلة ابراهيم ولان العرب يعظمونها فيرجي اسلامهم بها وهم أكثر من بنى اسرائيل ولان الصلاة اليها أفضل من الصلاة الى بيت المقدس وينبغي الحرص على أداء المبادات على أبلغ وجوه الكمال وهذه العلة الثالثة لم أجدها منقولة ولكن استنبطتها وانما قلت إن التوجه للكعبة أفضل لان الزمن الذي أوجب الله فيه التوجه اليها أطول من الزمان الذي أوجب فيه التوجه الى بيت المقدس وكل ما كان طلبه أكثر كان أفضل ولانها ناسخة لبیت المقدس والناسخ أفضل من المسوخ وعلى هذا نقول صلاة المسلمين اليوم الى الكعبة أفضل من صلاتهم الى بيت المقدس حين كان التوجه اليها واجبا وان كان في وقته فاضلا واجبا وهذا شيء يقتضى الحرص على طلبه مع ما كان صلى الله عليه وسلم يتوقعه من الله تعالى بتحويله الى الكعبة بخلاف الاحكام المستقرة لا يطلب تغييرها . فان قلت اذا كان الحرص على التحويل الى الكعبة طلبا لكمال الصلاة وما فيها من الفضل فلم لا طلب الرجوع الى مكة لان الصلاة فيها عندكم أفضل من الصلاة في المدينة ؟ . قلت : أما بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم والمهاجرين فلا نقول إن صلاتهم بالمدينة تنقص عن صلاتهم بمكة بل هي مثلها وبحصل لهم الاجر الذي كان يحصل بمكة لانهم أخرجوا منها كرها فيستمر لهم ذلك الاجر كما قال صلى الله عليه وسلم « اذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل صحيحا مقيما » ^(١) وهكذا نقول لو أن شخصا من المهاجرين في مكة أو المدينة أخرج كرها كانت صلاته في غيرها كصلاته فيها لهذا الحديث . فان قلت : هذا يستمر لكم قبل فتح مكة أما بعد الفتح فقد كان يمكنهم الاقامة بها . قلت المهاجرون تحرم عليهم الاقامة بمكة أكثر من ثلاث لانهم تركوها لله تعالى وشئ ترك لله تعالى لا يرجع فيه فساكنوا في حكم الممنوعين منها فكذلك يجري عليهم ذلك الاجر والله أعلم وهذه المسألة جرت في الميعاد . قال الشيخ الامام رضى الله عنه : الحمد لله الذى من علينا برسوله وهذا

(١) الذى في كشف الخفاء ومزيل الالاس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس للمجلوفى « اذا مرض العبد أو سافر كتب الله له من الاجر مثل ما كان يعمل صحيحا مقيما . رواه البخارى وأحمد وابن حبان عن أبى موسى رضى الله عنه . »

لا اتباع سبيله وبين لنا معالم الكتاب والسنة وأوضح لنا بها طريقاً الى الجنة
نحمده وهو الحمود على ما حبسكم وقضى ونسأله التوفيق لما يحب ويرضى وأشهد
أن لا اله الا الله وحده لا شريك له توحيداً تضمن محل عنده شبه التشبيه والتعطيل
وأشهد أن محمداً عبده الهادي الى سواء السبيل صلى الله عليه وسلم وشمل أصحابه
بالرضوان وعمهم . وبعد فان اهم امور المسلمين الصلاة يجب على كل مسلم الاهتمام
بها والمحافظة على ادائها وإقامة شعارها وفيها امور مجمعة عليها لا مندوحة عن
الالتيان بها وأمر اختلف العلماء في وجوبها ، وطريق الرشاد في ذلك امران
إما ان يتجرى الخروج من الخلاف إن امكن وإما ان ينظر ما صح عن النبي
صلى الله عليه وسلم فيتمسك به فاذا فعل ذلك كانت صلاته صواباً سالحة داخله
في قوله تعالى (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً) وان مما اجتمع
فيه هذان الأمران قراءة المأموم الفاتحة خلف الامام فانه اذا فعل ذلك صحت
صلاته بلا خلاف فان ابن عبد البر نقل اجماع العلماء على أن من قرأ خلف الامام
الفاتحة فصلاته تامة ولا إعادة عليه ، وكفى بهذا ترجيحاً لمن يقصد الاحتياط
لصحة صلاته فانه اذا ترك القراءة خلف الامام اختلف العلماء هل صلاته
صحبة أم باطلة في السرية والجهرية معاً ، وقد رويت آثار كثيرة في القراءة
خلف الامام في السرية والجهرية معاً عن الصحابة والتابعين ، وآثار أخرى في
السرية والجهرية ، وأما الآثار في تركها في السرية والجهرية فقليلة ، ومن أراد
الوقوف على آثار الصحابة والتابعين في ذلك فليطالع كتاب القراءة خلف
الامام للبخاري ، ولو سلمنا صحة الآثار في تركها في السرية والجهرية
ومساواتها للآثار الأخرى فهي معارضة بها ، وحينئذ نرجع الى رسول
الله ﷺ الذي كان كلامه كله شفاه وهدى بأبى هو وأبى فما أحسن
ما قال ابن عباس رضي الله عنه « ليس أحد بعد النبي صلى الله عليه وسلم إلا
ويؤخذ من قوله ويترك إلا النبي صلى الله عليه وسلم » وأخذ هذه الكلمة
من ابن عباس مجاهد وأخذها منها مالك رضي الله عنه واشتهرت عنه ،
ووجدنا الدليل الصحيح من السنة والنظر يقتضي وجوب قراءة الفاتحة خلف
الامام أما السنة فإروى عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ
في صلاة الصبح فنقلت عليه القراءة فلما فرغ قال لعلمكم تقرأون وراء إمامكم
قلنا نعم هذا يا رسول الله قال لا تعملوا إلا بفاتحة الكتاب فانه لا صلاة لمن لم
يقرأ بها . رواه أبو داود والترمذي والدارقطني والبيهقي وقال الترمذي حديث

حسن ، وقال الدارقطني اسناده حسن ، وقال الخطابي اسناده جيد لامطمن
فيه : وقال البيهقي صحيح . قلت : وغاية ما اعترض به المخالفون على هذا
الحديث انه من رواية ابن اسحق وهو مدلس ، وجوابه من وجهين أحدهما
أن الدارقطني والبيهقي روياه باسنادهما عن ابن اسحق قال حدثني مكحول بهذا
فذكره ، قال الدارقطني في اسناده : هذا اسناد حسن . الثاني أن البخاري في
كتاب القراءة روى هذا الحديث عن هشام عن صدقة بن خالد عن زيد بن
واقدة عن حرام بن حكيم ومكحول ، فهذا اسناد صحيح الى مكحول ليس
فيه ابن اسحق بالكافية ولا من فيه مطمئن ، ولفظ حديثه عن أبي ربيعة عن
عبادة صلى بنا النبي صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقرآن
فقال « لا يقرآن أحدكم اذا جهرت بالقراءة إلا بأمر القرآن » وهذا نص صريح
وهو والذي قبله يدفع جميع شبه المخالفين لوجوه منها تصريحه بالجهرية واذا
ثبت ذلك في الجهرية فالسرية أولى . ومنها تصريحه بأنه لا صلاة لمن لم يقرأ
بها وهو يدل في هذا السياق على القطع بدخول المأموم في ذلك ومنها أن
جميع أدلة المخالفين اذا دلت عمومات ليس فيها قط نص خاص ان المأموم
يترك الفاتحة في جميع الركعة بل هي عامة في المقروء في محله وأدلتنا خاصة فيجمع
بينها ويجعل المراد أنه لا يقرأ ما زاد على الفاتحة ، وأما الاستدلال بقوله تعالى
« واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا » وقوله صلى الله عليه وسلم
« واذا قرأ فأنصتوا » فهو من الأدلة العامة والجمع بينها بما تقدم ، وأيضا
فان للإمام سككيات اذا أمكن المأموم قراءة الفاتحة فيهن كان أولى ليجمع
بين الاستماع والقراءة جمعا بين الأدلة ، ولهذا قال سعيد بن جبير انهم قد
أحدثوا ما لم يكن يصنعونه يعني من ترك هذه السككيات فان تهيأ له ذلك وكان
للإمام سكوت فلا يمارض وان لم يتنق فيبقى البحث المتقدم وهو أن الآية
عامة ودليلنا خاص فيجمع بينهما وأيضا فاننا اتفقنا على أن الأمر بالفاتحة في الصلوات
للجوب والأمر بالاستماع والانصات ليس في رتبة فلو تحقق التعارض لكان تقديم
ما اتفق على وجوبه أولى ، وهذا مع أن العلماء اختلفوا في تفسير ما قال جماعة أنهم كانوا
يتكلمون في الصلاة فنزلت وعلى هذا يكون المراد بها المنع من كلام الأدميين
لامن قراءة القرآن ، وكيف يقال إن من قرأ القرآن يمتنع على غيره أن يقرأ القرآن
أيضا ، وتهويل المخالف بما قبل من الاجماع على انها نزلت في الصلاة إن صح
لا ينافي ذلك ، ولو سلمنا أن المراد الأمر بالانصات عند انقراء فهو عام يحمل على

الرائد عن الفاتحة جماعاً بين الأدلة وايضاً فالقياس على جميع أركان الصلاة وواجباتها لا يفرق فيه بين الامام والمأموم فسكناً لا يتحمل الامام قياماً ولا قعوداً ولا ركوعاً ولا سجوداً ولا غيرها من واجبات الصلاة فكذلك لا يتحمل الفاتحة فاذاً صح قوله صلى الله عليه وسلم «لا صلا لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» وذلك من الأحاديث المتفق عليها وقام الدليل على أن المراد الاتيان بها في كل ركعة ولم يفترق الحال بين أن يكون مأموماً أو غيره . ومن الدليل على تعيين الفاتحة في الركعة ما رواه البخاري في كتاب القراءة عن يحيى بن بكير ثنا عبد الله بن سويد عن عياض عن بكير بن عبد الله عن علي بن يحيى عن أبي السائب عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال صلى الرجل والنبي صلى الله عليه وسلم ينظر إليه فلما قضى صلاته قال «ارجع فانك لم تصل» فقام الرجل فصلى فلما قضى صلاته قال له النبي صلى الله عليه وسلم «ارجع فصل» ثلاثاً قال خاف له لقد اجتمعت فقال «ابدأ فذكر بحمد الله وتقرأ أم القرآن ثم ركع بطمأن صليتك فلما انتقصت من هذا فقد انتقصت من صلاتك» وليس هذا موضع الاستدلال لوجوبها في كل ركعة فانما إنما تكلم الآتي قراءتها للمأموم بعد تقرير ذلك ، وأما حديث أبي بكر الذي أتى والنبي صلى الله عليه وسلم راعى وأحرم وركع دون الصف فقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم «زادك الله حرصاً ولا تتمد» فان قوله لا تتمد يحتمل أن يكون نهياً عن الاحرام دون الصف أو عن الركوع من غير قراءة الفاتحة فان كان الثاني فهو دليل لعدم سقوطها عن المسبوق وقد قال علي بن المديني ثم البخاري انما أجاز ادراك الركوع من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين لم يسروا القراءة خلف الامام فأما من رأى القراءة فان أبا هريرة قال اقرأ بها في نفسك . قلت وروى عن عائشة وأبي سعيد لا يركع أحدكم حتى يقرأ بأمر القرآن ، ومن ذهب الى أنها لا تسقط عن المسبوق ويحتاج الى أن يأتي بخامسة بعد أن يركع مع الامام الركوع الذي أدركه أبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة وأبو بكر أحمد بن اسحق الضبعي وكلاهما من أصحابنا ، وكأنهما جمعا بذلك بين الدليل المقتضى لوجوب الفاتحة في كل ركعة وبين قوله فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وهو أقوى المذاهب دليلاً ، وجمهور الشافعية القائلين بوجوب الفاتحة قالوا بسقوطها عن المسبوق اذا أدرك الركوع ويعتد له بتلك الركعة وكأنهم جمعوا قوله «لا تتمد» الاحرام دون الصف مع كون المراد به التبريز عندهم فان صح ذلك مع ما ورد من أن من أدرك الركوع فقد أدرك الركعة كان ذلك

مخصصا للدليل الدال على قراءة الفاتحة للمأموم في كل ركعة ويبقى فيما عدا هذه الصورة على مقتضى الدليل ، وإن لم يصح اتجه مذهب الموجبين لقراءة الفاتحة على المسبوق ، وعلى كل تقدير فالقراءة للمأموم في غير هذه الحالة لامية فيها . واعلم أن مامن أحد من الصحابة والتابعين نقل عنه ترك القراءة خلف الإمام في السرية والجهرية مما لا يختلف عليه فروى عنه ضد ذلك حتى أن ابن عبد البر استثنى من ذلك جابر بن عبد الله طائفا أنه لم يختلف عليه في ترك القراءة ، ووجدت أنا النقل عنه بخلاف ذلك ، وقصدت أن أثبت في هذا الموضع الآثار في ذلك وأذكر العدد الكثير الذين قالوا بالقراءة ثم تركتها لما اشترت إليه أولا من الاعتماد على الأدلة الصحيحة الواجحة والخروج من اختلاف العلماء ، وغاية ما في الباب إذا قرأ أن يكون قد ارتكب مكروها عند بعضهم مع صحتها عند جميعهم . وإذا ترك القراءة كان قد فعل مستحبا عند بعضهم وحراما مبطلا عند الباقيين ولا شك أن الأول أولى لو لم يظهر لنا وجه الدليل فكيف وقد ظهر وإن ذلك هو الحق الذي لا معارض له أو يساويه أويذا به لمن أنصف واستعمل الأدلة على قواعد العلم المستقيمة ، نسأل الله أن يجعلنا ممن يطلب العلم ابتغاء وجهه ويوفقنا للعمل الصالح ويسدد أقوالنا وأفعالنا ويخلص نباتنا ويرزقنا حسن الخاتمة في خير وعافية بلا محنة ويجمع بيننا وبين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم في دار كرامته ومن يحبه . كسبه على بن عبد الكافي السبكي في يوم السبت ثالث عشر جمادى الأولى سنة خمس وعشرين وسبعمائة غزنا بالمقسم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم حسبنا الله ونعم الوكيل .

فائدة قال الغزالي في نية الصلاة هي بالشروط أشبه . وهذا ليس بصريحا بخلاف بل يحتمل أن يكون مراده أنها ركن يشبه الشرط ، واعلم أن الفعل المجرد لا أثر له في نظر الشرع في العبادة وإنما يصير عبادة بالنية ، والنية فيها أمران أحدهما قصد النأوى والثاني الذي ينشأ عن ذلك القصد فذلك الأمر الناشئ الذي يكسب الفعل صفة العبادة ، وهو كون الفعل واقعا على وجه الامتنال هو ركن بلا شك وهو مع الفعل كالروح مع البدن قصد النأوى إلى ذلك خارج لأن القصد إلى الشيء عين الشيء فمن هنا أشبه الشرط ولهذا اشتبه الأمر في كونها ركنا أو شرطا وصح أن يقال هي ركن باعتبار ذلك المعنى المتقدم للفعل المصاوي له المصاحب له من أوله إلى آخره فهو روحه وقوامه ، وصح أن يقال شرط لذلك القصد القائم بذات النأوى فهي أمران أحدهما قائم بذات النأوى

صفة للفعل فالاول شرط والثاني ركن ولا نعتقد أن الناري يقصد الفعل المجرد وإنما يقصد الفعل بوصف كونه مطلوباً للرب وذلك الفعل يستلزم من ذلك الوصف صفة ينصبغ بها كما ينصبغ الثوب فالثوب المصبوغ صبغه جزء منه والصبغ الذي هو فعل الفاعل خارج عنه وشرطه فيه كذلك العبادة . وتأمل اذا قلت قلت اجلالاً لك كيف صار القيام مكتسباً صفة الاجلال ولولاها لم يكن إلا مجرد نهوض فيأمر القيام ويقوم بالاجلال وأنشبه بربه الروح والبدن فالقيام هو البدن والاجلال هو الروح والقصد في ما كنفخ الروح في البدن ومن تأمل هذا المعنى لم يخالجه شك في أنها ركن مقارنة للفعل مقومة له داخله في ماهية العبادة التي هي مجموع الفعل المتوى وليست المقارنة خاصة بالتكبير فأريد من مقارنة ركوبه والمقادير الحسكية حاصلة في جميع الصلاة ألا ترى أن القيام اجلالاً الاجلال مقارن دائماً معه وان وصفناه بالخروج عن الماهية في التمثل فهو من جهة معرّضة وهو معه كالفاعل والمفعول اذا نظرت الى الفعل وجدت لها خروجاً من وجه .

﴿ فائدة ﴾ سئلت في يوم السبت خامس عشر ربيع الآخر سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة عن العلة في النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود . فقلت الصلاة تشتمل على التوجه وهو المقصود لقول المصلي وجهي ، ثم قراءة القرآن وهو عبادة مقصودة في نفسها والقيام ليس عبادة لمجرده لأنه معتاد بل قصد التوجه وقراءة القرآن فاذا فرغ منه ركع خضوعاً لله فالركوع عبادة مقصودة فلذلك لم يقرأ فيه القرآن لأن عبادة لا تدخل عليها عبادة والدعاء الذي فيه إنما هو تحقق لمعناه لقوله لك ركعت الى آخره ، والسجود كذلك وهو أكل خضوعاً والدعاء الذي فيه من قوله سجد وجهي تحقق لمعناه . فهذه العبادات الثلاث القراءة والركوع والسجود هي مقاصد الصلاة التي هي كلها توجه محض فلما فرغت ختمت بالتشهد في القعود الذي هو كالقيام في كون كل منهما معتاداً ليست هيئاته من هيات العبادة فجعل فيه الثناء على الله ثم السلام على عباده الصالحين كأن المصلي كان متجرداً عن هذا العالم مقبلاً على الله سبحانه بكلية فبعد ما قارب العود الى حسه والى أبناء جنسه سلم على عباد الله الصالحين ثم ختم بالسلام لان الغائب اذا سلم فلما كان غائباً في الصلاة وفرغ سلم على الصالحين عندهم من الملائكة والجن والانس .

﴿ استفناء الشيخ فرج ﴾

أما بعد فان السادة الفقراء بلغهم الله من فضله وكرمه أمانتهم قدأشتدت

رغبتهم في الكلام على مسائل من بعض السادات المتقهاء أئمة الدين رضي الله عنهم أجمعين فإن حسن برأى مولانا قاضى القضاة أسبغ الله عليه نعمه ورادف لديه فضله وكرمه أن يحببهم عنا فينتقموا ويبقى له عندهم تذكرة لتدوم أذعيتهم الصالحة له ولذريته فليشرف بخطه الكريم في ورقة مستقلة بالكلام على خمس مسائل: (أحداها) أن من قال مثلاً إن نحو سبحان الله ثلاثاً وثلاثين والحمد لله ثلاثاً وثلاثين والله أكبر ثلاثاً وثلاثين عقيب كل صلاة الأولى فيه مراعاة التفصيل دون الأجمال لما في التفصيل من الروخ والبسط الشارح للمصدر مثل التفصيل بأن قال يأخذ المسيح أحد عشر معنى فيلحق واحداً منها في ثلاث ثم آخر في ثلاث وهكذا فيقول سبحان الله أى عن تجدد الاجسام وتقديرها ثلاثاً ثم سبحان الله أى عن تحيز الأجسام وتماثلها ثلاثاً ثم سبحان الله أى عن اضطراب الاعراض وعدم استقلالها ثلاثاً ثم سبحان الله أى عن أن يكون له ضد ثلاثاً ثم سبحان الله عن أن يتصف بصفة نقص أو آفة ثلاثاً ثم سبحان الله عن أن يخلو عن صفة كمال ثلاثاً ثم سبحان الله عن أن يكون في صفاته نقص تصوراً ثلاثاً ثم سبحان الله عن أن يكون في ملكه نقص ما ثلاثاً ثم سبحان الله عن أن يكون لسنته في الدنيا والآخرة تبديلاً ثلاثاً، وكذلك الحمد فيلحق صفات الجلال والكمال ويقول الحمد لله ثلاثاً ثم يلمح أجل النعم وهو خالق العقل فيحمد ثلاثاً ثم يلمح آلات العقل المركبة في البدن فيحمد ثلاثاً ثم ما يحتاجه البدن من العلويات كالسقاء وكواكبها وشمسها وقمرها فيحمد ثلاثاً ثم ما يحتاجه من السفليات كالأرض ونباتها وحيوانها ومعادنها فيحمد ثلاثاً ثم يلمح ممة الله في نصب الاشياء دالة عليه سبحانه في الاعتناء بتبنييه على ذلك بالمستب منزلة فيحمد ثلاثاً ثم في جعل بشر من جنس ما آلفه يلقي اليه ذلك بسهولة ويبين له ما يدق عن فهمه فيحمد ثلاثاً ثم في تنوير قلبه لفهم ذلك وإيقاظه له فيحمد ثلاثاً ثم في توفيقه لامتثال ما يفهمه من الشرع الميسر فيحمد ثلاثاً ثم في صيرورته حنيفاً ممناً آمن لا يحصى احد ثناء عليه فيحمد ثلاثاً، وكذلك المكبر يلمح معنى انه سبحانه أكبر من أن يدرك أو يحصى ثناء عليه فيكبر ثلاثاً ثم يلمح ما قد يقع من العصيان فيكبر الله عن أن يابق به ذلك ثلاثاً ثم يلمح جميل ستره فيكبر ثلاثاً ثم عجيب حكمه فيكبر ثلاثاً ثم كونه لا حول له عن معصيته إلا به فيكبر ثلاثاً ثم يتعجب من المسه كيف لا يتوب فيكبر ثلاثاً ثم من شدة بطشه وانتقامه آخراً فيكبر ثلاثاً ثم من شدة قبوله التوبة عن عباده سبحانه



فيكبر ثلاثاً ثم من عفوهِ تارة وإن لم يقع نوبة فيكبر ثلاثاً. هل قوله صحيح أم لا وهل تعنيهِ جيد أم لا وهل مثال غيره أجد منه فيذكر مسا أو لا .
 (الثانية) ان إماماً يحرم بالفرض فيحرم حلقه جماعة ثم انه شك في انه أتى بالنية كاملة أو أخل ببعض ما يجب فيها فبطلت صلاته والتفت الى الجماعة وقال بطلت هذه النية فبطلوا صلاتهم ثم أحرم الامام فأحرموا فقال شخص منهم صحبة فلا يجوز تبطيلهم صلاتهم مع أنها فرض فأمرهم بذلك يكون حراماً ولكن الأولى في مثل هذا أن يحدد هو التحريم ساكتاً عنهم فلما فعل ذلك صاروا يبطلون صلاتهم متى سمعوه كبر ثانياً فقال له الشخص كبر بحيث تسمع فهل هذا صحيح أم لا وب تقدير صحته فهم غير عالين بالحال فنية اقتدائهم الأولى هل تكفيهم استصحاباً كما هو الظاهر فلا تحب في أعمالهم أو لا ؟ .
 (الثالثة) ان البر لا توجد فيه دراهم خالصة ولا ذهب والفضة المغشوشة معلوم أمرها في الرواج فهل يكون ذلك مسوغاً للمعاوضة لانه اذا ضاق الامر اتسع أو يحمل على ما صححوه من عدم الجواز مطلقاً . (الرابعة) ان النحل يباع بالكوارة بما فيها من شمع وعسل مجهول القدر والصفة ولا يقع في مباحات الناس كلهم غير ذلك فهل الضرورة الى مثله وعموم البلوى به تجعل البيع صحيحاً أو لا وعسل الناس كله حلالاً . (الخامسة) ان المتعبد بمذهب الشافعي مثلاً هل يحل له أن يقلد في بعض المسائل غيره أو لا وما معنى قول ابن الحاجب انه بعد العمل لا يجوز اتفاقاً والمانع من تنسج الرخص هل هو صحيح بعد كون التقليد طريقاً شرعياً أو لا ؟ .

الحمد لله ﴿ أجاب ﴾ تنمده الله برحمته قد تأملت هذه المسائل الخمس التي سألت عنها ساداتي النقرء فعمنا الله بهم ورضى عنهم فأما (المسألة الأولى) في الذكر فالذي يظهر لي فيه اختيار الاجمال دون التفصيل أعني تفصيل الصفات التي يسيح عنها والتي يحمده عليها وما يكبر عنه لاني وجدت التسبيح والتحميد والتكبير في جميع المواضع التي وردت في القرآن والسنة كذلك مطلقة إلا في قوله (عما يصفون) و (عما يشركون) و (أن يكون له ولد) وهو معنى غير ذات الولد غير نقائص لله تعالى الله عن جميع ذلك علواً كبيراً وتلك النقائص أحقر وأذل من أن تحضر في القلب مع الرب وانما تستحضر على وجه كلي لضرورة التسبيح عنها وقد لا يحتاج لاستحضارها لاستغراق القلب في عظمة الرب وتعالیه وجلاله فلا يلتفت الى تلك النقائص البتة وانظر الى السنة لما فصلت في قوله سبحانه الله

عدد خلقه وزنة عرشه ورضا نفسه ومداد كلماته كيف نصر على صفات التسبيح في نفسه وأشار الى هذه المطالب الاربعة التي فيه من كثرة افراده لان عدد الخلق فيما كن ويكون لا يتناهى وكبير مقداره لان العرش أكبر المخلوقات وإذا أخذ بما فيه من المخلوقات التي كانت وستكون لا تتناهى وشرف نوعه حتى يكون رضا الله تعالى ودوامه بلا نفاذ لأن كلمات الله تعالى لا تقاد لها ولم يتعرض للنقائص التي يسبح عنها مستحقراً لها من أن تمر بحضرة الجلال أو تخطر عند مشاهدة الكمال والشيخ في تربية المريد يريد أن يجذبه من التغاير الى الحضرة القدسية ويشغله عن نفسه بالصفات الالهية مهما أمكنه فكيف نشغله عن الفضائل بالذائل ويسكن في تحقيق المقصود محاربة ما ألغى منها بطبع البشرية والذكر يرقيه عن ذلك ويجرده الى جهة الصمدية وهذا الذي يظهر للعبد الضعيف في ذلك ومع ذلك فليس كل قلب فتح تشرق منه أنواره وتتجلى به أسنانه فمن وجد ذلك في شيء فليلزمه الى أن يترقى الى ما هو أكمل منه، وأجل الأذكار اذ كان القرآن فينبغي لنا أن نتأسى بها ولم يجسء فيها المسبح عنها الا في نحو ما ذكرناه ، ولم يجسء فيها في الحمد على كذا ولا في التكبير على كذا بل أصلق لتناول الجميع . وإما (المسألة الثانية) فإذا شك في النية فإن لم يطل زمان الشك ولا أتى بركن فيه بل تذكرها على الفور لم تبطل صلاته ولم يكن له أن يخرج اذا كانت فرضاً وإن طال أو أتى بركن بطلت صلاته ، وبطلانها يحتمل أن يكون بعد انعقادها ان كانت النية حصلت في نفس الامر ويحتمل أن يكون من أصلها ان لم تكن النية حصلت والأصل يعضده فليكن هو الأرجح هنا عند عدم التذكر ، وعلى التقدير الاول تكون صلاة المأمومين انعمت جماعة وعلى التقدير الثاني تكون صلاتهم انعمت عندنا كصلاتهم خلف المحدث وهل هي في جماعة أو فرادى وجهات عندنا حكاهما صاحب التتمة أقربهما الى ظاهر المنقول عن الشافعي انها جماعة وأقواهما عندى انها فرادى والذين قالوا انها جماعة استندوا الى حديث رواه ابن ماجه بسند ضعيف عن أبي هريرة رضى الله عنه قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى الصلاة وكبر ثم أشار اليهم فكسبوا ثم انطلق فاغتسل وكان رأسه يقطر ماء فصلى بهم فلما انصرف قال اني خرجت اليكم جنباً وانى نسيت حين قمت الى الصلاة . وهذا حديث ضعيف والصحيح ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وقد أقيمت الصلاة وعدلت الصفوف حتى اذا قام في

مصلاه انتفازناه أن يكبر فانصرف وقال على مكانكم فكسنا على هيبتنا حتى خرج الينا تنطف رأسه ماء وقد اغتسل هذا الحديث هو الصحيح وحينئذ لا دليل على حصول الجماعة للمصلي خلف المحدث بل صحة أصل الصلاة خلف المحدث اختلف العلماء فيها ومذهبنا صحتها والروايات استندت في صحتها الى الحديث وقد تبين انه ضعيف فالقول بعدم الاعادة ينبغي أن يؤخذ من دلائل أخرى وذلك الدليل لا يستمر في الجماعة لان حقيقة الجماعة امام ومأموم فيستحيل وجود جماعة بلا امام نعم ان قيل يحصل لهم أجر لقصدهم فنعم اذا عرف ذلك فهو لاء المأمومون قد انعدت صلاتهم عند الشافعي ولم تنعقد عند غيره ممن لا يرى صحة الصلاة خلف المحدث والمشهور عند الشافعية انهم لا يجوز لهم الخروج من الفرض في أول الوقت فلم يكن لهؤلاء خروج عند الشافعي فالامام ان جدد النية وكبر بحيث لا يسمعه المأمومون فالظاهر أن لا تحصل لهم الجماعة لأن نية الاقتداء الأولى ما صحت على ما اخترناه في الصلاة خلف المحدث وتكبيره الثاني لم يعملوا به حتى ينشئوا نية اقتداء فتقوتهم الجماعة الا على الوجه القائل بفضيلة الجماعة للمصلي خلف المحدث فيكفي ذلك ان جعل الامام باحرامه ثانيا كالخليفة وفيه فقه ايضا لأن الخليفة تابع والامام باحرامه ليس تابعا لنفسه ولا امامته مبنية على امامة منعقدة حتى يجعل المأمومون حائزين عليها بل هو امام جديد ظنوه اماما فن هذا النظر تتوقف في حصول الجماعة لهم أيضا ويتبين بهذا أنه لا يقال الاولى له أن يكبر سرأ وان كبر بحيث يسمعون ولم يرشدكم الى ما يفعلون فقد يتخبطون لان فيهم عوام لا يعرفون الاحكام وان ارشدكم قبل تكبيره الا انهم ينشئون نية الاقتداء بعد تكبيره ثم كبر وفعلوا ذلك كان فيهم الخلاف في نية الاقتداء في أثناء الصلاة فالحاصل على كل تقدير ان هؤلاء صلاتهم مختلف فيها أبو حنيفة ومالك يقولان باطله والشافعي يقول صحيحة وعنده خلاف أيضا في انشاء القدوة وفي أثناء الصلاة وفي كونها جماعة أو فرادى وان اخرجوا أنفسهم من الصلاة ثم احرموا كانت صلاتهم صحيحة جماعة عند الجميع وكان ما فعلوه عند الخروج مختلفا في تحريره فاذا فعلوا ذلك تقليدا لمن يقول ببطالان الصلاة قاصدين بذلك تحصيل الصلاة على الوجه الاكمل المجمع عليه رجوت أن يكون ذلك جائزا وأن يكون من أحسن التقليد الذي لم يقصد به الترخيص بل الاحتياط وهذا تبين أن أمر هذا الامام لهم بتبطل نيتهم ليس حراما مجعما عليه ولا عندي اذا قصد به ما قلته بل هو الاولى ويؤجر عليه ان شاء الله إذا لم يغفل عن التقليد الذي أشرت اليه وإن

قصد الحق في الجلة ولم يحضر في قلبه التقليد أرجو له ذلك ان شاء الله تعالى .
 وأما (المسألة الثالثة) فالمختار عندى جواز القرض على هذه الدراهم المغشوشة .
 وأما (المسألة الرابعة) فبيع النحل في السكارة وخارجها بعد رؤيته صحيح وقبل
 رؤيته يخرج على قولى ببيع الغائب وبيع ما فيها من عسل وشمع بعد رؤيته صحيح
 وقبلها يخرج على قولى ببيع الغائب ، وبيع الغائب قد صححه أكثر العلماء واتباعهم في
 مثل هذا الفقير لأبأس به لثلاثة أمور (أحدها) إنه قول أكثر العلماء (والثاني)
 ان الدليل بعضده (والثالث) احتياج غالب الناس اليه في أكثر الامور التي
 يحتاج الى شرائها من المأكول والملبوس فالامر في ذلك خفيف ان شاء الله تعالى
 والامور اذا ضاقت اتسعت ولا يكاف عموم الناس بما يكاف به الفقير
 الحاذق التحرير . وأما (المسألة الخامسة) فالتعميد بمذهب الشافعى أو غيره من
 الأئمة إذا اراد ان يقلد غيره في مسألة فله احوال احداها أن يعتقد بحسب
 حاله رجحان مذهب ذلك الغير في تلك المسألة فيجوز اتباعه للراجح في ظنه ،
 الثانية أن يعتقد رجحان مذهب امامه أولا يعتقد رجحانا أصلا ولكن في كلا
 الامرين اعنى اعتقاده رجحان مذهب امامه وعدم الاعتقاد للرجحان أصلا
 بقصد تقليده احتياطاً لدينه ، وما اشبه ذلك مما تقدم تمثيله فهو جائز ايضا
 وهذا كالحيلة اذا قصد بها الخلاص من الربا كبيع الجمع بالدراهم
 وشراء الطيبات بها فليس بمحرام ولا مكروه ، بخلاف الحيلة على غير
 هذا الوجه حيث يحسب بكرهتها . (السادسة) أن يقصد بتقليده الرخصة
 فيما هو محتاج اليه لحاجة حافة لحقته أو ضرورة أرهقته فيجوز أيضاً الا أن
 يعتقد رجحان امامه ويعتقد تقليد الأعلم فيمتنع وهو صعب والاولى الجواز .
 (الرابعة) أن لا ندعوه الى ذلك ضرورة ولا حاجة بل مجرد قصد الترخص من
 غير أن يغلب على ظنه رجحانه فيمتنع لأنه حينئذ متبوع لهواه لا للدين .
 (الخامسة) أن يكسر منه ذلك ويحمل اتباع الرخص ديده فيمتنع لما قلناه
 وزيادة خشه . (السادسة) أن يجتمع من ذلك حقيقة مركبة متمتعة بالاجماع
 فيمتنع . (السابعة) أن يعمل بتقليده الأول للحنفى يدعى بشفعة الجوار
 فيأخذها بمذهب أى حنيفة ثم تستحق عليه فيريد أن يقلد الشافعى فيمتنع
 منها فيمتنع لتحقيق خطائه إما فى الاول وإما فى الثانى وهو شخص واحد
 مكلف . وهذا التفصيل وذكر هذه المسائل السبع حسب ما ظهر لنا ، وقول
 الشيخ سيف الدين الأمدى وابن الحاجب رحمهما الله انه يجوز قبل العمل

لا بعده بالاتفاق دعوى الاتفاق فيها نظر ، وفي كلام غيرهما ما يشعر باثبات خلاف العمل أيضاً ، وكيف يمتنع إذا اعتقد صحته ولكن وجه ماقلناه انه بالترامه مذهب امام يكلف به ما لم يظهر له غيره ، والعامي لا يظهر له بخلاف المجتهد حيث ينتقل من امارة الى امارة ، هذا وجه ماقلناه الآمدى وابن الحاجب ولا بأس به لسدنى أرى تنزيهه على الصورة التي ذكرتها ونزيد الامتناع على ما صرحنا فيه بالامتناع وان لم يكن ذلك منقولاً بالمنقول وتحقيقه قديمه والله أعلم . ومما يبين لك ذلك أن التقليد بعد العمل ان كان من الوجوب الى الاباحة ليعمل كالشافعي يقلد في أن التمسك بالوتر سنة أو من الحظر الى الاباحة ليعمل كالشافعي يقلد في أن التمسك بغير ولى جائز فأنت تعلم ان المتقدم منه في الوتر هو الفعل وفي التمسك بلا ولى الترك وكلاهما لا ينافى الاباحة ، واعتقاد الوجوب أو التحريم خارج عن العمل وحاصل قبله فلا معنى للقول بأن العمل فيهما مانع من التقليد وان كان بالعكس بأن كان يمتنع الاباحة فقلد في الوجوب أو التحريم فالقول بالمتنع أبعد وليس في العامي الا هذه الأقسام نعم المفتى على مذهب اذا أفتى بكون الشيء واجباً أو مباحاً أو حراماً على مذهبه حيث يجوز للمقلد الافتاء بحسن أن يقلد ليس له أن يقلد غيره ويفتى بخلافه لأنه حينئذ يحض تشبه المذهب الا أن يقصد مصلحة دينية فنعود الى ما قدمناه ونقول بجوازه كما روى عن ابن القسم انه أفتى ولده في نذر الحاج بمذهب الليث والخلاص بكفاره يمين . وقال له ان عدت لم أفتك الا بقول مالك يعنى بالوفاء على انا ان حملنا قول ابن القسم هذا على انه كان يرى التخيير فله أن يفتى بكل منهما اذا رآه مصلحة والمقلد لا يمتنع عليه ذلك وان لم ير التخيير اذا قصد مصلحة دينية ، وأما بالنسبة فلا والله أعلم . أجاب بذلك رضى الله عنه في العشرين من شهر رمضان المعظم من سنة ست واربعمائة وسبع مائة بدار الحديث الاشرفية بدمشق المحروسة .

﴿ مسألة ﴾ في رجل أخرج صلاة فرضاً لا تجمع عن وقتها علماً ذاكرة بنية أن يقضيها في وقت آخر فهل يقرل احدها من الأئمة بكفره ام لا أفتونا مأجورين .

﴿ أجاب ﴾ من أصحابنا من يقول بقتله والأصح أنه لا يقتل ما لم يطلب منه فيمتنع وقد اختلفوا في قتله هل هو أحد أو كفر فيلزم بذلك قول بكفره والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ تفقهت فيها ولم أجد ما منقولة الكافر إن جن قبل البلوغ كان القلم مرفوعاً عنه وإن جن بعد البلوغ والكفر لم يرتفع عنه القلم لأن رفع القلم عن المجنون بعد ثبوته رخصة والكافر ليس من أهل الرخصة ويشهد لهذا من

كلام الاصحاب قولهم إن المرتد تقضى الصلوات له في حال الجنون وينشا من هذا أن من ولد كافراً ولا أقول كافراً بل بين كافرين بحيث حكم له بالكفر الظاهر وحن قبل بلوغه واستمر كذلك حتى صار شيخاً ومات على حاله دخل النار أعادنا الله منها والله أعلم . كتبته ليلة الخميس ثالث عشرى المحرم سنة تسع وأربعين وسبعمائة بالعدالية .

﴿مسألة﴾ المصلى إذا أخبره عدد التواتر بأنه صلى أربعاً ولم يتذكر أو الحاكم إذا أخبروه عن حكمه أو الشاهد إذا أخبروه كذلك فالذى يظهر في الشاهد أنه لا يتبعهم لأن الشاهد إنما يشهد عن حسه وأما الحاكم والمصلى ففيهما نظر ، والفرق بين العلم المستفاد عن التذكر والعلم المستفاد عن التواتر أن الاول بلا واسطة فهو كالشئ المشاهد والثاني بواسطة الخبر فالعلوم غيب وفوله صلى الله عليه وسلم « ولين على ما استيقن » محتمل لأن يراد به الاول أو كلاهما والله أعلم .

﴿مسألة﴾ وعورة المبعضة والنظر الى المبعضة قال الرافعى وحكم المكاتب والمديرة والمستولدة ومن بعضها رقيق حكم الامة وعلى ذلك جرى النووى في الروضة فقال وإن كانت أمة أو مكاتب أو مستولدة أو مديرة أو بعضها رقيق فنلاثة اوجه اصحابها عورتها كمورة الرجل والثاني كمورة الحرة الا رأسها فانه ليس بعورة والثالث ما ينكشف في حال خدمتها ونصرفها كالرأس والرقبة والساعد وطرف الساق فليس بعورة وما عداه عورة وسبقهما الى ذلك الرويانى فقال في الحلية حكم ام الولد والمكاتب والمديرة والمعتق نصفها كحكم الامة في العورة وكذا المتولى قال من نصفها حر ونصفها رقيق في السترة حكم الارقاء لان وجوب ستر الرأس من امارات الحرية وعلامات الكمال وهى باقية على حكم الرق في احكام الكمال بدليل انه لا يثبت لمن بعضه رقيق الولايات والشهادات والموارث وغيرها وقال ابن يونس ومن نصفها رقيق ونصفها حر بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب وقال ابن ابي عصرون في الانتصار ومن بعضها حر بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب لما في ذلك من الاحتياط في الاحكام وقال الشافعى في الحلية ومن نصفها حر ونصفها رقيق بمنزلة الحرة على ظاهر المذهب .

﴿باب استقبال القبلة﴾

﴿مسألة في التيامن والتيامر في القبلة﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله قال امام الحرمين ولو دخل بلدة مطروقة أو قرية مطروقة غير مكة والمدينة فيها محراب متفق عليه لم يشتر فيه مطمئن فلا اجتهد له مع وجدان ذلك فانه في حكم اليقين ولو ازداد بصره إن تيامن بالاجتهاد

قليلًا أو تبارس فظاهر المذهب انه يسوغ ذلك . وسمعت شيخى حكى فيه
وجها انه لا يجوز كما ذكرناه فى مكة والمدينة . ومن قال يتيامن أو يتبارس
يلزمه ان يقول حق على من يرجع الى بصره اذا دخل الى بلدة ان يجتهد فى صواب
القبلة فقد يلوح له أن التيامن وجه الصواب وهذا ان ارتكبه مرتكب ففيه
تمد ظاهر والملم عند الله وتفصيل القول فى التيامن والتبارس مع اعتقاد اتحاد
الجهة يتبين بأمر نذكره بعد ذلك . قلت استبعاد الامام فيه نظر قد يقال
به من جهة أن القادر على الاجتهاد لا يجوز له التقليد واعتماد المحارب المنصوبة
فى البلاد تقليد فلا يجوز مع القدرة على الاجتهاد وقد لا يقال به ، ويفرق بين
التقليد هنا والتقليد فى غيره فيجوز مثل هذا التقليد ولا يسكف الاجتهاد وهذا
حالم بجتهده أما بعد اجتهاده وظهور الحق له قطعاً أو ظناً فلا يسوغ التقليد أصلاً
وقول الامام فى صدر كلامه محراب متفق عليه لم يشتهر فيه مطعن ما أحسنه فانه
يفيد أن محل القول بعدم الاجتهاد فيه إنما هو بهذين الشرطين أن يكون متفقاً
عليه وان لا يشتهر فيه مطعن فاذا جئنا الى بلد فيه محراب غير متفق عليه أو
اشتهر فيه مطعن وجب علينا الاجتهاد والله أعلم ، ثم قل امام الحرمين فى ذكر
أدلة القبلة وقد ألف ذوو البصائر فيه كتباً فلتطلب أدلة القبلة من كتبها . قلت
فهذا امام الحرمين ومحل من علوم الشريعة قد علم يحيل فى أدلة القبلة على كتب
أهلها فلا يستحى من ينكر الرجوع اليها بجهله وعدم اشتغاله وضمنه أنه من
أهل الفقه وان الفقه يخالفها وما يستحى عاى من الانكار على العالمين بعلوم
الشريعة وغيرها ومن ظنه أنه على الصواب دونهم واما يستحى الفريقان من
الكلام فيما لم يحيطوا به له ومن نسبتهم الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه
صلى فى هذا المسجد ولم يدخل عمر بن الخطاب الى هذه المدينة فضلاً عن مسجد
ها وانما وصل الى الجابية وأما بقية الصحابة الذين كانوا فيها كأبى عبيدة وخالد بن
الوليد ويزيد بن أبى سفيان ومن معهم فكانوا قبل فتحها فى مرا كزهم خارجها
يصلون هناك وبعد فتحها الله أعلم اين كانوا وهل اتفق لهم صلاة فى مسجد
ها او كانوا يصلون فى مضاربهم وان كانوا صلوا الى الجدار على الاستقامة او تيامنوا
قليلًا وكذلك كل من صلى به من أهل العلم والقدوة بعدهم الى اليوم منهم من
يرى أن الواجب استقبال الجهة فلا عليه فى استقبال الجدار على الاستقامة ومنهم
من يرى الواجب العين ولا يدري ما كان يصنع هل مال قليلاً وليس ذلك مما
يجب ثقله حتى يستدل بعدم ثقله على عدمه فن يترك الأدلة المحققة وكلام العلماء

في ذلك المحرر هذه الأمور تحقيق بأن لا يعبأ به والله أعلم ، ثم ذكر امام الحرمين بعد ذلك أن مطلوب المجتهد جهة السكعة أو عينها وقال لعل الغرض ما ذكره العراقيون أن في تصور درك العين الخطأ وفي الجهة وجهين أحدهما يتصور كالجهتين والثاني لا فإن قلنا يتصور فهو المعبر عنه بالعين والا فهو المعبر عنه بالجهة ثم استبعد ذلك وقال من ظن أن جهات السكعة أوجهات شخص المصلي في موقفه أربع فقد بعد عن التحصيل وكل ميل يفرض في موقف الانسان فهو انتقال من جهة الى جهة ، فالوجه عندي أن يقال من اقترب في المسجد الحرام يصير منحرفاً عنها بأدنى ميل وفي أخريات المسجد يختلف اسم الاستقبال فالصواب في البعد الذي لا يقطع الماهر بالخروج به عن اسم الاستقبال هو المسمى بالجهة والذي يقطع بالخروج فيه هو جهة أخرى غير جهة القبلة وبين جزئي الخروج بعض الوقفات أقرب الى السداد من بعض فهل يجب طلب الاسد على وجهين أحدهما كالواقف في أخريات المسجد ، والثاني نعم لأن الذي في أخريات المسجد قاطع باسم الاستقبال . انتهى ما أورده من كلام الامام رحمه الله . وقال الرافعي رحمه الله في الواقف في المسجد الحرام لو استطال الصف ولم يستديروا فصلاة الخارجين عن محاذة القبلة باطلة ولو تراخى الصف الطويل ووقفوا في أخريات المسجد صحت صلاتهم لأن المتبع اسم الاستقبال وهو يختلف بالقرب والبعد والمعنى فيه أن الحرم الصغير كلما ازداد القوم عنه بعداً ازدادوا له محاذة كغرض الرماة ونحوه ، والواقف في المدينة ينزل محراب رسول الله صلى الله عليه وسلم في حقه منزلة السكعة لا يجوز العدول عنها الى جهة أخرى بالاجتهاد بحال وكذلك سائر البقاع التي صلى اليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك المحارب في بلاد المسلمين وفي الطريق التي هي حاذيهم يتعين التوجه اليها ولا يجوز الاجتهاد معها وكذلك القرية الصغيرة اذا نشأ فيها قرون من المسلمين ، واذا منعنا من الاجتهاد في الجهة فهل يجوز الاجتهاد في التيامن أو التياسر ؟ أما في محراب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا وأما في سائر البلاد فعلى وجهين أمحهما - ولم يذكر الاكثر من سواء - يجوز ويقال ان ابن المبارك بعد رجوعه من الحج تياسروا يا أهل مرو وجعل الروياني قبلة الكوفة يقينا ولم يجعل قبلة البصرة يقينا ، وفضيته جواز الاجتهاد في التيامن والتياسر في البصرة دون الكوفة ، وعن ابن يونس القزويني مثله لأن علياً صلى في الكوفة مع عامة الصحابة ولا اجتهاد مع اجماع الصحابة ، وقبلة البصرة نصبها عتبة بن

غزوان والصواب في قول علي أقرب وقال في سائر البلاد وجهين أحدهما جواز الاجتهاد فيها . قال الرافعي وهذا ان عني به الاجتهاد في الجهة فبعيد بل الذي قطع به معظم الأصحاب منع ذلك في جميع البلاد في المحارب المتفق عليها بين أهلها وان عني في التيامن والتياسر والفرق بين الكوفة والبصرة كما فعله الروياني فبعيد أيضا لان كل واحدة منها قد دخلها الصحابة وسكنوها وصلوا اليها فان كان ذلك فيما يفيد اليقين وجب استواؤها فيه وان لم يفد اليقين فكذلك . قلت هذا كلام الرافعي رحمه الله وهو يقتضي ان الصحيح جواز الاجتهاد في التيامن والتياسر في الكوفة والبصرة ، ودمشق مثل الكوفة والبصرة بل الكوفة أعلى منها لأن عليا دخلها ولم يدخل دمشق مثل علي فلو سلمت قبلة دمشق عن الكلام لكان الأصح جواز الاجتهاد فيها بالتيامن والتياسر فكيف ولم تسلم لان الفضلاء ما برحوا يقولون فيها إنها منحرفة الى الغرب فيجب التياسر فيها وقول الرافعي في المحارب المتفق عليها بين أهلها احتراز كالاحتراز الذي تقدم في كلام إمام الحرمين مقتضاه خروج محراب دمشق عن ذلك الحكم لانه لم يتفق عليه . سمعت قاضي القضاة بدر بن جماعة وكان له معرفة بهذا العلم يقول الداخل من باب النطمانين يقف على الباب ويستقبل محراب الصحابة يكون مستقبل القبلة . وقد انتهى ما أردت نقله من كلام الرافعي وما ألحق به وهو انما ذكر الخلاف في جواز الاجتهاد في التيامن والتياسر حيث تكون المحارب متفقا عليها غير معطون^(١) فيها أما مالمس كذلك فينبغي أن يقال يجوز الاجتهاد فيها في التيامن والتياسر قطعا بل يجب لان الطعن وعدم الاتفاق أسقط التعمد باعتمادها فيما عدا الجهة فلا بد من الاجتهاد عند القائلين بوجود العين أما المسكتفون بالجهة فقد يقال عندهم لاجابة الى الاجتهاد فلا يجب لكن لا يجوز طلباً للأسد ، وإذا كان هذا كلام الرافعي ومقتضاه تصريحاً وتوثيقاً وعمدة المذهب فن الذي يقول سواء والله أعلم . وقال ابن أبي عصرون وإن تبين الخطأ في الجهة التي صلى إليها لزمته الاعادة في أصح القولين خلافاً لما لك وأبي حنيفة وأحمد وإن صلى بالاجتهاد إلى جهة ثم بان ان القبلة عن يمينها أو شمالها لم يقدح ذلك في صحة صلاته ان الخطأ فيما لم يعلم قطعاً . قلت : وهذا التعليل الذي قاله هو المعتمد ولولاه لتوجه عليه في حكمه اعتراض فانه متى تبين الخطأ لزمته الاعادة عندنا في الأصح سواء كان في الجهة أو في التيامن والتياسر

مع البعد لا يمكن فلذلك لا يقال بوجوب الاعادة فيه أما في الجهة فيمكن فكان
اليقين وعدمه هو منشأ الفرق بين الحكيين والله أعلم . وقال صاحب التتمة :
إذا كان في بلد كبير أو مسجد على شارع يكثر به المارة فلا يجوز له أن يجتهد في
التيامن والتياسر لأنه قد يقع فيه الخطأ للمجتهدين في الدلالة ويعمل على موجبها
وقال ابن الصباغ في الشامل الغائب عن البيت نص الشافعي وظاهر ما نقله المزني
طلب الجهة ، قال أبو حامد لا يعرف هذا للشافعي ومن أصحابنا من ذهب إلى
ما قاله المزني واليه ذهب أصحاب أبي حنيفة إلا الجرجاني فإنه قال فرضه العين
انتهى كلام ابن الصباغ ولنسكتف عما حكيناه . والغرض أن محارب المسلمين يجوز
الصلاة اليها من غير اجتهاد إذا كانت في بلد أو قرية ولم يطعن فيها لأن الظاهر
أنها إنما نصبت بمسند والمسلمون لا يستكون على مثل ذلك إلا نصحته عندهم
فيجوز اعتمادها ووقع في كلام الاصحاب تسمية هذا الاتباع تقليداً فيحتمل أن
يقول به لأنهم موضوعوا بالاجتهاد والتقليد وقبول قول المجتهد بغير دليل التقليد حسن عند
صادق عليه فلا جرم يسمى تقليداً بمعنى أن واضح ذلك المحراب مجتهد ونحن في صلاتنا إلى
ذلك المحراب نمجتهد ونقول ونحن في صلاتنا إلى ذلك المحراب بغير اجتهاد ولا دليل عندنا
مقلدون له في ذلك ويحتمل أن يقال إن هذا بمنزلة الخبر كما لو أخبرنا شخص
على رأس جبل بأنه شاهد الكعبة فناخذ بقوله ولا نسميه تقليداً بل قبول خبر
يرجع إليه المجتهد ولا يجوز الاجتهاد معه . فهذان الاحتمالان في المحارِب ولم
أرهما منقولين لكن قلتهما تفقهاً يظهر أثرهما في العارف بأدلة القبلة هل يجوز له
الاجتهاد فيها أولا إن قلنا هو بمنزلة الخبر فلا يجوز له الاجتهاد وإن قلنا بمنزلة
التقليد جاز الاجتهاد بل قد يقال بوجوبه لأن المجتهد لا يقلد المجتهد والظاهر
التوسط وهو أن يقال إنه في الجهة بمنزلة الخبر ولهذا اتفقوا على أنه لا يجوز
الاجتهاد في الجهة ، ولا نقول إنه بمنزلة الخبر من كل وجه لأننا نعلم أن
الواضعين لم يشاهدوا الكعبة فلاحسن أن يجعل المنع من الاجتهاد معللاً بتزليل
ذلك منزلة الاجماع والاجماع قد يسند إلى الاجتهاد وإذا تقرر الاجماع وجب
اتباعه وحرمت مخالفته وهذا إنما يكون في بلد تصح دعوى الاجماع فيه وذلك
يفتقر إلى طول زمان وتكرر علماء إليه . هذا في الجهة أما التيامن والتياسر فأمرهما
خفي فلا يصح فيه معنى الخبر ولا معنى الاجماع فلذلك يسوغ فيه الاجتهاد على
الأصح ويحتمل أن يقال بوجوبه على العارف بالأدلة كما في سائر الأحكام ويحتمل
أن يقال بالجواز بدون الوجوب لأننا نعلم من سير السلف الرخصة في ذلك .

إذا عرفت هذا فانا نجد البلاد فيها بعض الأوقات محارِبٌ مختلفة فقد شاهدنا في الديار المصرية قبة جامع الحاكم وجامع الأزهر وجامع الصالح وغيرها صحاحاً وشاهدنا قبة جامع طولون وغيرها منحرفة إلى الغرب والصواب التياسر فيها وكذا لك شاهدنا في الشام هذا الاختلاف بجامع بنى أمية وهو أقدمها وأشهرها فيه انحراف إلى جهة الغرب وجامع تنكز فيه انحراف أكثر منه وجامع جراح أكثرها انحرافاً وهو السبب الداعي إلى كتابتي هذه الأوراق لأنه لما علم كثرة انحراف قباته تطوع جماعة من أهل الخير من أموالهم بما يعمر به وتجعل قبلته صحيحة فأردت أن أجعلها على الوضع الصحيح الذي تشهد له أدلة القبة المسطورة في كتب أهل هذا العلم فبلغني عن بعض المتفهمة وبعض العوام انكار ذلك وطلب أن يكون على قبة جامع بنى أمية ظناً منه أن قبة جامع بنى أمية هي الصواب الذي لا يجوز مخالفته لأنها على ما زعم صلى إليها الصحابة فمن بعدهم . والجواب عن هذا من أوجه (أحدها) ما قدمنا من كلام الفقهاء في التيامن والتياسر ولم يستثنوا جامع بنى أمية في ذلك بل كلامهم يشملها ويتقضى أن الصحيح في مذهب الشافعي رضي الله عنه جواز الاجتهاد فيه بالتيامن والتياسر . (الثاني) ما قدمناه من قول كثير من أهل هذا العلم منهم قاضي القضاة بدر الدين أن قبلته منحرفة وهذا يقتضي أنه لا يجوز فيه الخلاف بل يجوز الاجتهاد فيه قطعاً وإذا جاز هل يجب أولاً وجهان . (الثالث) إن الواجب في القبة إن كان الجهة والتياسر لا يخرج عن الجهة والتياسر جائز ههنا فيكون الذي دل عليه هذا العلم في هذه الصورة جائزاً لا واجباً وإن كان الواجب العين حصل التردد في أن الواجب استقبال الأصل أو التياسر فنقول الواجب الجهة يجوز التياسر قطعاً ومن يقول بأن الواجب العين ويعلم أدلة هذا العلم يوافقه فهما متفقان على الجواز ومختلفان في المحراب الأصلي فكان المتنق عليه أولى من المختلف فيه فومن يقول بأن الواجب العين ويقول إن هذا العلم لا يلتفت إليه لاعتبار بقوله . (الرابع) إن جامع جراح ليس مستهدماً وإنما يقصد هدمه لإقامة القبة على الحق فإذا هدم وجعل على القبة التي يدل العلم عليها كان على الأحق عند الأكثرين إلا من لا يعاب بقوله فنقول إن الواجب العين ولا يرجع إلى العلم وإذا جعل على قبة جامع بنى أمية كان على خلاف ما دل عليه العلم ولا يجوز تخصيص أموال الناس ووضع محراب فتمتد نحن أنه على غير الصواب . (الخامس) إن جامع بنى أمية لم يكن جامعاً وإنما كان من قبل الاسلام فنأين لنا أن بنائه على السكبة ولما فتح

الصحابة دمشق لم يستوطنوها بل صالحوا من كان فيها من النصارى وكانوا في شغل شاغل من الجهاد في سبيل الله اشتغلوا من اليرموك وغيرها ولم يتفرغوا للنظر في ذلك ولعل أكثر صلاتهم كانت في مضاربهم ومن صلى منهم فيه قد يكون معتقداً أن الواجب الجهة دون العين أو يعتقد وجوب العين ونيته المخالفة وتيامر قليلاً وليس ذلك ما يجب نقله أو غير ذلك فصادوا إن كانوا كذلك ثلاثة أقسام والقسمان الأولان لم يخالفهم والقسم الثالث إن صح عن أحد من الصحابة فهو قول صحابي والاختلاف بين العلماء في الاحتجاج به معلوم وكذلك الحال في العلماء الذين بعدهم فالتمسك بذلك لا يصلح مع قيام أدلة العلم على خلافه وإن لا يحتج بما نجد من المخاريب فحرب جامع جراح بناء الملك الأشرف فكان رجلاً مشكوراً في زمانه علماً وفقهاً وقضاً فلو قال قائل إنهم قد يكونون اجتهدوا ورأوا أن قبلته هي الصحيحة أن لم يرجع إلى هذا العلم ما يكون جوابنا لهذا القائل والله اعلم انتهى .

باب صلاة التطوع

إشراق المصاييح في صلاة التراويح

مسألة : للشيخ الإمام رحمه الله : مصنفات في صلاة التراويح أكبرها ضوء المصاييح في مجلد كبير والثاني مختصرات هذا أحدها . قال الشيخ الإمام رحمه الله : الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميد مجيد ، ورضي الله عن أصحابه والتابعين وحجيم المسلمين . وبعد فهذا مختصر يسمى بإشراق المصاييح في صلاة التراويح مرتب على ثلاثة فصول : (الأول) فيما نقل عن العلماء رضى الله عنهم فيها : أما الشافعية فقال الشافعي رضى الله عنه في مختصر البويطى الوتر سنة وركعتا الوتر سنة والعيدان والاستسقاء والكسوف سنة مؤكدة وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين بعد الظهر وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء قال والكسوف والاستسقاء والعيدان أوكد وقيام رمضان في معناها في التأكيد . وقال أبو على الطبري في الإيضاح قيام رمضان سنة مؤكدة ، وقال البندنجي في الذخيرة أما قيام رمضان فهو سنة مؤكدة . وقال الغزالي في الأحياء سنة مؤكدة وإن كانت دون العيدين . وقال الحلبي دلت صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم بهم جماعة على أن القيام في شهر رمضان يتأكد حتى يداني الفرائض . وقال ابن



التلخيص في شرح التنبية قيام رمضان سنة مؤكدة. وفي نهاية الاختصار المنسوب
إلى النووي رحمه الله ويؤكد الضحى والتهجد والتراويح . وعند القاضي أبي
الطيب وجماعة التراويح مما يسن له الجماعة وقالوا إن ما سئلت له الجماعة أكد مما
لم تسن له الجماعة ، وكلام التنبية قريب من ذلك وأما الحنفية فعن أبي حنيفة
رضي الله عنه ثلاث روايات أحدها ذكرها صاحب شرح المختار وقال روى أسد
ابن عمرو عن أبي يوسف قال سألت أبا حنيفة رحمه الله عن التراويح وما فعله
عمر رضي الله عنه فقال التراويح سنة مؤكدة . ولم يخرج عمر من تلقاء نفسه
ولم يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به إلا عن أصل لديه وعهد من لدن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولقد سن عمر هذا وجمع الناس على أبي بن كعب وصلاتها
جماعة متواترون منهم عثمان وعبيد بن مسعود وطلحة والعباس وابنه والزبير
ومعاذ وأبي وغيرهم من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم أجمعين وما رد عليه
واحد منهم بل ساعده ووافقوه وأمروا بذلك (العبارة الثانية) ذكرها الاستاذ
الشهيد عن الحسن عن أبي حنيفة أنه قال القيام في شهر رمضان سنة لا ينبغي
تركها . (العبارة الثالثة) ذكرها السرخسي في المبسوط عن الحسن عن أبي حنيفة
أن التراويح سنة لا يجوز تركها ، وقال العتابي في جوامع الفقه أما السنن فمنها
التراويح وأنها سنة مؤكدة والجماعة فيها واجبة ، وقال صاحب المبسوط أجمعت
الامة على مشرويتها ولم ينكرها أحد من أهل القبلة وأنكرها الروافض .
وفي المحيط الوتر سنة ، وقال الكرمانلي يعني سنة للرجال والنساء ، وقال بعض
الروافض هي سنة للرجال دون النساء وقال بعضهم سنة عمر وعندنا هي سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الطحاوي قيام رمضان واجب على التقاية
لأنهم قد أجمعوا على أنه لا يجوز للناس تعطيل المساجد عن قيام رمضان .
وأما المالكية فإن مالكا رضي الله عنه أراد أمير المدينة أن ينقصها عن العدد
الذي كان أهل المدينة يقومون به وهو تسع وثلاثون فشاور مالكا فنهاه
مالك عن ذلك ، وقال ابن عبد البر قيام رمضان سنة من سنن رسول الله صلى
الله عليه وسلم ، وأما الحنابلة فقال الشيخ الموفق بن قدامة في المغني صلاة التراويح
وهي سنة مؤكدة وأول من سنها رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما العلماء
من غير المذاهب الأربعة فقال الليث بن سعد لو أن الناس قاموا رمضان
لأنفسهم ولأهلبيهم كلهم حتى يترك المسجد لا يقوم فيه أحد لسكان ينبغي أن
يخرجوا من بيوتهم إلى المسجد حتى يقوموا فيه لأن قيام الناس في شهر رمضان

من الامر الذي لا ينبغي تركه.

الفصل الثاني في مستند العلماء في ذلك من الاحاديث والآثار

عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه » متفق عليه عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فصلى في المسجد وصلى رجال بصلاته فأصبح الناس فتحدثوا فاجتمع أكثر منهم فصلوا معه فأصبح الناس فتحدثوا فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلوا بصلاته فلما كان الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله حتى خرج لصلاة الصبح فلما مضى الوتر أقبل على الناس فتشهد ثم قال أما بعد فانه لم يخف على مكانكم ولكني خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك. هذا لفظ أبي داود رواه مسلم قريباً منه . وعن أبي ذر رضى الله عنه قال صحبتنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان فلم يقم بنا شيئاً من الشهر حتى بقى سبع فقام بنا حتى ذهب ثلث الليل فلما كانت السادسة لم يقم بنا فلما كانت الخامسة قام بنا حتى ذهب شطر الليل فقلت يارسول الله لو نقلتنا^(١) قيام هذه الليلة قال فقال إن الرجل إذا صلى مع الإمام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم بنا فلما كانت الثالثة جمع أهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا أن يفوتنا الفلاح قلت وما الفلاح قال السجور ثم لم يقم بنا بقية الشهر . رواه أبو داود والترمذى وصححه . وفي سنن أبي داود عن أبي هريرة قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا الناس في رمضان يصلون في ناحية المسجد فقال ما هؤلاء فقيل هؤلاء ناس ليس معهم قرآن وأبي بن كعب يصلى وهم يصلون بصلاته فقال النبي صلى الله عليه وسلم « أصابوا ونعم ما صنعوا » في إسناده مسلم بن خالد والشافعى رضى الله عنه يوثقه وإن كان المحدثون ضعفوه . وفي مسند أحمد عن عائشة قالت كان الناس يصلون في المسجد في رمضان بالليل أوزاعاً^(٢) يكون مع الرجل الشئ من القرآن النفر الخمسة أو السبعة أو أقل من ذلك أو أكثر فيصلون بصلاته قالت فأمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أنصب حصيراً على باب حجرى ففعلت فخرج إليهم بعد أن صلى العشاء الآخرة فاجتمع إليهم من في المسجد فصلى بهم وكرت القصة بمعنى ما تقدم ورواه أبو داود أيضاً بمعناه . وفي مصنف عبد الرزاق عن عطاء أن القيام كان على

(١) في الاصل « نقلنا » والتصحيح من سنن أبي داود (٢) أى متفرقين .

عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان يقوم الرجل والنفر كذلك ههنا والنفر والرجل فسكان عمر أول من جمع الناس على قارىء . وفي سنن ابن ماجه من حديث عبد الرحمن بن عوف عن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر شهر رمضان فقال شهر كتب الله عليكم صيامه وسنت لكم قيامه ، ورواه الدارقطني في غرائب مالك من حديث أبي هريرة ورواته ثقات وان كان النسائي تكلم في الطريق الأولى ، وأما طريق أبي هريرة فلم يتسلم فيها . وروى البخاري عن عبد الرحمن بن عبد قال خرجت مع عمر بن الخطاب رضى الله عنه ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس أوزاع متفرقون يعلى الرجل لنفسه ويعلى الرجل فيصلى بصلاته الزهط فقال عمر انى أرى لو جمعت هؤلاء على قارىء واحد لكان أمثل ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب . وفي البخاري أيضاً وكان الناس يقومون أوله . بنى أول الليل قال ابن عبد البر لم يسن عمر من ذلك الا ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابن عبد البر لم يسن عمر بن الخطاب منها الا ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبه ويرضاه ولم يمنع من المواظبة الا خشية أن تفرض على امته وكان بالمؤمنين رءوفاً رحيماً صلى الله عليه وسلم قلما علم عمر ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم أن القرائن لا يزداد فيها ولا ينقص بعد موته صلى الله عليه وسلم أقامها للناس وأحيائها وأمر بها وذلك سنة أربع عشرة من الهجرة وذلك شيء ذخره الله وفضله به ولم يلهمه أباً بكر وان كان أفضل وأشد سبقا الى كل خير بالجملة ولكل واحد منهم فضائل خص بها ليست لصاحبه وكان على يستحسن ما فعل عمر من ذلك ويفضله ويقول نور شهر الصوم . وروى عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه . انتهى ما قاله ابن عبد البر هنا . وقد قال صلى الله عليه وسلم «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ» ولا شك أن عمر من الخلفاء الراشدين فسنة التراويح ثابتة بهذين الحديثين مع النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث ليال أو أكثر وجمع الناس لها كما تقدم في حديث أبي ذر وفعل الصحابة لها في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته قبل خروجه اليهم كما تقدم في حديث عائشة وتصويب النبي صلى الله عليه وسلم ذلك كما تقدم في حديث أبي هريرة وترغيبه صلى الله عليه وسلم في قيام رمضان واستمرار الناس على ذلك بقية حياته صلى الله عليه وسلم وزمن أبي بكر وصدرأ من خلافة عمر أفراداً وجماعات أوزاعاً وجمع عمر

الناس لها على قارىء واحد مع موافقة الصحابة له وإجماع العلماء على مطلوبيتها وإجماع جمع الناس على فعلها بقصد التقريب إجماعاً متواتراً في جميع الأعصار والامصار، ولو لم تكن مطلوبة لكانت بدعة مذمومة كما في الرغائب ليلة نصف شعبان وأول جمعة من رجب فكان يجب انكارها وبطلانها معلوم بالضرورة. فهذه أحد عشر دليلاً على استحبابها وسنيتها وإن كان لم ينهض واحد منها فلا شك أن المجموع يفيد ذلك ويفيد تأكيدها فإن التأكيد يستفاد من كثرة الأدلة الواردة في الطلب ومن زيادة الفضيلة ومن الاهتمام وكل ذلك موجود هنا.

❦ الفصل الثالث في دفع المنازعة في ذلك ❦

اعلم أن الأقسام الممكنة في العقل أربعة أحدها ما دعيناه من أن التراويح سنة مؤكدة. الثاني أنها سنة غير مؤكدة. الثالث أنها مؤكدة غير سنة. الرابع أنها لا سنة ولا مؤكدة. أما الثاني فلا أعلم أحداً قال به ومن ادعاه فليسند إلى عالم من العلماء ثم يقيم الدليل عليه ولن نجد إلى ذلك سبيلاً وسبيل الذي يرد عليه في ذلك بأن يأتي بمقالة في كتاب أنها سنة غير مؤكدة فإن لم يأت بذلك فلا يتكلم معه أنه تضييع للزمان من غير فائدة فإن قولاً لم يقل به قائل من سبعمائة سنة ونيف إلى اليوم لا شك في بطلانه وليس يحفى الصواب على الأمة من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليوم ويظهر لنا ولا يغلط الناظر في كلامي ويعتقد أن نقل هذه المقالة أسهل بل يتدبر ويرى كلامه قبل أن يتكلم ويصرف من مخاطب وأن يتأمل ما قال. وأما الثالث فلو ثبت لم يضرنا لأن الخصم الذي ينازعنا إنما نازع في التأكيد ولا يعتقد أن التأكيد أخص من السنة فيستحيل ثبوته بدونها لأنه قد يقال إن بينها عمومًا وخصوصاً من وجه تعلقاً بأمر لفظي في إطلاق السنة وسلبها وإن ثبت التأكيد وقوة الطلب من حيث المعنى على أن هذا القسم عندنا باطل لما قدمناه من الأدلة على سنيته ومن ينازع من الشافعية في الاصطلاح في اسم السنة لم ينازع هنا بل أطلق اسم السنة عليه. وأما الرابع فباطل بما سبق من الأدلة ومما يدل على بطلانه وبطلان القسم الذي قبله نقل جماعة الإجماع على أنها سنة. ومن نقل ذلك النووي ولا يقدر في ذلك ما يقوله بعض المالكية من الفرق بين السنن والفضائل والنوافل ولا ما وقع في كلام بعض الحنفية من الخلاف في أن التراويح سنة أو مستحبة وقد اغتر بذلك بعض فضلاء المالكية فن وقع نزاعنا معه حتى إنها لا تلحق بالسنن على اصطلاح المالكية. وجوابه أن للمالكية اصطلاحين أحدهما الذي أشار إليه وهو اصطلاح خاص لطائفة منهم والآخر

اصطلاح عام يوافقون فيه غيرهم في إطلاق السنة على ذلك كله ومن نبه على هذا منهم عبد الحق الصقلي في تهذيب الطالب ، ونحن ومن يستفتى في هذه المسألة على الوجه الذى وقع الكلام فيه إنما يتكلم في ذلك فلم يقل أحد من المالكية أنها ليست سنة بهذا الاصطلاح والعوام إنما يسألون عن هذا فلا يجوز لما سكي ولا لغيره أن يطلق القول لهم أنها ليست سنة وكذلك الحنفية في فرقهم بين السنة والمستحب واختلافهم في أن التراويح سنة أو مستحبة إنما ذلك راجع إلى اصطلاح ولا ينكر أحد منهم أنه يثاب على فعلها وأنهما مطلوبتان من جهة الشارع ومنسوب اليها ومرغب فيها وهذا هو الذى يفهمه العامى من السنة وأما التأكيد فدرجاته متفاوتة أعلاها ما قرب من الفرائض قرباً لا واسطة بينهما وأدناها ما يرقى عن درجة النفل المطلق وبين ذلك مراتب متعددة ويستدل على التأكيد باهتمام الشارع به وبإقامة الجماعة فيه وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم له وتفضيله على غيره ويكونه شعاراً ظاهراً لكل واحد من هذه الخصال يدل على التأكيد وكذلك تكرر الطالب ونحو ذلك وصلاة التراويح فيها أنواع من ذلك فلا ريب في أنها سنة مؤكدة والله تعالى أعلم انتهى.

﴿ سؤال ورد من الديار المصرية على الشيخ الامام وهو بالشام ﴾

الشخص يحب النوع من العبادة من قيام ليل أو نحوه رجاؤه لثواب الله وعنده باعث شديد على ذلك يمارضه فيه مانع الكسل وحس الراحة ونفسه تمنيه من وقت إلى وقت فلا ينهض ذلك الباعث الذى دفع مانع الكسل إلا بأن يضيف اليه باعث الرياء والسعة فان لم يصفه فلا يحصل منه تلك العبادة أبداً ، وإن أصاب الباعث الدينى الباعث الدنيوى وقعت العبادة قبل يحل له ايقاعها بمجموع الباعثين وسبلة الى ظهور أثر الباعث الدينى أو يحرم أو يفرق بين قوة أحد الباعثين على الآخر أولاً ؟ والفرض أن الباعث الدنيوى أيضاً لو انقرض لما أثر وهذا السؤال ليس هو المقصود والغزالي في الحقيقة ربما أشار اليه وإنما المقصود ما وراءه وهو أنه اذا كانت هذا الفعل حراماً ولكن مراعاة ذلك التفاعل أنه إذا أضاف الى الباعث الدينى الباعث الدنيوى أو انقرض باعته الدنيوى حتى وقع منه ذلك الفعل وتكرر مرة ومرة حصل له من الادمان ما يزيل عنه الكسل الذى كان مانعاً من تأثير الباعث الدينى في الفعل فتقع العبادة بعد ذلك خالصة لوجود المقتضى الذى كان موجوداً قبل ابتداء العمل وزوال مانع الكسل الذى كان

مقارناته في الاول فهل له أن يفعل تلك العبادة مع قصد الرياء وسيلة ^(١) إلى وقوع الفعل الذي لا يقدر على جذب نفسه اليه الا بالرياء الذي لا يقدر على الوصول الى العبادة الا بجملة سابقاً ومقدمة له وهذا قصد جميل ومالا يتوصل الى العبادة الا به عبادة ولا يلزم من قوله صلى الله عليه وسلم « لا يأتي الخير بالشر » ان الشر لا يأتي بالخير وفي كلام بعضهم الرياء فطرقة الاخلاص ، أو يكون حراماً والمسئول ايضاح ذلك بما يشفي الغليل فان السائل عن ذلك قصده تقليدكم في العمل بما تقولونه .

الجواب (١) أما المسألة الاولى التي قال انها ليست هي المقصود فينبغي أن تحرر ونقطم بالجواز في ذلك وعدم التحريم لأن الايقاع بمجموع الباعثين على جهة الوسيلة يحقق قصداً ثالثاً وهو التوسل وهو غير كل واحد من الباعثين اللذين أحدهما حرام والحرام هو العمل به أو هو مع العمل فانه بمجرد من القصد المتجاذز عنها وإنما يحرم عند الانضمام وشرطه أن يكون هو الباعث اما وحده أو يكون هو الغالب ، وقد يقال انه ولو كان معدوماً يحرم أيضاً لعدم الاخلاص ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم فيمن تصدق لله ولصلة الرحم « لا حتى يكون لله وليس للرحم منه شيء » أما هنا اذا استحضر المصلي الباعثين وتفاوتا عنده وقصد التوسل بالفعل الى اخلاص الباعث الديني كان الباعث على الفعل حينئذ هو ذلك القصد الثالث وهو قصد خالص لله تعالى والعمل انما وقع به فقط ووقوع الباعثين في طريقه لا يضر اذا لم يقع الفعل بمجموعهما ولا بكل واحد منهما ولا بالباعث الدنيوي وحده ولا بالباعث الديني الاول وحده وإنما وقع بالباعث الاخير وهو أمر ديني لادنيوي فينبغي أن يتنبه لذلك وهو أغنى ما تكلم الفزالي فيه من تساوي الباعثين وترجيح أحدهما واذا علم الشخص من عادته اندفاع الباعث الدنيوي بعد ذلك بتأكيد القول بالحل وعدم التحريم .

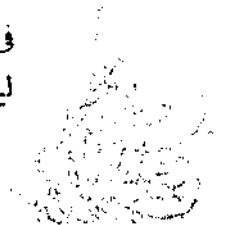
(وأما السؤال الثاني) على تقدير تسليم أن ذلك الفعل حرام فسؤال ضعيف لانه اذا قال بالتحريم بعد قصد التوسل كيف يتردد فيه هنا ولم يرد شيء آخر الا قوة التوسل بالعبادة وليس فيه الا قوة التوسل ولا ينهض في دفع ما فرغ عليه من التحريم نعم اذا تقاوم الباعثان ولم يحصل قصد ثالث وحصل عند العلم بالمعادة يظهر القول بالحل ويقال انما منعنا في المقام الاول لعدم صحة القصد وههنا صرح ، ونحن قد بينا أن هذا القصد الثالث حاصل في المقام الاول

بدون العادة . وإن لم يحصل فينبغي أن يتنبه السالك له حتى يحصله فتحصله بما نبهنا عليه سهل . فالذي أراه في كلتا الحالتين الحل وعدم التحريم وأن لا يترك العمل خوف الرياء أصلاً لأنه ترك مصلحة محققة لمفسدة موهومة ، وكثير من الاعمال تكون مشوبة ثم تصفو بل أكثر الأشياء هكذا كل من خاض بأمر لا بد أن يختلط فيه الغث بالسمين ثم ينتقى ويتصفى إلى أن يصفو ولهذا قال سفيان طلبنا العلم لغير الله فأبى يكون إلا لله وإن كان بين العلم والصلاة فرق لأن العلم وإن كان لغير الله يحصل به فائدة وهي النفع المتعدى بخلاف الصلاة لكن الصلاة ونحوها من الأعمال البدنية انقياداً^(١) البدن لها في أول الأمر كما ينبغي صعب فينبغي الأمان عليهما مع معالجة القلب في الإخلاص فيصل إليه إن شاء الله بتوقيفه ولو قطعنا السالك في أول أمره الأعين الخالص لا تقطع خير كثير ، ويكفي من هذا السائل سؤاله هذا فذلك يدل على حسن قصد إذ من بعد عن العبادة حتى يصبح له الإخلاص فاته خير كثير وتعود بدنه الإهمال وجرى على أسوأ الأحوال فسيروا إلى الله عرجاً ومكاسير فإن انتظار الصحة بطلالة وترك العمل خوف الرياء وقولهم الرياء تنقرة الإخلاص إشارة إلى هذا المعنى بل أنا أقول هذا المعنى الذي نبهت عليه من المعنى الثالث أنه لا رياء أصلاً لأن الرياء إنما وقع بذلك المعنى الثالث وحده ولا ينبغي للسالك أن يوقفه عن العمل ما يلقاه في كلام الغزالي وغيره من ذلك الكلام لأن ذلك الكلام صحيح بالنسبة إلى من يقدر على الاتيان بالعمل صحيحاً أما إذا دار الأمر بين العمل مع ما يشوبه وترك العمل مع ما يشوبه أولى^(٢) بلا شك فإن الشيطان والأنفس والهوى والدنيا بالمرصاد تحجر القلب والبدن إلى ما فيه هلاكهما والبطالة تعينه على ذلك فإذا عمل عملاً صالحاً ودع أن يكون مشوباً كان سابقاً لمن يرصده فلا بد أن ينصره الله عليه ويؤمّنه وقه في الأعمال أمرار يرجى بها صلاحه فنال العمل مثال السبيكة الذهب فيها عيب أن رميتها لأجل عيبها لم تجد سبيكة خالصة وإن استعملتها وصفيتها مرة بعد أخرى حصلت منها على صفوتها ، ومن انتظر في سفرته رفيقاً صالحاً ربما يموق سيره فليرافق من اتفق ويستعين الله عليه والله أعلم . وهذا الذي ذكرته من التنبيه على المعنى الثالث هو بحسب ما قاله السائل لما قال بجموع الباعثين وسيلة فنصب وسيلة على المفعول لأجله فافتضى ذلك أن غلة العمل الوسيلة وهي مغايرة للثنتين . فهذه المسألة لم يتكلم فيها الغزالي ولا غيره ممن وقفت على كلامه ، وإن كان ذلك غير مقصود السائل فلا يضر لأنه حدث منه

(١) في الأصل (انقاد) غير منقوطة . (٢) كذا والغرض ظاهر

توليد مسألة أخرى فيها تخلص فيجب النظر فيها ولا تهمل ، وإذا كان لنا طريق
فقهية في التوسعة على عباد الله في طرق الوصول الى الله كان أولى من التحجر ،
والذي تكلم فيه الغزالي وغيره إنما هو إذا اجتمع الباعثان ولم ينظر السالك
الى شيء آخر بعد أن قرر أن الذي لم يرد به إلا الرياء سبب للمقصد والعقاب
وإن الخالص لوجه الله سبب الثواب وإن المشوب ظاهر الأخبار تدل على أن
لأنثواب له وليس تخلو الأخبار عن تعارض فيه ، والذي ينقدح فيه أن الباعثين
أن تساوي فلا له ولا عليه وإن كان باعث الرياء أغلب فهو مقتض للعقاب
والعقاب فيه أخف من عقاب العمل الذي تجرد للرياء سبب للمقصد والعقاب
فصحيح والعمل حينئذ فاسد لعدم النية فإن الرياء إذا تجرد لم تصح النية
فلذلك تبطل ويحصل المقت والعقاب لما فيه من الاستخفاف بالمعبود ،
ولا نقول أن ذلك عبادة لذير الله ، ولو كان كذلك كان شركاً
ظاهراً لا خفياً ولا نقول إن الرياء لذاته اقتضى ذلك من غير نظر الى استلزامه
ما ذكرناه لأنه لم يرد على ذلك دليل من الشرع لأن قوله تعالى (يراءون ويعلمون
الماعون) وقوله (يراءون الناس ولا يذكرون الله الا قليلاً) وقوله (رياء الناس
ولا يؤمن بالله) كل ذلك في كفار أو منافقين ، ولكنه دل على أن الرياء صفة
مذمومة فالتحريم والافساد إنما أخذناه بالطريق التي قدمناها والمقت تصوره
بصورة مزورة وإذا قال مالا يفعل تعرض للمقت فعمل مالا روح له أولى بالمقت
وأما أن الخالص لوجه الله سبب للثواب فصحيح والمراد صحته واعتباره فإن
الأنثواب الى الله تعالى . وأما ما ذكره في المشوب في الثواب ونفيه فلم يتعرض
فيه لصحة العمل أو فساد الظاهر الصحة ، ونصب التبريد في الثواب وعدمه
معه ، ويحتمل أن يأتي خلاف في الصحة وذلك يؤخذ من كلام الفقهاء من
قولهم إذا نوى المتوضئ التبرد مع نية رفع الحدث صح وضوؤه والجامع بينهما
أن نية التبرد ليست عبادة وقد ضمها الى العبادة ولكنها ليست مذمومة بخلاف
الرياء فهي ثلاث مراتب (احدها) نية عبادتين كفصل الجنابة والجمعة وفيها
خلاف والاصح الصحة والتحبة مع عبادة أخرى ولا خلاف في الصحة لأن
التحبة ليست مقصودة لذاتها بخلاف الغسلين . (والثانية) عبادة مع مالمس
بعبادة ولا مذموم كالشرب . (والثالثة) العبادة مع الرياء ويظهر في هذه الحالة
أن قصد العبادة ان قوى صح وأجره دون أجر الخالص وإن ضعف أو تساوى
احتمل أن يقال بالفساد رأساً لعدم الجزم بالنية واحتمل وهو الأقوى أن يقال

بالصحة لأن قصد شيئين ممكن فقصد العبادة والرياء قصد شيئين بالغاً من الآخر .
وقد يقال من يمنع التعليل بعلمتين أنه لا يتصور أن يكون الباعث الا واحداً فتنى
ساوى أو ضعف بطل التعليل به فيبطل العمل لكن هذا عندنا ضعيف ، ويجوز
أن يكون للفعل الواحد باعثن وأكثر وسع بهما ، ومن الدليل من جهة الشرع
على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة
يتروجها فمجرته الى ما هاجر اليه » فقوله صلى الله عليه وسلم « الى ما هاجر اليه » عام يشمل الواحد وما
فوقه فإذا كان الذى هاجر اليه متعددا اقتضى الحديث حصوله سواء كان عبادتين أو
عبادة وغير عبادة لكن يتفاوت الاجر بحسب ذلك ومع القول بالصحة يمتنع العقاب فإن
العقاب انما يكون على حرام ومع الصحة يمتنع القول بالتحريم فى العبادات وقد
قدمنا العمل من حيث ذاته وانما اقتضاه من حيث استلزامه لعدم النية وذلك
انما يكون اذا تجرد ، وقوله تعالى (ولا يشرك بعبادة ربك أحد) مما لا يقصد
بهما العبادة ولا شك أنه لو قصدت بالعبادة كان شركاً وكذلك قوله « أنا أغنى
الشركاء عن الشرك من عمل عملاً لي ولشريكى فكله لشريكى وليس لي منه شيء »
محمول على هذا المعنى أيضاً . أما اذا قصد العبادة قصداً صحيحاً ووقع مع ذلك
أن يراه الناس وان سمي شركاً خفياً فليس بشرك حقيقى ولا مانع من صحة العبادة
ومن ادعى ذلك فعليه أن يأتى بدليل من الشرع صحيح والآثار التى وردت
فى ذلك كلها إنما تقتضى منافاته للاخلاص وكلامى الآن انما هو فى الصحة فقد
تكون العبادة صحيحة وليست بخالصة وان الرجل ليصلى الصلاة وما كتب له
منها نصفها ثلثها ربعها خمسها سدسها سبعها ثمنها تسعها عشرها فكما يحصل ذلك
بتفاوت الخشوع يحصل أيضاً بتفاوت القصد الاسلى الذى لا يمنع من صحة القصد
الذى به تصح الصلاة ، ومن الدليل لذلك أن اراءه الشخص عمله للناس فديكون
لمقاصد كثيرة لا يلزم منها عدم الأصل المقصود من العبادة ألا ترى أن الرمل
قصد فيه أن يرى المشركون قوتهم وقوله صلى الله عليه وسلم أو الصحابة « هذا
الجال لاجال خير » وقوله صلى الله عليه وسلم « ان هذه لمشية يبغضها الله الا
فى مثل هذا الموضع » وقول الصحابى أبيض شهوته فى الحلال وله فيها اجر قال
صلى الله عليه وسلم « أرأيت لو وضعها فى الحرام لم يكن عليه فيها وزر » الى غير
ذلك من الأحاديث ، ولو كان الفعل من شرطه أن يقع بملة واحدة أمكن النظر
فى ذلك لكن الفعل يقع لأشياء كثيرة قال تعالى (انا فتحنا لك فتحاً مبيناً
ليفقر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً



وينصرك الله تسرّاً عزيزاً) فهذه أربعة أشياء فعل الفتح لها وكثير من القرآن .
والسنة كذلك يكون المقصود بالفعل فيها أموراً كثيرة فملمنا صحة قصد الشخص
فعلها لأمر . ثم يجب النظر في تلك الأمور فإن كانت كلها صالحة فليس لها أجر
وان كان بعضها صالحاً وبعضها غير صالح فإن كانت متضادة بطلت ، وليس كذلك
مانحن فيه وان كانت غير متضادة وجب علينا توفية كل واحد حكمه ولا يظلم ربح
أحداً فيرتب على الصالح ماله من الاجر ويحمل غير الصالح مباحاً كان أو مكروهاً
فإن لزم من غير الصالح ابطال الصالح ابطالناه كما قلنا فيما اذا تجرد الربا . واعلم
أن الحرام لا يجوز التوسل به الى شيء أصلاً ولو كان قصد الربا على الاطلاق من
قبيل المحرمات لم نقل ذلك فيه وإنما حرف المسألة أن التحريم عارض بالسبب
الذي قدمناه فصورة الفعل والقصد مشتركة بين الحرام وغيره فإذا صح التوسل
بها لم تكن محرمة ولا يكون التوسل بها توسلاً بالحرام بخلاف الحر ونحوه مما
علم تحريمه بعينه أعني لا لأن عرض له ما يقتضي تحريمه في بعض الاحوال . ومما
يدل على جواز «واعث في الفعل الواحد قوله صلى الله عليه وسلم « يكفل الله
المجاهد في سبيله ان توفاه أن يدخله الجنة أو يرجعه سالماً مع ما نال من أجر
أو غنيمة » فيؤخذ منه جواز أن يقصد المجاهد ذلك وقوله صلى الله عليه وسلم
« من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا وفي سبيل الله » لا ينافي ذلك بل يشمله بعمومه
فن قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولم يقصد أمراً آخر فهو أعلى المراتب ومن قاتل لذلك
وقصد معه الغنيمة جاز أيضاً من اطلاق الحديث وإن كان أنقص من الاول وإنما
يحرم الثواب إذا لم يقصد إلا المغنم أو أمراً دنيوياً كما جاء في الكلام إنما قاتلت
ليقال فانظر كيف جاء بانما التي هي للحصر ، هذا كله فيما إذا لم يكن الا مجرد
الباعثين أما اذا فرض كما في السؤال من حدوث باعث آخر وهو التوسل بالعمل
الى رفع الباعث الدنيوي فلا شك أن هذا باعث ديني خالص مسوغ للفعل من
غير شبهة ومع ذلك لا أقول ان العمل خالص من كل وجه لوجود الباعث الدنيوي
فيه من حيث الجملة حتى يصفو عنه . وقد وقفت على أسئلة سألتها الشيخ
شهاب الدين السهروردي رضي الله عنه . السؤال الثاني منها مع الاعمال
يدخله العجب ومتى ترك الاعمال يخلد الى البطالة . قال الجواب
لا يترك الاعمال ويدأى العجب بأن يعلم أن ظهوره عن النفس وكلما ألم بباطنه
خاطر العجب يستغفر الله ويكره الخاطر فانه يصير ذلك كفارة خاطر العجب
وهذا لا يدع العمل رأساً . وهذا الذي قاله شهاب الدين يشبه ما قلناه من وجه



دون وجه، أما شبهه إياه فمن جهة أن العجب يفعمده كالرياء ولم يسمح له بترك العمل كما قلناه وأما عدم شبهه فإن العجب لا يضاد النية كما يضادها الرياء لو انفرد فمن هذه الجهة لا يلزم من احتمال العمل مع العجب احتماله مع الرياء . ووقفت على كتاب تحفة البررة في السؤالات العشرة تصنيف الشيخ الإمام العلامة محمد الدين البغدادي قال في الباب الرابع منه في قوله تعالى (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة) إن الإنسان في ابتداء أمره يريد الدنيا فحسب إذا أيقظه الله من سنة الغفلة وذكره حب الوطن الأصلي وأنتمعه قوله (ارجعي الى ربك راضية مرضية) تذكر الميثاق وعرف الوثاق فظهر في قلبه حسرة بما فرط في جنب الله ورفع الى الحضرة وتاب فتختلف حيثئذ أحوال الأشخاص فمنهم من يظهر فيه طلب الآخرة الذي هو من خصائص القلب مع بقاء طلب الدنيا وداعية الآخرة فلا يطلق عليه اسم الارادة وإن كانت له ارادة الدنيا والآخرة بل يقال له المتمنى ولا يصح منه الطلب في الدين فإن الدين ليس بالتمنى فلا يهأ عيشه ولا يطيب قلبه ولا تستريح نفسه وإنه كلما أقبل على الدنيا نفص عليه عيشه تمنى الآخرة وكلما أقبل على الآخرة كدور عليه تمنى الدنيا سرلته فيبقى لافي العير ولا في النفير يريد ما بين ذلك ومنهم من يظهر في قلبه طلب الآخرة ظهوراً ينمى من قلبه سائر الدواعي المختلفة الظاهرة ولا يكون لهم هم إلا هم الله كما ظهر لنبينا ﷺ حين أنزلت آية التخيير فاذا غلب عليه هكذا داعية الحق والدار الآخرة صح أن يطلق عليه اسم الارادة وحيثئذ يحتمل له حسن استمداد قبول تأثير الشيخ . وأطال الشيخ محمد الدين في ذلك والمقصود لنا منه ما ذكر في الداعيين وإشارته الى أنه لا يترك العمل بتعارضهما كما قلناه : وفي قوت القلوب عن أبي سعيد العمل بلا اخلاص خير من ترك العمل والاخلاص ومن الأدلة في هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم « أسلفت على ما سلف لك من خير » على أحد التأولين فيه وهو التعليل أى لاجل ما سلف لك من خير لقوله تعالى (على ما هذاكم) فإذا كانت تلك الاعمال لما فيها من النفع نفعت صاحبها مع الكفر حتى أتقذته منه الى الاسلام فما ظنك بأعمال صالحة مع الاسلام حالها شوب بضمحل بعد حين ؛ وهذا كله في المبتدئ أما المنتهى أو المتوسط فلا يحتاج الى ذلك ولا يقع له إن شاء الله لأن له من القوة بالله ما يدفع عن قلبه وإنما المبتدئ ضعيف إن منعناه عن العمل حتى يخلص قل السالكين وانقطعت الطريق وبقيت قلوب أكثر الخلق على كدرها واستولت الشياطين عليها فليفتح لهم باب يدخلون فيه

الى الخير والله رفيقهم ومعينهم ليحق الحق ويبطل الباطل ويصفي السرائر ويظهر ما كتمه في تلك المعاذن ويخرج الخبيث وينصع الطيب ويتوكل على العزيز الرحيم . وقد رأيت أن أجمع التلام وأخلصه وأقول في الجواب هنا مسائل : إحداها المقصود بالسؤال فيمن تقاوم عنده الباعث الدنيوي والباعث الديني وأراد العمل بهما وسيلة الى ظهور الباعث الديني وعلم من عادته ذلك فهذه أربعة أمور فيستحيل معها القول بالتحريم لجوابي لهذا المسترشد نفعه الله أنه لا يترك العمل ويجاهد نفسه في دفع الباعث الدنيوي والا فهو معذور بالثلاثة ، ومحل هذا الكلام في نوافل العبادات كقيام الليل ونحوه أما السنن التي نص الشارع على خصوصاتها فهي أكد نعوذ بالله من تركها وأما الفرائض فأعظم وتركها يحرم صلاة كانت أو غيرها حتى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فهذا جوابي لمن قصد تقليدي في العمل بما أقوله والله يغفر لي وله ، ولو فقد الرابع وهو علم عادته ووجدت الثلاثة الأولى لجوابي كذلك لأن ارادة العمل به لأجل الوسيلة خالص لله فإذا فرض قصد ذلك انقطع أثر الباعثين المتقاومين ديناً ودنيا وصار الباعث هذا الثالث وهو ديني فحسب فيستحيل القول بالتحريم . وهذا بحسب ما فرضه السائل في الاستفتاء ودل عليه كلامه قصده أو لم يقصده وهي مسألة دقيقة لم أر أحداً تعرض لها ، وشرطها أن يتحقق عنده ذلك الباعث الثالث بأن يجد من نفسه اتباعاً من ذلك التوسل وشهوة لدفع الباعث الدنيوي وقصداً لاجابتهما فيما انبعثت اليه من ذلك ولا يتكفى أنه يقول بلسانه انه يقصد التوسل ولا انه يختار أنه يعمل في قلبه ذلك الى أن يوفقه الله اليه ، ولو لم يتحقق عنده هذا الثالث وانما وجد عنده الباعثان المتقاومان وهو الذي قال السائل في استفتاءه انه ليس هو المقصود ، والذي أقوله فيه أيضاً أنه لا يترك العمل ولا يحرم سواء أتساوى الباعثان أم قوى أحدهما أيأما كان لأن فرض المسألة حصول الباعث الديني واجتماع البواعث على الفعل الواحد ليس بممتنع بل هو ممكن واقع عقلاً وشرعاً وحساً فيحصل له عملاً بقوله (١) صلى الله عليه وسلم « فهجرتي إلى ماهاجر اليه » ويصح ذلك العمل لكن ثوابه أنقص من ثواب التخلص ، وليس كل ما فقد الاخلاص فيه يفقد الثواب فيه بل نقول ذلك أم مخلص فيه من الجهة الدينية فيناب عليه من تلك الجهة وإن شابه نقص لاختلاطه بالدنيوي ، وإنما يحبط العمل بالكلية إذا لم يكن إلا الباعث الدنيوي وليس حبوط العمل حينئذ لتحريم

(١) في الاصل « فقولته » .

الباعث الدينى لذاته بل لعدم النية الصحيحة فيتجرد العمل عن النية فيسكون باطلا ويصير العامل به بلا نية كالمستخف بعبادة الله ممقوتا لتلبسه وترويه ، وإذا كان من يقول مالا يفعل ممقوتا فن يصور نفسه في صورة من يفعل بلا فعل أشد مقنا فن هنا حرم الرياء والا فالرياء قد يكون في الأمور الدنيوية فلا يكون حراما وقد يكون في الأمور الدينية لأغراض صحيحة مع النية الصحيحة فيكون جائزا بل مطلوبا كإظهار صدقة القرض وإرادة المشركين القوة بالرمل والتبختر بالحرب وغير ذلك فالعمل الذى لم يرد به إلا الرياء حرام لما قلناه على الصورة التى قلناها والعمل الذى خالطه الرياء ناقص والتوسل به كالتوسل بالحرام فإنه لا يحل التوسل بشرب الخمر إلى أمر ديني أن تحيل ذلك ، والفرق أن الخمر حرام في نفسها والرياء تحريمه لما سبق ففي حالة المخالطة لم يتحقق تحريمه ويصير مما تخالطه العبادة من الأمور النافصة التى ليست حراما وقد نص الفقهاء على صحة وضوء من قصد رفع الحدث والتبرد معه وقصد التبرد من الأمور الدنيوية ليس عبادة ولم يفرقوا بين أن تكون نية التبرد أقوى من نية رفع الحدث أو بالعكس فكذلك قصد الرياء مع قصد العبادة وإن كان قصد الرياء مذموما وقصد التبرد ليس مذموما ولكنهما اشتركا في عدم العبادة ولم يلزم من ذلك مضادة النية الصحيحة . وقد تضمن هذا الكلام مسائل كنا قصدنا أفراد كل مسألة ثم انجر ترتيب الكلام إلى ذكره هكذا ، ومن تمام الكلام فيه قول السائل إذا كان هذا الفعل حراما ولكن من عادته كذا فهل له أن يفعل ، وأحاشى السائل من هذا السؤال فإنه متى سلم التحريم لم يكن له ذلك ويصير كمن تحيل أن يشرب الخمر ليقوى على العبادة فهذا لا سبيل إليه . والفرق ما قدمناه من أن ذات الرياء من حيث هو منقسمة والتحريم عارض لها كما يمرض للامور المباحة فحيث يجوز الاقدام معه لا نقول أنه حرام ولكنه ينقص العبادة عن درجة الكمال ، والغزالي وغيره ممن تكلموا في ذلك لم يقولوا بالتحريم وإنما حكموا في الثواب وعدمه وكلامهم يقتضى الصحة ما لم يتجرد الرياء ، ولكن مع الصحة قد يحصل الثواب وقد لا يحصل وأنا أقول أنه يصح ويناب ما لم يتجرد قصد الرياء والله اعلم . كتب على بن عبد الكافي السبكي .

﴿ مسألة في الجمع بين الصلوات ﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله الجمع بين الصلاتين الظهر والعصر تقديمًا يوم عرفة للحجاج ، والمغرب والعشاء تأخيرًا لهم بمزدلفة قال به جميع المسلمين ، وفي السفر

قال به أكثر العلماء خلافاً لابي حنيفة والختار عندنا جوازه لثبوت الاحاديث الصحيحة به صريحاً لا تحتمل التأويل، وبالمطر قال به كثير من العلماء مالك في المغرب والعشاء وكذلك أحمد وقال به الشافعي فيها وفي الظهر والعصر، والختار منعه لثبوت حديث صحيح فيه، والجمع بالمرض قال به طوائف من الفقهاء وبالأوحد والريج ونحوهما قال به بعض من قال بالجمع بالمطر، والجمع بالعدر الخفيف بشرط أن لا يتخذ ذلك عادة قال به ابن سيرين فيما حكاه ابن المنذر وغيره وحكى قريب منه عن أبي إسحق المروزي وابن خزيمة ولم يصح لآعن هذا ولا عن هذا، وأما غير عذر فلم يقل به أحد والله أعلم . كتب على السبكي في الثاني والعشرين من المحرم سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة بالعادلية بدمشق انتهى .

﴿باب صلاة الجمعة﴾

﴿مسألة﴾ في السعي الى الجمعة وهو التأهب لها والاشتغال بأسبابها والمشى واجب على الفور وجوباً مضيئاً وليس على التوسعة كغيرها من الصلوات لقوله تعالى (فاسعوا) والمعنى فيه تعظيم الجمعة على غيرها من الصلوات فخصت بوجوب السعي اليها من أول الوقت قصداً ، وغيرها من الصلوات وإن قيل بوجوب الجماعة وإتيان المسجد فانما تجب وجوباً موسعاً وهو وجوب الوسائل لا وجوب المقاصد بخلاف السعي الى الجمعة فانه واجب وجوب المقاصد؛ وقوله (وذروا البيع) أي المقوت للسعي ولا نقول المقوت ^(١) للجمعة ، وانما قلنا هذا لأننا لو قلنا السعي غير واجب لعينه بل المقصود عدم نفويت الجمعة لكان هذا استنباط أن النهي عن البيع لنفويت السعي ، ويدل عليه اقتران الكلام وأيضا فانه لا يبطل النص ولكن يخصه وهو أسهل من الأول يجوز على أصح القولين، وينبني على هذا البحث أن البيع في الجامع لا يحرم وكذا في الطريق وإن البيع في بيته حرام بل الجلوس وعدم الاشتغال بشيء حرام لما قلنا ان السعي على الفور والله أعلم .

﴿مسألة﴾ سئل عنها الشيخ الامام رضى الله عنه في المسجونين بسجن الشرع وهم أكثر من اربعين هل يجوز لهم أن يقيموا من بينهم اماما يخطب بهم ويصلى بهم الجمعة والاعياد .

﴿أجاب﴾ رحمه الله تعالى لا يجوز لهم إقامة الجمعة في السجن بل يصلون ظهراً لانه لم يبلغنا أن أحداً من السلف فعل ذلك مع انه كان في السجون أقوام من العلماء المتورعين والغالب انه يجتمع معهم أربعون وأكثر موصوفون

(١) في الأصل « ولا نفوت المقوت » .

بصفات من تعتقد به الجمعة فلو كان ذلك جائزاً فعملوه ، والسفر في عدم جوازها ان المقصود من الجمعة إقامة الشعار ولذلك اختصت بمكان واحد من البلد اذا وسع الناس اتفاقاً وكأنها من هذا الوجه تشبه فروض الكفايات ، ومن جهة انه يجب على كل مكلف بها اتيانها فهي فرض عين ، وقد نقل عن الشافعي رحمه الله قول انها فرض كفاية وغلطوا قائله لما اشتهر انها فرض عين ، وعندى يمكن حمل ذلك النقل على ما اشرت اليه بأن فيها الامرين جميعاً (أحدهما) قصد اظهار الشعار واقامتها في البلد الذي فيه أربعون وهذا فرض كفاية على كل مكلف في تلك البلد وعلى كل من حولها ممن يسمع النداء منها اذا كانوا دون الأربعين ، (والثاني) وجوب حضورها وهو كل من كان من أهل الكمال من أهل ذلك البلد ومن حولها ممن يسمع النداء اذا لم يمكنه إقامة الجمعة في محله ، واذا عرفت أن المقصود بها ذلك والسجن ليس محل ظهور الشعار فلا تشرع اقامتها فيه ولعل لذلك لم يقمها النبي صلى الله عليه وسلم بمكة قبل الهجرة واقامها أبو امامة أسعد بن زرارة بالبقيع بقيع الخصاص من ظاهر المدينة والظاهر أن ذلك كان بأمره صلى الله عليه وسلم واعا يأمر بها ولا يفعلها لما قلنا من المعنى ، والسجن ليس محلاً لاقامتها لامرئين (أحدهما) عدم ظهور الشعار ، (والثاني) انه تعطيل اقامتها في بقية البلد اذا كانت لا تحتمل جمعيتين ، وما عطل فرض الكفاية تمنع منه فعدم الجواز اذا كانت البلدة صغيرة لهاتين علتين وكل علة منهما كافية لهذا الحكم ولو أن أربعين اجتمعوا في بيت لا يظهر فيه الشعار وعجلوا بالخطبة وصلاة الجمعة قبل الجمعة التي تقام في البلد في الشعار الظاهر لم أر ذلك جائزاً لهم لما ذكرته من علتين واذا كانت البلدة كبيرة والجامع الذي لها لا يسع الناس وكانت بحيث تجوز اقامة جمعة أخرى فيها على ما ذكر الروياني وغيره من المتأخرين فأقام أهل السجن الجمعة أو أهل بيت لا يظهر فيه الشعار فأقول ان ذلك لا يجوز أيضاً لاحدى علتين وهي أنه ليس محل إقامة جمعة فهي غير شرعية والاقدام على عبادة غير مشروعة لا يجوز . وقد ظهر أنه لا يجوز اقامة الجمعة في السجن سواء أضاق البلد أم اتسع سواء أجوزنا جمعيتين في بلد اذا ضاق أم لم يجوز ولذلك لم نسمع بذلك عن أحد من السلف . اذا عرف هذا فأهل السجن يصلون ظهراً وهل يستحب لهم الجماعة ؟ وجهان أصحهما نعم وعلى هذا يستحب لهم إخفاؤها وجهان أصحهما لا والنص أنه يستحب الاخفاء لان الجماعة في هذا اليوم من شعار الجمعة وان كان لاتهمة على

هؤلاء أما المذنبون الذين نخشى عليهم من التهم فيستحب لهم الإخفاء قطعاً
وإنما يصلون الظهر بعد فراغ جمعة البلد وأما العيد فيستحب لهم صلاته وأما
خطبته ففي استحبابها نظر لما أشرت إليه من الشعار ولم أنظر فيه فيحتاج إلى
كشف وتأمل والله أعلم . كتب في جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين . ومما
لحظناه من معنى فرض الكفاية يظهر تحريم السفر على أحد القولين قبل الزوال المفوت
للجمعة وإن كان وقتها لم يدخل بخلاف بقية الصلوات ، ولقد كنت استشكل ذلك ولا
أصح لمن يقول إن الجمعة متعلقة باليوم وأقول كيف تحب الوسيلة قبل وجوب
المقصد حتى ظهر لي هذا المعنى وذلك أن إقامة شعار هذا اليوم بهذه الصلاة
متعاقب باليوم وإنما يتوقف على الزوال وجوب الصلاة وصحتها ولهذا يستحب
التبكير لها ومسائل أخرى تتخرج على هذا انتهى .

❦ الاعتماد بالواحد الاحد من إقامة جمعتين في بلد ❦

❦ مسألة ❦ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : إقامة جمعتين في بلد لم
أر لها ذكراً في كلام الصحابة رضوان الله عليهم الا ما رواه أبو بكر بن أبي شيبة
في مصنفه قال حدثنا عبد السلام بن حرب عن القاسم بن الوليد قال قال علي
رضي الله عنه لا جمعة يوم جمعة الا مع الامام . وقال أبو بكر بن المنذر رويانا
عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يقول لا جمعة الا في المسجد الأكبر الذي
يصلى فيه الامام ، ولم أر جواز جمعتين في بلد عن أحد من الصحابة قولاً ولا فعلاً
وروى ابن أبي شيبة عن عبد الله بن ادريس عن سعيد عن عطاء عن أبي ميمون
عن أبي رافع عن أبي هريرة أنهم كتبوا إلى عمر رضي الله عنه يسألونه عن الجمعة
فكتب جمعوا حيث ما كنتم ، وليس في هذا الاثر عن عمر رضي الله عنه تعرض
للتعدد وإنما فيه إجازته الجمعة في أي مكان كان من القرى والمدن . وروى ابن
أبي شيبة عن غندر عن شعبة عن معيرة عن إبراهيم قال لا جمعة ولا تشريق الا في
مصر جامع . وعن أبي معاوية عن الأعمش عن سعد بن عبيدة عن عبد الرحمن
السلمي عن علي رضي الله عنه قال لا تشريق ولا جمعة الا في مصر . وهذا مع الاول
يقتضي الحكم بصحة ذلك عن علي رضي الله عنه وإن كان سفيان رضي الله
عنه أيضاً مدلساً لكنه جليل ورايت في علل الحديث التي رواها الأثرم عن أحمد
قلت لأبي عبد الله وروى أبو اسرائيل شيئا غريباً فقال أبو عبد الله نعم لا جمعة
ولا تشريق الا في مصر جامع وهذا من أحمد يقتضي التوقف في تصحيحه وعلى
تقدير صحته فهذا اختلاف بين عمر وعلي رضي الله عنهما في اشتراط المصر

وأيسر في كلام أحد منهما تعرض للتعدد فمضى كلام على المتقدم ما يقتضى منعه .
 وقال أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا هشيم عن عبد الحميد عن جعفر عن أبيه قال كان
 عبد الله بن رواحة يأتي الجمعة ماشياً وإن شاء راكباً . حدثنا أبو عبد الرحمن
 المقرئ عن سعيد بن أبي أيوب قال حدثني الوليد بن أبي الوليد قال رأيت
 أبا هريرة يأتي الجمعة من ذي الحليفة ماشياً . حدثنا شريك عن مختار بن أبي
 غسان عن أبي ظبيان الحبيبي قال قال علي رضي الله عنه تؤتى الجمعة ولو حبواً .
 حدثنا وكيع عن هشام بن عروة قال أرسلت إلى عائشة بنت سعد أسألها عن
 الجمعة فقالت كان سعد على رأس سبعة أميال أو ثمانية وكان أحياناً يأتيها وأحياناً
 لا يأتيها . حدثنا عن أبي البختري قال رأيت أنساً شهد الجمعة من الراوية وهي
 على فرسخين من البصرة . حدثنا رواد بن الجراح عن الأوزاعي عن واصل
 عن مجاهد قال كانت العصابة من الرجال والنساء يجتمعون مع النبي صلى الله عليه
 وسلم فما يأتون رحالهم إلا من الغد . حدثنا هشيم عن عبد الحميد بن جعفر عن
 أبيه عن عبد الله بن رواحة كان يأتي الجمعة ماشياً فقلت لعبد الحميد كم كان بين
 منزله وبين الجمعة قال ميلين . حدثنا عبد الأعلى عن معمر عن الزهري أنهم
 كانوا يشهدون الجمعة مع النبي صلى الله عليه وسلم من ذي الحليفة . حدثنا وكيع
 عن جعفر بن برقان قلت للزهري عن أبي من تخب الجمعة ممن كان هو قرب المدينة
 قال كان أهل ذي الحليفة يشهدون الجمعة . حدثنا محمد بن عدي عن ابن
 عون قال كان محمد يسأل عن الرجل يجتمع من هذه المزالف فيقول كانوا يجتمعون
 من المزالف حول المدينة . حدثنا أبو داود الطيالسي عن أيوب بن عتبة عن
 يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال تؤتى الجمعة من فرسخين . حدثنا عباد
 ابن العوام عن عمر بن عامر عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمر
 أنه كان يشهد الجمعة في الطائف وهو في قرية يقال لها الرهط على رأس ثلاثة
 أميال . وقال عبد الرزاق في مصنفه عن معمر عن أيوب عن ابن سيرين قال جمع أهل
 المدينة قبل أن يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل أن تنزل الجمعة وهم
 الذين سموها الجمعة فقالت الانصار : لليهود يوم يجتمعون فيه كل ستة أيام
 وللنصارى أيضاً مثل ذلك فهل فلنجمع يوماً نجتمع فيه ونذكر الله تعالى ونصلي
 ونشكره أو كما قالوا فقلوا يوم السبت لليهود ويوم الأحد للنصارى فاجعلوا يوم
 الجمعة العربوية وكانوا يسمون يوم الجمعة حين استجمعوا إليه فذبح سعد بن
 زرارة لهم شاة فتغذوا وتمشوا ومن شاء واحدة ليلة فأنزل الله تعالى بعد ذلك

(إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسمعوا الى ذكر الله) . اخبرنا عبد الرزاق عن ابن جريج قلت لعطاء من أول من جمع قال رجل من بني عبد الدار زعموا قلت أبأمر النبي صلى الله عليه وسلم قال فنه . عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم مصعب بن عمير بن هشام الى أهل المدينة ليقرئهم القرآن فاستأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجمع بينهم فأذن له رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس يومئذ بأمر ولكن انطلق يعلم أهل المدينة قال معمر وكان الزهري يقول حيث ما كان أمير فسانه يعظ أصحابه يوم الجمعة ويصلي بهم ركعتين ، عبد الرزاق عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب أن عبد الله بن عمرو بن العاص كان يكون بالرهط فلا يشهد الجمعة مع الناس بالطائف وإنما بينه وبين الطائف أربعة أميال أو ثلاثة . عبد الرزاق أنا معمر عن ثابت البناني قال كان يكون أنس في أرضه بينه وبين البصرة ثلاثة أميال فيشهد الجمعة بالبصرة . عبد الرزاق عن ابن جريج قال أخبرني سليمان بن موسى أن معاذية كان يدعو الناس الى شهود الجمعة على المنبر بدمشق فيقول اشهدوا الجمعة يا أهل كذا يا أهل كذا حتى يدعوا أهل قان وأهل قان حينئذ من دمشق على أربعة وعشرين ميلا فيقول اشهدوا الجمعة يا أهل قان . عبد الرزاق عن محمد بن راشد أخبرني عبدة بن ابى لبابة أن معاذ بن جبل رضى الله عنه كان يقوم على منبره فيقول يا أهل مرو يا أهل دارة فرسة بن من دمشق إحداهما على أربعة فراسخ والاخرى على خمسة أن الجمعة لزمتمكم وأن لاجمعة الا معنا . عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب قال بلغنا أن رجالا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم شهدوا بدرأ أصيبت أبصارهم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وبعدة وكانوا لا يتركون شهود الجمعة فلا يرى أن يترك شهود الجمعة من وجد اليها سبيلا . عبد الرزاق عن معمر عن يحيى بن أبي كثير عن محمد بن عبد الرحمن بن شهاب عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال لا أعلم الا رفع الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم قل من سمع الآذان ثلاث جمعيات ثم لم يحضر الجمعة أو قال لم يحب كتب من المنافقين . وذكر عبد الرزاق في ذلك أحاديث كثيرة . وسيأتي حديث الجمعة على كل من سمع النداء . وفي الترمذي عن ثور بن أبي فاخنة عن رجل من أهل قباء عن أبيه وكان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم أن نشهد الجمعة من قباء قال ابو عيسى لا يصح في هذا الباب شيء ، وفي المحلى لابن

حزم عن قتادة قال زرارة بن أوفى لا جمعة لمن صلى في الرحبة سمعت أبا هريرة يقول ذلك .
 فصل ﴿ هذا ما اتفق ذكره من مذاهب الصحابة رضوان الله عليهم وتلخص منه مذهب عمر رضي الله عنه أن الجمعة جائزة في كل مصر وقرية . ومذهب علي رضي الله عنه أنها لا تجوز الا في مصر . ومذهب ابن عمر رضي الله عنهما أنها لا تجوز الا في المسجد الذي يصلي فيه الامام ، وظاهره انه يشترط السلطان واذا أخذنا بالاطلاق أتننا هنا ثلاثة مذاهب مطلقة مذهبان في اشتراط السلطان مطلقاً في القرية والمصر ، ومذهبان في اشتراط المصر مطلقاً مع السلطان وبدونه ، وليس في ذلك تميز للتعديد أصلاً ، ولكن ظاهره وظاهر الفعل المستمر عدم التعدد لمحافظة من قدمناه على الاتيان اليها من بعد ، واشترط المصر يردّه التجميع في حوايا وهي قرية من قرى البحرين . وقد نقلوا في السيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة يوم الاثنين فنزل بقباء وأقام في بني عمرو بن عوف يوم الاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس وأسس مسجدهم وخرج فأدركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلى الجمعة في المسجد الذي ببطن الوادي ، وهذا ان صح يدل على أحد أمرين إما أن المصر ليس بشرط وإما أن الامام يصلي الجمعة حيث كان وهو رأى عمر بن عبد العزيز ولعل المقصود أن تكون الجمعة في محل ظهور الشعار ولا محل لذلك أعظم من محل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم وعلو كلمتهم وكذلك محل خلفائه بعده ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الجمعة قبل الهجرة وإن أذن في فعلها بالمدينة لأن مدة في ذلك الوقت كانت قريش مستولين عليها والمقصود بالجمعة اجتماع المؤمنين كلهم ومواعتهم . وأكمل وجوه ذلك أن يكون في مكان واحد لتجتمع كلمتهم وتحصل الألفة بينهم ، وحصل ذلك لهذا المعنى مقدماً في هذه الصلاة في هذا اليوم على حضور الجماعات في المساجد المتفرقة وعطلت لهذا القصد وإن كانت إقامة الجمعة فيها في غير هذه الصلاة من أعظم بل من أعظم شعائر الاسلام . وهذا العمل مستمر في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم وقد قال النبي ﷺ « كل عمل ليس عليه أمر نافرود » وفي الجمعة ثلاثة مقاصد أحدها ظهور الشعار . والثاني المواعدة . والثالث تأليف بعض المؤمنين ببعض لتراحمهم وتوادهم ولما كانت هذه المقاصد الثلاثة من أحسن المقاصد واستمر العمل عليها وكان الاقتصار على جمعة واحدة أدعى إليها استمر العمل عليه وعلم ذلك من دين الاسلام بالضرورة وإن لم يأت في ذلك نص من الشارع بأمر ولا نهى ولكن قوله تعالى

(وما آتاكم الرسول فخذوه) وقد آتانا فعله صلى الله عليه وسلم وسنته وسنة الخلفاء الراشدين من بعده ، ومن محاسن الاسلام اجتماع المؤمنين كل طائفة في مسجدهم في الصلوات الخمس ثم اجتماع جميع أهل البلد في الجمعة ثم اجتماع أهل البلد وما قرب منها من العوالي في العيدين لتحصل الالفة بينهم ولا يحصل تقاضع ولا تفرق فالنفريق من المؤمنين من أضر شيء يكون ، فالاجتماع داع الى اتفاق كلمة المسلمين والزيادة على الواحد لا يضبط لها فاقصر على الواحدة وهذا في الجمعة لا يشق بخلاف بقية الصلوات جعلت في مساجد المحال فانظر الى قوله تعالى (وتفرقاً بين المؤمنين) كيف جعله من العففات المقتضية لهدم مسجد الضرار .

﴿ فصل ﴾ وانقرض عصر الصحابة رضوان الله عليهم على ذلك ، وجاء التابعون فلم اعلم احداً منهم تكلم في هذه المسألة ايضاً ، ولا قال بجواز جمعيتين في بلد الا رواية عبد الرزاق عن ابن جريج قال قلت لعطاء ارأيت أهل البصرة لا يسمعون المسجد الاكبر كيف يصنعون ؟ قال لكل قوم مسجد يجمعون فيه ثم يجزى ذلك عنهم ؛ قال ابن جريج وانكر الناس ان يجمعوا الا في المسجد الاكبر . هذا لفظ عبد الرزاق في مصنفه نقلته منه وفيه ما نراه من انكار الناس ما قاله عطاء ومنه صورة المسألة التي سئل عنها عطاء فيما اذا كان المسجد لا يسمعون فليس فيه إجازة ذلك وفيه قول لكل قوم مسجد يجمعون فيه ثم يجزى ذلك عنهم ولا شك أن ظاهر ذلك مخالف لسائر الناس فالرجوع الى قول سائر الناس مع الصحابة جميعهم اولى ويصير مذهب عطاء في ذلك من المذاهب الشاذة التي لم يعمل بها الناس ؛ ويحتمل تأويله على انه اراد أنهم يجمعون بالدعاء والموعظة من غير قصد الصلاة ويحتمل ان يريد ان اقامة جمعيتين في بلد ليس بممتنع عند عدم امكان الاجتماع في مكان واحد ويحتهد كل منهما في ان يكون هو السابق فان حصل سبق لاحدهما اجزأت عنه وان لم يحصل العلم بأنه مسبوق يجزى عنه ، ويشير اليه قوله ثم يجزى عنه ونحن نزاعنا انما هو في صحتها وان علم سبق لاحدهما ومسبقية الاخرى ، ثم انقرض عصر التابعين رضي الله عنهم على ذلك ، ولم يتجدد فيه خلاف آخر من غير عطاء زيادة على ما ذكرناه من مذاهب الصحابة التي قدمناها . ولذا ذكر ماورد عن التابعين : روى عبد الرزاق عن سعيد بن السائب بن يسار ^(١) انا صالح بن سعيد المكي انه كان مع عمر بن عبد العزيز وهو مبتدئ بالسويداء

(١) في الاصل غير منقوطة ، والتصويب من الخلاصة .

وهو في إمارته على الحجاز ، فحضرت الجمعة فهبوا له مجلساً من البطحاء
ثم اذن المؤذن الصلاة فخرج اليهم فجلس على ذلك المجلس ثم اذنا اذاناً
آخر ثم خطبهم ثم أقبعت الصلاة ثم صلى بهم ركعتين وأعلن فيهما بالقرآن ثم
قال لهم حين فرغ من صلاته ان الامام يجمع حيث كان . عبد الرزاق عن معمر
عن الزهري أن مسعدة بن عبد الملك كتب اليه اني في قرية لي فيها موال كثير
وأهل وناس أفأجمع بهم ولست بأمر ؟ فكتب اليه ان مصعب بن عمير استأذن
رسول الله ﷺ ان يجمع بأهل المدينة فأذن له فان رأيت أن تكتب الي هشام
ليأذن لك فافعل . عبد الرزاق عن الثوري عن ابراهيم قال تؤتى الجمعة من فرسخين
وعن الحسن لا تحب الجمعة على من آواه الليل راجعاً الى أهله . عبد الرزاق
أنا ابن جريج قال سألت عطاء من اين تؤتى الجمعة قال فقال يقال عشرة أميال
الى بريد . وعن ابن شهاب ان الناس كانوا ينزلون الى الجمعة على رأس أربعة
أميال أو ستة . عبد الرزاق أن داود بن قيس قال سئل عمرو بن شعيب وانا اسمع
من اين تؤتى الجمعة قال من مد الصوت . عبد الرزاق عن رجل من السلم عن
عثمان بن محمد أنه أرسل الى ابن المسيب يسأله عن تحب عليه الجمعة قال على
من يسمع النداء . وفي سنن ابى داود ثنا محمد بن يحيى بن فارس ثنا قبيصة ثنا
سفيان عن محمد بن سعيد الطائي عن أبى سلمة بن نبية ^(١) عن عبد الله بن هرون
عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم « الجمعة على كل من سمع النداء »
وقبيصة رجل صالح ثقة في غير الثوري وكثير الخطأ عن الثوري ، ومحمد بن سعيد
ظن ابن حزم أنه المصلوب وليس اياه ووثقه الدارقطني ، وتكلمت على ذلك في
شرح المنهاج في كتاب الفرائض ، وأبو سلمة بن نبية مجهول وعبد الله بن هرون
مجهول وليس له الا هذا الحديث . ورواه عن سفيان جماعة مقصوداً على عبد الله بن عمرو ولم
يرفعوه وإنما أسنده قبيصة كذا ذكره أبو داود ، وقال عبد الحق في الأحكام
روى موقوفاً وهو الصحيح يعني إنه أصبح من الرفع وأما صحتة فيمنع منها جهالة
راويها ، وسئل عبد الرزاق من اين يستحب أن تؤتى الجمعة قال من مدته الرحبة
الى صنعاء ومثل قدرها وما كان أبعد من ذلك فان شاءوا وحضروا وان شاءوا لم
يحضروا . عبد الرزاق عن معمر أخبرني من سمع الحسن يقول لا جمعة إلا في
مصر جامع وكان يعد الأمصار الكوفة والبصرة والمدينة والبحرين ومصر والشام
والجزيرة وربما قال اليمن والحمامة . عبد الرزاق عن ابن التيمي عن ليث عن مجاهد

(١) في الاصل مهمة من النقط . والتصحيح من الخلاصة حيث ضبطه بضم النون مصغر .

قال واسط مصر . عبد الرزاق عن ابن جريج قلت لعطاء ما القرية الجامعة قال ذات الجامعة والآنر والقصاص والدور المجتمعة غير المتفرقة والآخذ بعضها ببعض كهيئة جدة قال فجدة جامعة قال والطائف قال وإذا كنت في قرية جامعة فنودي للصلاة من يوم الجمعة فحق عليك أن تشهدها سمعت الأذان أو لم تسمعه . عبد الرزاق عن معمر عن سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن أبي بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم أنه أمر أهل قباء وأهل ذي الحليفة وأهل القرى الصغار لا يجتمعوا وإن شهدوا الجمعة بالمدينة . عبد الرزاق أنا معمر عن أيوب أن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه كتب إلى أهل المياه بين مكة والمدينة أن يجتمعوا فقال عطاء عند ذلك فقد بلغنا أن لا الجمعة إلا في مصر جامع . عبد الرزاق عن ابن جريج قال بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بأصحابه في سفره خطبهم متكئين على قوس . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عمرو بن دينار قال سمعنا أن لا الجمعة إلا في قرية جامعة . عبد الرزاق عن محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار يقول إذا كان المسجد تجمع فيه الصلوات فليصل فيه الجمعة . عبد الرزاق عن عبد الله بن عمر عن نافع كان ابن عمر يرى أهل المياه بين مكة والمدينة يجتمعون فلا يعيب عليهم . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال ليست عرفة ولا الطهران ولا سرو ولا أهل أوديتنا هذه بجامعة . عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال إذا كنت في قرية جامعة يجتمع أهلها فإن شئت فاجمع معهم وإن شئت فلا إلا أن تسمع النداء فإن جمعت معهم فاذا سلم إمامهم في ركعتين فقم فزد ركعتين ولا تقصر معهم . عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري قال سألت عن القرية غير الجامعة يجتمعون ويقصرون الصلاة قال قلت أجمع معهم وأقصر قال نعم . عبد الرزاق عن ابن جريج قال قال سليمان بن موسى لا الجمعة ولا أضحي ولا فطر إلا على من حضره الإمام . ابن أبي شيبه ثنا ابن إدريس عن هشام عن الحسن ومحمد قالوا الجمعة في الأمصار . ثنا هشيم أنا يونس عن الحسن أنه سئل على أهل الأيلة الجمعة قال لا . وعن إبراهيم كانوا لا يجتمعون في المساكر . وعن إبراهيم لا الجمعة إلا في مصر جامع . وعن مجاهد قال الري مصر . وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن عدي أيما أهل قرية ليسوا بأهل عمود ينتقلون فأمر عليهم أمير يجمع بهم . حدثنا ابن إدريس عن مالك قال كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم في هذه المياه بين مكة والمدينة يجتمعون . وعن عكرمة قال تؤتى الجمعة من أربع فراسخ . وعن هشام بن عروة قال كان أي يكون يسير ثلاثة أميال من المدينة فلا يشهد الجمعة ولا جماعة .

هذاما اتفق نقله من كلام التابعين وليس في شيء منه ما يقتضى جواز جمعيتين إلا ما حكيناه عن عطاء وأكره الناس .

﴿ فصل ﴾ قد علمت قول ابن جريج لعطاء إن مسجد البصرة الأكبر لا يسع أهلها وقد علمت قول ابن عمر لاجمة إلا في المسجد الأكبر وقول علي لاجمة إلا في مصر وقوله لاجمة إلا مع الإمام وقول عطاء بلغنا أن لاجمة إلا في مصر جامع فعلم أن مذهب عطاء اشتراط المصر كمذهب أبي حنيفة وأما بشرط المسجد مع ذلك كمذهب ابن عمر وهو مذهب مالك ولا ندرى هل يشترط الإمام أو لا فإذا فرض الكلام في البصرة وشبهها ومسجدها الأكبر لا يسع أهلها فمن يقول لا يشترط للجمعة المسجد ولا الإمام كمذهب الشافعي يمكنه القول بأنهم يصلون في الطرقات مع الجامع وتتصل الصفوف فلا يتعذر إقامة الفرض بجمعة واحدة ومن يشترط المسجد يتعذر ذلك عنده فإذا امتلأ المسجد وبقيت طائفة من أهل البلد لا يمكنها الوصول إلى المسجد فيحتاج الذي يشترط المسجد أن يقول في حق هذه الطائفة أحد أمرين إما أنهم يقيمون الظاهر لتعذر الجمعة في حقهم كمن لم يدرك الجمعة فإنه يصلى الظهر وإما أن يرخص لهم في إقامة جمعة أخرى في مسجد آخر من مساجد المصر إما مع الإمام أو نائبه إن اشترط الإمام وإما بدونه إن لم يشترطه وهذا يحتاج إلى دليل من جهة الشرع لأنه ليس كلامي دعوت الحاجة إليه يجوز من جهة الشرع حتى يأتي فيه الدليل الشرعي ، وأما الأول وهو إقامة الظاهر فعليه دليل وهو الذي لم يدرك الجمعة ومعرفة حكمه بكلام الفقهاء وبأن الأصل هو الظاهر وإنما ينتقل عنه إلى الجمعة بشروط فإذا لم توجد يرجع إلى الظاهر ، فكان الأمر في البصرة وما أشبهها على هذين الاحتمالين لا يخرج عنها عند من يشترط الجمعة وأما عند من لا يشترط المسجد فالجمعة عنده ممكنة فحصل في البصرة حينئذ لأجل الحاجة ثلاثة احتمالات للعلماء : أحدها أنهم كلهم يصلون جمعة واحدة . والثاني أنهم يصلون جمعيتين أو أكثر على قدر الحاجة ولا يزداد عليها . والثالث أن الذين يمكنهم أن يصلوا الجمعة والذين لا يمكنهم أن يصلوا الظهر ولا تعدد الجمعة . وهذا لم أجده منقولا ولكنه مقتضى الفقه على مذهب من اشترط المسجد ، والثاني يحتمل مع ضعفه وأما عطاء ذهب إليه ، وفي قول عطاء احتمال آخر وهو أن كلا من الطائفتين ممن تلزمه وضيق المسجد يمنع من أداء إحداها لا بعينها فلا تسقط الجمعة عنه لأجل الامكان ويصلونها كيف ما اتفق لقوله صلى الله عليه وسلم « إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم » وقد روى أبو بكر بن أبي



شبهة عن محمد بن عبيد عن الزرقان قال قلت لشقيق إن الحجاج عيت الجمعة قال
تكنم على قلت نعم قال صلها في بيتك لوقتها ولا تترك الجماعة . وهذا الذي قاله شقيق
لا مأخذ له إلا ما ذكرته فإن الحجاج كان يؤخر الجمعة حتى يخرج الوقت فالذي
تلمز الجمعة ولا يمكنه أن يصلبها ظاهراً لخوفه منه يصلبها في بيته ولو وحده
ليكون قد أدى بعض ما وجب عليه ، والميسور لا يسقط بالمعسور ، ومألتنا
هذه ليست من هذا القبيل عند التحقيق وعطاء لملة يقول إنها من هذا القبيل
وهي محل نظر . وهذا كله أيضاً إنما يأتي إن كان أحدث شرط المسجد للإمام والمأمومين
عند السعة وعند الضيق ولا أعلم أحداً صرح بذلك ، وفي مصنف ابن أبي شيبة أن
أبا هريرة أتى على رجال جلوس في الرحبة فقال ادخلوا المسجد فإنه لا الجمعة إلا في
المسجد وهذا يحتمل أن يكون عند السعة بدليل قوله ادخلوا المسجد ، أما حالة
الضيق فلا وكيف يقال ذلك ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم حين بناء عشر في
عشر وهذا المقدار لا يسع أكثر من مائة نفس يصلون وكانت الصحابة رضوان الله عليهم
أضعاف ذلك ولهذا قال الحسن لا الجمعة لمن صلى في الرحبة إلا أن لا يقدر على الدخول .

فصل ثم انقضى عصر التابعين ولم يحصل فيه بحمد الله تعالى تعدد الجمعة ولم
يمر ف ذلك وبنييت بغداد وحدث فيها جوامع أو لجامع المنصور ثم جامع المهدي ثم
غيرهما ، وكانت بلدة عظيمة فاختلف الفقهاء فأبو حنيفة رضي الله عنه رأى أنه
لا يجوز إلا الجمعة واحدة وكذلك قال مالك رضي الله عنه وأبو يوسف رحمه الله رأى
بغداد وبين جامعها نهر فرأى جواز جمعتين إما لأنها في حكم بلدين فالجانب
الشرقي وبلد الجانب الغربي وبلد وهذا ليس ببعيد ولهذا ما كان بوضع الجسر الذي على
النهر وقت الجمعة وعلى هذا لم يقل بتعدد الجمعة في البلد الواحد وما لان حيولة النهر
في البلد الواحد المخرج إلى السباحة بشق معه حضور الجمعة مع أن كل جانب
تقام فيه الحدود فأشبه الجانبان البلدين وإن كانا بلداً واحداً ، والمنقول عنه في
أكثر الروايات أنه لا يقول هذا في غير بغداد كأنه رأى أن غيرها لا يشاركها
في هذا المعنى فلو وجدنا ما يشاركها بمقتضى قوله أن يقاس عليه فيجوز ورأى
محمد بن الحسن رحمه الله أن ذلك جائز يريدون ما قاله أبو يوسف من الشرط
وينبغي أن يفهم أن مذهبه هذا عند الحاجة لأنه إنما تكلم في ذلك فيتعبد
بحسب الحاجة ولا يحمل على إجازة تعددها مطلقاً في كل المساجد فتصير كالصوات
الخمس حتى لا يبقى للجمعة خصوصية فإن هذا معلوم بطلانه بالضرورة لاستمرار
عمل الناس عليه من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليوم ، ودخل الشافعي



رضى الله عنه بفداد وهي على تلك الصورة ولم ينقل اليها انه انكر ذلك فاختلف اصحابه فمنهم من قال كقول أبي يوسف وهو قول أبي الطيب ومنهم من قال جاز للمثقة ، وقال الرافعي انه اختيارا كثر اصحابنا تعريضا وتصريحا ، ومنهم ابن كج والحناطي والرويانى وقول الرافعي اكثر اصحابنا غير مسلم له ومنهم من قال لا يجوز ذلك أصلا وانما لم ينكر الشافعي لأن المجتهد لا ينكر على مجتهد ، وقد قال الشافعي بصريح لفظه لا يصلى في مصر وإن عظم وكثرت مساجده أكثر من جمعة واحدة ، وجعلوا هذا مذهبه ليس الا ، ومن قال ذلك الشيخ ابو حامد وطبقته . وهذا القول هو الصحيح من حيث المذهب ومن حيث الدليل ، ونحن لا ندرى ما كان يصنع الشافعي هل يعيدها ظهرا او يعلم ان الجمعة التي صلاحها هي السابقة فتصح وحدها عنده ثم جاء احمد رضى الله عنه فروى عنه روايتان عند الحاجة واما عند عدم الحاجة فقال صاحب المغنى من الحنابلة لا نعلم في ذلك خلافا واستمر الامر بعد ذلك العصر على ما ذكرناه من الاختلاف عند الحاجة ، والتجوز وجه عند الشافعية ورواية عن احمد ؛ وقول محمد بن الحسن ثم حدثت فقهاء آخرون فقالوا عن ابى حنيفة رواية مثل قول محمد بن الحسن وربما رجحوها وهي ترجع الى ما قدمناه من قول عطاء في أهل البصرة ، واما تخيل أن ذلك يجوز في كل المساجد عند عدم الحاجة فهذا من المنكر بالضرورة في دين الاسلام ثم الاختلاف في ذلك عند أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد انما هو في المصر أما القرى فعندهم لا الجمعة فيها أصلا وقالوا ان فناء المصر فيما وراء ثلاثة أميال وهو بشرط المسجد كما قدمناه ، والشافعي لا يشترط المصر ويجوزها في جميع القرى قربت من المصر أو بعدت اذا كان فيها أربعون ،

﴿ فصل ﴾ اختلف العلماء رضى الله عنهم في اشتراط السلطان في الجمعة فذهب أبى حنيفة رحمه الله أنه لا بد من حضور السلطان أو اذنه ، وهو احدى الروايتين عن أحمد وحكى عن الشافعي في القديم قول مثله والجديد الصحيح وهو المشهور أنه لا يشترط حضوره ولا اذنه ومستند القائلين بالاشتراط ان ذلك من الامور العظيمة وانه لو لم يقل به لادى الى أن تفوت كل شريعة تنعقد بهم الجمعة فرض الجمعة على أهل البلد ، وقد تقدم في كلام بعض التابعين ما يقتضى اعتبار الاذن . وهذا في الجمعة الواحدة أما التعمد عند من يجوزها عند الحاجة فهو أولى بالاشتراط لامن جهة الصحة ولكن من جهة الاقدام عليه وتحقيقه أن الصحة على ما كانت عليه

قبل ذلك من لا يشترط السلطان يقول السابقة صحيحة ، ومن يشترطه يقول الصحيحة التي هو معها وأما الجواز فإذا قصد التعدد حيث الحاجة عند من يقول بالجواز حينئذ فينبغي أن يحتاج إلى إذن السلطان قطعاً لأنه محل اجتهد حيث قلنا السلطان فالمراد به السلطان أو الأمير الذي هو من جهة على تلك البلدة والظاهر أن القاضي له ذلك أيضاً إذا كان قاضياً علماً ينظر في أمور العامة ويحتمل أن يقال إن القاضي لا يقوم مقامه في ذلك لأن المحذور هنا خشية فتنة ونبابة السلطنة هي المستقلة بذلك والقاضي إنما يتكلم في الأمور الشرعية وفصل المحاكمات وكذا قوله صلى الله عليه وسلم «فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له» يشير إلى ذلك ولكن الفقهاء جعلوا القاضي في ولاية النكاح مثل السلطان ولعل الحديث محمول على حالة الاختلاف الذي يقتضى التقديم فيه إلى فتنة ، وتسكين القن إلى السلطان لا إلى القاضي . وهذا في قاض لم ينص له عرفاً ولا لفظاً على ذلك ، أما إذا نص له الإمام على زيادة على ذلك أو يكون شيء لاستفاده بالولاية مثل شيء يشترط نظيره للقاضي ونحوه وهذا ليس منه فليس للقاضي أن يأذن فيه إلا بشرطين أحدهما أن يرى ذلك جائزاً في مذهبه . والثاني أن يرى في ذلك مصلحة للمسلمين يعود نفعها على عمومهم ومتى لم يتبين له ذلك لا يأذن . وأما الحكم فلا مدخل له هنا البتة لأن أحكام القضاة لا تدخل في العبادات أمور بين الله عز وجل وبين عباده والحكم لا بد فيه من محكوم له ومحكوم عليه وإلزام وفصل وذلك في العبادات التي بين الرب والعبد لا يتصور نعم قد يعلق الشخص طلاقاً أو عتقاً على صحة عبادة أو فسادها فيحكم القاضي بوقوع ذلك الطلاق والعتق بناء على ما يراه من مذهبه في ذلك إذا ثبت عنده سببه واستجمعت شروط الحكم وأما أنه يحكم بأن كل من صلى الجمعة في هذا المكان فصلاته صحيحة أو باطلة فلا يفعل ذلك إلا جاهل .

﴿فصل﴾ خرج ما ذكرناه ومن اختلاف الأماكن مسائل (أحداها) مصر إذن السلطان في إقامة الجمعة فيه فأقيمت فيه جمعة واحدة لم تتعدد فيه ولا في الأبنية المتصلة به التي إذا فارقها المسافر قصر الصلاة فهذه جمعة صحيحة بالإجماع وبحمد الله المساجد الثلاثة المعظمة اليوم كذلك مكة والمدينة وبيت المقدس وكثير من المدن في أقطار الأرض . (المسألة الثانية) مصر أقيمت فيه جمعة واحدة على الشروط ولكن بغير إذن السلطان فهي صحيحة عندنا باطلة عند أبي حنيفة رحمه الله . (المسألة الثالثة) قرية أقيمت فيها الجمعة كذلك

بإذن السلطان أو بغير إذنه فهي صحيحة عندنا باطلة عند الحنفية ولنجعل صورة المسألة في قرية منفصلة عن مصر وعن غيرها من القرى انفصلاً ظاهراً بحيث تعد مستقلة وحدها غير تابعة كأكثر القرى التي في الديار المصرية والبلاد الشامية والعراق وغيرها . (المسألة الرابعة) الابنية المتصلة بالمصر تابعة له وليست مستقلة ولا تعد قرية ويعبر عنها ببعض الفقهاء بفناء المصر ، وهذا إذا لم يكن للمصر سور في حكم المصر بلا شك ؛ وإن كان للمصر سور فإن قلنا لا يقصر المسافر حتى يجاوزها وهو الأصح كانت في حكم المصر فلا تفرد بحكم فعلى هذا هى والمصر بالمدواحد فإن أقيمت جمعة واحدة أما داخل السور وأما خارجه جاز ويحتمل أن يقال يجب أن تقام داخل السور ولا يكفي إقامتها خارج السور لأنه في حكم التابع فلا يكون متبوعاً ولا شك أن هذا قياس قول أبي حنيفة . (الخامسة) قرية قريبة من السور أو من المصر الذي ليس عليه سور مستقلة باسم وهي مع ذلك لقربها كالأبنية التي تعد فناء للمصر فيحتمل أن يقال لا تفرد بحكم بل لقربها تابعة فتعطى حكم الفناء فتكون للمسألة الثالثة وهاتان المسألتان الثالثة والرابعة لم أر لأصحابنا كلاماً فيها . (السادسة) حكم بغداد في الجمعة في الأماكن الأربعة المتقدمة في المسائل الأربع وهي في المصر معلوم على ماقرره الفقهاء في كتبهم وفي القرية عند من يحيز الجمعة كذلك وفي المصر مع الفناء كذلك على ماقدمناه كالبلد الواحد وفي المصر مع القرية المسألة بحالها وهي المسألة الرابعة على الاحتمالين المذكورين فإن جعلناها واحداً فالتعدد كالتعدد في البلد الواحد وإن جعلناها اثنين جاز التعدد عندنا خلافاً لأبي حنيفة حيث لا يجوز التعدد وتكون السابقة هي الصحيحة والمسبوق باطلة ولا فرق في ذلك بين ما كان داخل المصر وخارجه . (السابعة) حيث حصل التعدد لحاجة فقد عرف اختلاف العلماء فيه وحيث حصل للحاجة إما ابتداءً وإما بزيادة مالية للحاجة إليها تفضى التطرق إلى فساد صلاة الجميع ولا تقتضى الفساد عليها لو كان المكانان مكاناً واحداً . (الثامنة) المكان السببه وهي المسألة الرابعة وهي الواقعة التي حدثت في هذا الزمان في الشاغور أن عد مستقلاً لم يجوز عند الحنفية كلهم وإن عد مع المصر كالشئ الواحد كان أحداث هذه فيه كالأحداث في داخل سور دمشق ، وقد ظهر بهذا أن بأحداث هذه الجمعة فلا يلزم إبطال الجمعة في جامع بنى أمية إذا كانت مسبوقه وفي ظاهر دمشق النيرب والمزة وكفرسوسيا والشاغور كان فيه جامع جراح وحده وبيت لحيا وبيت الأبار والعقيبة كان فيها جامع الأشرف وحده الذي هو اليوم جامع

المعقبة لان المعقبة بلد وهى الازراع التى ينسب اليها الازراعى ، والقرى البعيدة عن المصر اذا اقيمت فيها جمعة واحدة باذن السلطان أو بغير اذنه صحيحة عندنا باطلة عند الحنفية فناء المصر وهى البناء المتصل به وليس منفصلا بحيث يعد قرية مثل حكر السماق الذى فيه جامع تنكز والمكان الذى فيه جامع يلبغا وما أشبههما فأما على مذهبنا فينبغى أن يبنى ذلك على القصر فان لم يكتف بمجاورة السور واشترطنا بمجاورة البنيان كانت هذه الاماكن فى حكم المدينة واقامة الجمعة فيها مع اقامتها فى المدينة كاقامة جمعتين فى بلد واحد فعند الرافعى ومن وافقه يجوز وعندنا الصحيحة هى السابقة سواء فى ذلك جامع بنى أمية وهذه الجوامع ، واذا قيل بالجواز على رأى الرافعى فهل يجوز التعدد . ينبغى أن يقال ان انفراد كل بناء ووجد فيه أربعون تصح اقامة الجمعة فيها لانهما كقرئتين وجامع تنكز وجامع يلبغا من هذا القبيل لأن كل واحد فى محل منفصل عن الآخر وإنما يجوز عند الرافعى التعدد عند الحاجة فان لم تكن حاجة وصلت جمعة داخل السور وأخرى خارجه فى العماره التى يشترط مجاوزتها لم يجوز وكانت السابقة منهما هى الصحيحة وفى ذلك بين الداخلة والخارجة الا اذا قلنا لا يشترط مجاوزة العمران بعد مجاوزة السور فتصح الجمعة التى داخل السور والتى خارجه والصحيح أنه لا بد من مفارقة البنيان فعلى هذا لا تصح الجمعة الا فى أحدهما عند الشافعى وغالبا لا يعلم هل وقعت معاً أو سبقت إحداهما والحكم فى ذلك بعد خروج الوقت أربعا ظهراً . فينبغى لكل من صلى فى هذه الجوامع أو فى جامع بنى أمية أن يعيدها ظهراً الا على رأى الرافعى ومن وافقه ولا شك أن الاحتياط عند الجميع اعادتها ظهر أو اذا كان الامر كذلك ففى جوازها مع الشك والعلم بأن هناك جمعة أخرى يظهر لانه دخول فى صلاة يجب اعادتها . فيحكم بفسادها فكيف يجوز الدخول فيها . واعلم أن هذه المفاصد كثيرة والمقتضى لها حدوث جوامع وهذا اما حصل فى الشام ومصر من مدة قريبة فلا يفتر به فلم يكن فى القاهرة الا خطبة واحدة حتى حصلت الثانية فى زمان الملك الظاهر مع امتناع قاضى القضاة تاج الدين من احداثها والجوامع التى فى ظاهرها أكثرها حادثة أو فى اماكن منفصلة وأكثر ما فى الشام من التعدد حادث ، وأما عند الحنفية فيجوز اقامة الجمعة فى الموضع الذى يصلى فيه العيد وان كان صحراء خارج المصر ويقصر فيه المسافرين خلافاً لنا ولكن ذلك فى حكم المصر بالتبعية له فينبغى أن يكون محل الجواز اذا اقيمت هناك ولم تقم فى المدينة ، أما اذا اقيمت فيها فتخرج

على الخلاف في اقامة جمعتين في البلد فيعود فيها الخلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ومن يجوز منهم فلا بد من مراعاة الحاجة وإذن السلطان لا بد منه في ذلك كله. (التاسعة) جمعتان في قرية عند الحاجة باطلة عند الحنفية جائزة عند الرافعي ومن وافقه اذن السلطان أو لم يأذن ووجدنا في الشاغور خطبتين في جامع جراح وجامع خيلخان حدث بعدهم والظاهر عدم الحاجة اليه وأنه لم يكن يجوز احداثه ولو رسم بابطال الخطبة كان قرية. (العاشرة) ثلاث جمع كهذه الواقعة التي حدثت الآن في الشاغور باذن قاض حنبلي بغير اذن السلطان وهي باطلة بالاجماع أما عند الحنفية جميعهم فلائها قرية والجمعة لا تجوز في القرى واحدة فكيف بثلاث وأما عند الحنابلة فلم يعدم الحاجة تبطل لشهادة من شهد بالحاجة. وقد قال صاحب المغنى منهم انه لا يعلم خلافاً فيه وهو كذلك حتى ان ابن حزم من الظاهرية - مع ما يقال ان مذهب الظاهرية الجواز بلا حاجة - لم يحجر بصرح بذلك وإلحاقها بسائر الصلوات بل تكلم بكلام مجمم في ذلك. وأما مذهب مالك فلا يعتبره ثلاثة أميال والشاغور بينها وبين دمشق أقل من ميل. وأما عندنا فلم يعدم الحاجة لنقطع به، ولو فرضنا أن كلام من المسجدين ومجموعهما لا يكفي وأردنا أن نقرع على مذهب من يشترط المسجد أصحها في اثبات الخلاف في ذلك الى معرفة قوله في القرى وفي اذن السلطان ومذهبه غير محقق في ذلك فتعذر اثبات خلاف إلا باثبات أن المسجد شرط وأنه لا يكفي وأن اقامتها في القرى جائزة وأنه لا يشترط أن يكون بينها وبين المصر مسافة. فاذا احتسنت هذه الامور يحصل خلاف ولكن أين المذهب الذي فيه ذلك. والذي يشترط المسجد انما هو في الامام وجماعة أما جميع الناس الذين يصلون خلفه فما أظن أحداً اشترط ذلك وقد بنى النبي صلى الله عليه وسلم مسجده عشرة أذرع في عشرة وهذه مائة ذراع لا تسع الا مائة رجل أو نحوها، وكان يصلي فيه جميع المسلمين من أهل المدينة وأهل الموالي بالضرورة تعلم أن بعضهم يصلي خارج المسجد فلا يثبت خلاف أصلاً في اشتراط المسجد في حق جميع الحاضرين. ثم لو ثبت عاد ما قدمناه من البحث في المدلول الى الظاهر على انا لا محتاج الى ذلك ونقطع بعدم الحاجة.

﴿فصل﴾ مصر أو قرية فيها جامع يكفى أهلها وفيها مساجد أخرى منها ما هو متقدم على الجامع ومنها ما هو متأخر وقصد احداث جمعة ثانية في بعض تلك المساجد المحدثه بعد الجامع ونصب منبر فيه وأن يحفر لقوائمه في أرض المسجد حتى يثبت فيه هل يجوز ذلك من غير تعدد الجمعة حتى لو قصد نقل

الخطبة من الجامع الى ذلك المسجد هل يجوز ؟

الجواب (الذي يظهر أنه لا يجوز لأمريين: أحدهما حفر أرض المسجد، والثاني أن واقفه لما وقفه وهناك مسجد تقام فيه الجمعة يكفي أهله لم يقصد الجمعة بل غيرها من الصلوات ، وبهذين الأمرين فارتقت هذه الصورة نصب المنبر في مسجد النبي ﷺ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما بناه لم يكن هناك مسجد تقام فيه الجمعة غيره فكان موقوفاً للجمعة وغيرها ولم يحصل تصرف في أرض المسجد بحفر ولا غيره ولو فرضنا أنه لم يسمر ولكن قصد إثباته ودوامه في ذلك المكان أو وقفه واقف المسجد من استحقاق في غير هذا اليوم ومن استحقاق التنقل فيه والاعتكاف في هذا اليوم وغيره ولم يكن في ذلك كمسجد النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكرناه من الفرق ، ونظير ما قلته من بطلان وقف المنبر المذكور ما قال لي شيخنا ابن الرفعة رحمه الله إنه أفتى ببطلان وقف خزائن كتب وقفها واقف لتكون في مكان معين من مدرسة صاحب بمصر لأن ذلك المكان مستحق لغير تلك المنفعة فمقتضى الوقف المتقدم لو فرض أن المصلحة اقتضت نقل الخطبة من جامع جراح الى شيء من المساجد العتيقة التي وقفت حين لم يكن هناك جمعة فهو نايشبه مسجد النبي صلى الله عليه وسلم فانه يحمل وقفه على كل ما بيني له من الجمعة وغيرها ومن لوازم ذلك جواز نصب منبر فيه ريدسة لاسماع الناس ، أو وجوبه اذا لم يكن حصل الاسماع به فيجوز بلا حفر ولا تسمير قطعاً كما في منبر النبي صلى الله عليه وسلم وأما التسمير فلا ينبغي أن يسمح به لما فيه من التصرف في أرض الوقف أو جداره وأيضا فقد تدعو حاجة المصلين الى نقله في بعض الاوقات واعادته وقت الحاجة للخطبة وأما الحفر فنكر جداً فيجب إزالته واعادة التراب الى مكانه .

فصل (يحب على السلطان أو نائبه الذي له النظر في ذلك أن يقصد مصلحة عموم المسلمين ومصلحة ذلك المكان والمصالح الآخوية ، ويقدمها على الدينوية والمصالح الدينوية التي لا بد منها وما تدعو اليه من الحاجة والاصلاح للناس في دينهم ، ومهما أمكن حصول المجمع عليه لا يعدل الى المختلف فيه الا بقدر الضرورة فاذا تحقق عنده مصلحة خالصة أو راجحة نهى عنها ومتى استوى عنده الامران أو اشتبه عليه فلا ينبغي له الاقدام بل يتوقف حتى يتبين له ومتى كان شيء مستمر لم يمكن أحداً من تغييره حتى يتبين له وجه يسوغ التغيير ومتى كان شيء من العبادات حرص على تكميله واستمراره وعدم انقطاعه وعدم احداث بدعة فيه وحفظ انضمامه على ما هو عليه ومتى كان شيء من المحرمات اجتهد في

ازالته جهده وكذلك المكروهات ومتى كان شيء من المباحات فهو على ما هو عليه من تمكين كل أحدهما وعدم منع شيء منه إلا باستندوير رجوع إلى عقله ودينه وما يفهمه من الشرع ومن ينشئ في دينه ؛ ولا يقلد في ذلك من يخشى جهله أو تهوره أو هواه أو دسائس تدخل عليه أو بدعة تخرج في صورة السنة يلبس عليه فيها كما هو دأب المتدعين وذلك أضر شيء في الدين وقل من يعلم من ذلك فعلى الناظر في ذلك التثبت وعدم التسرع حتى يتضح بنور اليقين ما يشرح به صدره ويبين أمره وليس ما فوض إلى الأئمة ليأمرؤا فيه بشهوته أو بباديء الرأي أو بتقليد ما ينتهي إليهم والسماع من كل أحد وإنما فوض إليهم ليجتهدوا ويفعلوا ما فيه صلاح الرعية بصواب الفعل الصالح وإخلاص الناس وحمل الناس على المنهج القويم والصراط المستقيم وهيئات ينجو رأس برأس فانه متصرف لغيره مأسور بأمره والله غالب على أمره والله سبحانه وتعالى أعلم انتهى . قال سيدنا شيخ الاسلام قاضي القضاة الخطيب فسح الله في مدته تاج الدين عبد الوهاب ولد الشيخ الامام رضى الله عنه وللشيخ الامام مصنفات في منع تعدد الجمعة مستقلة (كتاب الاعتصام بالواحد الاحد من اقامة جمعيتين في بلد) وهو هذا ، وكتاب (ذم السمعة في منع تعدد الجمعة) وهو مبسوط . وكتاب (تعدد الجمعة وهل فيه منسم) وهو أيضاً مبسوط ، وكتاب (القول المتبع في منع تعدد الجمع) وهو أخصرها وكتاب خامس في المنع أيضاً . اتفقت كتبها كلها ومصنف في شهور سنة أربع وخمسين وسبع مائة على منع التعدد ودعوى أنه حيث لا حاجة معلوم التحريم من الدين بالضرورة ومجمع عليه بين الامة وحيث حاجة ممنوع أيضاً على اصح المذاهب عنده ، ويؤمى إلى اجماع سابق فيه تعذر المخالف فيه لعدم بلوغه اياه . هذا حاصل كلامه . وقد اقتصرنا في الفتاوى على ذكر هذا المصنف المتوسط لاشتماله على خلاصة كلامه في المسألة . وبخنت مع كثير من حنفية هذا العصر فوجدت في أذهان أكثرهم ان القول بجواز التعدد مع عدم الحاجة رواية عن محمد ولقد فحست ونقبت الكثير في كتبهم فلم أر أحداً صرح بجواز التعدد عند عدم الحاجة بل بعضهم أطلق عنه جواز التعدد وبعضهم قيد بالحاجة ، والتقييد بالحاجة موجود في كثير من كتبهم منها المحيط ومنها شرح المختار لمصنفه وجماعة من كتبهم ووقع في عبارة بعض متأخريهم في النقل عن محمد انه قال كالظاهر ، وتشبيهه إياها بالظهر مشكل توهم بعض من بخنت معه انه يدل على الجواز عند عدم الحاجة كالظهر فقلت له يلزمك جواز جمعيتين في مسجد واحد

ثم أخرجت له قول صاحب الاختيار وغيره ان ذلك باطل اجماعاً ولا شك ان هذه العبارة مؤولة بمحمولة على التشبيه بالظاهر في شيء غير التعمد مطلقاً ثم حسبنا كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم واجماع السلف ؛ وقد روى الحافظ أبو القسم بن عساكر في مقدمة كتابه تاريخ الشام باسنادين جيدين الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه كتب الى عماله على البصرة والكوفة ومصر وهم سعد بن أبي وقاص وغيره من الصحابة أن يعملوا لا على القبائل مساجد يصلون فيها فاذا كان يوم الجمعة جمعوا في الجامع الأعظم لأنه لا يكون في المدينة الاخطبة واحدة ، واعتذر ابن عساكر باعتذار حسن عن دمشق حاصله أن مصر وغيرها مما ذكر كان قرى فتجتمعت لما تهدمت بخلاف دمشق فانها لم تسرح مدينة واحدة فلا يعقل فيها غير خطبة واحدة وقد سلمها الله وله الحمد من فتوح عمر الى اليوم وهو شهر رمضان سنة خمس وستين وسبعمائة لم يكن في داخل سورها الا جمعة واحدة والله المسئول أن يتم عليها ذلك ويسلمها في مستقبل الزمان ممن يحاول خلاف ذلك انتهى والله أعلم .

﴿كتاب الزكاة﴾

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه زكاة مال اليتيم اختلف العلماء فيها على أقوال : (أحدها) انها تجب ويخرجها الولي وهو قول عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب وعبد الله بن عمر وعائشة والحسن بن علي وجابر بن عبد الله . وروى ذلك عن ابن مسعود قال بهذا القول عطاء بن أبي رباح وجابر بن زيد ومجاهد وربيعة والثوري والحسن بن صالح وعبد الله بن الحسن وابن عيينة والشافعي ومالك وأحمد واسحق وأبو عبيد وأبو ثور وطائوس . (والقول الثاني) انه لازكاة فيه وهو قول ابراهيم النخعي وأبي وائل وسعيد بن جبير وشريح . (والقول الثالث) أن فيه الزكاة لكن الولي لا يخرجها بل يحصيه فاذا بلغ أعلمه ليزكى عن نفسه ، وهو قول الاوزاعي وسعيد بن عبد العزيز وابن أبي ليلى وقال انه متى أخرجها ضمن ولم يجعل له ولاية الاداء ، (والقول الرابع) تجب ويخرجها الولي من الاموال الظاهرة كالابل والبقر والغنم ولا يخرجها من الذهب والفضة وهو قول الحسن البصري وابن شبرمة ، (والقول الخامس) لا تجب في الاموال الظاهرة ولا الباطنة الا مما أخرجت أرضه وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه وقيل أنه لم يقسم هذا التقسيم أحد قبله ولم يرد عن أحد من الصحابة القول بعدم الوجوب الا ما رواه ابن لهيعة عن أبي الاسود عن عكرمة عن ابن عباس قال لا تجب على مال الصغير



زكاة حتى تجب عليه الصلاة . وابن لهيعة لم يحتج به . وعن ابن مسعود أنه كان يقول احص ما يجب في مال اليتيم من الزكاة فإذا بلغ وأونس منه الرشد فأعلمه أن شاء زكاه وإن شاء تركه . رواه ليث عن مجاهد عنه وليث ضعيف ومجاهد لم يدرك ابن مسعود فهو منقطع . وقال أبو عبد الله أنه لم يثبت وروى عن مجاهد خلافه ولو كان مسعود عند مجاهد لم يقل خلافه فلم يصح ، ورأيت في كتب الحنفية عن علي وابن عباس لا تجب الزكاة على صبي حتى تجب الصلاة عليه . فأما ابن عباس فالسند إليه ضعيف كما تقدم وأما علي ولا أدري من أين لهم ذلك ولم يصح عنه إلا كان يزكى أموال يتامى أبي رافع ، ولم يصح عن أحد من الصحابة عدم وجوبها ، وقد قال بوجوبها من ذكرناه من الصحابة وناهيك بهم ولو لم يكن إلا عمر فقد ورد من طرق عن النبي صلى الله عليه وسلم « إن الله أدار الحق على لسان عمر وقلبه » فإذا ورد قوله في مسألة ولا دليل يخافه انشرح صدره ، وعائشة رضي الله عنها كان في حجرها القمام بن محمد وأخوه وهما يتيمان ابنا أخيها محمد بن أبي بكر فكانت تخرج زكاة مال . روى ذلك عنها القمام بن محمد المذكور وكان سيد زمانه ورواه عن القمام ابنه عبد الرحمن وكان سيد زمانه وأيوب السخيتياني ويحيى بن سعيد الأنصاري ورواه عن عبد الرحمن مالك في الموطأ ورواه عنهم ثلاثتهم سفيان بن عيينة ورواه عن سفيان بن عيينة أحمد بن حنبل ، وقد انضم إلى هذه الآثار معان ترجعها ، وقول ابن مسعود الذي ترددنا في صحته ليس بصريح في إسقاطها بل يحمل لأن يكون كالقول الثالث الذي قاله الأوزاعي ولم يذكره في كتبهم من الموافقين بل ذكره ذكر من هو مخالف لهم وفهموا كلامه كما فهمناه . ونظرنا في الأقوال الخمسة فوجدنا أرجحها في نظرنا الأول وهو القول بوجوبها ووجوب إخراجها ويأثم الولي إذا لم يخرجها ويضمن ، ويليه القول الثاني وهو أنها لا تجب جملة لكننا لم نجد له دليلاً من كتاب ولا سنة ولا قياس ولا قول صحابي ويتمسك القائلون به « رفع القلم » ولا دليل فيه لذلك عند التأمل ، وبذلك تبين وهأؤ لبنائه على غير أساس . وأما الأقوال الثلاثة الأخيرة فبعيدة جداً شاركت الثاني في البناء على ذلك الدليل وانفردت بتناقض ظاهر وأبمدتها الخامس . فإن قلت : هل لكم في الترجيح عاصد غير قول الصحابي؟ قلت نعم روى الترمذي من حديث ابن الصباح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال في خطبته « ألا من ولي يتيم له مال فليترج فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة »

لكن المثنى ضعيف في الحديث والحديث الضعيف اذا انضم إلى غيره تقوى به .
وروى الدارقطني من حديث مندل عن النسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن
جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « احفظوا اليتامى في أموالهم لا تأكلوها
الزكاة » ومندل ضعيف . وروى الدارقطني أيضاً من حديث محمد بن عبدالله وهو
العرزمي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم « في مال اليتيم زكاة » والعرزمي ضعيف . فان قلت : هل لكم عاضد آخر ؟
قلت نعم مرسل صحيح فانه صح عن يوسف بن ماهك وهو تابعي أنه قال إن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ابتغوا في مال اليتامى لا تذهبها أولاً تستهلكها
الصدقة » فان قلت : هل لكم عاضد آخر ؟ قلت نعم صح عن عمر من قوله اتجروا
في مال اليتامى لا تأكلوها الصدقة . وهذا زائد على ما حكيناه من قوله وموافق
المرسل المذكور والمرسل اذا اعتضد بقول الصحابي جاز الاخذ به عندنا وكذا اذا
اعتضد بقول أكثر أهل العلم أو بالقياس وكل ذلك حاصل ههنا . وأما عند
الحنفية فالمرسل مثل المسند أو أقوى فالهم لم يأخذوا به ههنا . فان قلت هم يقولون
المراد بالصدقة النفقة لأن نفقة المرأة على نفسه صدقة لقوله صلى الله عليه وسلم
« تصدق بها على نفسك » ولأن الزكاة لا تذهب بجميع المال لأنها اذا نقص
عن النصاب لم تجب . قلت حمل الصدقة على النفقة مجاز لا يصار اليه الا عند
الضرورة ، وذهابه بالزكاة يعني ذهاب أكثره وان كان مجازاً لكنه أرجح من
المجاز الأول وهب تهما لهم هذا البحث في لفظ الصدقة فإقولون في نظر الزكاة
وقد ذكرناه . وليس قابلاً لهذا التأويل . فان قلت هل لكم عاضد آخر ؟ قلت
نعم سماعة النبي صلى الله عليه وسلم الذين كان سعيهم لأخذ الصدقات لم يكونوا
ينظرون الا الى المال ولا نظر الى مالكم ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لا تفرق
بين مجتمع ولا تجمع بين متفرق خشية الصدقة . فان قلت وما مستند في ذلك ؟
قلت قول النبي صلى الله عليه وسلم في كل خمس شاة وقوله ففيها بنت مخاض
ففيها بنت لبون ففيها حقة ففيها جذعة ففيها بنتا لبون ففيها حقتان ففي كل
أربعين بنت لبون ففي كل خمسين حقة ومن لم يكن معه الا أربع من الابل .
و « من » تعم البالغ والصبي ثم قال فاذا بلغت خمساً من الابل ففيها شاة . فذلك
على عموميه وقوله ففي كل مائة شاة أعني في الغنم وفي الورد ربع العشر . وهذا
كله وأما أنه يدل على أن النظر في الزكاة الى المال لا الى المالك وهو يقتضي دخول
الصبي لأن ماله فرد من أفراد الاموال . فهذا مستند السعاة وهو أول دليل في

المسألة وانظر الى قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ لما بعثه الى اليمن « خذ من كل
حالم ديناراً ومن البقر من كل ثلاثين تبيعاً أو تبيعة ومن أربعين مسنة » كيف أناط
الجزية بالحالم وهو الشخص والصدقة المال . فان قلت المال إنما ينظر اليه لبيان
المقادير وليس كل مال مأخوذاً منه ألا ترى أن مال الكافر لا يؤخذ منه . قلت
قد بين في الكتاب الذي كتبه النبي ﷺ للسعاة وكتبه الخلفاء بعده أنها
على المسلمين ففي الكتاب الذي كتبه أبو بكر لأوس : هذه فريضة الصدقة التي
فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين ويستفاد منه شيئان : أحدهما
أنها لا تؤخذ من الكفار وإن كانوا مأمورين بها لقوله تعالى (وويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكاة) . والثاني أنه يعم البالغ والصبي لأنهما من المسلمين .
فإن قلت قد قال فريضة والقرض لا يكون على الصبي . قلت قد قال فرض
رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على المسلمين وفيه على كل صغير
وكبير نعلم أن المراد من الفريضة المقدرة أو الواجبة ولا يختص الوجوب بالبالغ
كما بينه فكما أن فريضة صدقة الفطر على كل صغير وكبير بنص الحديث الصحيح
كذلك صدقة المال واقله اليمن واسع وكذا غيره من الجهات التي كانت السعاة
تسير اليها ولا بد أن يكون فيها صغار لهم أموال ولم يستثن النبي صلى الله
عليه وسلم ولا فضل بين صغير وكبير فدل على العموم كذلك قال لمعاذ ستأتي
أقواماً أهل كتاب فإذا جئتهم فادعهم . فان قلت هو إنما يدعو البالغ .
قلت بل يدعو الجميع وإنما يقابل البالغ وكيف لا يدعو الصبي وقد يترتب على
دعوته هدايته وقد عاد النبي صلى الله عليه وسلم صبيّاً يهودياً فأسلم ومات .
بل أقول أنه يجب ذلك كما يجب على الولي أن يأمر الصبي بالصلاة السبع
ويضربه عليها العشر . فان قلت : أنتم تقولون أن الصلاة على الصبي غير واجبة وما
ليس بواجب كيف يجب الأمر به أو الضرب عليه وهكذا الاسلام ليس بواجب
عليه فكيف يجب دعاؤه اليه . قلت : لا تنكر وجوب الأمر بما ليس بواجب
والضرب على ما ليس بواجب ونحن نضرب البهيمة للتأديب فكيف الصبي وذلك
لمصلحته وإن يعتادها قبل بلوغه . فان قلت : هل تقولون إنه مأمور بأمر الولي
فقط أو مأمور بأمر الشارع ؟ قلت قد اختلف الاصوليون في ذلك في قوله صلى
الله عليه وسلم « مروهم بالصلاة » واختاروا أنه لا يكون مأموراً بأمر الشارع وذلك
نظر إلى وضع اللفظ فقط وجنوح إلى أن الصبي خارج من حكم الخطاب وهو
مقتضى حد الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، أما من قال

خطاب الله المتعلق بأفعال العباد فيدخل فيه الصبي ويغنى أن يقال العقلاء ليختص بالمميز أو يقال يبقى على حاله ولا فرق في ذلك بين المميز وغيره ، وهو محل نظر لأننا إن نظرنا إلى أن الخطاب شرطه الفهم لم يدخل المجنون ولا الصبي غير المميز ويدخل الصبي المميز لفهمه والصلاة ممكنة معه وإنما تمتنع في حقه للتكليف فالوجوب لا يثبت في حقه لما فيه من الكلفة واقتوله صلى الله عليه وسلم « رفع القلم عن ثلاثة » ويثبت النذب في حقه لعدم الكلفة أو لا يثبت في حقه لا وجوب ولا نذب لعموم قوله « رفع القلم » وهو بعيد ورفع القلم كناية عن رفع التكليف لا عن رفع كل حكم . فإن قلت : هل تقولون إن أمر الصبي المميز بالصلاة أمر نذب أم أمر وجوب إن كان أمر نذب فلم نجد مندوباً يضرب عليه ويلزم إذا نوى بصلاته النذب تصح وليس كذلك وإن كان أمر إيجاب فكيف يثبت الإيجاب في حق الصبي ؟ قلت : بل أمر إيجاب وأمر الإيجاب المراد منه الأمر الجازم بالأمر الجازم في الصلاة في حق البالغ والصبي ولكن الوجوب يختلف في الصبي لعدم قبول الحل إن لم يكن مميزاً بالدالة الدالة على اشتراط فهم الخطاب وإن كان مميزاً فرخصة بقوله « رفع القلم » فإن قلت كيف يكون إيجاب ولا وجوب . قلت إذا عني بالإيجاب الأمر الجازم الذي علم الله أن المأمور به لا يقدر عليه أو يقدر عليه ولكن لا يأثم به لفضل الله عليه لم يمنع ذلك . فإن قلت أتم ترديدون بالجازم أنه ممنوع من ضده . قلت نحن لا نلتزم بذلك وإن كان الأصوليون قالوه بل الجزم عندنا عبارة عن صفة الطلب من حيث هو بالنسبة إلى رتبة ذلك الفعل المأمور به كالصلاة ولكنها أعني الفرض منها عزيمة بحيث أنه لا رخصة فيها ، والمندوب فيه رخصة من حيث انحطاط رتبته عن رتبة الفرض وكل منهما بالنسبة إلى البالغ والصبي سواء ، والشخص الذي يتعاق به ذلك الأمر يعتبر فيه أمور إن وجدت ترتب مقتضاه كالوجوب المترتب على الإيجاب وإن لم يوجد تخلف ذلك المقتضى مع وجود سببه وحقيقته ، وكل ذلك بأدلة شرعية أرشدنا الشارع إليها . ومن تأمل هذا المعنى لم يستبعد في حق الصبي المميز الذي اقتضت رخصة الله رفع القلم عنه حتى يبلغ ، أما غير المميز فلا يثبت في حقه خطاب أصلاً لكن يثبت الوجوب في حقه بمعنى آخر سنيته ، ومن أمثلته وجوب الزكاة . فإن قلت الوجوب مع عدم الفهم لا يعقل . قلت الوجوب بمعنى الترتب في الذمة كما يقال الدين واجب في ذمة الله والكبير فالولي يشتري للصبي ثمن في الذمة فهذا دين ثابت في ذمة الله لا جماع وواجب والزكاة كذلك . فإن قلت فقد جعلتم الصبي

به وهذا حرف البحث بيننا وبينهم في هذا المقام ، والذي يفهم كل أحد ويدل عليه الشرع واللغة ما قلناه ، فان قلت هل مع هذا شيء آخر . قلت نعم معنى معقول من الآية لما قال تعالى (انما الصدقات للفقراء) وقال (في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) وقال صلى الله عليه وسلم «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم» دل الكتاب والسنة على أن ذلك حق للفقراء ، وهذا يجمع عليه بين العلماء لم يخالف فيه أحد نظرنا بعد ذلك في وجوبه لهم فرأى الشافعي رحمه الله أن وجوبه لهم على الأغنياء بطريق القرابة كما أوجب نفقة الابوين بالاجماع وذوى الارحام عند أبي حنيفة لقرابة النسب عند الحاجة واشتركت القرايتان في اقتضاءهما وجوب النفقة فاشتراط في الاول ملك النصاب وغيره ولم يشترط في الثانية الا أن يفضل عن الكفاية واقتضا في أن الاولى مستقر في الدمة لأنها لغير معين والثانية لمعين على معين مقدرة بالحاجة كل يوم فلا حاجة الى استقرارها في الدمة وفي أن الاولى لا توجب محرمية النكاح ولا توجب العين بالملك وهذا الافتراق لا يقدح في اقتضاء المشترك ووجوب النفقة . فان قلت فما قول أبي حنيفة في ذلك وقد نقلتم الاجماع على أنها للفقراء ومن معهم . قلت يقول انها للفقراء على الله بوعده برزقهم وهي لله تعالى على صاحب المال والله تعالى أذن له في دفعها اليهم كمن عليه دين فقال للمدين ادفع ديني الذي عندك لهذا مما له على من الدين فلاحق للفقير على الغني الامن هذه الجهة ، والشافعي يقول حقه عليه من الجهة الاولى وهو من جملة ما قدره الله رزقا ووعده به . فان قلت لخص لي ما تقدم الى هنا لاسفل بدر (٩) محل الخلاف بين الامامين . قلت مسند الشافعي في ايجاب الزكاة في مال اليتيم والآيات الكريمة الآمرة باتباء الزكاة والآيات الكريمة المقتضية لأنها في عين المال والآحاديث الصحيحة الشهيرة الكثيرة كذلك وفعل السعاة كذلك وتحقيق القول بالعموم في جميع ذلك ومرسل صحيح وهو عند أبي حنيفة كالمسند أو أقوى وأحاديث ضعيفة وآثار عظيمة عن أكابر الصحابة ولم يثبت مخالف منهم ومعنى نفقة القرابة . فهذه عشرة أمور متصافرة يثبت الوجوب بأقل منها . فان قلت فما تحجبون عن قوله صلى الله عليه وسلم «رفع القلم عن ثلاثة» أليس معارضاً لما قلتم ؟ قلت لامعاضة بينها ولا يقتضي الحديث المذكور أكثر من ارتفاع التكليف ان الصبي ليس مكافئاً ولا مخاطباً بأدائها وهذا يجمع عليه لم يقل به أحد من العلماء وانما الخلاف في مقام آخر . فان قلت هل يقول الشافعي انها نفقة محضة كنفقة الاقارب أو عبادة محضة كالصلاة أو فيها شائبة من هذا وشائبة من هذا . قلت اختلف أصحابه في ذلك والذي كان

عندى القطع بطلان كونها نفقة محضة وليس جازماً بأن أحداً من أصحابه يقوله وإنما بحثوا مع الحنفية في كونها عبادة محضة فالصلاة أو مركبة من العبادة والمواساة وفي كلام بعض الأصحاب ما يقتضى الوجه الثالث وتمكين تقريره . فان قلت يتقرر مع ما ذكرت . قلت بتحقيق معنى العبادة وذلك انما أوجبه الله تعالى ينقسم منه ما يكون سببه جنابة فيسمى عقوبة ومنه ما يكون سببه اتلافاً ويسمى ضماناً ومنه ما يكون سببه التزاماً فيسمى نكاحاً أو أجرة أو مهراً أو غير ذلك ، ومنه ما لا سبيل له إلا كون المأمور به عبداً ملكاً لله تعالى وهو قرينة فيسمى عبادة وأداء للديون ، والعواري والودائع واجبة بالالتزام ونفقات الزوجات كذلك ونفقات الأقارب لما فيها من التواصل والعبادة المحضة ليست الا لله ونحن مأمورون بالجميع بأمر الله ، وقد رأيت أن أخذ العبادة بالواجب حتى الله فقط بلا سبب واحتراز بلا سبب عن الحدود والانتقادات ، وحاصله أن الواجب إن كان لاجل آدمي كنفقة القريب فليست عبادة لأنها في مقابلة ما بين الوصلة والاحسان المنقضى للمكافأة فهذا خرج بالقيود الاول وإذا خرج هذا من العبادة فغيره من حقوق الأدميين فالصلاة عبادة بلا شك لتحقق المعنى المذكور بلا شبهة والزكاة اشبهت نفقة الأقارب وصلة الرحم وإقرانها بالصلاة وبناء الاسلام عليهم ما قد يكون لان إحداها رأس العبادات الدينية والاخرى رأس العبادات المالية المعنى نفقها فلم يطلق بعض الفقهاء عليها عبادة لذلك وكأنها للوصلة التي بين المؤمنين وإخوة الدين وهى قرابة عامة فالحجاب لله تعالى لحقهم فهى حق آدمي ويكون قد جمع بقوله (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) حقه وحق آدمي وأسمايهما إلى جميع أنواع الجنسين المذكورين من الحقوق والاسلام كله مبنى على حقوق الله وحقوق العباد وقد جاء في الحديث بنى الاسلام على ثلاث شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة . وهو اشارة إلى ما قلناه والحديث المشهور « بنى الاسلام على خمس » ولا منافاة بينهما لرجوع الصيام والحج إلى الصلاة وان دخلها المال في بعض الاحوال أو لرجوعها اليهما معاً وقصدنا بهذا أن لا يستنكر القول بأن الزكاة ليست بعبادة وإن كانت فرضاً عظيماً وركن الاسلام والمشهور أنها مركبة من الشائبتين والمركبة من شائبتين اذا أمكن العمل بكل منهما عمل به فى البالغ بوجودان فتجب الزكاة بالأجاء عبادة ومواساة إما بأن كلا منهما علة وإما بأن العلة الاولى وحدها والثانية وحدها او مجموعهما ، وفى الصبي من رأى أن العلة المواساة فقط اكتفى بها ومن رأى العلة كل منهما ويجوز التعليل بعلمتين اكتفى بها أيضاً ومن

متعلق الحكم الشرعى وكلام الاصوليين يا بابه . قلت الحكم الشرعى يطلق على أمور : (أحدها) الامر والنهى ولا شك أن الخطاب بهما شرطه الفهم فلا تعلق لهما بغير المميز ولا بالمميز اذ كان المراد منهما الايجاب والتحریم الا على المعنى الذى حردناه آنفاً وأما الامر بمعنى فالجواز تعلقه بالمميز كما اقتضاه كلام الغزالي . (الثانى) خطاب الوضع وهو ثابت بالاجماع فتى أنلف الصبى شيئاً ضمنه لان الله جعل الاتلاف سبباً فى الضمان فلا فرق بين الصبى والبالغ . (الثالث) الترتيب فى الذمة وهو ثابت فى البالغ والصبى أيضاً كما ذكرناه وهو المراد بالوجوب على الصبى ، والحنفية يقولون يلزم من النبوت فى الذمة الخطاب ، وهذا هو ثمره البحث المعتبر فى ذمته الدين ولا يخاطب به ، والزكاة بعد الحول وقبل التمكين واجبة ولا خطاب . وقولهم يلزم من الترتيب فى الذمة الخطاب ممنوع والذى يشترى للصبى بنمن فى ذمته ويستقرض له ويستأجر له بأجرة فى ذمته ويزوجه بصداق فى ذمته ويترب فى ذمته بالاتلاف بدل التالف وبغير ذلك من الاسباب فى مواضع كثيرة . فان قالوا بالخطاب فى تلك المواضع فليقولوا به هنا ولا محذور فى اطلاقه بتأويل . فان قلت هل بين الوجوب والتدب رتبة فى تقسيم الخطاب المتعلق بأفعال المكافين لنسبتها فى الصبى وصلاته ، وهل ينوى القرض أو النفل أو كيف حاله ؟ قلت لارتبة لهما والامر فى حقه كما قررناه ولا ينوى الا القرض ، وان كان لا يقع فعله فرضاً ويناب عليه ثواب القرض . وهذا قد يستنكره بعض الفقهاء ويقول كيف يناب عليه ثواب القرض وليس بفرض وابعده من قال من الحنفية إنه لا يناب عليه وإنما أمر به للمترين . فان قلت هل تقولون إن الصبى داخل فى قوله تعالى (اقيموا الصلاة) ؟ قلت نعم هذا هو الحق عندى لأن الخطاب لجميع المؤمنين وهو من المؤمنين ، أو لجميع الناس وهو من الناس فاذا كان مميزاً وقد فهم وسمع أمر الله فلا مانع من دخوله وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم لصبى « يا بنى سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك » وعند بعض الاصوليين ذلك فى أمر التأديب لا يصحها وقد قتل ^(١) بأذى ابن عباس وأداره من شماله الى يمينه وذلك أمر بموقف الواحد عن يمين الامام وأثبت الفقهاء ذلك حكماً شرعياً . فان قلت هذا حال المميز فما حال غير المميز ؟ قلت وضع الخطاب يقتضى دخوله لكنه خرج بالدليل سراه طلبهم نخرج من تعلق الخطاب لامن الخطاب ومعنى هذا ان الخطاب شامل

وواو الضمير في (اقيموا) عامة وإنما لتعلق الأمر شرط فإن وجد تعالى والا فلا . وتظهر فائدة هذا إذا أمر جماعة بالغون وصبيان بشيء ومن الصبيان غير مميز ثم حصلت له صفة التمييز وقت المأمور به أقول يتعلق به الأمر . فإن قلت ما مرادك من هذا كله ؟ قلت أن يكون قوله تعالى (وآتوا الزكاة) شاملاً لكل المؤمنين من بالغ وصبي فيكون هو عاخذ آخر في المسألة ، وقد قال تعالى في سورة البقرة (وإذا أخذنا ميثاق بني إسرائيل) الى قوله (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وقال (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) وفي سورة الحج (فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) فهذه الأوامر كلها يمكن القول بدخول الصبي فيها فما لم يمكنه فعله وإليه عنه . فإن قلت هل مع هذا شيء آخر من النصوص . قلت نعم قوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) والصبي من أهل الدين ويتوجه في حقه ذلك وقوله تعالى (في أموالهم - حق معلوم للسائل والمحروم) وذكر هذا في المستثنى من الهلوع وجعل الحق في أموال من استثنى ولا حق الا الزكاة . وروى عن فاطمة بنت قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم أن في المال حقاً سوى الزكاة وسنده ضعيف ؛ وكونه ليس في المال حق معلوم مستقر من جهة الشارع غير الزكاة معلوم وهذا كما يدل على الأمر بالزكاة للعموم يدل على أنها في عين المال مثل ما دل قوله صلى الله عليه وسلم « في أربعين شاة » فهو عاخذ من وجهين . فإن قلت هل مع هذا شيء آخر ؟ قلت نعم أحاديث صحيحة « إن من لم يؤد الزكاة غنل له ماله يوم القيامة » ولفظ الحديث « لا يؤدى منها حقها » وقول أبي بكر الصديق لعمر : فإن الزكاة حق المال ، وذلك يقتضى أن الزكاة من حقوق المال من غير نظر الى المالك . فإن قلت هل مع هذا شيء آخر ؟ قلت نعم قوله تعالى (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) الى آخر الآية فرضها سبحانه لهم وملكتهم إياها فهي حق في المال للأصناف من غير نظر الى ماليتها فلا فرق بين البالغ والصبي وأجاب الحنفية بأن المراد بالصدقة هنا المتصدق به وهو المال وحقيقة الصدقة إنما هو الفعل وهو فعل المتصدق . فإن قلت فما جوابكم عن هذا ؟ قلت فعل المتصدق تصدق وأنصدقه إنما هي اسم لما تصدق به وهي الواجب في الزكاة وهي المقصود بالحصول للفقير وفعل المتصدق وسيلة إليها والتكليف بالأصالة إنما هو المقاصد لا الوسائل ؛ ومما يدل على أن الصدقة اسم المتصدق به قوله تعالى (وآتوا الزكاة) فالإتياء هو الفعل والزكاة مفعولته وهي الصدقة فالزكاة الواجبة المقصودة ليست هي فعل المتصدق بل ما يحصل

رأى أن معنى العبادة يتمحصر أو لا بد منه يحصل عنده وقفة في الصبي المتوقف في كونه من أهل العبادة وفي كون العبادة تقبل النيابة فأبو حنيفة أنكر ذلك فاشتراط الزكاة عن الصبي وغيره قرر أن الصبي من أهل العبادة وإن هذه العبادة تقبل النيابة فأنبتها . فإن قلت فالعبادة إنما هي فعل العبد . قلت لا بل العبادة هي الحق وفعل العبد تأدية له فإن قبلت النيابة ناب عنه غيره والا فلا ، والحق قد يصحكون مالا وقد يكون غيره والمال يقبل النيابة وغيره قد يقبل كالخج وقد لا يقبل كالصلاة . فإن قلت لخص لي الآن منشأ الخلاف بين الامامين . قلت منشؤه ما ذكرت في كونها عبادة وفي كون الصبي أهلا للعبادة فأبو حنيفة يقول الزكاة وجبت عادة ابتلى الله عباده بها لتتقيد بها المال كما ابتلاه بالصلاة باتمام البدن شكراً لنعمته بالبدن وبالمال ، والعادة في الزكاة إنما هي فعل العبد وهي اخراج المال وإن كان البالغ له أن يوكل فيها فتوكيله هو التقييد المبني به ومثله لا يتصور في الصبي لا تثبت الزكاة في الذمة بل في العين لحق الله في العين وحال الفقير لها قدمناه ، ولا معنى للتعلم بالعين عندهم إلا أن المالك مأمور بإخراج ذلك القدر من المال فلا يقولون بشيء آخر ولا لجل التعلم بالعين لا بالذمة إذا تلف النصاب بعد التمكين لا يضمن عندهم وعندنا يضمن لأنه كان له متعلقان الذمة والعين فلو تلف أحدهما بقي الآخر ولو تلف قبل التمكين فلا ضمان على المشهور من أصحابنا من قال بالضمان تفريعا على قول الوجوب قبل التمكين ولو أثقله ضمن الا على وجه أجازوه من أصحابنا الشيخ أبو علي والغزالي الأول تفريعا على أن الامكان شرط في الوجوب وإذا مات لا يجب إخراجها من تركته عندهم كالعبد الجاني وأداء الزكاة عندهم على التراخي ولا معنى للزكاة عندهم الا خطاب الأداء ، وعندنا وعندهم فرق بين الوجوب ووجوب الاداء فأصحابنا استعملوه رهنا وجعلوه وجوب الزكاة في الذمة ووجوب أدائها بعد ذلك وهم لم يجعلوها الا وجوب الاداء ، ونشأ النزاع في قولنا الزكاة واجبة على الصبي من فهم معنى الزكاة فهم معنى الوجوب وفهم حال الصبي وأهليته كذلك ، وأورد أصحابنا عليهم قولهم أنه لو أوصى بها لا خرجت من تركته وإن الوجوب لا يعقل الا في الذمة وأرض الجناية في ذمة العبد والسقوط بموته لزوال ذمته ولا متعلق للارث غيرها ، وأورد أصحابنا عليهم قولهم بوجوب العشر فيما أخرجته أرض الصبي واعتذروا بأن هذا واجب الأرض فينبغي أن يقال لهم والزكاة واجب المال ؛ وأورد أصحابنا عليهم أيضا قولهم بوجوب

زكاة الفطر سببية على لعمري (؟) القادر وإذا لم يكن للصبي مال وفي مال الصبي على خلاف عندهم إذا كان له مال ، وأما أصحابنا فقالوا بإثبات الزكاة في الذمة وإنما على الصحيح تتعلق بالمال ، واختلفوا في كيفية ذلك التعلق ، والصحيح أنه تعلق شركة ، ويسبق إلى الذهن أن التعلق بالمال يقتضي وجوبها على الصبي ، وهو كذلك ، وإذا نظرنا إلى المال من غير نظر إلى المالك وهم بنوا عليه أن مسع وجوبه في المال وقطعه عن الذمة لا يتحقق الوجوب على الصبي لأن الوجوب إما في الذمة ولم يقولوا به وإما وجوب الأداء وهو غير ممكن في الصبي يسقط جملة وأجابوا عن زكاة الفطر بأن وجوبها بمعنى المؤونة تجب على الغير وفيه حق للأب فأما لو لم تجب في ماله احتجنا إلى الإيجاب على الأب ومؤونة الأرض كالحراج وهي أجوبة ضعيفة . فان قلت أذكر لي أخص من ذلك . قلت الزكاة عندهم فعل المتصدق والوجوب الخطاب ؛ والصبي ليس أهلاً له والزكاة عندهم القدر المفروض في المال والوجوب الثبوت في الذمة والصبي أهلاً فلم يتوارد كلامنا وكلامهم على شيء واحد ، وبهذا تبين القطع في هذه المسألة بالصواب وإن المخالفين لم يتواردوا على محز ونطالب نحن بدليلنا وقد ذكرناه . فان قلت ما تقول في قولهم في العشر ؟ قلت قالوا إنه يجب فيما أخرجته أرض الصبي لأنه نماء الأرض وحق لها وصحيح أنه نماء الأرض ولكن بالمعنى حق لها وشبههه بالحراج والحراج واجب على شخص وإن كان متعلقاً بالأرض وإذا كان العشر كذلك فلا بد من تعلقه بالصبي وقد قال تعالى (أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض) فهذا حق باعتبار شرط الخطاب فيه فهم لم يقولوا أن ما تضمنته هذه الآية أصل وإنما قالوا بشيء مرتب على أرض مموء عشرأ لا دليل له من كتاب ولا سنة وحقيقته عندهم جزية وعنهم اختلاف في أخذه مضمناً باسم الصدقة أو غير مضمف أغنى من الرهن ، وأما عندنا وعند جمهور العلماء فهو زكاة لا تؤخذ من كافر ثم إذا قالوا الولي يخرجها من زرع الصبي فلا بد من ملاقة الوجوب للصبي ؛ وغاية قولهم أن العشر ليس عبادة ولكنه كسائر الديون هكذا ينبغي لهم أن يقولوا وإن لم نسلمه لهم وأما الأرض فلا حق عليها ولا لها . فان قلت فزكاة الفطر قلت هي طهرة للبدن وللصائم من اللغو والرفث كما جاء في الحديث فإذا وجبت على الصبي فلائ تجب زكاة المال عليه أولى لوجود المعنى مع أن النعمة فيه أكثر وكونها تابعة لسكونه لا يمنع من مراعاة هذا المعنى ، ويضم كلام محمد بن

يحبى الاجماع على ان الولي لو أخرجها من مال الصبى لم يضمن . فان قلت هل عندكم شيء آخر ؟ قلت نعم لهم محق وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم « مامن صاحب إبل لا يؤدى منها حقها » وقول الصديق فان الزكاة حق المال فاذا قالوا ان العشر حق الارض بلا دليل وقلنا نحن فالزكاة من المال بدليل فكما يجب العشر على الصبى تجب عليه الزكاة ، ومعنى حق المال حق شكره لانه نعمة من الله يستحق بها الله الشكر فزكاته شكره . فان قلت هل في المسألة شيء آخر غير ما تقدم ؟ قلت نعم وهو قوله تعالى (أفيموا الصلاة وآتوا الزكاة) هل معناه صلوا وزكوا أو زيادة على ذلك ؛ والذي يظهر أنه زيادة على ذلك وهو في الصلاة أن يجعلها قائمة بظاهرة الشمار عالية المنار فيصليها بنفسه منفرداً أو في جماعة ويأمر غيره بها لئلا قدر فهي فرض عليه عينا بفعل نفسه وفرض عليه فرض كفاية بفعل غيره ، وهذا عام في حق الاولياء وولاية الامور العامة ، وكل ذلك يمكن قوله في الزكاة لانه اذا تحقق وجوب الزكاة وفرضيتها في الاموال من غير نظر الى المسكفين بها وجب على الاولياء وسائر أئمة المسلمين الامر باخراجها بتلك المقادير التي فرضها الله تعالى وايصالها الى مستحقيها . فان قلت : وجوبها على الصبي هل تأخذونه من النصوص أو بالقياس ؟ قلت هو مأخوذ من النصوص بالطرق التي قدمناها والعمومات ، ولو فرضنا اقتصار النصوص على البالغين أمكن أخذها في الصبى بالقياس بمعنى المواصلة كما تقدم فانه اذا وجب على شخص شيء لمعنى وشاركه غيره في ذلك المعنى عدى اليه . فان قلت : أصحابكم نصبوا الخلاف بين الامامين في تعلق الزكاة بالذمة أو بالعين وجعلوا الاول قول الشافعي والثاني قول أبي حنيفة وذكروا من استدلال الحنفية قوله تعالى (في اموالهم حق معلوم) ونحوه وأجاب أصحابكم بأنه لبيان المحل والمقدار واتم جعلتموه دليلاً لكم . قلت المراد بالمسألة الخلافية قول أبي حنيفة يقطعها عن الذمة خلافاً لنا وانما لا بد من تعلقها بالذمة والا فالصحيح عندنا تعلقها بالعين . فان قلت فانتخاذه في تطبيق الزكاة ؟ قلت قد ذكرنا معاني : (احدها) الابتلاء والامتحان وهذا عام في كل التكاليف التي كلف الله تعالى بها عباده وفي كل الاوامر والنواهي والمراد بالابتلاء إما الاختبار ليظهر محسنهم من مسيئهم وطائعتهم من عاصيهم واما البلوى باتعاب البدن وتقيص المسال والصبر على ذلك المعنى ، و (الثاني) صلاح القلب والبدن فان القلب والبدن يصلحان بالطاعة ويفسدان بالمعصية وهذا ايضا عام في جميع المأمورات

والمُنهيّات . (الثالث) شكّر نعمة الله تعالى . وهذا أيضاً عام في جميع التكاليف البدنية والمالية لأن الله تعالى أنعم على العباد بالأبدان والأموال ويحبّ عليهم شكر تلك النعم فكلّ ما مور به من العبادات فبعض بعض شكر تلك النعم شكر نعمة البدن وشكر نعمة المال لكن قد نعلم أنّ ذلك شكر بدني وقد نعلم أنّ ذلك شكر مالي وقد تردد فيه ومنه الزكاة . (الرابع) وبه بيان ذلك مواساة للفقراء وسد خلتهم ولا ننكر أنّها تحصل بالزكاة فإن كانت مقصودة للشارع لشرعه فرض الزكاة كنفقة الأقرب ترجح قول الشافعي وهو الظاهر وإلا فيرجح قول أبي حنيفة . فإن قلت فما تقولون إذا قلتم إنّها عبادة محضة ؟ قلت ولو قلنا بذلك ولسكن طريقها أداء المال فيقوم الولي مقامه ، ولا بد من مراعاة ما قدمنا للاشارة من أنّ العبادة المحضة الحق المؤدى بالفعل لأنفس الفعل ، وفرق بين الفعل والمفعول فالمؤدى المأمور به وهو المفعول وفعل العبد حركته وسكونه شيء آخر وإذا كان طريقها أداء المال لم يمنع أن يكون من الولي للأكثر ان الصبي إذا احتاج الى شراء ماء لطهارته أو صومعه أو غسله إذا أوج قبل البلوغ وهو مميز فإنه يجب على الولي أن يأمره بالغسل وتصح نيته ويشتري له الماء للوضوء والغسل الواجبين أو شراء ثوب يستمر عورته لأجل الصلاة أو الى أجرة من يعلمه أركان الصلاة وشروطها وجب على الولي اخراج ذلك من ماله ، والصلاة عبادة بدنية محضة وقد وجب التوصل اليها بماله وإذا طلبت الصبية الدخول بها أو مات عنها زوجها وجب عليها العدة وقد تحتاج لأجل ذلك الى اخراج شيء من مالها بسببه فيجب على الولي ذلك ، وفي هذه المسألة أمران : أحدهما أنّ تعلق العبادات بالصبي اوجوب العدة عليها وكيف لا ولو زوجت في العدة لم يصح النكاح . والثاني إخراج المال في طريق العبادة . فلن قلت لو لم تكن الزكاة عبادة لما وجبت النية فيها . قلت النية تجب في أداء الديون للتمييز وإنما تختص بالعبادة نية القربة وقد نص الشافعي على أنّ النية في الزكاة تكفي باللسان دون القلب وهو وجه لأصحابه صحيح خلافه وذكروا في مستند النص ما ذكرناه من كون الزكاة ليست عبادة محضة وإنما ملحقة بالنفقات والغرامات وأروش الجنایات . فإن قلت : هل عندي شيء آخر ؟ قلت نعم وهو أمره صلى الله عليه وسلم للصبي بالصلاة وذلك ليعتمرن عليها ويدمن عليها فلا يشق عليه بعد البلوغ ، ومثل ذلك يقال في الزكاة لتتوطن نفسه على اخراج بعض ماله لله تعالى فلا يشق عليه بعد بلوغه ، فهذا قياس على الصلاة وهو لا يتأتى منه فعل ذلك بنفسه للحجر عليها في المال فيقوم الولي مقامه .



فان قلت ما حكم المجنون ؟ قلت حكمه حكم الصبي غير المميز في جميع ما ذكرناه . لكن لو وجبت على عاقل ثم جن أخرجها الولي من ماله ، ووافقونا على ذلك وهو وارد عليهم ، وأما في المستقبل في الجنون الطارئ قال أبو يوسف ان كان مفيقاً في أكثر الحول وجبت والا فلا ، وقال محمد إن كان مفيقاً في جزء وجبت والا فلا ، ولا خلاف عندهم أن الجنون الأصلي يمنع انعقاد الحول ، والجنون الأصلي أن يبلغ مجنوناً . فان قلت ماتقول في اقتران الزكاة بالصلاة ؟ قلت دلالة الاقتران ضعيفة ومن قال بها فذاك في كونها واجبتين مثلاً وذلك حاصل هنا والامر من الصلاة ، والقروق فروق كثيرة الصلاة في كل يوم خمس مرات فلا يشترط فيها المال ويشترط فيها المترة والطهارة ، وليس في الزكاة شيء من ذلك . فان قلت هل عندك شيء آخر ؟ قلت نعم التركة لا ينتقل الى الوارث منها الا ما فضل عن الدين . ولو كان فيها زكاة وجبت قبل الموت قدمت فاذا كان نصاب انعقد عليه الحول وقتلنا بيني الوارث على حول المورث طهر ركنه بحوله وان كان يتيم . وان قلنا لا يبي أو كان بمد استئناف حول أمكن أن يقال ذلك للنصاب سبب لحق الزكاة متقدم ملك الوارث اليتيم فاذا وجد الحول وهو شرط آخر جنا الزكاة منه لتقدم سببها ثم يخرج الزكاة من التركة لتقدم وجوبها . فان قلت هل عندك شيء آخر ؟ قلت نعم قول الله تعالى (واعلموا أنما غنمتم من شيء فان لله خمسة) وآية انتهى . وغير ذلك بين لنا ان الله تعالى اذا أنعم علينا نعمة مالية يحب له بعضها ، والنصاب نعمة مالية فيجب بعضه بالشروط التي ذكروها ، وهذا ليس قياساً محققاً لكنه تنبيه على ان الزكاة شكر المال وتعميل وجوبها على البالغ لذلك ، وهذا المعنى حاصل في الصبي فيجب على الولي الاخراج ليكون شكراً لنعمة الله على الصبي . ويزيده بسببها لقوله تعالى (لئن شكرتم لأزيدنكم) فان قلت فيها تضييع مال الصبي . قلت المحافظة على هذا مراعاة مصلحة دنيوية ، وإخراجها فيه مصلحة دنيوية وأخرى أما الاخرى فظاهر بالنواب وأما الدنيوية فانه ما يرجع إلى الدين بصلاح قلبه وبدنه وتوطن نفسه على ذلك واطمئنئتها اليه ومنه ما يرجع الى الدنيا لانه قد يكون ببركة إخراجها يحفظ الله ما بقى . وفي الحديث « ما نقص مال من صدقة » وهذا الحديث رواه أبو مسلمة بن عبد الرحمن عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل . واختلف الثوري وجريه فيه فرواه الثوري عن منصور عن يونس بن حبان عن أبي سلمة ورواه جرير عن منصور عن يونس عن سميد عن أبي سلمة وسأل ابن أبي حاتم أبا زرعة عن ذلك فقال الثوري أحفظ ، وهذا

الاختلاف لا يضرنا فيما نحن فيه . فان قلت : هذا كله في الوجوب فما دليلكم في ن لولي ولاية الاداء وقد تنازع في ذلك كما قدمتم عن ابن أبي ليلى . قلت دليلنا فعل عائشة وغيرها من الصحابة كما قدمناه ، وبالقياص على سائر الواجبات المالية التي تجب على الصبي ، وبأنها حق الفقراء وهي في يد الولي فيجب تمكينهم من حقهم وإيصاله إليهم . فان قلت فعل الصحابة يدل على جواز أداء الولي لأعلى وجوبه . قلت يؤخذ الوجوب من الآيات والأحاديث وحق الفقراء وتقدير كون الامر بالزكاة للفقور لتحقيق حاجة الفقراء وعدم انحصارهم وذلك ينزل منزلة مطالبة صاحب الدين بدينه فيصير تأخيرها بعد ذلك مطلا وظلماً ، وفي وجوب المبادرة بأداء الدين الحال قبل الطلب وجهان أصحهما لا يجب إلا ان كان وجب بعضه أو كان صاحبه لا يعلم به فيعلمه . فان قلت : هل للولي ولاية التفرقة على الفقراء أو يحتاج الى القاضي ؟ قلت الظاهر انه لا يحتاج بل له الانفراد بذلك ويدل له فعل عائشة وعلى وغيرها من الصحابة ، والذي يجب على الولي بلا شك إخراج الزكاة من مال الصبي وتسليمها الى المستحق وعم الاصناف على العموم فان دفعها الى الامام أو القاضي وقسمها أحدهما على المستحقين فلا شك في براءته وان أوصلها هو إلى من يراه منهم فالذي يظهر أنه يكفي صكاً في المزكى عن نفسه فكل واحد منهما له ولاية الدفع والفقير له الاخذ وهذا أكاد أقطع به ، وأما أن يقال ان المستحق عام فلا بد من ولي أمر عام يقضيه عنه ليعتد به ثم يختص به من يراه من الافراد ، وذلك خيال لا أرى له وجهاً ولو لزم ذلك لزم في المزكى عن نفسه . فان قلت أى الامرين أولى له أن يفرقها بنفسه أو بالامام ؟ قلت اذا انفرد بنفسه كان على خطر فوق أو لم يفرق فانه إن لم يخرجها أثم عندنا وعند الجمهور وضمنها للمساكين ، وان أخرجها أثم وضمنها الصبي عند أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، ومن الفقهاء فان أخرجها بنفسه فينبغي أن يرفع الامر بعد ذلك إلى حاكم يحكم ببراءته حتى لا يطلبه الصبي بها بعد بلوغه وان أخرجها بأمر الحاكم كان ذلك حكماً من الحاكم فتنتفي عنه المطالبة فان قلت فالصحابة الذين أخرجوها . قلت عمر كان اماماً وكذا على وعائشة لعلمها كان مأذوناً لها وهي أكبر من ذلك . فان قلت لو أراد الولي أن يعين الصبي المميز من الدفع الى الفقير والنية هل له ذلك ؟ قلت أما لاقتصار عليه فلا يجوز . لان نية الصبي في الصبي لا تعتبر به وان كان مميزاً وليس كنيته في الصلاة لان الصلاة هو من أهلها وليس هو أهلاً للتصرف في الاموال والنية المعتبرة هي المقارنة لتصرف

صحيح فكانت نيته في ذلك ملفاة ، وأما مجرد كونه يناول الفقير والسيء من الولي محصورة فالظاهر أنه لا يتمتع ويحصل به جبر الصبي ففي الحديث ان مناولة الفقير تقي فتنة السوء ، ولكن ليس ذلك مطلوباً فالصبي محجور عليه في المال ، ولو أن الولي أمر الصبي بالدفع ولم يبرأ الولي فالظاهر أنه كما لو نوى بلفظه ولم ينو بقلبه فيجىء فيه الخلاف المتقدم في أنه يكفي أو لا . فإن قلت النظر في هذه المسألة فما رتبتهما عندك فإن المسائل منها يقوى ومنها يضعف . قلت كنت قبل نظري الآن لادم نص وارد فيها بخصوصها أرى أن الاختلاف فيها متمسك والآن أرى أن القول بالوجوب قوى جداً إلى غاية ما يكون . فإن قلت مادعائك في ثبت الكلام فيها على هذه الصفة . قلت لأنني لم أجد دليلاً واحداً يعتمد عليه فيها لامن جانبنا ولامن جانبهم لما بان لك من الكلام ، والتمسك من جهتهم ضعف بمرّة والتمسك من جهتنا قوى بمجموع أمور عموم الأدلة من الكتاب والسنة وتعميقها بالمال لا بالملك واستمرار عمل السماء على ذلك من غير تناولهم تخصيصاً وفهم المعنى في سد خلّة المساكين وظهور الطريق التي ذكرناها ونقول الصحابة في ذلك من غير مخالف لهم في عصرهم والحديث المرسل والاحاديث الضعيفة والقياس ، ومجموع ذلك يحصل القطع بالوجوب بخلاف ما لو انفرد واحد منها . فإن قلت كل واحد لا بد له من محل فما محل وجوب الزكاة ؟ قلت عند الشافعي محل المال ، وعند أبي حنيفة محل بدن المالك لأن التكليف عنده بالأدلة فقط والعبادات البدنية محلها البدن عندنا وعندهم كما الصلاة والصوم ، ولهذا إذا مات سقطت لفوات محلها . فإن قلت هل تطلقون القول بوجوبها على الصبي ؟ قلت جمهور أصحابنا أطلقوه فاقترضاه رأياً صحيحاً وجوبها عليه ووجوبها في ماله ، وبعض الأصحاب قال لا يقال إلا أنها واجبة في ماله ولا يقال واجبة عليه ، وغلظه الروائي . وأما وجوب الاداء فعلى الولي بلا اشكال . فإن قلت كيف يثاب الصبي غير المميز ؟ قلت الثواب فضل من الله تعالى وإن رتب على سبب والسبب هنا نقصان ماله ، وقد رفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم صبي فقيل له ألهذا حج قال نعم ، ولا معنى لكونه له حج إلا أنه له أجر وهو على حضوره المساعدة وإحرام وليه عنه ، وقد يحصل لبدنه من الصحا والكلال ما يكون الثواب في مقابلته والكل بفضل الله تعالى والله أعلم . قال المصنف رضي الله عنه كتبه على بن عبد الكافي المبكي في بعض يوم السبت التاسع والعشرين من شهر ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعمائة بظاهر

دمشق والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

﴿ مختصر فصل المقال في هدايا العمال ﴾

﴿ مسألة ﴾ للشيخ الامام قدس الله روحه مصنف في هدايا العمال سماه فصل المقال كبير تلصه في مصنف آخر صغير وهو هذا . قال الشيخ الامام رحمه الله الحمد لله على نعمه الكافية ومننه الوافية وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة أدخلها الجنة من النار واقية وشهد أن محمداً عبده ورسوله المبعوث إلى كل أمة قاصية ودانية صلى الله عليه وسلم صلاة على ممر الايام باقية . وبعد فهذا مختصر من كتابي فصل المقال في هدايا العمال مرتب على فصلين :

﴿ الفصل الاول في الاحاديث ﴾

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشئ والمرثئ . وقال الترمذى حديث صحيح . وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لعنة الله على الراشئ والمرثئ » رواه أبو داود وابن ماجه والحاكم في المستدرک وقال صحيح . وعن أبي هريرة قال « لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشئ والمرثئ في الحكم » رواه الترمذى والامام أحمد في المسند . وعن عبد الرحمن بن عوف قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الراشئ والمرثئ في النار » رواه البزار في مسنده . وعن أبي حميد الساعدي قال استعمل النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً من بني أسد يقال له ابن اللثيمة على صدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا أهدي الى قال فهلا جلس في بيت أبيه وأمه فلينظر أيهدى له أم لا والذي نفسي بيده لا يؤتى بشيء الا جاء يوم القيامة يحمله على رقبتة ان كان بغير آله رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تنغو ^(١) ثم رفع يديه ثم رأينا غرفة ^(٢) ابطينه ألا هل بلغت . رواه ح م . وعن بريدة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً فما أخذ بعد ذلك فهو غلول . امثاده صحيح وهو في سنن أبي داود . وعن أبي حميدة وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « هدايا العمال غلول » . رواه الامام أحمد والبزار في مسنديهما وعن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ما عدل وال تجر في رعيته » . رواه النقاش . وعن معاذ بن جبل رضى الله عنه أنه قدم من اليمن فرأى عمر عنده غلاماً قال ماهو لا فقال أصبتهم في وجهي هذا قال عمر من أي وجه قال أهدوا الى وأكرمت

(١) النغاء : صياح الغنم ، وفي الأصل « تنغر » وهو خطأ .

(٢) العفرة : بياض ليس بالناصع ولكن يكون غفر الارض وهو وجهها . كافي النهاية .

بهم فقال عمر أنه كرتهم لابي بكر فقال معاذ ما ذكرى لابي بكر ونام معاذ فرأى كأنه على شفير النار وعمر أخذ بحجزته (١) من ورائه أن يقع في النار فمزع معاذ فذكره لابي بكر رضى الله عنه فسوغه أبو بكر فقال عمر هذا حين حل وطاب.

﴿الفصل الثاني في كلام العلماء﴾

قال عمر بن عبد العزيز كانت الهدية في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم هدية واليوم رشوة. وقال مسروق إذا قبل القاضي الهدية أكل السحت وإذا قبل الرشوة بلغت به الكفر. وقال كعب الرشوة تسفه الحليم وتعمى عين الحكيم. وقال ابن عبد البر في الاستذكار كان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية ويأكلها وينيب عليها إلا أن ذلك لا يجوز لغير النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان منه قبولها على جهة الاستبداد بها دون رعيته لأنه إنما أهدى ذلك من أجل أنه أمير رعيته ، وليس النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك كغيره لأنه مخصوص بما أفاد الله عليه من غير قتال من أموال السفار يكون له دون سائر الناس ، ومن بعده من الأئمة حكمه في ذلك خلاف حكمه لا يكون له خاصة دون سائر الناس ومن بعده من الأئمة المسلمين أجمع من العلماء لأنها في ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « هدايا الأمراء غلول » انتهى الإجماع الذي نقله ابن عبد البر ، يرد على من يقل من المتأخرين بأنه يختص بها كما سنحكيه . وملخص كلام العلماء فيما يعطى الحكام الأئمة والأمراء والقضاة والولاة وسائر من ولي أمراً من أمور المسلمين أنه إما رشوة وإما هدية أما الرشوة فحرام بالإجماع على من يأخذها وعلى من يعطيها وسواء كان الأخذ لنفسه أو وكيلاً وكذا المعطى سواء أكان عن نفسه أو وكيلاً ، ويجب ردها على صاحبها ولا تجعل في بيت المال إلا إذا جهل مالها فتكون كالمال الضائع ، وفي احتمال لبعض متأخري الفقهاء أنها تجعل في بيت المال ، والمراد بالرشوة التي ذكرناها ما يعطى لدفع حق أو لتحصيل باطل وإن أعطيت للتوصل إلى الحكم بحق فالتحريم على من يأخذها كذلك ، وأما من لم يعطها فإن لم يقدر على الوصول إلى حقه إلا بذلك جاز وإن قدر إلى الوصول إليه بدونه لم يجز ، وهكذا حكم ما يعطى على الولايات والمناصب يحرم على الأخذ مطلقاً ويفصل في الدافع على ما بينا ، وقد شد بعض الفقهاء فقال : يجوز الأخذ على الحكم بشرط أن لا يكون له رزق من بيت المال ولا يكون في بيت المال ما يمكن أن يرزقه وأن يأذن الإمام له في الأخذ وأن يكون الحكم (١) الحجة : موضع شد الأزار .

يقطعه عن كسبه وأن يعلم به الخصمان قبل التحاكم وأن يكون عليهما معاً وأن لا يوجد متطوع وبمعجز الامام عن الدفع اليه ويكون ما يأخذ غير مضر بالخصوم ولا زائد على قدر حاجته ويكون مشهوراً بين الناس يتساوى فيه الخصوم من غير تفاضل فان فقد واحد من هذه الشروط لم يجوز ، ثم الجواز اذا اجتمعت قول شاذ لا معول عليه والذي فرضه إنما قاله عند الضرورة كالتحصنة وفيه معرفة على المسلمين ، وأما الهدية وهي التي يقصد بها التودد واستئالة القلوب فان كانت ممن لم تقدم له عادة قبل الولاية لغرام ، وان كانت ممن له عادة قبل الولاية فان زاد فكما لو لم تكن له عادة وإن لم يزد فان كانت له خصومة لم يجوز وان لم تكن له خصومة جاز بقدر ما كانت عاداته قبل الولاية والافضل أن لا يقبل ، والتشديد على القاضي في قبول الهدية أكثر من التشديد على غيره من ولاية الامور لانه نائب عن الشرع فيحقق له أن يسير بسيرته ، وقال ابن يونس المالكي لا يقبل القاضي هدية من أحد لا من قريب ولا من صديق وان كافأه بأضعافها إلا من الوالد والولد وخاصة القرابة التي تجمع من حرمة الحاجة ما هو أكثر من حرمة الهدية ، قال سحنون مثل الخالة والعمة وبنت الأخ . قال ابن حبيب لم يختلف العلماء في كراهية الهدية إلى السلطان الأكبر وإلى القضاة والعمال وجباة الاموال وهو قول مالك ومن قبله من أهل السنة وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية وهذا من خواصه . وحكى ابن أبي زيد هذا الكلام عن ابن حبيب أيضاً قال وقد رد على خروفاً أهدي اليه ، وقال ربيعة الهدية ذريعة الرشوة وعلمة الظلمة ، وقال أيضاً والنبي ﷺ ليس كثيره لانه انما يهدي اليه قربة لله تعالى وما أهدي الى الوالي لم يقصد به الا السلطان ، وفي كلام محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكره المرخسي في السير الكبير أن ملك العدو اذا بعث الى أمير الجند هدية فلا بأس أن يقبلها ويصير فيئاً للمسلمين لانه ما أهدي اليه ليعينه بل لمنعته ومنعته بالمسلمين فكان هذا بمنزلة المال المصاب بقوة المسلمين وهذا بخلاف ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم من الهدية فان قوته ومنعته لم تكن بالمسلمين على ما قال الله تعالى (والله يعصمك من الناس) فلهذا كانت الهدية له خاصة وسنة أيضاً بخلاف الهدية الى الحكام فان ذلك رشوة لان المعنى الذي حمل المهدي على التقرب اليه ولايته الثابتة بتقليد الامام اياه والامام في ذلك نائب عن المسلمين ، والاصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « هدايا الامراء غلول » يعني اذا حبسوا ذلك لانفسهم ، وقالت الحنابلة لا يقبل القاضي هدية من لم يكن يهدي اليه قبل ولايته . وقال

أحمد إذا أهدى البطريق إلى صاحب الجيش عينا أو فضة لم تكن له دون سائر الجيش قال أبو بكر يكون فيه سواء . فهذه نقول المذاهب الأربعة : كلام الشافعية رحمه الله لخصناه أولا وكلام الثلاثة ذكرناه بعده . ومن كلام الشافعي رحمه الله أنه إن كان على دفع باطل أو إيصال إلى حق فهو رشوة محرمة وإن كان لغير سبب يعرف أكثر من ولايته عليهم فإن أثابه بمنله كان له قبوله وإن لم يشبه لم يحل له عندي إلا وضعه في الصدقات لأن ذلك إنما وصل إليه بسبب العمالة ذكر ذلك في عامل الصدقة . وللشافعي رضي الله عنه قول ثان قبولها غير محرم فهم منه بعض أصحابنا أنه قول بأنه يجوز أن يملكها والإختصاص بها ؛ وهذا بخلاف ما حكاه ابن عبد البر من الإجماع فأمل مرآة الشافعي رحمه الله جواز القبول إذا لم يختص بها بل وضعها في بيت المال . والحاصل أن الهدية لا يملكها الحاكم باتفاق أكثر العلماء أو كلهم ، وأما تحريم أخذها فحيث أوجبت ريبة حرم عليه قبولها ؛ والتحريم في القاضي آكد من بقية ولاية الأمور لأن عليه من الصيانة أكثر من غيره لأنه نائب عن الشرع . فليُنظر القاضي المسكين المشفق على دينه إلى سيرته وإلى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده في أحكامهم وأفعالهم فإن وجد سيرته قريبة من ذلك فالحران^(١) ينجو أو ليسأل الله في تقصيره وإن وجد سيرته بخالفة لسيرتهم فليعلم أنه كما عدل عن طريقهم في الدنيا كذلك يعدل عنها في الآخرة وليقنع بأن يكون في عداد المسلمين نسأل الله العافية ولا تتعرض إلى هذا الخطر العظيم وتتحمل أعباء هذا المنصب الشريف ، ولهذا كان العلماء من السلف يمتنعون من الدخول فيه لما يعلمون من خطره ولا شك أن من دخل فيه بحق وعدل فيه كان للمجاهد في سبيل الله له درجة المجاهدين بل ربما يكون أفضل من بعضهم ، وكل قضية يحكم فيها بالحق فيدفع ظلماً ويصل حقاً هي جهاد ، ولا شك أنها أعظم من نوافل العبادات وأفضل من كثير من فروع الكفايات ولكن هيئات العدل من صاحبها إلا من عصم الله فالأولى للمحتاط لدينه الانكفاف عنها وليعلم أنها ليست جهة مكسب بل جهة عبادة وفيها خطر إن زل هوى في جهنم فالسلامة في تركها ونسأل الله من فضله ، وأحسن أحوال القمية عندي أن يشتغل بالعلم لله تعالى ولا يأخذ عليه شيئاً ولا منصباً ويحمل كسبه من غيره من جهات الحل إن قدر على ذلك ، وإذا اتلى بالقضاء فلا يحل له أن يأخذ شيئاً إلا أن يرزقه الإمام أو يفعل ما يستحق به أجره مثل أن يكتب مكتوباً فيستحق أجره مثله فيه إذا لم تكن كتابة ذلك واجبة

عليه وما أشبه ذلك ، ولا يجوز له أن يأخذ على حكم بحق ولا يباطل ولا على تولية نيابة قضاء أو مباشرة وقف أو مال يتيم لا يأخذ من أحد شيئاً على ذلك لأن الله تعالى قد نصبه لذلك نائباً عنه وحكم الله وعده يجب أن يكون مبدولاً لكل أحد بغير عوض ، وهكذا يجب أن يكون حاجب القاضى ونائبه وكل من ندبه لأموار المسلمين لأنهم أمناء الله في أرضه ونوابه في إيصال عدله إلى الناس وتأدية الأمانة إلى أهلها ، ومن وقع في كلامه من الفقهاء أن القاضى يجوز له أخذ شيء فذلك شاذ مردود خطأ من قائله متأول ومحمل في صورة نادرة وهي حالة الضرورة والمحمصة مشروطاً بشروط نهبنا عليه فيما سبق ، ومن فعل خلاف ذلك فقد غير فريضة الله وباع عدل الله الذى بذله لعباده بغير عوض فأخذ عليه لنا قليلاً ولهذا نجد بعض الفجرة الذين يقعون في شيء من هذا ويكتمونه ويأخذونه خفية وهذا علامة الحرام فإن الحلال يأخذه صاحبه جهاراً لا يستحي من أخذه نسأل الله أن يعصمنا من الزيغ ويسلك بنا طريق الهدى عنه وكرمه انتهى .

﴿ كتاب الصيام ﴾

﴿ مسألة ﴾ فيمن شهد برؤية الهلال منفرداً بشهادته وافترض الحساب تكذيبه قال الشيخ الإمام رحمه الله قال الله سبحانه (يسألونك ^(١) عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج) والمواقيت التى تحتاج إلى الهلال ميقات صلاة العيد والزكاة وصدقة الفطر وصيام رمضان والفطر منه وصيام الأيام البيض وعاشوراء وكراهية الصوم بعد نصف شعبان وصيام ست من شوال ومعرفة سن شاة الزكاة وأسنان الأبل والبقر فيها والاعتكاف في النذر والحج والوقوف والأضحية والعقيقة والهدى والآجال والسلم والبلوغ والمساقاة والاجارة واللقطة وأجل العنة والابلاء وكفارة الوقاع والظهار والقتل بالصوم والعدوة المتوفى عنها فى الآيسة والاستبراء والرضاع والقوق النسب وكسوة الزوجة والديات وغير ذلك فكان من المهم صرف بعض العناية إلى ذلك ومعرفة دخول الشهر شرعاً وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا عقد الإيهام فى الثلاثة والشهر هكذا وهكذا يعنى تمام ثلاثين » رواه البخارى ومسلم من حديث ابن عمر رضى الله عنهما ، وقد تأملت هذا الحديث فوجدت معناه إلغاء ما يقوله أهل الهيئة والحساب من أن الشهر عندهم عبارة عن مفارقة الهلال شعاع الشمس فهو أول الشهر عندهم وينقضى ^(١) فى الأصل « ويسألونك » .

الشهر الى أن يجتمع معها ويفارقها فالشهر عندهم ما بين ذلك ، وهذا باطل في الشرع قطعاً لا اعتبار به فأشار النبي صلى الله عليه وسلم بأننا أي العرب أمة أمة لا نكتب ولا نحسب ، أي ليس من شأن العرب الكتابة ولا الحساب . فالشرع في الشهر ما بين الهلالين ويدرك ذلك إما برؤية الهلال وإما بكمال العدة ثلاثين ، واعتباره إكمال العدة ثلاثين دليل على أنه لا ينتظرون به الهلال وأن وجوده في نفس الامر معتبر بشرط امكان الرؤية ، ولو لم يقل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك لكان اذا فارق الشماع مثلاً قبل الفجر يجب صوم ذلك اليوم فأبطل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ولم يجعل الصوم الا في اليوم القابل ، وهذا محل مجمع عليه لا خلاف فيه بين العلماء ، ونتم محل آخر اختلفوا فيه يمكن أن يؤخذ من الحديث ويمكن أن يعتذر عنه وهو ما اذا دل الحساب على أنه فارق الشماع ومضت عليه مدة يمكن أن يرى فيها عند الغروب فقد اختلف العلماء في جواز الصوم بذلك وفي وجوبه على الحساب وعلى غيره أعني في الجواز على غيره فن قال بعدم الوجوب عليه وبعدم الجواز فقد يتمسك بالحديث ويمتد به قوله صلى الله عليه وسلم « اذا رأيتموه فصوموا واذا رأيتموه فافطروا فان غم عليكم فاقدروا له » وفي رواية « فاكلوا عدة شعبان ثلاثين ^(١) » وهذا هو الأصح عند العلماء ومن قال بالجواز اعتقد بأن المقصود وجود الهلال وامكان رؤيته كما في أوقات الصلاة اذا دل الحساب عليها في يوم الغيم ، وهذا القول قاله كبار ولكن الصحيح الاول لمفهوم الحديث وليس ذلك رداً للحساب فان الحساب انما يقتضي الامكان ومجرد الامكان لا يجب أن يرتب عليه الحكم وترتيب الحكم للشارع وقد رتب على الرؤية ولم يخرج عنه الا إذا كملت العدة ، والفرق بينه وبين أوقات الصلاة أن الغلط قد يحصل هنا كثيراً بخلاف أوقات الصلاة يحصل التقطع أو قريب منه غالباً ، وهذا الخلاف فيما اذا دل الحساب على إمكان الرؤية ولم ير فأحد الوجهين ان السبب إمكان الرؤية ، والثاني وهو الأصح ان السبب نفس الرؤية أو كمال العدة وعلى كلا الوجهين ليس ما دل عليه الحساب محكوماً عليه بالبطلان وقد يكون في نفسه بحيث تنتهي مقدماته الى القطع وقد لا تنتهي

(١) في كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس لابن الجوزي ج ٢ ص ٣٣ « صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكلوا عدة شعبان ثلاثين » ورد من طرق بالفاظ مختلفة ، منها ما رواه الشيخان البخاري ومسلم والنسائي عن ابى هريرة والنسائي عن ابن عباس والبيهقي عن البراء .

الى ذلك بحسب مراتب بعده عن الشمس وقربه . وههنا صورة أخرى وهو أن يدل الحساب على عدم امكان رؤيته وبذلك ذلك بمقدمات قطعية ويكون في غاية القرب من الشمس ففي هذه الحالة لا يمكن فرض رؤيتنا له حساً لأنه يستحيل فلو أخبرنا به مخبر واحد أو أكثر ممن يحتمل خبره الكذب أو الغلط فالذي يتجه قبول هذا الخبر وحمله على الكذب أو الغلط ولو شهد به شاهدان لم تقبل شهادتهما لأن الحساب قطعي والشهادة والخبر ظنيان والظن لا يمارض القطع فضلاً عن أن يقدم عليه والبيئة شرطها أن يكون ما شهدت به ممكناً حساً وعقلاً وشرعاً فإذا فرض دلالة الحساب قطعاً على عدم الامكان استحالة القبول شرعاً لاستحالة المشهود به والشرع لا يأتي بالمستحيلات ، ولم يأت لنا نص من الشرع أن كل شاهدين تقبل شهادتهما سواء كان المشهود به صحيحاً أو باطلاً ولا يترتب وجوب الصوم وأحكام الشهر على مجرد الخبر أو الشهادة حتى انا نقول العمدة قول الشارع صوموا إذا أخبركم مخبر فانه لو ورد ذلك قبلناه على الرأس والعين لكن ذلك لم يأت قط في الشرع بل وجب علينا التبين في قبول الخبر حتى نعلم حقيقته أولاً ولا شك أن بعض من يشهد بالهلال قد لا يراه ويشتهيه عليه أو يرى ما يظنه هلالاً وليس بهلال أو تراه عينه ما لم ير أو يؤدي الشهادة بعد أيام ويحصل الغلط في الديلة التي رأى فيها أو يكون جهل عظيمًا يحمله على أن يمتدح في حمله الناس على الصيام أجراً أو يصحكون ممن يقصد اثبات عدالته فيتخذ ذلك وسيلة إلى أن يزكى ويصير مقبولاً عند الحكام ، وكل هذه الانواع قد رأيناها وسممناها فيجب على الحاكم إذا جرب مثل ذلك وعرف من نفسه أو مخبر من ينق به أن دلالة الحساب على عدم امكان الرؤية أن لا يقبل هذه الشهادة ولا يثبت بها ولا يحكم بها ، ويستصحب الاصل في بقاء الشهر فانه دليل شرعي محقق حتى يتحقق خلافه ، ولا نقول الشرع ألغى قول الحساب مطلقاً والفقهاء قالوا لا يمتدح فان ذلك انما قالوه في عكس هذا ، وهذه المسألة المتقدمة التي حلينا فيها الخلاف اما هذه المسألة فلا ولم أجده في هذه تقلاً ولا وجه فيها للاحتمال غير ما ذكرته ، ورأيت امام الحرمين في النهاية لما تسكلم فيما اذا رأى الهلال في موضع ولم ير في غيره والأصحاب فيه وجهان هل تعتبر مسافة القصر أو المطالع جزم بمسافة القصر وذكر المطالع على وجه الاحتمال له لأنه لم ينقله ثم رده بأنه مبني على الارصاد والعمودارات ، وفرض ذلك في دون مسافة القصر بانخفاض وارتفاع ، وهذا الفرض الذي قد فرضه نادر فان أمكن ذلك

وحكم حاسب بعدم الامكان في هذا الموضع احتمال أن يقال بعدم تعلق الحكم واحتمل أن يقال انما دون مسافة القصر كالبلد الواحد فيتعلق به الحكم. ومسلتنا هذه في قطر عظيم وأقاليم دل الحساب على عدم امكان الرؤية فيها فشهد اثنان أو ثلاثة على رؤيته مع احتمال قولهما بجميع ماقدمناه فلا أرى قبول هذه البيئة أصلاً ولا يجوز الحكم بها. واعلم أنه ليس مرادنا بالقطع ههنا الذي يحصل بالبرهان الذي مقدماته كلها عقلية فإن الحال هنا ليس كذلك، وانما هو مبني على ارساد ونجارب طويلة وتسيير منازل الشمس والقمر ومعرفة حصول الغزو الذي فيه بحيث يتمكن الناس من رؤيته والناس يختلفون في حدة البصر فتارة يحصل القطع إما بامكان الرؤية وإما بعدمه وتارة لا يقطع بل يتردد والقطع بأحد الطرفين مستنده المادة كما تقطع في بعض الأجرام البعيدة عنا بأننا لا نراها ولا يمكننا رؤيتها في المادة وإن كان في الامكان العقلي ذلك ولكن يكون ذلك غارقاً للمادة وقد يقع معجزة لنبي أو كرامة لولي أما غيرها فلا، فلا أخبرنا مخبر أنه رأى شخصاً بعيداً عنه في مسافة يوم مثلاً وصحبه يقر بحق وشهد عليه لم يقبل خبره ولا شهادته بذلك ولا ترتب عليها حكم وإن كان ذلك ممكناً في العقل لكنه مستحيل في المادة فذلك إذا شهد عندنا اثنان أو أكثر ممن يجوز كذبهما أو غلطهما برؤية الهلال وقد دل حساب تسيير منازل القمر على عدم امكان رؤيته في ذلك الذي فلا انهما رأياه فيه ترد شهادتهما لأن الامكان شرط في المشهود به وتجويز الكذب والغلط على الشاهدين المذكورين أولى من تجويز انحراف المادة فالمستحيل العادي والمستحيل العقلي لا يقبل الاقرار به ولا الشهادة فذلك المستحيل انعادي، وحق على القاضي التيقظ لذلك وإن لا يتسرع الى قبول قول الشاهدين حتى يفحص عن حال ما شهدا به من الامكان وعدمه ومراتب الامكان فيه وهل بصرها يقتضي ذلك أولاً وهل هما ممن يشتهيه عليهما أولاً فإذا تبين له الامكان وانهما ممن يجيد بصرها رؤيته ولا يشتهيه عليهما لقطنتهما ويقظتهما ولا غرض لهما وهما عدلان ذلك بسبب أولاً فيتوقف او يرد، ولو كان كل ما يشهد به شاهدان يثبتته القاضي لكان كل احد يدرك حقيقة القضاء لكن لا بد من نظر لاجله جعل القاضي، فإذا قال القاضي ثبت عندى علمنا انه استوفى هذه الاحوال كلها وتكاملت شروطها عنده فلذلك ينبغي للقاضي التثبت وعدم التسرع مظنة الغلط، ولهذا ان الشاهد المتسرع الى اداء الشهادة ترد شهادته ومن عرف منه التسرع في ذلك لم تقبل شهادته فيه، ومراتب ما يقوله الحساب في ذلك

متفاوتة منها ما يقطعون بعدم إمكان الرؤية فيه فهذا لا ريب عندنا في رد الشهادة به إذا عرفه القاضى بنفسه أو اعتمد فيه على قول من يثق به ، ويظهر أن يقتضى فيه باخبار واحد موثوق به ويمتعه أما اثنان فلا شك فيها ، ومنها ما لا يقطعون فيه بعدم الامكان ولكن يستعملون فهذا محل النظر في حال الشهود وحده بصرهم ويرى انهم من احتمال الغلط والكذب يتفاوت ذلك تفاوتاً كبيراً ومراتب كثيرة فلهذا يجب على القاضى الاجتهاد وسع الطاقة ، اما اذا كان الامكان بحيث يراه اكثر الناس فلا يبقى الا النظر في حال الشاهدين فلا يعتمد القاضى انه بمجرد شهادة الشاهدين وتركيبهما ينبت الهلال ولا يعتمد ان الشرع ابطال العمل بما يقوله الحساب مطلقاً فلم يأت ذلك ، وكيف والحساب معمول به في الفرائض وغيرها ، وقد ذكر في الحديث الكتابة والحساب ، وليست الكتابة منهياً عنها فكذلك الحساب وانما المراد ضبط الحكم الشرعى في الشهر بطريقتين ظاهريتين مكشوفتين رؤية الهلال او تمام ثلاثين وان الشهر نارة تسع وعشرون ونارة ثلاثون وليست مدة زمانية مضبوطة بحساب كما يقوله اهل الهيئة ، ولا يعتمد اتفق به ان هذه المسألة هي التي قال اتفقوا في كتاب الصيام ان الصحيح عدم العمل بالحساب ، لان ذلك فيما اذا دل الحساب على انكار الرؤية وهذا عكسه . ولا شك ان من قال هناك بجواز الصوم أو وجوبه يقول هنا بالمنع بطريق الاولى ومن قال هناك بالمنع فهنا لم يقل شيئاً والذي اقتضاه نظرنا بالمنع فالمنع هنا مقطوع به . ولم نجد هذه المسألة منقولة لكن اتفقنا فيها وهي عندنا من محال القطع مترقية عن مرتبة الظنون والله اعلم .

مسألة ١٠ قال الشيخ الامام رضى الله عنه : كان الداعى الى كتابة هذه المسألة أنه في هذه السنة وهي سنة ثمان وأربعين وسبعمائة يرى الناس هلال ذى الحجة بدمشق ليلة الاحد في المعظمية من عمل داريا المجاورة لدمشق ، وربما قيل أنه رؤى في بيسان ، وهي وان كانت اكثر من مسافة القصر لكن لا يقتضى الحساب إمكان الرؤية فيها بل حكمها في ذلك حكم دمشق . فلما بلغنى ذلك توقفت لانه ثبت عندي أن أوله يوم الاثنين عملاً بالاستصحاب المضموم الى عدم إمكان الرؤية والاستصحاب وحده دليل شرعى وقد قوى بذلك . وقلت للقاضى الذي وقعت الشهادة عنده لا تستعجل فلم أشعر الا وقد حضر شاهدان من عنده أنه اثبتته وان اليوم وهو يوم الاثنين التاسع من ذى الحجة وأنه حكم بذلك مع عامه بالخلاف . قلت ما هو الخلاف ؟ قيل اختلاف المطالع فلم أر هذا دافعاً لما

ثبت عندى وامتنعت من تنفيذ حكمه لما قدمته ولائى قد جرت في عشرين
عبداً أولها عيد الفطر سنة تسع وثلاثين في كل عيد هكذا اتحصر على اثباته
وتارة نسمع منه وتارة لا نسمع منه وفي العام الماضى هكذا وعيد أهل دمشق
بقوله الجمعة وكانت الوقفة عند الحجاج ، وأرسل في هذا العام بعد أن حكم وأشاع
ذلك الى المحضر الذى شهد فيه عنده وفيه شهادة اثنين قالوا إنها رأياه في المعظمة
من عمل داريا وز كيا عنده فما ألويت على قولهما ، وعيد الناس بقوله يوم الثلاثاء
ولم يمكن رد السواد الاعظم ولا استحسن الطعن في حكم حاكم بعد اشتباره
لثلاث بطرق الناس الى الريبة في حكم الحاكم واكتفيت بصيانة تسمى عن الحكم
بما لا اراه مع عدم امكان دفعه .

﴿فصل﴾ ونفذ حاكم آخر ولم أر ذلك للتنفيذ ، ثانياً وصممت على عدم التنفيذ .
﴿فصل في التضيعة في هذا العام﴾ اما يوم الاربعاء والخميس فلا شك في
جواز التضيعة فيهما وكذا الجمعة عند من يجعل أيام التشريق ثلاثة أيام بعد
العيد ، واما الثلاثاء فعندى أن التضيعة غير جائزة ، ومن ضحى فيه تطوعاً
لم يجزئه ولم يحصل له ثواب الاضحية ، ومن ضحى منذوراً لم يجزئه ووجب
عليه الاعداد وكذا المتطوع اذا كان ممن يرى وجوب التضيعة عليه وهو قادر
عليها وعلمه يوم السبت عندى يجوز فيه التضيعة .

﴿فصل في الصوم يوم الثلاثاء﴾ عندى أنه جائز لانه يوم عرفة فينبغى أن
لا ينفوت صومه لانه كفارة سنتين ، وقد يقال بأنه يعارض هذا احتمال العيد
وصومه حرام واحتمال عرفة وصومه سنة فـكان ترك الحرام أولى . وجوابه
أنه انما يكون حراماً اذا تحققنا انه العيد والاصل عدمه ، ونظيره اذا شك
المتوضئ هل غسل ثلاثاً أو اثنتين قال الشيخ أبو محمد لا يفصل أخرى لأن ترك
السنة أولى من افتتاح البدعة ، والمذهب أن يفصل عملاً بالاصل وانما يكون بدعة
اذا تحقق أنها رابعة ، وقد يقال ان هنا أولى بالترك لأن التردد في الوضوء بين
سنة ومكروه وهما بين سنة وحرام فقد يقال بتحريم الصوم . وجوابه انه يستحيل
القول بالتحريم مع الشك ، وغاية السؤال ان يقال الاولى الترك هنا كما قاله
الشيخ أبو حامد في الوضوء ، ولا يقال بالاستصحاب هنا كما قاله الاصحاب هناك
وجوابه انه لما حصل التعارض بين الدليلين في تحية المسجد لمن دخل بعد العصر
استحبها الشافعى وان كان التفيل بعد العصر فالتعارض بين سنة وحرام ولم يجعل ذلك
مرجعاً لجانب الترك ، وسببه أن التعارض المعتبر اذا لم يحصل رجحان من دليل

آخر ، وفي الصلاة حصل دليل مرجح وكذا هنا استصحاب الأصل مرجح .
 وجواب آخر وهو اذا حصل ليلة الاثنين من شعبان شك في رؤية هلال رمضان .
 حصل التردد في يوم الشك بين فطر يوم من رمضان وهو حرام وصوم يوم
 من شعبان وهو جائز فكان على مقتضى القياس ينبغي الصوم وليس كذلك
 بل هو حرام ؛ وهذا أدل دليل في مسائلنا على أن التمسك بالأصل أولى ،
 وقد يقال إنه حصل في يوم الشك مع ذلك التنطع وخشية التشبه بأهل
 الكتاب في التقدم بالصوم محرم لذلك ، وهذا معنى صحيح ومنه ليس
 موجوداً هنا لكن مقصودنا دفع التحريم وإن الاستصحاب يكفي في التمسك به ويبقى
 رجحان الصوم فيه من جهة كثرة الاجرام الموعود فيه وان دفاع المعارض بالاستصحاب .
 ﴿ فصل ﴾ لما قيل إن ذلك القاضي حكم بأن غداً العيد سمعت بعض
 الشباب يقول صوم غد حرام بالاجماع فأعرضت عن جوابه ، وحمله على ذلك
 ما سمعته من أن صوم العيد حرام بالاجماع وهو ما يفرق بين الجزئي والسكلي
 ولا بين كلام المفتي وكلام العلماء في الكتب فوظيفة العلماء في الكتب
 ذكر المسائل السكلية ووظيفة المفتي تنزيل تلك السكليات على الوقائع الجزئية
 فاذا علم المفتي اندراج ذلك الجزئي في ذلك السكلي أفتى فيه بالحكم المذكور
 في الكتب ، وهذا العيد جزئي والحكم عليه بأنه العيد المذكور في الكتب
 هو الذي تسكب فيه العبرات فانه يتوقف على شروط كثيرة منها في الشاهدين
 وقد ذكرناها ومنها في الحكم وقد ذكرناه ومنها انه هل حكم في محل الاجماع
 أو في محل الاختلاف فانه على تقدير استيفاء الشروط في الشهود والمشهود به
 والتثبت في الحكم وصحته اختلف العلماء هل لكل بلدة حكمها أولاً ، وقد
 علم انه لم ير في دمشق فاذا كان قد رأى في بلدة أخرى مخالفة لدمشق في مطالع
 الهلال حتى يجري خلاف وحكم فيه وسلمنا صحة الحكم في سائر مواضع
 الخلاف ، وقد اختلف العلماء هل ينفذ ظاهراً أو باطناً ولا ينفذ إلا ظاهراً ،
 والذي يقول لا ينفذ إلا ظاهراً يقول انه لا يجوز للمحكوم عليه مخالفته فيما
 بينه وبين الله تعالى . فنهنا لم يحصل اجماعنا على تحريم الصوم وإنما الاجماع
 فيما يقع انه يوم العيد ، وإنما يكون ذلك إذا رأى في ذلك البلد رؤية
 لا شك فيها ، ألا ترى ان يوم العيد عند أهل الديار المصرية الاربعاء فهل
 يكون عيدان في يومين متجاورين حرام صومهما ؛ ولو فرضنا انه رأى
 عندنا السكان يقال باختلاف الحكم لكن لم ير .

﴿ فصل في الثبوت ﴾ قد قلنا ما فيه كفاية في الشهود فلا يثبت بقولهم وإذا لم يثبت لم يلزم العامة حكم تلك الشهادة ، والقاضي الذي أثبت ذلك ظن أن الزكية كافية فليس معنى قوله يثبت إلا بثبوت عدالتهم وشهادتهم ، وقد بقي وراء هذا أمور أخرى مما يتوقف عليها ثبوت الشهود في نفسه كتحققنا أنه غير موجود .

﴿ فصل في حكم القاضي به ﴾ من المعلوم أن الحكم هو الالتزام وأنه يستدعي محكوماً عليه ومحكوماً له ، وهو في حقوق الأدميين يتوقف على دعوى وسؤال الحكم . وفي حقوق الله تعالى لا يتوقف على ذلك بل يجوز حسبه فيما يجب على القاضي بها نظر ، وقد اختلف الفقهاء في أن القاضي هل يطالب بالذور والكفارات هذا مع ما فيها من نفع المساكين فافطنك بحقوق الله تعالى المحضة . فالظاهر أن القاضي إنما يثبت الشهود فقط أما يحكم به فلا لكن إذا ترتب على الثبوت حق ودعت الحاجة إلى حكم به يحكم بذلك الحكم بشروطه مستنداً إلى ذلك الثبوت .

﴿ فصل في التنفيذ ﴾ هو مبني على صحة الحكم فإن لم يصح الحكم لم يصح التنفيذ إلا أن يريد تنفيذ الثبوت المجرد فينبني على أن الثبوت حكم أو لا فأحد الوجهين عندنا أنه حكم ، وهو مذهب الحنفية ، والمشهور عند المالكية والاصح عند أصحابنا أنه ليس بحكم ، والختار عندي أنه حكم بقبول البينة وليس بحكم بالشهود به ، وتظهر فائدة ذلك في الحكم المختلف فيه إذا أثبتته من يراه فن يجعله حكماً ينعى نقضه ، ومن لم يجعله حكماً يجوز لمن لا يراه نقضه ، وكذلك إذا جعلته حكماً بقبول البينة وليس حكماً بالشهود به . وتظهر فائدة في الحكم المختلف به إذا أثبتته من يراه أيضاً في نقله في البلد الصحيح منه ، وقال الامام بجوازه وهو المختار عندي لما اخترته . وتظهر فائدته أيضاً فيما يظهر لي وإن لم أجده منقولاً في الرجوع إذا رجع الشاهدان بعد اثبات القاضي من غير حكم . فإن قلنا : الاثبات ليس بحكم أصلاً فيبطل الشهادة كما لو رجعا بعد الاداء وقبل الثبوت ، وإن قلنا حكم بالحق فكما لو رجعا بعد الحكم ، وإن قلت بالختار عندي فالذي يظهر أنه لا يبطل الشهادة ويكون كالكوع بعد الحكم .

﴿ فصل في شرح بعض الأحاديث ﴾

قوله ﷺ « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فاقدروا له » وفي رواية البخاري « فاكلوا عدة شعبان ثلاثين ^(١) » وقد يقال إنه يرد على القائلين

(١) تقدم الكلام على مخرجي الحديث واختلاف ألفاظه .

بجواز الصوم أو وجوبه إذا دل الحساب على رؤيته ، ووجه الاعتذار عنه أنه لما دل على الصوم بأكمال ثلاثين من غير رؤية فهمنا المعنى وهو طلوع الهلال وامكان رؤيته وهما حاصلان بالهلال في ليلة الثلاثين في بعض الاوقات فيندرج الخلاف في ذلك بحسب القاعدة المشهورة في أن النظر الى اللفظ أو المعنى فمن اعتبر اللفظ منع دلالة مفهوم قوله « فأكملوا عدة شعبان ثلاثين » ومن اعتبر المعنى قال الحديث خرج مخرج الغالب وأشار الى العلة فاذا وجدت ولو نادراً اتبعت ، وقوله « رأيتموه » ليس المراد رؤية الجميع بدليل الوجوب على الاعمى بالاجماع ، ولما أخبر ابن عمر النبي صلى الله عليه وسلم برؤيته أمر الناس بالصيام فالمراد رؤية البعض وتحقق إما بالحس وإما بخبر من يقبل خبره أو شهادة من تقبل شهادته بشروطها ، وقوله « الشهر هكذا وهكذا » قد ذكرناه ومقصوده بيان الشهر الشرعي العربي ومخالفة ما يفهمه منه أهل الحساب لا بطلان حسابهم جملة بل بيان أنه تارة ثلاثون وتارة تسع وعشرون فلا رد فيه على من قال بجواز الصوم بالحساب لانه ما خرج عن كونه تسعا وعشرين . وأما قوله صلى الله عليه وسلم « عرفة يوم تمر فون وفطر كم يوم تفطرون وأضحاكم يوم تضحون » فالمراد منه إذا اتفقوا على ذلك فالمسلمون لا يتفقون على ضلالة والاجماع حجة ولا بد من قائم لله بالحجة حتى لو غم الهلال وأكمل الناس ذا القعدة ثلاثين ووقفوا في تاسع ذي الحجة لظنهم وعيدوا في غده ثم تبين أنهم وقفوا في العاشر فوقفهم صحيح وأضحاهم يوم ضحوا ، وكذا إذا كملوا عدة رمضان ثلاثين وأفطروا من الغد ثم تبين انه كان ثاني شوال كان فطرهم يوم أفطروا . فهذا معنى الحديث ان شاء الله تعالى ، ولو أن واحدا رأى وحده أمسه بأن يفطر سرا ويكون ذلك يوم فطره وليس ذلك يوم فطر غيره بل يوم فطر غيره من الغد ان لم يثبت برؤية ، وهذا يدل على انه ليس فطر كل أحد يوم فطر ، وإذا اتفق غلط أهل بلد صغير أو كبير فلم يروا الهلال وكان قد رؤي في سائر البلاد حواله رؤية محققة فان لم يكن ذلك الغلط من جميع أهل البلد احتمل أن يكون ذلك عندهم للحديث ، وان كان بلد لها حكم واحتمل خلافه ؛ وان تعمد أهل بلد فضحوا يوم التاسع أو وقفوا يوم الثامن أو أفطروا يوم الثلاثين من رمضان لم يقل أحد إن ذلك يوم أضحاهم ولا يوم وقوفهم ولا يوم فطرهم ، ولان الحديث يقتضي ذلك فاذا اختلف أهل البلد في الرؤية فقال بعضهم انه رأى ذلك البلد وأما في موضع غيره يعتقد القاضي انه يتعدى حكمه اليه ، ووقعت الريبة في ذلك كما

اتفق في هذا العام فعيد أكثر الناس بقولهم والباقيون لم يصغوا اليه فلا يقال ان ذلك يوم أضحى الناس كلهم حتى يحرم صومه على من لم يصغ الى ذلك ، وكيف يقال ذلك ويحتج على انه العيد بتمعيد الناس وتمعيد الناس مشروط في الثبوت الذي لا ريبه فيه أعني التعميد الشرعي وأما التعميد بغير مستند فلا عبرة به فلو استدللنا بالتعميد على صحة المستند لزم الدور فإن كان ذلك المستند لا اعتبار به فالتعميد كالتعميد بغير مستند وهو حرام مردود على فاعله بقوله صلى الله عليه وسلم « من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد » وإذا كان مردوداً فلا يرتب عليه حكم شرعي ، وإن كان المستند معتبراً فالعيد ثابت قلبه فلا استدلال به على صحة العيد لا يصح فتبين أن محل الحديث ما ذكرناه إن شاء الله تعالى .

﴿ فصل في صلاة العيد ﴾ ولا يستحب في هذا العام يوم الثلاثاء لما قلناه فان اضطر شخص الى الحضور مع السواد الاعظم وعدم مخالفتهم فينبغي أن ينوي الضحى فانه اذا نوى العيد لم يصح في اعتقاده ولا يجوز أن ينوي ما لا يصح ، ثم في صحتها قلنا مطلقاً اذا بطلت نية العيد خلاف مشهور والأصح عند العلماء البطلان فلذلك قلنا ينبغي أن ينوي الضحى أو نقلاً مطلقاً يصح اقتداؤه بالذي يصلي العيد اذا كان جاهلاً بأن صلاته صحيحة فيصح الاقتداء به ولا يضر الاختلاف في النية .

﴿ فصل ﴾ فاذا صلى كما قلناه وكبر الامام التكبيرات الزوائد فان كبر معه احتمل أن يجري خلاف في بطلان صلاته من الخلاف في نقل الركن القولي لأن التكبير ركن في التحريم ، واحتمل أن لا يجري لأن الركن مشروع في الانتقالات ، فان اضطر في موافقة السواد الاعظم الى ذكر وأراد الاحتراز عن ذلك أتى مكانه بتسبيح أو يقول مكان أكبر أجل أو أعظم ، وأما رفع اليدين في ذلك فالأولى التحرز عنه لانه يتكرر سبعاً في الأولى وخمساً في الثانية في غير موضعه فقد يقال انه فعل كثير فيقتضى البطلان وليس متفرقاً فهو أولى بالبطلان مما نقل عن أبي حنيفة في البطلان برفع اليدين وإن كان ذلك ضعيفاً لعدم التوالى ولورود السنة به ، فلو اضطر في موافقة السواد الاعظم فليقلل الرفع ما أمكن .

﴿ فصل ﴾ والتضحية يوم السبت جائزة عندنا لانه من أيام التشريق لكن الأولى التقديم عليه لان المبادرة الى التضحية أفضل ولا ضرورة الى التأخير والوقوع معه في الشك ونحن انما استحببنا صوم يوم الثلاثاء عملاً بالاستصحاب لانه لا يعتاض عنه ولا مندوحة في حصول الاجر المرتب عليه وأما تأخير الأضحية فلا داعي اليه .

﴿ فصل ﴾ قدمنا أن في الحكم بالشهر نذراً ، ومما ينظر فيه ايضاً ان الحكم على

غير معين أوله إن كان جهة عامة كبيت المال أو الفقراء فيصح أن يحكم للفقراء على بيت المال ؛ أما الحكم هنا فليس كذلك لأن تحريم الصوم أو وجوبه واستحباب صوم يوم عرفة والاضحية ليس للجهة ولا عليها وهذا مما يبعد دخول الحكم في ذلك .

﴿فصل﴾ فإن سلم دخوله وكان قد تقدم ثبوت أول الشهر الاثنين والحكم به فهل يتعارض الحكمان أو كيف الحال ؟ والذي يظهر أن تقدم الحكم بالهلال لأن فيه زيادة علم .

﴿فصل﴾ إذا قبل بصحة الحكم فهل يختص بالملكفين في ذلك أو يشمل من يحدث بلوغه في ذلك اليوم أو الشهر مثلا فيكون في الحقيقة على الجهة وهو الأقرب إذا صححنا الحكم والأقرب عدم صحته . (فصل) إذا صححنا على العموم وزلناه على الجهة لم يكن فيه تعرض للاعيان ولا يصح في واحد معين أنه محكوم عليه وإن كان له تعلق به من بعض الوجوه ، وإن زلناه على الاعيان فيشمل كل من ليس قاضياً مثل ذاك القاضي أما من هو قاض مثله فالظاهر أن الحكم لا يشمل له لأنه لم يقصد به إلا سيما إذا كان أكبر من الذي حكم فإن العرف يقضى بأنه إنما هو على من دونه لا على من فوقه في رتبة القضاء ، واحترزنا برتبة القضاء عن الامراء والملوك فقضاء قاضي القضاء يشملهم لأنهم يؤتمنون بالشرع ، والقضاء نصبوا ليحكموا عليهم بخلاف القاضيين فانهم مؤتمران بأمر الشرع ولكن لم ينصب كل منهما للقضاء على الآخر . (فصل) هذه المسألة عندنا من الامور القطعية وليست من محال الاجتهاد فانها مبنية على ثلاثة انواع قطعية احدها امر حسابي عقلي ، والآخر امر عادي معلوم ، والثالث امر شرعي معلوم فالغلط فيها اذا انتهى الى هذا الحد مما ينقض فيه قضاء القاضي لأن قد ذكرنا ان المراتب متفاوتة جداً فعلى القاضي الثاني أن يثبت في ذلك ولا يستعجل بالنقض كما قلنا ان على القاضي الاول ان يثبت ولا يستعجل بالاثبات .

﴿فصل﴾ قد يحصل لبعض الاغمار والجهال توقف فيما قلناه ويستنكر الرجوع الى الحساب جملة وتفصيلا ويحمد على ان كل ما شهد به شاهدان يثبت ؛ ومن كان كذلك لا خطاب معه ونحن إنما نتكلم مع من له ادنى تبصر والجاهل لا كلام معه .

﴿فصل﴾ مما يؤنسك في أن التجويز العقلي مع الاستحالة العادية لا اعتبار به مسألة المشرق والمغرب وعدم لحوق النسب عند أكثر العلماء ، وأما أبو حنيفة رضي الله عنه فلم يقل بلحوق النسب إلا لأجل الفراش وقول النبي صلى الله عليه وسلم « الولد للفراش » والزوجة فراش فكما في أكثر العلماء النسب بالاستحالة العادية وخصصوا الحديث به كذا هنا بل أولى لأن هنا ليس معنا نص تنافي قبول

الشهادة . مطلقاً وإنما النص في الرؤية وهي أمر محسوس ولم يحصل لنا ههنا بؤى الحديث الولد للفراش^(١) والعموم حاصل فلذلك قال أبو حنيفة ولا يلزمه القول به هنا .
 ﴿فصل﴾ في هذه الواقعة قامت البينة بالاستحالة فلما ان يقول لمن لا يجذب طبعه الى الحساب هاتين البينتين تعارضتا كما لو شهد اثنان ان زيدا قتل عمرا يوم كذا في بلد كذا فشهد آخران ان عمرا كان في ذلك اليوم في بلد آخر لا يمكن الوصول منها الى ذلك البلد في ذلك اليوم عادة وان كان يمكن عقلا .

﴿فصل﴾ قد دل الحساب والاستقراء التام على ان السنة القمرية ثلثمائة واربعة وخمسون يوماً وخمس وسدس يوم . هذا باعتبار مفارقة الهلال للشمس ، وأما بحسب امكان الرؤية فلا بد من زيادة فقد ينتهي الى خمسة وخمسين أو أقل أو اكثر بحسب الكسرو لا يمكن أن تكون شهيرة يقتضى الحساب استحالة نقص مجموعها لم تسمع لما قلناه . وإذا غم الهلال علينا في مثل ذلك فيقوى في الاخير اعتماد الحساب والحكم بالهلال كما قاله كثير من الاصحاب على ما قدمناه في تلك المسألة فاذا ضيق الفرض كما فرضناه ههنا يكون القول به أقوى وأولى وهو فرد من أفراد تلك المسألة والله أعلم .

﴿فصل﴾ حكى عن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة ان الهلال اذا غاب بعد العشاء فهو ابن ليلتين . وهذا اذا صح عن أبي حنيفة بحمل اما على وقت خاص أو على الغالب ، ولا ينبغي أن يحمل على العموم لان الهلال اذا فارق الشمس وكان على خمس درج عند الغروب ليلة الثلاثين لا يرى ولا يترتب عليه الحكم في الشرع فاذا حسب ذلك مع سيره يوماً وليلة يقيم إلى بعد العشاء ، وقد يكون أبو حنيفة رضى الله عنه من ذلك على أن الشفق عنده البياض وهو متأخر ، وقد رواه مسلم رحمه الله في صحيحه من حديث أبي البختري^(٢) الطائي قال : خرجنا للعمرة فلما نزلنا بطن نخلة فرأينا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ليلتين فلقينا ابن عباس رضى الله عنه فقلنا انا رأينا الهلال فقال بعض القوم هو ابن ثلاث وقال بعض القوم هو ابن ليلتين فقال أى ليلة رأيتموه قلنا ليلة كذا وكذا فقال رسول الله ﷺ ان الله مده للرؤية فهو ليلة رأيتموه . فانظر هؤلاء الذين هم كبار التابعين كيف ظنوه ابن ليلتين او ثلاث ورد عليهم ابن عباس رضى الله عنه انتهى .

(١) في كشف الحقائق ومزيل الالباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس للمعجلوني ج ٢ ص ٣٣٩ : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » رواه الشيخان عن أبي هريرة . قال المناوى : وهو متواتر فقد جاء عن بضعة وعشرين صحابياً .
 (٢) في الاصل « البختري » بالهمزة : وهو خطأ على ما هو مشهور واسمه سعيد بن فيروز

قال الشيخ الامام رضى الله عنه : أنشدنا الفقيه العالم الفاضل شمس الدين محمد ابن شيب بن على بن داود اترمذى الجهنى لنفسه :

يا أيها الخبر الذى من شأنه ردع العدا بيراعه ولسانه
بين لنا نهج الصواب وسيلة لا زال علمك يهتدى ببيانه
في صائم يا صاح قبل زوجه قبل انتهاء الصوم في رمضانه
فرأى المنى من العبالة هل له صوم أم الفتيا على بطلانه
هل توجبون عليه من كفارة أم لا وهل يقضى على اتيانه
تم السؤال أجب جواباً شافياً ممسحاً حبك الله من إحسانه
هذا سؤال الترمذى محمد الحمد لله العلى بشانه
فأجبت في رمضان سنة سبع وثلاثين :

يا فاضلاً نظم السؤال محبراً عن شأن من قد لحق في عدوانه
لما تجرأ جاهل لصيامه من غير تعظيم لحزمة شأنه
يقضى وليس عليه من كفارة والقطع محتوم على عصيانه
يا ويله من حر نار جهنم وعذابه فيها وعظم هوانه
دعه يتوب لعل يغفر ما جنى متضرعاً لله في غفرانه
هذا جواب على السبكي عن فضل حباه الله من إحسانه

﴿فائدة﴾ قال الشيخ الامام مايقوله الصوفية ان الاولى للسالك ملازمة ذكر واحد حتى يفتح قلبه ويجتمع ولا يتفرق . هو عندي محمول على الضعيف فانه لا يحتمل الاشياء الكثيرة فيرى كما يرى الطفل وكما يعلم الصبي القرآن والملم شيئاً فشيئاً والاسهل فالاسهل ، فعلى هذا يحمل قول المشايخ وصنيعهم ، ولا نعتقد ان ذلك افضل من قراءة القرآن فالكاملون الاقوياء كالانبياء والصحابه وكثير من سواهم ممن تقوى قلوبهم على المعارف الكثيرة ليسوا كذلك وهم افضل من ألف ألف من مثل هذا السالك المقتصر على ذكر واحد ، لذلك أقول في مقام الفناء الذى يعظمه الصوفية وعندهم انه اعلى الاحوال وانه ربما يسلب التكليف فأقول انما ذلك في الضعيف الذى تبهر له صفات الجلال والجمال اضعاف ذلك فيغيب عن نفسه . والكاملون يحصل لهم من شهود صفات الجلال والكمال والجمال اضعاف ذلك ويحصل في قلوبهم من اللذة بالمعرفة والحال مثل ما حصل لأولئك ولا يغيبون عن حشهم ولا يرتفع عنهم التكليف بل تكون تلك الحالة مغفرة مستورة ببقية احوالهم . وقول من قال ان أخذ المعاني من الانماط كمن يمشى مكباً على وجهه وأخذها من معدنها كمن يمشى سويماً . فيه نظر

لأن أخذها من غير ألفاظ الكتاب والسنة لا يوثق به نعم إن المعاني أوسع من الالفاظ وتأثير الكلام في النفس بأربعة أشياء (أحدها) بدلالته على المعنى الذي أراد المتكلم (والثاني) بصورته التي صنعت ذلك . (والثالث) بحالة في المتكلم تقرر معنى ذلك الكلام في قلبه وتكيفه به وكيفية القائه للسامع والحالة التي تلبسه عند ذلك . (والرابع) بحالة في السامع من الأقبال عليه وتفرغ قلبه والقائه سمعه وطيب منيته حتى يكون قلبه كالارض التي يلقي فيها البذر وتشوقه له وقبوله . والاول هو العلة المادية والثاني العلة الصورية والثالث العلة التفاعلية والرابع العلة القلبية ؛ ومن هذا كان كلام النبي صلى الله عليه وسلم للصحابه لا شيء أعظم تأثيراً منه ، وأما من بعدهم فمدمموا تلك الحالة الشريفة وهي مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم ونقيت عندهم العلة المادية والصور بقاء ألفاظ القرآن وألفاظ السنة التي لم ترو بالمعنى فهو حاصل لنا كما هو حاصل للصحابه ؛ وأما القلبية فيحسب ما يفيضه الله من الأنوار على قلوبنا وهي لو بلغت ما بلغت لاتصل إلى رتبة الصحابة وأين وأين فكل معنى خطر في القلب لا بد من عرضه على كلمات القرآن والسنة التي هي جوامع الكلم فإذا شهدت لها قبلت وإلردت والله أعلم . كتبت بكرة الثالث والعشرين من رمضان سنة ست وأربعين وسبعمائة .

﴿ حفظ الصيام من فوت التمام ﴾

﴿ مسألة في حفظ الصيام ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آل محمد وصحبه أجمعين وسلم تسليماً كثيراً . وبعد فقد سئلت عن الصائم اذا حصل منه شتم أو غيبة ثم تاب هل يزول ما حصل لصومه من النقص أولا ؟ فابتدر ذهني الى أنه لا يزول فنازع السائل في ذلك وهو ذو علم وزاد فادعى أنه لو لم يتب لا يحصر لصومه نقص لأنها صغيرة تكفر باجتناب الكبائر من غير توبة فلا تنل بها تقواه وربما زاد وأشار الى أنها ولو كانت كبيرة لانقص الصوم وانما تنل تقواه وأما الصغيرة فلا تنل تقواه لأنها تقع مكفرة ولمشقة الاحتراز عنها ونذرة السالمين عنها . وقد تضمن سؤاله هذا ومراجعته جملة من المسائل تحتاج أن نجيب عنها فنقول وبالله التوفيق : (المسألة الاولى) في أن الصوم هل ينقص بما قد يحصل فيه من المعاصي أو لا ؟ والذي نخناره في ذلك أنه ينقص وما أظن في ذلك خلافاً . وانما قلنا ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم « إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب ^(١) » فإن

(١) سيأتي الكلام على الرفث والصخب من قول المؤلف قريباً .

صاحبه أحد أو قاتله فليقل إني صائم » رواء البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم . وعنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » رواء البخارى . ففى هذين الحديثين دليل لما قلناه لأن الرفث والصخب وقول الزور والعمل به مما علم النهى عنه مطلقاً للصائم وغيره ، والصوم مأمور به مطلقاً فلو كانت هذه الامور اذا حصلت فيه لم بتأثر بها لم يكن لذكرها فيه مشروطة به مقيدة بتوبة معنى تفهمه فلما ذكرت فى هذين الحديثين على هذه الصورة تنبهنا على أمرين أحدهما زيادة قبحها فى الصوم على قبحها فى غيره . والثانى الحث على سلامة الصوم عنها وإن سلامته عنها صفة كمال فيه لانه صدر الحديث به ، وقوة الكلام تقتضى أن تقبيح ذلك لاجل الصوم فثبت بذلك أن الصوم يكمل بالسلامة عنها فإذا لم يسلم عنها نقص كما قلناه ، وقول الزور والعمل به حرامان والرفث والصخب قد لا يكونان حرامين بل صفتا نقص فعلمنا بالحديث انه ينبغي للصائم تنزيه صومه عما لا ينبغى من المحرمات والمكروهات والردائل المنافية للعبادة . وقد اختلف فى تفسير قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) ف قيل فى تفسيره على أحد الاقوال لعلكم تتقون المعاصى لأن الصائم أظلف ^(١) لنفسه وأردع لها من موافقة السوء ، وهو أحد المعانى فى قوله صلى الله عليه وسلم « فعليه بالصوم فانه له وجاء » ففهم كثير من الناس أن ذلك لاضعاف الصوم البدن فتضعف الشهوة ، وهو وإن كان كذلك فالمعنى المذكور زائد عليه حاصل معه وهو أن الصوم يكون حاملاً له على ما يخافه على نفسه إما لبركة الصوم وإما لأن حقيقةً على الصائم أن يكف فانه إذا أمر بالكف عن الأكل والشرب المباحين فالكف عن الحرام أولى ، ولا شك أن التكليف قد ترد بأشياء وينبى بها على أشياء أخرى بطريق الاشارة ، وقد كلف الله تعالى عباده بمعارف وأحوال فى قلوبهم وبأقوال فى قلوبهم وأسمئهم وبأعمال فى جوارحهم وبستروك ، وليس مقصود من الصوم العدم المحض كما فى المنهيات وكما فى إزالة النعاسة بدليل أن النية لا بد فيه منها بالاجماع بل هو امساك ولعله كان المقصد منه فى الاصل الامساك عن كل المحالقات لكنه يشق تخفيف الله عنا وامر بالامساك عن المقطرات ونبه العاقل بذلك على الامساك عن المحالقات ، وأرشدنا الى ذلك ما ورد فى هذين الحديثين على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم المبين لما نزل فيكون

(١) أى أمنع ، وفى نسخة « أظف » ولعله خطأ .



اجتناب المفطرات واجتنب الغيبة ونحوها على الاختلاف بين العلماء في كونها مفطرة أم لا ، والجمهور على أنها ليست مفطرة فاجتنابها على مذهب الجمهور واجتناب سائر المعاصي والمكروهات التي لا تفطر بالاجماع من باب كمال الصوم وتمامه . وقد ذهب بعض العلماء الى بطلان الصوم بكل المعاصي وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه : اذا صمت فلبصم سمك وبصرك ولسانك عن الكذب والمأثم وأذى الخادم وليكن عليك وقار وسكينة ولا تجعل يوم فطرك ويوم صومك سواء . وعن أبي ذر اذا صمت فتحفظ ما استطعت . فعلم بهذا أن الصوم ينقص بملازمة هذه الامور وان لم يبطل بها وان السلامة عنها صفة فيه وكال له ، ولهذا قال الشيخ أبو اسحق في التنبيه : وينبغي للصائم أن يتزه صومه عن الشتم والغيبة فاقصر على قوله « ينبغي » المشعرة بأن ذلك مستحب لا واجب ، وان كان من المعلوم له ولغيره أن التزه مطلقاً عن الغيبة واجب وليكن مراده ما ذكرناه من أن التزه عن الغيبة وإن كان واجباً فهو مطلوب في الصوم على جهة الاستحباب فاذا لم يحصل حصل الانتم المترتب عليه في نفسه للنهي المطلق عنه الذي هو للتحريم وحصل مخالفة أمر الندب بتزهر الصوم عن ذلك ونقص الصوم بتلك المخالفة التي هي خاصة به من حيث هو صوم ، وهي غير المخالفة التي هي من حيث ذات الفعل المنهي عنه . وما ذكرناه من نقص الصوم بذلك قد جاء في الحج مثله قال تعالى (الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ^(١) » وفي ذلك ادل دليل على أن سلامة الحج عن ذلك كمال له وترك الكمال نقص فترك ذلك نقص في الحج ، وأما الصلاة فأعظم من الحج والنصيام . وقد قال الامام ابو عبد الله محمد بن نصر المروزي في كتاب تعظيم قدر الصلاة من تصنيفه وهو كتاب نفيس انتخبته لما كنت بالديار المصرية قال في هذا الكتاب : اهل العلم مجمعون على انه اذا شغل جراحة من جوارحه بعمل من غير اعمال الصلاة أو بفكر وشغل قلبه بالنظر في غير عمل الصلاة انه منقوص من ثواب من لم يفعل ذلك فاقتداً جزءاً من تمام الصلاة وكما لها

(١) في كشف الخفاء للعجلوني « من حج فلم يرفث - وفي لفظ من حج البيت ، وفي آخر من حج لله فلم يرفث - ولم يفسق - خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » وفي لفظ « خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » رواه احمد والترمذي وابن ماجه والشيخان عن أبي هريرة .

فالمصلي كأنه ليس في الدنيا ولا في شيء منها إذا كان يمنع قلبه وجميع بدنه من غير الصلاة فكانه ليس في الأرض إلا أن ثقل بدنه عليها وذلك أنه يناجي الملك الأكبر ، وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يقبل عليه بوجهه فكيف يجوز لمن صدق بذلك أن يلتفت أو يغيب أو يتفكر أو يتحرك بغير ما يحب المقبل عليه وما يقوى قلب عاقل لبيب أن يقبل عليه من الخلق من له عنده قدر فيراه يولى عنه كيف وكل مقبل سوى الله لا يطلع على ضمير من ولى عنه بضميره والله عز وجل مقبل على المصلي بوجهه يرى اعراضه بضميره وبكل جارحة سوى صلاته التي أقبل عليه من أجلها ، فكيف يجوز لمؤمن عاقل أن يخلها أو يلتفت أو يتشاغل بغير الإقبال على رب العالمين وقال صلى الله عليه وسلم « إذا كان أحدكم يصلي فلا يبصق قبل وجهه إذا صلى فإن الله عز وجل قبل وجهه إذا صلى » وعنه عليه السلام قال « إذا صلى أحدكم فلا يتأخم قبل وجهه فإن الله عز وجل قبل وجهه أحدكم إذا كان في الصلاة . ومما أوحى الله عز وجل إلى يحيى بن زكريا إذا قمتم إلى الصلاة فلا تلتفتوا فإن الله يقبل بوجهه إلى وجه عبده ما لم يلتفت . وعن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن العبد إذا قام في الصلاة فاتما هو بين عيني الرحمن فإذا التفت قال له الرب عز وجل ابن آدم أقبل إلى فإذا التفت الثانية قال له الرب عز وجل ابن آدم أقبل إلى فإذا التفت الثالثة أو الرابعة قال له الرب ابن آدم لا حاجة لي بك » سنده ضعيف . هذا كله من كتاب محمد بن نصر . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الالتفات اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد » رواه البخاري . وانظر نقل محمد بن نصر على جلالته الإجماع على نقص الصلاة بهذه الأمور وأكثرها ليس بحرام على المعروف من مذاهب الجمهور ، وقد تكرر في كلام محمد بن نصر الذي حكيناه أنكار جواز الالتفات ولا يستبعد ما قاله فيما قاله من الدليل قوى فيه ؛ وحقيق بالمسلم أن يروض نفسه حتى يصير كذلك . وعن انس قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اياك والالتفات فإن الالتفات في الصلاة هلكة فإن كان ولا بد فمضى التطوع لافي الفريضة » قال الترمذي حسن صحيح . وما حكاه محمد بن نصر من الإجماع لا يعارضه اختلاف الفقهاء في صحة الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه لأنهم لم يقل أحد منهم أنها كاملة ؛ وهو إنما نقل الإجماع في النقص وإن ذلك جزء منها فقد تقرر هذه المسألة وظهر أن الحكم لدى ذكرناه صحيح في العبادات الثلاث الصلاة والصيام والحج بإجماع العلماء وسرنا الكتاب

والسنة وكلام الفقهاء : اما الاجماع ففى الصلاة والاعتماد فيه على محمد بن نصر ونعم من اعتمد عليه ، واما شواهد الكتاب والسنة وكلام الفقهاء فى الثلاثة وليس هذا جميع العبادات فان الجهاد والصدقة مثلا لو قارنهما معصية او نحوها فالذى يظهر لنا ان تلك المعصية اذا كانت اجنبية عنهما لا يتأثران به الا ان المقصود منهما من نصره الدين واعلاء كلمة الله والاثخان فى الارض وسد خلة الفقير والمسكين وتطهير النفس والمال حاصل لا اثر لتلك المعصية فيه البتة ولا صفة لهما منها وجوداً ولا عدماً وفاعل يمثل لجهاده وصدقته عاص بمخالفته فى شئ آخر فيثاب عليهما ثواباً كاملاً ويأثم على ذاك . واما هذه العبادات الثلاث فالعبد فيها منتصب بقلبه وبدنه بين يدى الملك الجليل بأعمال قاصرة عليه وان حصل منها نفع لغيره وحقوق عليه لغيره اما الصلاة فما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من اقبال الرب عليه وان الله فى قبلته وما ارشده اليه من الادب فيها ، واما الصوم فبالحديثين المذكورين وسلبه الحاجة فى مجرد ترك الطعام والشراب ، واما الحج فبالآية الكريمة وسلبها الرفث والفسوق والجدال من ماهية الحج وان بدن الحاج منتصب فى تعظيم شئ الله والتجرد فيها . وهذه الامور فى العبادات الثلاث مستوعبة للبدن كله لمعان قاصرة عليها وان كان فيها ما يتمدى الى غيره مما اثرنا اليه من منافع وحقوق : اما المنافع فان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، والانتهاى عن الفحشاء والمنكر فيه منفعة متعددة ، واما حقوق العباد فى الصلاة فقول المصلى السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، واصابنها لكل صالح من ملك وغيره فى السموات والارض ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فهذان حقان فى الصلاة على المصلى لغيره . وفى الصوم الكف عن شتم الخلق وغيبتهم واذاهم . وفى الحج اقامة منار تلك الشوائب والجهاد والصدقة الاغلب فيهما حق الغير وهو يحصل ببعض البدن ، والصلاة والصوم والحج الاغلب فيها حق المكلف نفسه ولا يحصل إلا بجميع البدن ، ويبقى مما يتعلق بهذه المسألة الكلام على شئ من الفاظ الحديثين اللذين استدللنا بهما اما الرفث فيطلق على الجماع وهو من مفطرات الصوم ويطلق على الكلام المتعاق به مع النساء أو مطلقاً ، وهذا قد يكون حراماً اذا كان مع امرأة اجنبية او على وجه محرم ، وقد لا يكون حراماً اذا كان مع امرأته او جاريته على وجه جائز أو على مجرد التلمهى به من غير خروج عن الحد الجائز ، والصخب ارتفاع الاصوات وقد يكون حراماً وقد لا يكون حراماً بحسب عوارضه ، واما قول الزور والعمل

به فلا يخفى تحريمه . واما قوله صلى الله عليه وسلم « فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » فيحتاج الى فهمه والله تعالى ليس له حاجة في شيء من الاشياء لافي ترك الطعام والشراب ولا في غيرها لا فيمن ترك قول الزور والعمل به ولا فيمن لم يترك ، وهذا امر مقطوع به لاشك فيه عند كل أحد وانما وجه هذا الكلام والله اعلم مما خطر لي ان الله تعالى كلف عباده بتكاليف تعود اليهم إما لحاجتهم إما قاصرة على المكلف في قلبه أو في بدنه وإما متعدية الى غيرهم من العباد لحاجتهم والله تعالى غني عن جميع خلقه غني عن جميع عباداتهم قال الله تعالى (ان ينال الله لحوماً ولا دماًؤها ولا سكين يناله التقوى منكم) وهو سبحانه وتعالى غني عن تقوانا ايضاً وانما أمرنا بها لحاجتنا وحاجة بقية العباد اليها ، وقال صلى الله عليه وسلم « ان الله عن تعذيب هذا نفسه لغني ، ثم انه تعالى تلتطف في الخطاب والامر وتحصيل مصالحنا فقال تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً) والله تعالى هو الغني المطلق الذي لا حاجة له في قرض ولا في غيره ، ولكن لما كان الفقراء من عباده الذين جعلهم - اختياراً لهم هل يصرون أولاً وللأغنياء من خلقه هل يقومون بحقوقهم أولاً - محتاجين جعل الصدقة عليهم كالقرض منهم ليوفوهم إياها من فضل ربهم يوم القيامة ، ثم بالغ فجعل ذلك قرضاً له سبحانه وتعالى وكذلك ورد في الحديث الصحيح أن الله تعالى يقول : يا ابن آدم استطعمتك فام تطعمني فيقول يا رب كيف أطعمك وأنت رب العالمين قال استطعمتك عبيدي فلان فلم تطعمه فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي ثم يقول يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني فيقول يا رب وكيف أسقيتك وأنت رب العالمين قال استسقاك عبيدي فلان فلم تسقه فلو سقيته لوجدت ذلك عندي ثم يقول مرضت فلم تعدني فيقول يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين قال مرض عبيدي فلان فلم تعده فلو عدته لوجدتني عنده . ﴿ فائدة عارضة ﴾ قال في الاولين « لوجدت ذلك عندي » وفي هذا « لوجدتني عنده » لان المريض لا يروح الى أحد بل يأتي الناس اليه فناسب أن يقول لوجدتني عنده بخلاف المستطعم والمستسقي فانهما قد يأتيان الى غيرهما من الناس ، فاذا عرف هذا ظهر حسن قوله صلى الله عليه وسلم « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » أي أن مجرد ترك الطعام والشراب من غير حصول السر في الامر به من نفع يحصل في قلب الصائم أو في بدنه أو يتعدى الى غيره لا حاجة فيه لاحد من العباد لا للصائم لانه تعذيب بدنه بترك الطعام والشراب من غير نتيجة في حقه ولا في حق

غيره من العباد فانتفت الحاجة عنه فكانه قال لا حاجة للعباد ولا لاحد من خلق الله فوضع اللفظ موضع اللفظ الحاجة الخلق . واعلم أن رتبة الكمال في الصوم قد تكون باقتراح طاعات به من قراءة قرآن واعتكاف وصلاة وصدقة وغيرها وقد تكون باجتنباب منهيات . فكل ذلك يزيده كمالا ومطلوب فيه ولهذا جاء في الحديث الصحيح : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل فيدارسه القرآن ، أجود الثاني بالرفع ، بل أقول إن النكالات في الصوم وفي غيره من العبادات قد تكون بزيادة الاقبال على الله تعالى وذلك لا يتناهى فليس لحد الكمال نهاية وكل ما كان كالا لقواته نقص لا سيما مع القدرة عليه : ولم أر في عيوب الناس شيئا كنقص القادرين على التمام

لا سيما في مخالفة مقتنة بالصوم من ترك مأمور أو فعل منهي فهي نقص لا محالة ، ولهذا المعنى شرع الاستغفار عقيب الصلاة والاستغفار بالسحار بعد قيام الليل وعدم المجوع ليلا . فأعلى مراتب الصوم لا نهاية لها وانزلها ما لا يبقى بعده إلا البطلان ، والذي ينلم التقوى من ذلك كل معصية من ارتكاب منهي أو ترك واجب صغيرة كانت أو كبيرة ، وليس هذا موضع الفرق بين الصغيرة والكبيرة ودعوى كون الصغيرة لا تنلم التقوى ممنوعة فإن التقوى مراتب إحداها تقوى الشرك قال الله تعالى (إنما يتقبل الله من المتقين) المعنى هنا من اتقى الشرك فإن كل من اتقى الشرك يتقبل منه ، الثانية تقوى الكبائر ، الثالثة تقوى الصغائر ، الرابعة تقوى الشبهات . وقد قال صلى الله عليه وسلم « فن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » وإذا كان ترك الشبهات يطلق عليه تقوى فترك الصغائر أولى فإذا لم يتركها فقد انحزمت تقواه ولا بد حين ارتكب الصغيرة لأنها وقعت محرمة ومعصية ومذمومة فأعلاها وإن كانت بعد ذلك قد يكفرها غيرها فلا ريب أن المعصية على الإطلاق تنافي التقوى إلا أن التقوى على مراتب كما ذكرنا فالتقوى الكاملة تنافيها الصغيرة قطعاً قبل التكفير والتوبة أما بعد التكفير والتوبة فسيأتي إن شاء الله . (المسألة الثانية) فيما يترتب على التوبة من ذلك حقيقة التوبة وشروطها أحكامها في غير ما نقصده معروفة وأما ما نقصده هنا فقد نظرت ما حضرني من الآيات والأحاديث فلم أجد التوبة إلا في المنهيات دون ترك المأمورات من ذلك قوله تعالى (وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون) بعد ذكره من أول سورة النور إلى هنا أحكام الزانية والزاني والقذف وقضية الأفك التي لا شيء أقبح منها ، ولم حصل في تلك الآيات الكثيرة من

الائتفات الدال على قوة الغضب وذلك لأجل النبى صلى الله عليه وسلم والنهي عن دخول البيوت بغير اذن والامر بغض البصر لأجل النظر المنهى عنه وابتداء الزينة ، وهذه كلها مناه وكذا قوله تعالى (إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً) فإنه استثناء من الذين لا يدعون مع الله شيئاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون . وجزائهم بعد ما ذكر ثلاثة من المأمورات وواحد فيه أمر ونهى وهو الاتفاق بلا اسراف ولا تقتير ثم حتم بثلاثة وقال عن العشرة (أولئك يجزون الغرفة بما صبروا) فلا شك أن التوبة عن فعل المنهى عنه يرتفع بها عنه . وأما التوبة عن ترك المأمور به فلم أجدها وترك المأمور به حرام منهى عنه لكن لا يستغنى بدون فعل المأمور فلذلك لم يأت فيه فلو فرضنا من ترك صلاة عامداً ثم ندم وتاب وهو عازم على القضاء هل نقول لا تصح توبته أصلاً حتى يقضى أو تصح ويسقط الأثم السابق وتبقى الصلاة في ذمته حتى يأتى بها ؟ هذا محل نظر فلم أر من صرح فيه بشيء ، والأقرب الأول . والفرق بين الاوامر والنواهي في هذا المعنى ان الاوامر قصد فيها فعل المأمور به لمصلحة المكلف ولا تحصل تلك المصلحة الا بالفعل فاذا ترك عصى لاخلاله بالمقصود ؛ وتلك المعصية مستمرة حتى يأتى بالمقصود فلا يسقط الفعل قطعاً ولا الأثم المتعلق به حتى يأتى به لأنه هو المقصود ، وأما النواهي فالمقصود منها عدم المنهى عنه وإن كنا نقول المكلف به هو الكف ولكن المقصود العدم بدليل انه إذا لم يفعل ساهياً لم يأنم لحصول مقصود النهى وإن لم يكن فعل الساهى عبادة ؛ وكذلك من ترك رياء وسمعة ونحو ذلك . وارتدد الذي أشرنا اليه انما هو في سقوط الأثم أما الفعل فلا يسقط قطعاً الا بالعمل ، وهذا هو سبب قول الفقهاء المنهيات تسقط بالجهل والنسيان ، والمأمورات لا تسقط بالجهل والنسيان . (المسألة الثالثة) إذا تاب عن الكبيرة والصغيرة الحاصلتين منه في الصوم أو لم يفعل كبيرة وفعل صغيرة وحصل منه من اجتناب الكبائر والاعمال الصالحة ما كفرها فلا شك في سقوط أثمها ولكن هل نقول ذلك النقص الذي حصل منها للصوم يزول ويحول حكمها كما زال أثمها أولاً يزول ؟ هذا أصل السؤال واستعظمت الكلام في ذلك لان هذا مما أمره الى الله يظهر لنا في الآخرة ولا يظهر له أثر في أحكام الدنيا في الاعمال فلم تتكلف الخوض فيه ، ثم قلت لعل بعامة يكف الصائم ويزداد حظاً من الاقدام عليه إن تبين انه لا يزول النقص ويزداد شكره لله إن تبين انه يزول النقص فنظرت فرجعت عندي على ثلوم

فيه وهو انه انما يمكن أن يقال وأما الرجحان عندي فهو أنه لا يزول النقص لأن الذي تخيلته مما قد يمتنع به لزوال النقص شيئان أحدهما أن التوبة تجب ما قبلها وإن التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، والمراد من ذلك والله أعلم جب ما قبلها من الاثم ، وتشبيه التائب بمن لا ذنب له في ذلك خاصة والمشبه لا يلزم أن يكون مثل المشبه به من كل وجه ، وموضع التشبيه هو الذنب السابق من حيث هو لامن حيث عوارضه وما هو خارج عنه . وقوله « التائب من الذنب » معناه من الذنب الممهور أو من كل ذنب أو من جنس الذنب ، وقوله « كمن لا ذنب له » المقصود به الممهور وإن المعنى كمن ليس له ذنب ذلك الذنب قط ولا يبقى فيه تعلق للسبب ؛ وإن أريد به العموم مع الذنب المتقدم فكذلك أيضاً ، وإن أريد به العموم مع إرادة الممهور أو الجنس في الاول فنحن نمنع أن هذا مراد لمتنزه . وأعلم أن العلماء ذكروا أن المعرفة قد تعاد معرفة والنكرة قد تعاد معرفة فيكون الثاني هو الاول . والنكرة تعاد نكرة والثاني غير الاول ، وأما إعادة المعرفة نكرة فقليل وورد منه في القرآن وهذا الحديث منه ، وعلى كل تقدير اثر التوبة انما هو في سقوط الاثم ويدل له ما قدمناه من أن التوبة انما تتعلق بالمنهيات دون ترك المأمورات ، وفوات صفات الكمال في الصوم من باب ترك المأمورات فلا تؤثر فيها التوبة لما قدمناه ، ولذلك لو أن رجلاً حج فرفث في حجه وفسق وجادل ثم تاب لا يمكننا أن نقول عاد حجه كاملاً بعد ما نقص فكذلك هذا ، ولا فرق بين أن تكون التوبة قبل انقضاء نهار الصوم أو بعد انقضائه ، وبما يحقق ذلك أن التوبة هي الرجوع والرجوع عن ارتكاب المنهي يكفي ، لأن العدم المقصود منه فات ولا يمكن تداركه ، والقصد اليه قد حصل الرجوع عنه بالتوبة فكفى ، وأما ترك المأمور به فإذا رجع عنه لم يحصل المقصود من الفعل حتى يأتي به فن تاب من الحرام الواقع في الصوم حصل المقصود بالنسبة إلى الحرام من حيث هو ذرتفع عنه ولم يحصل المقصود في تحصيل صفة السلامة للصوم إذ يستحيل ذلك ؛ وفي هذا احتمال هو منار النجوم الذي قدمته من جهة أنه لم يقم عندي دليل قوي على أن الشارع جعل ترك تلك المنهيات جزءاً من الصوم حتى تكون مانعة بالمأمورات فقد تكون باقية على حقيقتها ، والنهي عنها لقبها في نفسها فلا تظم إلى الصوم الذي هو عبادة فإذا جاءت التوبة محت ذلك التمتع من كل وجه فيبقى الصوم على سلامته ، ويشهد لذلك أن من نسي وهو صائم فاكل أو شرب بشم صومه ، والظاهر أنه غير

ناقص وان وجد صورة المنهي عنه لما كان غير مقصود فبعد التوبة يصير كذلك .
وحرف المسألة ان الشارع ان كان جعل ترك تلك المناهي جزءا من الصوم على
جهة الكمال لم يزل الخلل الحاصل بها بالتوبة والا فيزول ، وللشارع التصرف في
ماهيات العبادات بالجمال . واما الرقت والجدال والتسوق في الحج فالظاهر انه
لا يزول بالتوبة ما حصل للحج به من النقص فان الآية الكريمة قوية في ثبوتها
عن الحج ، والحديث وعد الخروج من الذنوب على تركها ، ومما يشبه عليه ان
كل معصية فيها ثلاثة امور احدها ذاتها ، والثاني مخالفة فاعلمها لامر الله تعالى ،
والثالث جزاؤه عليها ، وكذا كل طاعة ذاتها وامتناله بها وجزاؤه بالنواب عليها .
والتوبة عن المعصية انما تسقط الثالث فتمحوه وتعدمه بالكلية واما ذاتها وما حصل
بها من مخالفة فقد وقع في الماضي فيستحيل دفعها ، ويشير الى ذلك قوله تعالى (والذين
لا يدعون مع الله الها آخر) الى قوله (الا من تاب) فهو استثناء راجع الى
حكم من تقدم في قوله (يلقى أثاما) وأما وجود تلك المعاصي وكونها مخالفة
فان ترتفع . فان قلت : قد قال (فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات) قلت :
يستحيل أن يصير السيئة نفسها حسنة وان ظن ذلك بعضهم ؛ وانما معناه انه
يبدلهم مكان السيئات الماضية حسنات مستقبلية أو يمحو السيئات الماضية من
الكتاب ويكتب مكانها الحسنات المستقبلية أو حسنات أخرى من فضله ، وأما
ان ذات السيئة تكون حسنة صادرة من الشخص فحال . اذا عرف ذلك فالزنا
مثلا ذاته التي وقعت من الزاني لم يرتفع وجودها فيما مضى بالتوبة لمخالفة الله
تعالى انما ارتفع الاثم عليها وقد قال صلى الله عليه وسلم « لا يزني الزاني حين يزني
وهو مؤمن ^(١) » فذلك القدر من الايمان الكامل الذي دل الحديث على ارتفاعه
(١) في كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس
للمجلد ج ٢ ص ٣٦٤ : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق
السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » رواه
الامام احمد والبخاري عن ابى هريرة ، وزاد في رواية « ولا ينتهب نهبه ذات
شرف يرفع الناس اليه فيها ابصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن » وزاد مسلم وابو
داود والترمذي والنسائي « والتوبة معروضة بعد » وزاد في رواية عن مسلم
واحمد « ولا يقل احدكم حين يغفل وهو مؤمن فاباكم اياكم » ورواه الشيخان
والنسائي عن ابن عباس بلغظ « لا يزني العبد حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق
حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يقتل وهو مؤمن »

عن الزاني حالة زناه لا يتصور أن يقال إن التوبة تعيده في وقت الزنا الماضي وإنما يعود مثله بعد ذلك ، وذلك النقص الحاصل منه وقت الزنا لا يرتفع ، كذلك الغيبة للصائم حصلت نقصاً فيه لا يرتفع إلا إن شاء الله أن يعوضه عنه أو يعامله معاملة من لم ينقص ، وكذا كونها مخالفة لله لا ترتفع وانما ترتفع المؤاخذه بها . فالضاد للصوم الكامل هو ذات الغيبة فقط لما فيها من المفسدة أو ذاتها مع المخالفة ، وكل من المخالفة وذاتها لا أثر للتوبة فيهما . فاعلم ذلك وقس عليه سائر الافعال والتروك ينشرح صدرك لفهم ما قلناه إن شاء الله تعالى . الشيء الثاني مما قد يتمسك به لزوال النقص أنا وجدنا اتصالاً تنجيز النقص الحاصل فيها بسجود السهو ، والحج ينجز النقص فيه بدماء الحيوانات فقد يقال الصوم أيضاً ينجز النقصان الحاصل فيه بالتوبة ، وإطلاق جبر سهو الصلاة بسجود السهو اطبق عليه الفقهاء في اطلاقاتهم ولم يتعرضوا لتقريره ، وكان عندي فيه توقف لأن أكثر الأحاديث لم يرد فيها ما يدل على ذلك ، وفي سنن أبي داود عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا شك أحدكم في صلاته فليأق الشك وليبن على اليقين فإذا استيقن التمام سجد سجدتين فإن كانت صلاته تامة كانت الركعة نافذة والسجدتان وإن كانت ناقصة كانت الركعة تماماً أصلاته وكانت السجدتان مرغمتي الشيطان » . وعن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم سجدتي السهو المرغمتين فكنت أقول لعل الأمر بسجود السهو لأرغام الشيطان فقط لا لجبر الصلاة حتى رأيت في البخاري عن ابن بحينة (١) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام في صلاة الظهر وعليه جلوس فلما اتم صلاته سجد سجدتين فكبر في كل سجدة وهو جالس قبل أن يسلم وسجدهما الناس معه مكان مانسي من الجلوس . فقوله « مكان مانسي من الجلوس » دليل على أنه جابر ، وهو من كلام ابن بحينة والظاهر أنه عن توقيف أو فهم ، وأيضاً فالشيطان قصد نقص الصلاة فأرغامه إنما يحصل بالسكالم ولكنه جعل طريقة السجود الذي امتنع الشيطان منه لآدم عليه السلام . فالتشهد الأول وغيره مما يجبر من أفعال الصلاة بالسجود فقد يكون نقص الصوم أيضاً كذلك ، ثم نظرت مؤمن « زاد عبد الرزاق » ولا ينتهب التهمة وهو مؤمن « وفي الباب عن عبد الله بن أبي أوفى وعن عبد الله بن مغفل وعن علي وعائشة وابن عمر ، وانظر الترجمة عند الطبراني عن أبي سعيد وزاد « يخرج منه الإيمان فإن تاب رجع إليه » .

(١) بضم الموحدة وفتح المهملة والنون بينهما تحتمانية ساكنة ، وهي أمه .

فوجدت خبر ابن بختيار في السهو بالنقص وهو ترك مأمور فيظهر الجبر فيه ولا يأتي مثله في الصوم الا ان ثبت لنا ان الشارع جعل الترك لتلك الامور جزءا من الصوم ، ومع ذلك قد ترك من الترك والفعل والحديث الذي فيه ارغام الشيطان لم يكن السجود جابرا لشيء فلذلك جعل مرغما فصار سجود السهو على قسمين تارة يكون جابرا وتارة لا يكون جابرا وذلك اذا زاد قياماً أو ركوعاً أو سجوداً ساهياً ، والاتيان بالمنهيات في الصوم من هذا القبيل ففعل المنهي فيه كزيادة ركعة في الصلاة ولم يجعل الشارع السجود فيها الا ارغاماً فقط لا جابراً فدل على انه لا نقص فيها اعتباراً بالصورة وعدم التعمد بالفعل الزائد ، اما هنا فقد حصل تعمد ارتكاب المنهي فالنقص حاصل من حيث المعنى فينبغي أن يكون له جابراً لكن لم يرع من الشرع ذلك . فان قلت : المجبور من الصلاة بسجود السهو بعض منها والصوم لم ينقص منه بعض فلا يقاس على الصلاة في ذلك . قلت : المقصود الجبر من حيث الجهة والجزء الذي هو ركن لا يجبر في شيء من المواضع والاباض في الصلاة والواجبات في الحج تحجر والسنن لا تحجر في الصلاة ، والصوم ليس منقسماً كالصلاة الى أبيض وغيره لكن مطلق كونه مطلوباً فيه فديلته جالبه أو السنة ، وعلى كل تقدير نحن انما قلنا ذلك ابداً لما يمكن ان يتمسك به متمسك ونحن لا نرى ذلك ، ونقول لمن يقصد التمسك به الجبران ليس مما يثبت قياساً وانما ثبت في الصلاة والحج بنصوص وردت فيه وههنا في الصوم لم يرد ما يقتضي جبره بغيره لا بالتوبة ولا بغيرها ، وليس لنا نصب جبرانات ولا قياس صحيح في ذلك هنا فوجب الكف عنه وانا لا نزيد في التوبة على ما اقتضاه نص الشارع فيها ولا نثبت في الصوم جبراناً لعدم الدليل عليه ونثبت النقص فيه لما تقدم من الأدلة ونستصحبه لأن الاستصحاب دليل شرعي حتى يأتي دليل على خلافه . هذا الذي يترجح عندي وليس رجحاناً قوياً بل فيه تلوم كما قدمت ليس من جهة الجبران فانه لا سبيل اليه هنا بل من جهة نحو التوبة لكل اثر الذنب ، ومن جهة آثاره نقص الصوم اذا سلم انه نقص به وانه فات جزء منه كما اذا فات الامساك من غير نية في صورة الاكل ناسياً ، والمسألة محتملة ، وتعميم قدر العبادة والاحتياط يقتضي ما قلناه ليحذر الصائم من ذلك فان تبين له يوم القيامة خلاف ذلك فذلك فضل من الله بهذا الاحتمال والنوم الذي ذكرته انما هو ليكون هذه المناهي عدمية فلو كان في الصوم امر ثبوتى

فات عمدا كنت أجزم بأنه لا يزول النقص بالتوبة عن تركه . ولم اجد إلا قوله . « إني صائم » اذا شأته احد فقد جاء في الحديث الأمر به فلو تعمد تركه يبقى النظر في عده جزءاً من الصوم . فان ثبت ذلك ظهر النقص وأنه لا يزول بالتوبة عنه من غير تلوم ولا احتمال ، ويمكن الاكتفاء بما نقله ابن نصر المروزي من الاجماع في الصلاة ويقاس عليه الصوم وإطلاقه يقتضي انه لا فرق بين أن يتوب أولاً يتوب وكل ما ذكرناه في التوبة يظهر أنه يأتي مثله في تكفير الصغائر بغير التوبة والله أعلم . قال المصنف رضى الله عنه : كتبه على بن عبد الكافي بن علي بن تمام ابن يوسف بن موسى بن تمام السبكي غفر الله لهم في نصف نهار السبت الثالث عشر من شهر الله المحرم سنة خمس وخمسين وسبعمائة بظاهر دمشق الحروسة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

﴿ باب الاعتكاف ﴾

﴿ قدر الامكان المختطف في دلالة « كان اذا اعتكف » ﴾

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : قول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يذني إلى رأسه » وأشباه ذلك من المواضع التي يجيء خبر « كان » فيها جملة شرطية هل يدل على وجود الشرط أو الجزاء او لا ؟ وقال قال ابني ابو حامد بارك الله في عمره انه لا يدل على واحد منهما لان اعتكف فعل مستقبل المعنى لوقوعه بعد اداء الشرط و « كان » - إن دلت على مضى مضمون خبرها فمضمون الخبر ترتب الجزاء على الشرط وهو كونه إذا وقع منه الاعتكاف يذني رأسه صلى الله عليه وسلم ، وهذا المعنى لا يلزم منه وقوع الاعتكاف كما لو قلت « كان زيد إن جاء أكرمته » لا يلزم وقوع المجيء منه بل الماضي مضمون الجملة الخبرية بمجملتها ومضمونها حصول الجزاء عند الشرط . وفعل الشرط قيد فيها لا بعض منها ولا من مدلولها و « اذا » وان دلت على تحقق مادخلت عليه أو رجحانه فلا يلزم التحقق في الخارج بل في الذهن ، فإذا قلت « اذا جاء زيد أكرمته » فعنى التحقق أن المتكلم تحقق انه سيقع هذا الشرط ولا يلزم مطابقة هذا التحقق للخارج لجواز عدم المطابقة ، وقول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف » غاية تحقق ان الاعتكاف سيقع في المستقبل فليس دالا على انه وقع ، واذا كان كذلك فلا دلالة له على وقوع الفعل منه صلى الله عليه وسلم حال ورود هذا الحديث ولا قبله من هذا اللفظ فان قيل تحقق عائشة رضى الله عنها انه سيقع يغلب على الظن وقوعه .

فحينئذ تصير الدلالة خارجة عن اللفظ . هذا نص كلام لولد أبقاه الله وتقع به وكتب الى بذلك في شهر ربيع الأول سنة خمس وأربعين وسبعمائة من القاهرة الى دمشق ونقلته من خطه فكتبت اليه الجواب في الشهر المذكور بما نصه : (مسألة) مثل قول عائشة رضي الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف يدني الى رأسه فأرجله » ادعى بعض الفضلاء انه لا يدل على وقوع الاعتكاف . وادعى آخرون انه يدل وان دلالة على ذلك ضرورية ، واختلف هؤلاء في المأخذ فمنهم من أخذه من « اذا » وانها لا تدخل إلا على المعلوم ، ومنهم من أخذه من « كان » ولم يبين وجه أخذه منها . والذي أقوله بعون الله تعالى انه يدل على وقوع الجزاء مطابقة ، وأما الشرط فيدل عليه التزاماً لا مطابقة وأرد دلالة على ذلك من « كان » لا من اذا وحدها قطعاً ولا من « اذا » مع « كان » على الظاهر كما سيبين في أثناء الكلام ، أما كون « اذا » وحدها لا تدل فلانها تدخل على الرجح وان لم يكن معلوماً ومع ذلك فهو انما يعلم أو يرجح بالنسبة الى المستقبل لا الى الحال والماضي ، وأما كون « اذا » مع « كان » لا تدل فلما سبغهم من كلامنا فيما سيأتي عند الكلام فيما إذا كان موضعها ان فان أراد صاحب هذا القول انه من « اذا » مع « كان » قوي ، ولكن يرد عليه انها إنما يتحقق منها الرجحان ولا يلزم منه الجزم بالوقوع ، ويرد عليه أيضاً ما سذكره أيضاً إنه لم يبين كيفية دلالة « كان » على ذلك ، وأما منع الدلالة على ذلك رأساً فتذكره الطباع ولا يتردد أحد في فهم ذلك من الحديث المذكور من مثل قوله « كان يشوص ^(١) فاه بالسواك » و « كان إذا اغتسل من الجنابة بدا بشق رأسه الأيمن » و « كان اذا تعار من الليل يقول » و « كانت اذا نام تفتح » و « كان إذا سجد جثج جثجا » ^(٢) وأشبه ذلك . فان قلت : ما سب فهم ذلك ؟ قلت : بحث فيه مع جماعة من الفضلاء فلم يفصحوا فيه بشيء ويكتفون بمجرد الفهم ومنهم من يكتفى بالفهم ولا يزيد عليه ، ومنهم من يقول هو من تسويغ الاخبار اذ لو لم تعلم بذلك لما كان لها ان تخبر ، ولا طريق الى العلم الارؤية الفعل . قلنا قد يكون للعلم طريق آخر ، ومنهم من يقول قد يكون هذا من المعاني التي تفهم من المركبات غير أن يكون للمفردات دلالة عليها حتى الافراد ، ومنهم من

(١) أى يدل لك أسنانه وينقيها ، وقيل هو أن يستاك من سفلى إلى علو ، وأصل الشوص : الغسل ، والكلمة في الأصل مهملة من النقط ككثير غيرها ، والحديث مشهور .
(٢) أى فتح عضديه عن جنبيه وجافها عنهما ، ويروى « جثي » بالياء وهو الأشهر .



لا يصل ذهنه الى شيء من ذلك ؛ ولم أر أحداً منهم يتخبط في الفكر في ذلك
وليت لو كان ذلك حتى يكون طريقاً الى تفهيمه فإن شرط الفهم تشوف الذهن
اليه ، ولعمري ان مانع الدلالة اقرب الى العذر من المنكر عليه في العلم لأن
المانع متمسك بقواعد العلم في مدلولات الألفاظ غافل عن نكتة خفية ، والمنكر
عليه انما معه من التمسك فهو يشاركه فيه العوام فلا حمله في ذلك وانما يحمده
على أخذ المعاني من القواعد العامة ، وحق على طالب العلم أن يستعمل القواعد
ويغوص للبحوث فيها عليها ثم يراجع حسه وفهمه حسب طبعه الأصلي وما
يفهمه عموم الناس ثم يوازن بينهما مرة بعد أخرى حتى يتبين له الحق فيه كما
يعرض الذهب عن الحلك ويعلمه ثم يعرضه حتى يخلص . والذي أقوله أن الجملة
الاستقبالية اذا وقعت خبراً لكان انقلاب ماضية المعنى لدلالة « كان » على افتتان
مضمون الخبر بالزمان الماضي فكان تدل على وقوع جزاء الشرط وهو ادناء رأسه
صلى الله عليه وسلم في الزمان الماضي عن قول عائشة وإن كان مستقبلاً عن ابتداء
كونه صلى الله عليه وسلم الذي دلت عليه « كان » ودلالته على ذلك مطابقة
ان جعلنا المحكوم به في الجملة الشرطية الجزاء مقيداً بالشرط ؛ وإن جعلنا المحكوم
به النسبة لزم أيضاً لأن النسبة بين الشيئين متأخرة عنها فيستلزم وجودهما فتكون
الدلالة على الجزاء بالاستلزام وأما الدلالة على الشرط فبالاستلزام على كل تقدير .
فان قلت : النسبة إنما هي ربط الشرط بالجزاء وذلك لا يستدعي وجود واحد
منها . قلت : النسبة لها طرفان طرف من جانب المتكلم وهو الربط وذلك التمكن
أن يكون ماضياً بل هو حاصل عند التكلم لا يتقدم ولا يتأخر ؛ وطرف هو أثر
عن ذلك الربط وهو إرتباط الشرط بالجزاء وذلك أمر حتمي في الذهن لافي
الخارج وهو حاصل الآن أيضاً حاصل عند التكلم لأنه أثر عن الربط فيوجد
عند ضرورة وجود الأثر عند المؤثر ولم يؤت بكان للدلالة على شيء من هذين
الأمرين بل لأمر ثالث وهو وقوع الجزاء عند وقوع الشرط . فان قلت :
والوقوع عند الوقوع لا يستلزم الوقوع مطلقاً . قلت : ذلك إذا أخذ مطاق
الوقوع وهنا يأخذ مقيداً بالمضى لدلالة « كان » فدلت على وقوع إدناء الرأس
في الماضي ومن ضرورته وقوع الاعتكاف ولو قلت إن كان إنعادت على معنى إرتباط
مطلق وقوع الشرط بمطلق وقوع الجزاء لم يكن للمضى معنى لأن هذا حاصل
بدونها . وهذه المعاني الثلاث التي ذكرناها في كل شرطية . فاذا قلت إذا جاء زيد
جاء عمرو فأخبارك ومربطك والارتباط المحكوم به كل ذلك حاصل الآن والخبر

عنه إنما هو نفس المحيى المستقبل عند المحيى المستقبل فإذا كانت خبراً لكن لم يعتبر إلا ما كان مستقبلاً فيصير ماضياً من هنا دلت على الوقوع فى الماضى ، وأكثر الناس لا ينفطنون لوجهه وإن فهموه بطباعهم ، ويدل على ذلك أنك تقول كان زيد قائماً فصار قائماً بعد ما كان الحال ماضياً ، وتقول كان زيد يقوم فصار يقوم ماضياً بعد ما كان مشتركاً بين الحال والاستقبال ، بيان ذلك أنك تقول زيد قائم ومعناه الاخبار بقيامه حين الاخبار فإذا أدخلت « كان » صار معناه الاخبار بقيامه فى الماضى ودلالة اسم الفاعل من حيث هو ما تغيرت ، وتقول زيد قائم ومعناه الاخبار بقيام ماض عن زمان الاخبار فإذا دخلت كان صار معناه الاخبار بقيام ماض عن الزمان الماضى الذى دلت عليه كان ، فليس قولك زيد قائم وكان زيد قام سواء كما ظه بعضهم بل زيد قام يقتضى تقديم القيام زمان وكان زيد قام يقتضى تقدم القيام زمانين ، وتقول زيد يقوم ومعناه الاخبار بحدوث قيام عند الاخبار أو بعده على الخلاف فى دلالة المضارع فإذا دخلت « كان » صار معناه الاخبار بذلك الحدوث بالنسبة الى الزمان الماضى الذى دلت عليه « كان » وتقول زيد سيقوم ومعناه الاخبار بقيام مستقبل عن زمان الاخبار ، ولا أدري هل يجوز أن تدخل « كان » على هذا أولاً ، والأقرب المنع لأن بين معنى « كان » ومعنى السين تناقضاً ، وتقول زيد أبوه قائم ومعناه الاخبار بقيام أبيه فى حال الاخبار فإذا أدخلت كان صار معناه الاخبار بقيام أبيه فى الزمان الماضى الذى دلت عليه كان وتقول زيد إن يقوم يلحق خيراً ، ولا أدري هل يجوز دخول كان على هذه أولاً من جهة أن كان تدل على تحقق خبرها و« إن » تدل على عدم تحققه ، والأقرب الجواز ويكون المراد بأن ندرة قدمه والشك فيه فى الزمان الماضى الذى دلت عليه كان وإن حصل بعد ذلك ، ومما يدل له ما فى الحديث فى قصة الحديدية الذى قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رأيت رجلاً إلى أن قال وإن توضع كنادوا يقتتلون على وضوءه ، ووجه الاستدلال أن رأيت تدل على الماضى كما أن كان تدل على الماضى وقد جاءت فى متعلقها ودخلت على أمر محقق فلذلك إذا دخلت فى خبر كان ومما يستفاد هنا أن « إن » إذا لم تكن فى خبر كان لا تدل على الوقوع وإذا وقعت فى خبر كان فالظاهر أنها بضميمة كان تدل على الوقوع ولا تفرق حينئذ من « إذا » إلا بأن مضمونها نادر الوقوع ومضمون « إذا » غالب الوقوع ، وهذا قد ينكره كثير من الناس لما فى الأذهان من أن « إن » إنما تدخل على المحتمل ونحن

تقول صحيح أنها للمحتمل وكذلك هي هنا لكن دل دليل على وقوع هذا المحتمل وهو كونه في خبر كان ، وتقول زيد اذا اعتكف يصوم ومعناه الاخبار بأنه اذا حصل منه اعتكاف في المستقبل حينئذ أو بعده على الخلاف في ان العامل في « اذا » جوابها أو الفعل الذي دحات عليه فعلى الاول يكون الصوم مقارناً للاعتكاف ، وعلى الثاني لا يلزم ذلك والمخبر به في هذه القصة الصوم اذا اعتكف وليس لك أن تقول ليس الصوم مخبراً به بل المخبر به النسبة لانا نقول النسبة هي نفس الخبر أولاً لازمه وهو التمهيل الذهني وأما المخبر به فلا شك الصوم لانه المحمول وأيضاً والمعنيان متلازمان في الخارج فاذا دخلت كان فقلت كان زيد اذا اعتكف يصوم صار المعنى الاخبار بأنه اذا حصل منه اعتكاف في زمان مستقبل عن الزمان الماضي الذي دلت عليه كان ماض عن زمان اخبارك الصوم بالتقرير الذي قلناه فان دخول كان لم يزد إلا تحقق ان ذلك الذي كان مستقبلاً صار ماضياً لضرورة دخوله في خبر كان ولو لم يدخل كان الاحتمال ان لا يقع الشرط ولا الجزاء ألا ترى إلى قوله تعالى (والذين إذا ما غضبوا هم يغفرون) وقد يكون شخص لا يحصل منه غضب أصلاً . وقوله تعالى (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة) وقد تحترم المنية شخصاً قبل حصول التمسك له ، ففي مثل هذا إذا دخلت كان إلا بدان محصلاً هذا اذا اخذت حقيقة اللفظ وهو الاخبار الفعلي ، وقد تأتي هذه الصيغة والمقصود بها الاخبار عن الصفة وان هذا الشخص بهذه الخبيثة كما تقول الأسد ان ظفر افترس أى من صفته ذلك وقوله : ان قولوا سمعوا أى من صفتهم هذا سواء وجد أم لا ، فاذا دخلت كان على مثل هذا فقلت كان زيد قوياً جليداً ان لقي ألفاً كسرهم وقصدك الاخبار عن قوته وانه بحيث لو لقي ألفاً كسرهم لم يلزم حينئذ أن يكون قد لقي ولا كسر ، والواقع في الاحاديث التي ذكرناها ليس من هذا القبيل اما أولاً فانه ليس حقيقة باللفظ لان الحقيقة الاخبار بالفعل لا بالقوة ، وأما ثانياً فلأنه المفهوم المتبادر الى الفهم من مراد الصحابي لا سيما وقصده اثبات الاحكام الشرعية المسندة الى أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وهذا كله مبني على ما بنى عليه السائل كلامه وهو أن خبر كان هو الجملة الشرطية وأن يدنى جواب الشرط ، وهنا احتمال آخر وهو أن يدنى خبر كان واذا إما شرطية وجوابها محذوف وإما ظرفية محضة عند من يجوز تجردها عن الشرطية . هذا ما حضرني الآن وتيسر ذكره وأرجو أن يكون المقصود . ولنا كلام آخر اذا وقعت كان فعل شرط كقولك ان كان فكذا فيه مباحث

حسنة لا تتعلق بما نحن فيه ، وما ذكرناه فيما سبق من المعاني الثلاث في القضية الشرطية ينبغي لك أن تحققه وتستهمله في كل قضية شرطية كانت أو حملية فانك اذا قلت زيد قائم فهنا ثلاثة اشياء أحدها نفس حكمك وهو الاخبار والثاني متعلق حكمك وهو صدور القيام منسوباً الى زيد بمقتضى حكمك صدقاً كان أو كذباً وهذان الامران حاصلان الآن عند كمال لفظك لا يمكن فيهما المضي ولا الاستقبال ، والثالث حصول القيام في الخارج لزيد وهذا هو الخبر به وهو المنقسم الى الماضي والحال والمستقبل ، والنهضة يقولون عن قائم مثلاً انه الخبر والمنطقيون يقولون انه المحكوم به ، وفي الكلامين تجوز لأنه مفرد والمحكوم به وهو حصوله لا هو بقي كل قضية مفرد ان نسبة بينهما وللنسبة طرفان احدهما من جانب الحاكم ومن نفس الحكم ، والثاني من جانب المحكوم عليه والمحكوم به وهو المستفاد من الحكم واذا حققت كانت هي المحكوم به وهي المستفاد من الحكم واذا حققت كانت هي المحكوم به ولهذا قال سيبويه تقول كان عبد الله اخاك قائماً اردت أن تخبر عن الاخوة ، وفي كلام سيبويه هذا تجوز وحقيقته أن تقول بالاخوة والله أعلم . وسبغت هذا التصنيف (قدر الامكان المحتطف في دلالة كان اذا اعتكف) وارسلته الى الولد ثم الحقته به ماصورته وذلك في يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من الشهر المذكور وقد تأملت في قوله تعالى (ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا) هل تقديره كنتم فيكون أن يشرك به تؤمنوا خبرها فيبدل أنه يجوز أن تقول كان زيد اب قام عمرو يقيم أولاً يكون تقديره كذلك بل يكون اخباراً عن صفتهم في الحال وإن لم يكونوا في تلك الحالة مشركين لظهور الحقائق بل باعتبار ما كانوا عليه أولاً لأن المرء يموت على ما عاش عليه ويسمى على ما مات عليه فيكونوا محققين بتلك الصفة وإن ظهرت الحقائق ، وعلى هذين التقديرين هل تقول فيه وفي مثل قول الشاعر :

قوم اذا حاربوا شدوا ما آزرهم دون النساء ولو باتت باطهار

ان هذا اخبار عن الصفة فقط في الحال أو اخبار بالجزاء عند الشرط وهل بينهما فرق لطيف أولاً ؟ وعلى تقدير أن يكون بينهما فرق هل هما متلازمان أولاً ؟ هذا محل نظر والثاني اوفق لما قررناه في مسألة الطلاق لأن الاحتمال لا يدفع هنا لانها خبر عن كان والتردد في الخبر به هل هو الصفة أو الجزاء وفي تعليق الطلاق ليس الا الجزاء فان ثبت لنا الفرق بينهما وانهما غير متلازمين وإن المدلول في مثل قول ابن زيد « اذا وعد وفي » الاخبار عن صفة فقط لم يلزم منه حصول

الوعد . ثم ينتقل الكلام اذا جعل خبرا لكان فقلت زيد كان اذا وعد وفى «
و « كان » انما تصير ما كان حالا او مستقبلا ماضيا فيلزم ان يكون اخباراً عن
الصفة فقط ولا دلالة فيه على وقوع الشرط ولا الجزاء وكذلك قوله تعالى (الذين
ان مكناهم فى الارض أقاموا الصلوة) وقوله تعالى (كانوا) اذا قيل لهم لا اله الا الله
يستكبرون) وقوله تعالى (والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون) وقوله تعالى
(واذا ما غضبوا هم يغفرون) وقول الشاعر :

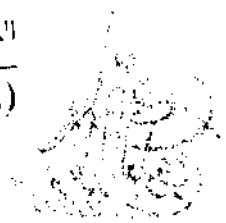
اذا انت لم تنزع عن الجهل والحنأ^(١) اصبت حليما أو اصابك جاهل
ونظائر ذلك وهى اكثر من ان تحصى ، وفى بعضها يظهر من قوة الكلام ان
المقصود الاخبار بالجزاء عند الشرط مثل قوله :

اذا انت لم تنزع عن الجهل والحنأ^(١) اصبت حليما أو اصابك جاهل
وينشأ من هذا النظر والتردد قوة السؤال وتوقف دلالة قولها « كان اذا اعتكف
يدنى » على وقوع الاعتكاف والادناء ، وان كنا نعلم من ادلة اخرى وقوع
الاعتكاف وحينئذ لا يبدل هذا اللفظ بعجره على قوة الاعتكاف لادلالة مطابقة
ولادلالة التزام ، وانما القدر المحقق منه الدلالة على أن صفته كذا وكون صفته
كذا تعرف بامور اما لوقوع ذلك وتكرره منه باعتبار ما علمه الخبر من حاله
لا بالنسبة الى هذا اللفظ مما يكون مسوغا للاخبار ، واما ان يكون الخبر الله تعالى
وهو عالم بصفة الشخص وما يكون منه فى المستقبل ، واما قرائن حالية يستدل بها
العباد على ذلك فى حق العباد الأول والثالث طريقان مسوغان فلو انحصر الطريق
فى الأول كنا نقول تدل دلالة التزام مع نظر فيه ، ووجه النظر أن الدهن
لا ينتقل من اللفظ اليه بل من حال الخبر وصدقه اليه ولكن
الطريق لا ينحصر لجواز أن يكون مستند الخبر هو الطريق الثالث او غير ذلك .
وهذا ما استقر عليه نظرى فله در من وقع ذهنه بديهة عليه وبارك فى عمره .
وكتب فى يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من ربيع الأول سنة خمس وأربعين
وسبعمائة فوصل الذى كتبتة اولاً دون الملحق الى ولدى ابى حامد بالقاهرة
وترقف فى جوابه ادبا فألححت عليه فى الكتابة فكتب فى بعض نهار الخميس
الثانى من ربيع الآخر على ما ذكر من غير مذاكرة احد ولا كتابة مسودة فى
درج تسعة عشر وصلا وارسله فى طي كتابه فوصل فى يوم الاحد الثانى
عشر من الشهر المذكور وهو ربيع الآخر سنة خمس وأربعين وسبعمائة انتهى

(١) فى الاصل « الحيا » وهو خطأ ظاهر .

كلام الشيخ الامام رحمه الله ، ولم يحضرني الآن جواب الشيخ بهاء الدين شيخ الاسلام أبي حامد احمد بارك الله في عمره الذي كتبه لوالده جواباً عن هذا ، ولكن هذا جواب الجواب الذي أعاده عليه والده نقلته من خط المحيبي به الشيخ الامام حرفاً حرفاً : قال الشيخ الامام رحمه الله مانصه ومن خطه نقلت : تأملت تصنيفك ايها الولد الذي هو أعظم من الوالد ومن يخضع له المقر والجاحد وسميته (شحذ الاذهان فوق قدر الامكان) لما رأيته انظرني على فضل جمعه الله لديه ونعم لا تحصى اسبغها الله على وعليك وسجدت لله شكراً وسألته أن ينفع بك في الدارين ويطيل لك عمراً ، ولم يقف أحد على هذا التصنيف من الفضلاء إلا خضع ووقف حائراً لا يرفع عنده ولا يضيغ ، لاسيما وهو كراستان عملهما في بعض نهار مع ما فيها من دقة الفكرة وكثرة الاستحضار ، وعجزت قواي عن مقالتها أو أنم بمساجلتها وقلت انتهى الكلام ووجب التسليم والسلام وعمقت فكري لاقع على ما أجمع به أمرى وأوفق بين ما حركته هذه البديهة السليمة وأبدته بدررها اليتيمة وبين ما يتبادر الى الاذهان التي لا تنكر أن أكثرها مستقيمة . ورتبت ذلك على قسمين : احدهما ضابط ما يحصل به شفاء العليل والاهتداء في ذلك الى سواء السبيل ، والثاني في النظر في بعض كلمات الولد وما هو منها قد يستفاد أو ينتقد وبالله العون والعصمة والتوفيق فإنه هادي من الرشاد الى اقوم طريق ، والصلاة على نبيه محمد الفاتح باب الهدى والمنقذ من الردى صلى الله عليه وسلم وحسينا الله ونعم الوكيل . أما القسم الاول فأقول ان « كان » اذا وقع خبرها شرطاً وخبراً فالقدر المشترك في جميع صورها انها لادلالة فيها على وجود الشرط ولا الجزاء ولا عدمه بل ساكتة عن ذلك حتى يقترب بها ما يدل ، وقد تأملت مواقعها وما يقترب بها فوجدتها قسمين احدهما ما يقصد فيه الاخبار عن صفة اسمها فهذا لادلالة له على وجود الشرط ولا الجزاء كقولك « كان الزبير إن لقي ألفاً كسرهم » مرادك الاخبار عن شجاعته ؛ والثاني مالا يقصد فيه ذلك بل معنى مضمون الخبر فهذا يدل على وقوعها على حسب ما كان يدل عليه قبل دخولها غير ما تجدد بدخولها من المضي . وبيان ذلك وشرحه في فصول : **الفصل الاول** في الجملة الشرطية اذا وقعت مستقبلة غير شرطية لا يقتضي وجود شرطها ولا جزائها ولا عدمها ولكن معناها الاخبار بغيبك عند قيام زيد أو بعده واداة الشرط دخلت للربط بينهما ، وقام زيد في هذه الجملة ليس بكلام بل هو في قوة المفرد وقد خرج عن الكلام بدخول الشرط عليه .

وقولك « قت » هو الكلام ولكنه مقيد بالشرط الذي قبله ، والخبر قد يكون مطلقاً وقد يكون مقيداً وهذا خبر مقيد مشتمل على جملتين إحداهما جملة الشرط والثانية جملة الجزاء والخبر به الفعل الذي في جملة الجزاء والخبر عنه فاعله والاخبار غيرهما وهو مدلول القضية كلها ، ومدلول جملة الجزاء كلاهما إخبار لكن الاول اخبار مقيد والثاني اخبار مطلق والمطلق في ضمن المقيد ، والربط هو جملتك احدهما مرتبطاً بالآخر بما أدخلته عليهما من اداة الشرط ، والارتباط أثر الربط . فهذه أربعة معان متعلقة بالخبر به والاخبار والربط والارتباط وأربعها معان دل عليها اللفظ وهي غير اللفظ الذي هو الخبر فـالخبر اسم للفظ ، والاخبار اسم لفعل الخبر وهو إتيانه بالخبر ، والخبر به هو الجزاء وهو المستفاد من الخبر والربط اسم لفعل الخبر وهو جملة احدى الجملتين مرتبطة بالآخرى والارتباط مدلول مرتبط . ونعني بالربط ما هو اعم من أن يكون الشرط يلزم من وجوده وجوده كالمثال الذي ذكرناه وهو -سبب في الحقيقة والشروط اللغوية اسباب ومالا يلزم من وجوده الوجود لكن يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود كقولك « ان توفأت صليت » فالوضوء شرط للصلاة لا سبب وقد يكون يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود وهو الشرط المساوي كقولك « ان زنى وجب عليه الرجم » ومقصودنا من هذا الكلام كله ان الخبر به هو مضمون الجملة وهو فائدة الخبر ، واذا اطلقنا مضمون الجملة فلا يزيد غيره حتى نتوصل بذلك الى فهم قولنا كان يقضى اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضي والمحكوم عليه في مثل قولنا « ان قام زيد قام عمرو » هو عمرو والمحكوم به قام العامل فيه ومجموعهما جملة الجزاء وأما جملة الشرط فليس فيها في هذا الحكم محكوم عليه ولا محكوم به وانما اتى بها تقييداً لنسبة الحكم في جملة الجزاء كما تقييد بالظروف وغيرها ، ولا فرق في ذلك بين أن تذكرن جملة الجزاء خبرية كالمثال الذي ذكرناه او انشائية ^(١) كقولك « ان قام زيد ضربته » و « ان قام فلان ضربته » او فعلية كما سبق او اسمية كقولك ان قام زيد فعمرو قائم ولا بين ان يكون الجزاء من الانواع المتقدمة او حكماً شرعياً كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ولا فرق ايضاً في ذلك بين ما يراد كونه كقوله ان شئ الله مريض فمبدي حر ، ومالا يراد كونه كان عصيت فانت طالق ، ومدلول القضية الكبرى أعني المشتمة على قضيتي الشرط والجزاء في ذلك كله الحكم بموضوع الجزاء على موضوعه مقيد بالشرط



فالشرط قيد بالقضية وجهه فيها وليس جملة الجراء بكاملها محكوماً بها على جملة الشرط . ومقصودى بهذا الكلام يظهر عند دخول « كان » عليها نعم تارة يكون الحاضر في ذهن الجزاء ويكون المقصود الاخبار بتقييده كأنك تريد بان قام زيد قام عمرو معنى قولك قيام عمرو يوجد عند قيام زيد او بعده واذا اردت حله محله الى ذلك ، وتارة يكون الحاضر في ذهن الشرط ويكون المقصود بيان حكمه فينحل الى قولك قام زيد يوجد عند او بعده قيام عمرو وانما قلت يوجد ولم اقل مستلزم لما سبق من اقسام الشرط وان الشرط والمشرط قد يكونان الرابطين بينهما لزوماً كما مضى الامثلة المتقدمة وقد يكون اتفاقياً كما قولك ان طلعت الشمس اكرمك ، هذا كله في الجملة الشرطية اذا لم تحمل خبراً لشيء بل جاءت مستعملة ابتداء .

الفصل الثاني فيها اذا وقعت خبر مستند ولم تدخل عليها كان كقولك زيدان قام فتفقد صار الشرط وما دخل عليه من الجملتين كله حرك كلام خبراً عن المبتدأ وهو زيد ومجموع ذلك هو الكلام المقصود هما وهو يحتمل معنيين أحدهما ان يكون المقصود كما كان قبل المبتدأ الا انه قصد الاهتمام بذكر زيد لانه الجاضر في ذهن دون ما سواه او كغير ذلك من الاعراض وقصد بيان ما يتعلق به من ربط قيامك بقيامه وهو معنى آخر غير حاصل قبل دخول المبتدأ لكن المعنى الذى قصدته من الاخبار بالقيام عند القيام او بعده لم يختلف وكأنك قلت زيد انا قائم عند قيامه او بعده فلم يخرج عن معنى الجملة الشرطية المستقلة الا فيما ذكرناه من الاهتمام . المعنى الثانى أن يكون المقصود الاخبار عن صفة زيد وحاله كقولك الشجاع ان قاتل كر والجبان ان قاتل فر والكريم ان سئل جادو البخيل ان سئل حاد ، وما أشبه ذلك فهذا لم يقصد فيه الا بيان صفة المبتدأ وتعريفه لاحصول الفعل فلا يدل على وجود الجزاء ولا على وجود شرطه وإن دل بوضعه على وجود الجزاء عند الشرط او بعده لكن هذا الكلام صحيح مع عدمها ، وصارت جملتنا الشرط والجزاء في هذا المثال كالمفرد كأنك قلت الشجاع هو السكار والجبان هو القار ، ويقرب من هذا معنى قوله تعالى (إن الانسان خاق هلوعاً إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً) فان المراد الاخبار عن صفة به بالعلم المفسر بالجزع عند الشر والمنع عند الخير سواء وقعا أو لم يقعا . اذا عرفت هذين المعنيين عرفت اقسام الشرطية اذا وقعت خبراً لمبتدأ الى ما يدل على وقوع شرطها أو جوابها وهو ما كان المقصود الاخبار بوقوع الفعل مقصوداً فيقتضى وقوعه ولا يقتضى إثبات صفة للمبتدأ الآن بل إنما اتى للتوصل الى الاخبار بالفعل الذى



جعل في خبره وهو في الحقيقة خبر من جهة الصناعة فقط ولم يقتض تعريفاً للمبتدأ ولا وصفاً والى ما لا يدل على وقوع شرطها ولا جزائها وهو ما كان المقصود به تعريف المبتدأ ووصفه ، ومن هذا القبيل وإن لم يتضمن شرطاً وجزاء قوله تعالى (مثل الجنة التي وعد المتقون - الآية) فالمقصود بالخبر هنا ذكر مثل الجنة وصفها لا الإخبار المجرد بما بعد ذلك . فقد ظهر أنه إذا كانت الجملة الشرطية مستقلة ابتدائية فلا بد من الحكم بحصول الخبر به ، وإذا كانت خبر مبتدأ احتمل ، وضابطها ما ذكرناه أن ذكرت صفة المبتدأ أو قصدت لم يكن الحكم بالخبر به مقصوداً ولا يقال إنه مضمون الجملة والا كان مقصوداً والقصد لذلك قد يعرف بسباق الكلام . هذا كله قبل دخول « كان » .

(الفصل الثالث) إذا جاءت خبر المكان كقولك كان زيد إذا كان كذا فاعمل كذا ، وهو يتنوع كما يتنوع قبل دخول إلى نوعين أحدهما ما يظهر بالوضع أو بالقرينة أنه خبر عن الصفة كقولك كان خالد إن لقي ألفاً كسرهم وكان حاتم إن جاءه ألف طمعهم وكان الحكم في زمن الصحابة إذا نأى أحدهم الرسول قدم بين يدي نجواه صدقة . فهذا صحيح ولا دلالة على وجود الشرط ولا الجزاء ، وقد اختلف العلماء هل عمل بالصدقة بين يدي النجوى أو نسخت قبل العمل بها ، ويقرب من هذا النوع وإن لم تكن فيه صيغة « كان » قوله تعالى (إن الإنسان خاق هلوعاً إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً) لأن « خاق » تدل على الماضي كما تدل عليه « كان » و « هلوعاً » حال منه وما بعده تفسير له . ومن فوائد هذه الآية أيضاً دخول « إذا » على المحتمل لأنها لو قولت بمنها دل على أن نسبة الأمرين إليه سواء ولو أتى موضعها بأن وكان في غير القرآن . (النوع الثاني) ما لا يظهر فيه ذلك أو يظهر فيه الإخبار عن الفعل ، ومن هذا النوع قوله تعالى (إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون) والأحاديث التي قدمناها ، فالذي أقوله أن هذا يدل على وقوع الشرط والجزاء وذلك لأن « كان » تدل على اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضي ومضمون الجملة هو الخبر به كما قدمناه ؛ وههنا وقفة يسيرة وهي أن الخبر به قولك زيد قائم هو قائم أو القيام والخبر به في قولك كان زيد قائماً هل هو قائم أولاً يحتمل أن يقال به لأن أصله خبر مبتدأ قبل دخول الناسخ فيبقى على ما كان عليه مع زيادة دلالة « كان » على الماضي وكأنك قلت زيد قائم أمس إلا أن « أمس » ظرف لقائم في هذا المثال و « كان » ليست ظرفاً لخبرها ويكون المعنى كأنك قلت

استقر أمس معنى زيد قائم ولم أقل استقر أمس أن زيدا قائم الآن، وليس ذلك هو المراد بل المراد استقر أمس انه قائم أمس فمدل الى قوله معنى زيد قائم لانه مضمون الجملة وهو نسبة القيام الثابت الى زيدوايضافه هذا أحد الاحتمالين ولم أجد نقلا يشهد له، ويحتمل وهو المعتضد بالنقل ان الخبر به هو كان مع الخبر والخبر عنه هو الاسم كأنك قلت زيد كان قائما وهذا الاحتمال هو الذي يشهد له كلام النحاة فان سيبويه يقول ان خبرها انتصب لانه مشبه بالمفعول والقراء يقول انتصب لانه مشبه بالحال فالسلامان متفقان على انه كالمقطعة فلذلك لم أقل انه الخبر به بل الخبر به كان فمعنى قولنا كان زيد قائما الاخبار عن زيد بأنه مضى كونه قائما وهو مضمون قولنا زيد قائم إلا انه قبل دخول كان حال وبعد دخولها ماض والاخبار بذلك الآن والخبر به هو الماضي، ويحتمل احتمالا ثالثا وهو أن قيام زيد هو الخبر عنه وكان هو الخبر به كأنك قلت قيام زيد مضى، وهذا الاحتمال من جهة المعنى قوى جدا ويشهد له قول سيبويه تقول كان عبد الله أخاك قائما أردت ان تخبر عن الاخوة، ولقد أقمت برهنة أتعجب من قول سيبويه هذا وأقول كيف جعل الاخوة مخبرا عنها وإنما هي مخبر بها حتى وقفت على هذا المعنى وازددت بصيرة بكلام سيبويه ويحق له ذلك فانه السلام المحرر وهكذا ينبغي اذا ورد كلام من إمام تتأمل ونعلم انه لا بد تحت من حكمة، ولا ينبغي هذا ما قاله من يشبهه بالمنعوت وما قاله القراء من تشبيهه بالحال لأن ذاك من جهة الصناعة وهذا من جهة المعنى فقد بان معنى كان زيد قائما، وعلى كل تقدير فقائم مثلا لا بد له من زمان وهو زمان فكانك قلت معنى قيام زيد وليس باق على دلالة على الحال حتى يكون المعنى مضى ان زيدا قائم الآن لما سبق فلا تنوهم ذلك وكذا لا تنوهم ان المعنى جعل زمان كان كالمندقوق فيه زيد قائم وان هذا معنى المضى فيه، هذا توهم باطل لأن النطاق حاصل الآن لاقبله، وكذا السلام والاخبار ونحوه وإنما الماضي الخبر به وهو فائدة الخبر والمستفاد منه على ما تقدم بيانه، وقد تم الكلام على قولنا كان زيد قائما وانحلت الوقفة اليسيرة التي قدمناها. هذه صورة من صور « كان » مقصودنا التدرج بها وبما بعدها الى المقصود. (الصورة الثانية) كان زيد يقوم فالفعل المضارع قبل دخول كان اما حقيقة في الحال أو في الاستقبال أو مشترك على الخلاف فيه، واما بعد دخول كان فعلى القول بأنه حقيقة في الحال يكون المعنى الاخبار بمقارنة حدوث القيام على ما دل عليه

فعل المضارعة للزمان الماضي لان دلالة قولنا زيد يقوم على حال المتكلم انتقلت
 بسكان الى الماضي ليس الامس بقاء فعل المضارعة على معناه كما ان اسم الفاعل
 انتقل الى الماضي مع بقاء دلالة على معناه ، وأما على القول بالاشتراك أو انه
 حقيقة في الاستقبال فالذي أراه ان كان صارفة عن الاستقبال ومعنى أريد به
 معنى الاستقبال يصير كقولك كان زيد سيقوم ، وسيأتي الكلام عليه .
 (الصورة الثالثة) إذا كان فعلاً ماضياً فان كان مقروناً بقدر فهو جائز
 وصحيح بلا خلاف فقولك زيد قد قام يدل على وقوع قيام في الماضي متوقع
 فيما مضى محقق قريب فاداً قلت كان زيد قد قام فعناه الاخبار بمعنى
 قولنا زيد قد قام وذلك ان قولنا ان زيدا قد قام يقتضى أن المخاطب متوقع لذلك وانك
 حققت له وقوع ما هو متوقع له وقرينته منه وقولنا كان زيد قد قام يقتضى أن التوقع كان
 في الماضي وليس مستمراً إلى الآن لدخول كان . (فائدة) وهل نقول ان القيام مقارن
 لزمان كان أو متقدم عليه محافظة على دلالة الفعل الماضي ؟ كنت أظن الثاني ؛
 ولما رخصت نفسي بالأمنه المتقدمة ومعاييرها كان الأقرب عندى الأول وان لم
 يكن مقروناً بقدر مثل قولك كان زيد قام فقد قيل انه قبيح ورد ذلك بقوله
 تعالى (ولقد كانوا عاهدوا الله من قبل) وغيره من الشواهد الكثيرة في
 القرآن وغيره مما لا يحصى ثم ما معناه قيل أن معناه معنى زيد قام وكان تأكيدي
 وكنت أظن أن معناها التقدم بزمانين محافظة على معنى لماضي في الفعلين كما أشرت
 اليه فيما تقدم ، ثم توقفت فيه فها قدمت وفي « قد » ظهر معنى زائد وههنا
 ان لم يثبت التقدم بزمانين لم تظهر زيادة معنى . (الصورة الرابعة) إذا دخل
 على الفعل المضارع السين كقولك كان زيد سيفعل كنت متوقفاً في صحة
 هذا التركيب واميل الى أنه لا يجوز لما بين كان والسين من التناقض
 وكتبت ذلك فيما تقدمت كتابته لابن فارس الى فيهما كتبه قول سيبويه لو حرف كما
 كان سيقع لوقوع غيره فتعجبت من غفلى عنه مع لطفى به طول الدهر
 وجاء هذا الايراد كالجبل العظيم لانه كلام سيبويه وهو ما هو ولم استحضر
 غيره مما يدل لجواز مريد سيفعل فهل نقول ان ذلك جائز قياساً على ما قال سيبويه
 أولاً ؟ والأقرب لا وأنه يفصل فإن كان الفعل مطلقاً امتنع وان كان مقيداً
 بقيد لم يقع جاز ، وعليه ينطبق كلام سيبويه اما امتناع الأول فلان قولك كان
 زيد سيقوم معناه الاخبار عن زيد بمعنى قيام منه مستقبل فان أريد بالاستقبال
 ما بعد زمان الاخبار تناقض ولكن ذلك لا يراد بدليل فانه لم يرد في المضارع

واسم الفاعل حال الاخبار وان أريد بالاستقبال زمان كان مصبغ امتنع أيضا لاستحالة أن يكون الشيء الواحد حاصلًا مستقبلًا وإن أريد استقباله عن أول أزمنة كان الى زمان الاخبار في حالة يكون الزمان المذكور متصفاً بـ فيصير المعنى الاخبار بحصول القيام في ذلك الزمان فيغنى عنه قولك قام زيد فأى فائدة في سلوكه هذه العبارة فلا فائدة وان قيل الفائدة ما في السين من التوقع قلنا كان يصكتفى عنها بقدر فنقول قد قام زيد أو كان زيد قد قام . هذا أقصى ما ظهر لي في تعليل امتناع ذلك ، ويمضيه أنه لم يسمع قط في شيء من الكلام قبله ، واما جواز الثاني فلانه اذا لم يكن ذلك الشرط واقعا لم يكن الفعل واقعا ونجرت السين للدلالة على التوقع فكانه اخبرنا به متوقع ، ولا شك ان للسين ثلاثة ^(١) معان احدها الاخبار باستقبال الفعل : والثاني توقعه اى يقع جوابا لمن هو متوقع ، والثالث انه غير واقع الآن وذلك لازم من ضرورة استقبال وتوقعه والثاني والثالث حاصلان بلا شك في ذلك والاول حاصل على تقدير فحسن فلذلك جازت عبارة سيبويه في لو كان ادوات الشرط منها ما هو لما سيقع وقوع غيره مع رجحان الوقوع كذا او عدم رجحانه كانت ومنها ما هو ما وقع لوقوع غيره كلها ومنها ما هو لما كان سيقع لوقوع غيره وهو فتقولنا كان احتراز من اذا وان والسين احتراز من الذى عرف انه في الماضى يقع لوقوع غيره بان وقع ذلك وتكرر وهو لما في بعض احوالها ويقع احتراز من لما في جميع احوالها ولوقوع غيره لانه الشرط الذى يقع المشروط لأجله . فلا جرم كانت عبارة سيبويه من اسد العمارات مخروطة على الغرض وهى في الحقيقة راجعة الى ما جعل الخبر فيه عن صفة المبتدأ لان قولنا لما كان سيقع لوقوع غيره ما انكرة بمعنى شيء والا حسن أن تكون بمعنى أمر لتشمل الوجود والمعدوم وكان سيقع لوقوع غيره تعريف لذلك الشيء ووصف له لكن هنا شرط ولا جزاء . إذا عرفت هذه الصور الاربعة وقد جعلناها مقدمة للعقود نرجع الى المقصود ونقول اذا جعلت الجملة الشرطية خبرا لكان انقسم قسمين كما كان ينقسم قبل ذلك احدهما ما يقصد به الخبر عن صفة اسم كان مثل كان خالد أو الزبير اذا لقي ألفا كسرهم وحاتم اذا جاءه ألف قراهم وما اشبهه فهذا لادلالة فيه على وجود شرط ولا جزاء لما سبق ، الثاني ما ليس كذلك كقولنا كان زيد اذا جاء مصر نزل عندي وقول عائشة رضى الله عنها « كان رسول الله صلى الله عليه

(١) في الاصل « ثلاث » وهو غلط جلى .

وسلم إذا اعتكف يدي رأسه » وقول حذيفة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك » ونحو ذلك يدل على وقوع الشرط والجزاء لأن معناه الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعنى مضمون الجملة ومضمون الجملة هو الجزاء المخبر به لما تقدم من القواعد فكان المعنى الاخبار بمضى الجزاء ويلزم من الجزاء مضي الشرط يصح بذلك ما ادعيته في أول وهلة من دلالة على وجود الجزاء مطابقة على وجود شرطه التزاماً ، وهكذا قولنا كان زيد إذا حدث صدق حيث لا نريد الاخبار بأن ذلك صفة وديده فان المعنى الاخبار عنه بمعنى صدقه في حديثه فالصدق مدلول عليه بالمطابقة والحديث مدلول عليه بالالتزام . فان قلت : المعنى في كان زيد سيقوم وفي كان زيد إذا حدث صدق الاخبار عنه بأنه سيقوم وبأنه إذا حدث صدق فلا يلزم وقوعهما . قلت : قد ابطلت ذلك فيما سبق من معاني الصور المتقدمة لانه لو كان معنى كان زيد سيقوم زيد مضي انه سيقوم لم يلزم المضي عن وقت الاخبار ويلزم مثله في كان قائماً وكان يقوم ولا قائل به فنبت انه ليس المعنى الاخبار بأنه سيقوم ولا بأنه إذا حدث صدق وليكن الاخبار بمضمون الجملة وهو حصول القيام منه في زمن مستقبل عن أول أزمته كان الى آخرها وكذلك حصول مضمون جملة الشرط والجزاء وهو المخبر به المحكوم به وهو الجزاء المترتب على الشرط ومن لازمه الشرط وإنما وقع الالتباس في هذا من جهة تقدير مدلول الجملة الشرطية كالمستقوى بها حالة السكون بمعنى أن القائل كان زيد إذا جاء أكرمه كانه قال أمس إذا جاء زيد أكرمه ولو قال ذلك لم يلزم وجود المجيء ولا الاكرام ولو كان كذلك لم يتقيد بالزمن الماضي بل عم ما بعد كان من الازمنة المستقبلية عنها وعن حالة الاخبار الآن وليس كذلك وإنما المخبر الآن حاكم بنسبة الجزاء الى الشرط مستندة الى ماضى من الزمان فيجب أن يتنبه الى ان^(١) في كل قصة مثل قولنا قام زيد مثلاً شبتين أحدهما حصول القيام من زيد والثاني حكمك بذلك والتقييد بالشرط والطرف وغیرها إنما هو الاول ، وكلاهما أعني حصول القيام مع قيوده داخلان تحت الثاني الذي هو الحكم بالحكم وأرد على الاستفادة من الجملة بقبوده وشرطه وظروفه وسائر أحواله ، وكان تدل على اقتران ذلك بالزمان الماضي وهو انتساب القيام الى زيد لا النسبة التي هي فعل الحاكم . وإنما أوضحت ذلك لأن النسبة تارة يراد بها فعل الحاكم أعني حكمه بذمته

أو بلفظه ، وتارة يراد بها المعنى المحكوم به المطابق لذلك الفعل وهذا هو الذى يتقيد وهو الداخل فى خبر كان .

جامعة بها نختتم الكلام إذا قلت إن جئتني أكرمك مدلوله الاخبار با كرام مستقبل على تقدير مجيء مستقبل ، فإذا قلت كان زيد إن جاءني أكرمه فمدلوله الاخبار با كرام ماض على تقدير مجيء ماض اعنى الاخبار با كرام وقع على تقدير مجيء وقع لأن هذا هو معنى الماضى فعنى قولنا كان زيد إن قدم أكرمه ان القدوم والا كرام مضياً كما يكون معنى قولنا قبل دخول كان انهما لم يعضيا اذ لو لم تكن كذلك لكان مادلت عليه كان من الماضى إما أن تكون للاخبار أول الربط وكل منهما حاصل الآن فلا يمكن وصفه وإما أن تكون للارتباط وهو أيضاً حاصل الآن بمقتضى كلام المتكلم ، وانما قلت بمقتضى كلام المتكلم لانه قد يربط المتكلم بين شيئين لا ارتباط بينهما فى نفس الامر ، وإما أن يكون الماضى كونه إن قدم أكرمه مثلاً فإن أريد بذلك نفس الارتباط فقد تقدم انه لا يجوز ، وإن أريد شيء آخر فلتبين ، وحاصله أن قولنا كان زيد ان قدم أكرمه يدل على ماضى قطعاً فالماضى إما نفس الا كرام عند القدوم وإما النهى فبذلك وإما الارتباط بينهما وإما الربط وإما الاخبار وإما الخبر والسكل باطل إلا الأول ، أما الثانى فلأن الكلام فيما اذا لم يكن هو المراد لأن التهيؤ للشيء غير الشيء وظاهر الكلام أن الماضى نفس نفس الشيء فلا يحمل على غيره إلا بقرينة ، وأما الثالث والرابع والخامس فلانها لا توصف بالماضى قطعاً ، وأما السادس فلانه نفس اللفظ وليس الكلام فيه وأيضاً هو حاصل وغير النسبة مفقود ومن ادعاه فعليه بيانه ثم بيان ارادته . فهذا الحاصل يدعى فى بيان المسألة وتريده ايضاحاً فيقول : قولنا يكون كذا عند كذا إخبار بماض عند ماض فهو خبر إن فى الحقيقة لانه خبر مقيد والمقيد فى ضمنه المطلق فيقولنا اذا اعتكف يدنى « اخبار بادناه مستقبل عند اعتكاف مستقبل فيقولنا كان اذا اعتكف يدنى اخبار بادناه ماض عند اعتكاف ماض فإن أردت كان البيان فالبيان غير نفس الادناه وغير نفس الاعتكاف فلا بد من ارادته من دليل ، وإما وقع الالتباس فى هذا من جهة أن كل قضية للنسبة فيها طرفان احدهما من جانب المتكلم وهو حكمه وهذا ليس معلقاً ولا هو المراد بمضمون الجملة ولا يوصف باستقبال ولا ماضى ، والثانى ما اقتضته تلك النسبة من ثبوت الادناه عند الاعتكاف وهذا هو مضمون الجملة وهو الذى يوصف بالاستقبال والماضى

والتعليق وهو الذي إقتضت كسان مضيه والله أعلم .

القسم الثاني في النظر في بعض كلام الولد إبقاء الله ونفع به وبارك في عمره في خبر كان قد يكون مستقبلا عن زمن السكون ممنوع لما قدمته ، ولو صح ذلك على الإطلاق لصح أن نقول كان زيد يوم الجمعة يقوم يوم السبت المتأخر عن الجمعة وكان أمس قائماً اليوم وما أشبه ذلك ولا شك أن ذلك لا يجوز ويكاد الطبع ينبو عنه . قوله وقد يقال أن بينهما ترتيباً . هذا الاحتمال في كان زيد قائماً لا وجه له ولا مقتضى من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى . قوله وقد يكون الوقت الذي دلت عليه كان منفصلاً عن الوقت الذي وقع فيه الفعل الذي تضمنه الخبر ممنوع ويستند المنع ما سبق وعندى أنه لا يكون إلا مقارناً لأمس وألا مستقبلاً فإن جاء مظهره خلاف ذلك يؤول على معنى ثبوت ذلك له والثبوت مقارن لا متقدم ولا متأخر . قوله في نفس القيام والانصاف به أقول أما تغايرهما فصحيح وأما انفكاك أحدهما عن الآخر فإن أريد في الدهن فصحيح وإن أريد في الخارج فممنوع . قوله في كان زيد قائماً أو يقوم في المستقبل ممنوع لما سبق . قوله كان زيد أمس قام أول أمس أنا ممنوع صحة هذا التركيب ومن ادعاه فليأت بشاهد له من لسان العرب وحيث يكون قابلاً للتركيب . قوله إن قلنا العطف مع المعلول لا وجه للبناء على ذلك الخلاف فإنه ليس هنا عطف ولا معلول بل خبر ونحو عنه . قوله في الفعل المضارع يراد به الاستقبال تفسرت الإشارة إلى منع ذلك . قوله فسمّا إذا قال كسان زيد إذا حدث صدق هو مبني على ما سبق والمنع عائد فيه . قوله فإن قيل ما المانع من أن يسكون المراد من قولك كان زيد إذا حدث صدق أنه كان أمس ثبت أنه صدق أول أمس صدقاً ناشئاً عن الحديث . أقول هذا كلام عجيب كيف يتخيل هذا وكيف يقدر جزاء الشرط المستقبل ماضياً عن زمان كان الجملة المتقدمة أو المقارنة لزمان الشرط . قوله في قول عائشة رضي الله عنها فأقرع بيننا رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة غزاها . إنما جعلت السكونية ثابتة له قبل إقراعه بينهما في هذه الغزوة . والأقراع معطوف بالقاء المقتضية للترتيب في عطف الجمل كثيراً وفي غير الجمل دائماً . أقول أما كونها جعلت السكونية ثابتة له قبل إقراعه فممنوع لما تقدم فمن تأمل ما تقدم عرف أن السكونية المذكورة لا تتحقق إلا بالأقراع ، وكون القاء مقتضية للترتيب صحيح لكنه لا يشترط الترتيب الزماني بل يكفي الترتيب العقلي ، وذلك حاصل بطريقتين أما أن نجعل القاء سببية لأن كونه إذا أراد

سفرأ افرع سبب لافراعه في تلك الغزوة والسبب مترتب على السبب عقلا ،
وامان نجعل الفاء تفسيرية عند من يراه لأن هذا الافراع مفسر لما اقتضته تلك
الكونية ، واما طريق ثالث وهو أن تلك الكونية اقتضت افراعا مطلقا وهذا
افراع مقيد ، وبين المقيد والمطلق ترتيب عقلى وهو قريب مما قاله النحاة في ترتيب
المفصل على الجمل والفرق في العطف بالفاء بين الجمل وغيرها بعيد والحق اقتصارها
للترتيب في الجميع . قوله والتقدير كان قبل أن يقرع بينهما يقرع عند ارادة
الغزو و ارادة الغزو أمر مستقبل عن وقت الكون . أقول هذا التقدير ممنوع
كما يمنع أن يقرل أول أمس يقوم أمس . قوله في قول كمب * وكان اذا سر
استنار وجهه * أن جملة على الاستنارة في ذلك الوقت أحسن ممنوع
بل المراد الحالة الدائمة ، واعرابه وكان جملة حالية ممنوع بل هى معترضة .
قوله أنه صح ان زمن الكون أوسع من زمن الفعل الذى تضمنه الخبر ممنوع بل
الحق انهما سواء . قوله يعنى الامر بجمل الزانى ايقاع الجدل بمن هو متلبس بالزنا
كأنه سبق فلم وتصحيح العبارة أن يقال يحجب الجدل على من أو الامر بايقاع
الجلد . قوله فابقاعه على من لم يزن أو من زنى وقوع هو المجاز ليس بجيد لأن
المجاز هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه والابقاع ليس بحقيقة ولا مجاز ، وما
قصده الولد من المعنى صحيح ولكن العبارة لم توف بمقصوده . قوله: وغرضنا
من هذا كله أن خبر كان مستقبل عن زمن الكون لم يحصل له هذا الغرض ولا
هو محتاج اليه فغرضه في أصل البحث حاصل بدوئه . قوله واذا ثبت كونه
مستقبلا عن الكون فهل يشترط أن يكون ماضيا عن وقت الاخبار أولا وهذا
محل النزاع . أقول النزاع في ذلك لاوجه له ولو قبل ذلك النزاع لقبول قولنا كان
زيد قائما النزاع في أنه قائم فيما مضى أو الآن وكذلك كان زيد يقوم وهذا لايقوله
أحد ولا تنازع فيه . قوله ما قاله سيبويه لله دره كيف انتزعه وعجب لى كيف
غفلت عنه . قوله في تفسيره لو حرف لشيء اصاب في تقديره مانكرة ولم يجعلها
موصولة ولكن لو قال الامر لكان أحسن من قوله لشيء لما قدمنا فان الامر
يشمل الموجود والمعدوم والشيء لا يصدق الا على الموجود وعلى رأى أهل السنة ،
نعم النحاة يطلقونه عليهما فالولد معذور في ذلك . قوله والمحكوم عليه بذلك
هو قيام عمرو من قولك لو قام زيد لقام عمرو ولا أماعه في هذا الكلام
فان قدره أعلى من ذلك لان قيام عمرو محكوم به لا محكوم عليه وعمرو محكوم
عليه . قوله فقيام عمرو كان سيقع لو قوع غيره وليس بواقع قبل وقت الاخبار

ضرورة انه ممتنع صحيح . قوله على رأى سيبويه لاحاجة اليه فان الامتناع متفق عليه لا يختص بسيبويه على أن سيبويه لم يذكر الامتناع فكيف يقال رآيه . قوله انه كان زيد سيقوم مرادف لقول سيبويه كان سيقع لوقوع غيره ممنوع وقد تقدم الفرق بينهما بالاطلاق والتقييد فان التقييد فيه دل على الامتناع والاطلاق يضاده . قوله ان استواءهما قطعى ينبغى أن ينصف من نفسه ويتأمل ما ذكرناه فى الصيغ الثلاثة . قولنا كان سيقع لوقوع غيره وقوله كان زيد سيقوم . وقولنا كان زيد اذا قام يقوم ثم ينظر هل تشعردعوا ما قطع باستوائها أولا وحينئذ ننتكلم معه . قوله : وقد صرح الولد فصح الله فى مدته بعدم جواز كان زيد سيقوم وكلام سيبويه هذا صريح فى جوازه أقول ليس كلام سيبويه صريحاً ولا كناية فيه ولا توارداً على محل واحد فباليها الولد الفاضل أين قولك هنا أنه صريح فيه من قولك فيما مضى انه مرادف له والمرادف غير مرادفه فكيف هو صريح فيه فما أسرع ما ينسى الناس الا ان يمتدربان المترادفين متقرر فى المعنى وان تغايرا فى اللفظ والصرحة راجعة الى المعنى دون اللفظ وحينئذ أمنعك الاتفاق فى المعنى وسند المنع ما سبق . قوله لو لم يصح كان زيد اذا حدث صدق فى وقت لم يقع الحديث فيه لما صح كان زيد اذا حدث صدق هذه الملازمة ممنوعة . قوله فى ثنائها ان « لو » و « اذا » كل منهما للشرط . أقول تسمية « لو » حرف شرط فيه تجوز لان حقيقة الشرط لما يستقبل لانه فى اللغة العلامة والعلامة إنما تكون للمستقبل وإنما هى ثلاثة انواع من الكلمات إحداها ما دل على امتناع الماضى لامتناع غيره فى الماضى وهى لو ، والثانية ما دل على وجود شئ فى الماضى لوجود شئ فيه وهى لما ، والثالثة ما يدل على وجود مستقبل لوجود مستقبل آخر وهى إن واذا وما فى معناها . قوله فى الفعلين الواقعين بعد اذا فى المطابقة والالتزام صحيح ، وقوله فى الفعلين الواقعين بعد لو إن وقوعهما بعد لو يدل على أنهما لم يقعا فى الماضى مطابقة لان لو موضوعة للامتناع . أقول لو كان كذلك لكان « لو لم يخف الله لم يعصه » دالا على المعصية وليس كذلك فلو إنما وضعت دالة على إمتناع ما يليها وانه مستلزم لما لها فلا دالة له على امتناع الثانى وانما يأخذ امتناعه من انتفاء الاول المدلول عليه بل ويلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب مالم يخلفه سبب آخر كما فى قوله « لو لم يخف الله لم يعصه » فلم أن دلالتها على انتفاء الثانى ليس بالمطابقة بل ولا بالالتزام الا بواسطة مقدمة اخرى وهى

الاصل عدم ما سواه ، وهذه السببية تستفاد من لام التعليل التي في قول سيبويه .
وقوله وذلك على انهما ان وقع احدهما في المستقبل وقع الآخر ممنوع فقد تقول
لو جئني أمس اكرمتك ولا يلزم من ذلك اكرامه اذا جاء في المستقبل . وقوله
في تعليل ذلك لانها تدل على استلزام الثبوت للثبوت ان اراد في الماضي وإن
الاول يدل ثبوته ثبوت الثاني فذلك صحيح بالمطابقة بالاستلزام كما يدل عليه
كلام سيبويه وغيره ، وذلك لا يفيد الولد فيما يقصده ، وإن اراد في المستقبل
فممنوع إذ لا يلزم من الامتناع للامتناع في الماضي الثبوت للثبوت في المستقبل
لأنك تقول « لو جئني أمس اكرمتك » وقد يحىء في المستقبل ولا يلزمه
لثبوت المستقبل لذلك ، وقياس الثبوت في المستقبل على الامتناع في الماضي
ليس بصحيح ولو صح لزم عكسه في اذا ونحوه بأن يقال اذا دل قولنا « اذا
جئني اكرمتك » على ثبوت الاكرام عند المحيىء في المستقبل يدل على
استلزام عدم المحيىء لعدم الاكرام في الماضي ، وهذا لا يقوله أحد . قوله بعد
أن قرر بزعمه أن لواها دلالتان فاذا دخات عليها « كان » اقتضت مضى الدالتين
احداها عدم الوقوع في الماضي والثانية الوقوع في المستقبل فينحل إلى كان زيد
لم يقع منه صدق لعدم وقوع الحديث وإن وقع حديث وقع صدق . ثم يستحيل
وقوع الاستقبالية في الماضي لانه يلزم الغاء دلالة لو بالمطابقة . هذا كله بناء
على ما قرره من الداليتين وهو فاسد . قوله وإن انكر منكر جواز « كان زيد لو
حدث كذب » فلينظر كلام العرب نجد منه شيئاً كثيراً نحن لا ننكره ولكننا
ننكر ما ادعاه من الداليتين ومعنى قولنا « كان زيد لو حدث كذب » انه اقترن
بالماضي عدم حديثه وأن حديثه مستلزم لكذبه . قوله في قول الشاعر :

وكننت اذا ارسلت طرفك رائداً
لقلبك يوماً اتعبتك المناظر

انه ليس مراده انه كان قد أرسل طرفه الى شيء فأتعبه . أقول صحيح أنه ليس
مراده الاخبار فهذه القضية الجزئية فقط بل مراده الحالة الدائمة ، والمثال الذي
قاله الولد فعل ماض في مساق الاثبات لا يدل الا على مرة واحدة ، والقضية
الشرطية التي في البيت تدل على الحالة الدائمة . قوله بل اثبت عليه انه كان من شأنه
أنه لو وقع ذاك لوقع هذا . أقول الاثبات بل لا يجوز هنا لأنها تدل على الامتناع
وهو ضد مقصود الشارع . وقوله كان من شأنه انه أراد انه إخبار عن صفته
كما قدمناه في قولنا « كان خالد إن لقي ألفاً كسرهم » فليس فيه مخالفة لما أقوله
لكني أقول إن ذلك ليس مراد الشاعر بل مراده ثبوت هذه الحالة له وتحققها

ولذلك أتى بأذا فإن كان اذا جاءت الجملة الشرطية خبراً لها فإن كان ذلك الشرط معلوم الوقوع أو راجحه يؤتى فيه بأذا وإن لم يكن كذلك يؤتى فيه بأن . قوله وما تحقق ذلك قوله في البيت لاول يوماً أى وقت كان من الايام المستقبلات ولو كان المراد حكاية حال ماهيته لم يكن لقوله يوماً فائدة . ويصير كقولك قام زيد يوماً من الايام فانه لا فائدة لهذا الطرف الا لقصد شيء خاص إما الابهام على السامع أو غير ذلك . أقول فائدة التوسعة والتعميم بمعنى أى يوم كان وهو من الايام المستقبلات عن أول أرملة كان وهى ماضية عن وقت الاخبار لا تنافي انها حكاية حال ماضية ولا تساوى قولك قام زيد يوماً لعدم العموم فيه بخلاف البيت فان العموم فيه مستفاد من الشرط فان الشرط من جملة مقتضيات العموم ، وقد قال الاصوليون : ان النكرة اذا وردت في سياق الشرط كانت للعموم بخلافها في الاثبات . قوله في قول الشاعر :

فتى كان يذنيه الغنى من صديقه اذا ما هو استغنى ويبعده الفقر
أقول لا بد من أحد أمرين إما أن يكون ذلك إخباراً عن عزة النفس كما قاله فيخرج عما نحن فيه ويرجع الى القسم الذى سألنا عدم دلالة ، وإما ان يكون هذا الشخص المدحوص حصل له هاتان الحالتان وجرب ^(١) فيها فمعرفة ذلك . قوله في قول الشاعر * وكنت امرأ لا اسمع الدهر سبة * فمضى كنت لو سمعت ممنوع لان « لو » تدل على الامتناع وليس في كلام الشاعر ما يقتضى الامتناع ، ولو سلم أنه لا يقتضى الثبوت فتفسيره بلو تحميل لكلامه ما لم يحتمله . وقوله ان من المعلوم انه لم يرد انه سمع سبة قد تقدم جواب مثله فان سمع سبة لا عموم فيه لوقوع النكرة في الاثبات . وقوله « لا اسمع الدهر سبة » فيه عموم لأن النكرة في سياق النفي فأين هذا من هذا . وقوله أربعة على نفسه بأنه قد يسب هيات بعد حال العرب في حماسهم وأشهرهم ^(٢) وتدحجهم بمقابلة الذنب اليسير بالانتقام الكثير وهل يبقى لتلك السبة وقع في حيث ما حصل من كشف غلطها بالقتل والقتل وان قيل انه خبر عن الصفة وقامت قرينة على ذلك خرج مما نحن فيه الى ما سألناه . قوله في حديث عروة بن مسعود الى آخره أقول الظاهر انه شاهده صلى الله عليه وسلم تواضاً وليس في القضية ما يعمد ذلك . وعلى تقدير التسليم ليس في قوله رأيت ما يدل على وقوع معنى الجملة في ذلك الزمان ^(١) في الاصل « وحرث » . ^(٢) في القموس : انف كفرح أنفاؤاثة محركتين .

بل هي صفة محضة للنبي صلى الله عليه وسلم استنفادها مما رآه ذلك الوقت بخلاف كان فانها دلت على اقتران مضمون خبرها بالزمان الماضي ونحن لاندعي في مثل قولنا « رأيت رجلا اذا حدث صدق » ان الحديث والصدق حاصلان في زمان الرؤية بل ان هذه صفة المرئي . قوله في الصنم اذا عطش نزل فشرب ما المانع ان يسكون قد عمل في ذلك الصنم ما يقتضي صورة فراغ الماء من جوفه وانتقاله من مكانه الى أسفل وشربه ، وما الداعي الى تفسير ذلك بلو . قوله كقوله * على لاحب لايتهدي بمناره * لم تظهر لي هذه النسبة . قوله فقد حصل من مجموع هذه الادلة دليل واضح على ما قلناه وان كان زيد اذا حدث صدق لا يدل على معنى الحديث والصدق بل على معنى مدلول الخبر وهو النسبة والجزاء المقيد . أقول اما حصول الدليل الواضح على ما قلناه فمنوع واما قوله بل على مضى مدلول الخبر فنحن لاندعي غير ذلك . واما قوله وهو النسبة والجزاء المقيد فهو صريح فيما أقوله إلا أن يريد بالنسبة فعل المتكلم فقد نهينا فيما سبق على بطلانه . قوله ان « كان » لا تدل على الانقطاع على المشهور هو الذي قاله ابن مالك وهو الحق لأن مدلولها اقتران مضمون الجملة بالزمان الماضي وذلك أعم من الانقطاع وعدمه ، ولكن الشيخ ابا حيان قال ان الصحيح المشهور عندهم انها تدل على الانقطاع . قوله اذا قلنا لا تدل على الانقطاع فمعنى كان زيد اذا حدث صدق أن الحديث والصدق سيقعان في أحد الأزمنة التي أولها وقت الكون وآخرها مالا نهاية له . أقول هذا باطل لانه اذا لم يقع الحديث والصدق في الماضي أصلا بل كان يتوقع وقوعه بعد الاخبار كيف يقال كان اذا حدث صدق ، وأي فائدة في كان حينئذ . قوله وان قلنا ان كان تقتضي الانقطاع دلت على الوقوع في أحد أزمنة أولها وقت الكون وآخرها قبيل الاخبار عليه اعتراضات أحدها قوله وقت الكون اذا لم يقيد متمم الى وقت الاخبار فكان ينبغي أن يقول ابتداء وقت الكون ، والثاني قوله قبيل الاخبار ولم قل قبيل وإنما آخرها وقت الاخبار لا قبله ، والثالث قوله أحد أزمنة فهو انه لا يحتمل الاستغراق وهي محتملة . فان قلت : كيف تقول أنت اذا قلت انها تقتضي الانقطاع أولا تقتضيه . قلت إن قلنا تقتضيه فيقتضي انه لم يبق له بعد الاخبار هذه الحالة وهي الصدق في الحديث إما باعتباره الكذب بعد الصدق وإما بحصوله منه في بعض الأحيان بخلاف ما كان وإما بالصمت أو بالموت ونحوه فينتفي الصدق لاتفاء الحديث ، واذا قلنا لا تقتضي الانقطاع فقد تكون تلك الحالة مستمرة . قوله إن دعواي

في المطابقة والالتزام محتاج إلى دليل وقد تقدم ذكر الدليل في هذا التصنيف الذي وصل إليه . قوله فيما يتبادر الذهن وتقسيمه في غاية الحسن فله دره ونعم الباطل حقه ان يرمى على السكمان . قوله في دعواي أن الجملة الاستقبالية اذا وقعت خبراً لسكان انقلبت ماضية ما الدليل على ذلك وان كان الانسان يحجده من نفسه فلا بد من دليل . أقول ليس عندي الا ما قدمته وارتياض وذوق . قوله في قولي لوقلنا ان كان إنما تدل على إرتباط مطلق وقوع بمطلق وقوع لم يكن للمضى معنى لأن هذا حاصل بدونها بل له معنى وهو إمكان ان يكون وقع في الماضي عن الاخبار لانا لا نمنع أن يكون وقع بل نقول يحتمل انه إلى الآن لم يقع . أقول بارك الله فيك أنا قلت : لو قلنا ان كان إنما تدل بصيغة الحصر وحينئذ إمكان أن يكون وقع في الماضي لم يكن قبل دخولها وهي مادلت عليه صيغة الحصر فمن أين يؤخذ الامكان ولم يحدد بعدها ولم يكن قبلها فان اقتضت الانقلاب الى المضى فيكون كله ماضياً والا فيكون كله مستقبلاً كما لو لم تدخل ، ثم يلزمك في قولنا كان زيد قائماً وكان زيد يقوم أن يجوز كون القيام في الماضي أو في وقت الاخبار وهذا لا يقوله أحد . قوله في معنى كان زيد سيقوم إيراده على إطلاق حق والرجوع للحق أحق واننى قد ذكرت التفصيل فيه فاذا صح كلامي السابق المطلق عن الاعتراض ، واما ان التنافي الذي بين السين وكان مثله بين كان واذا لا- تنوأنهما في التخليص للاستقبال فقد يقال ان اذا في اقتضاءها الاستقبال فرع مما وضعت له من الظرفية والشرطية بخلاف السين فانها صريحة فيه لم توضع لغيره . قوله في طلب الفرق بين اذا وان جوابه بنحو ما تقدم فان اذا قد تجرد للوقت وتأتى بمعنى إذ في بعض المواضع وإن بخلافه . قوله في القوة والنمل . أقول وضع اللفظ يقتضى الاخبار بالفعل وهو غير الشأن والصفة . فارادتهما لا بد لها من دليل . قوله على اننى موافق على جميع ما ذكره الوالد في تصنيفه وما يقبل الذهن غيره ولكن أين الدليل على صحته ما أحسن هذا الادب بارك الله فيه سلك ما يجب عليه من الادب بأخباره عن الموافقة باللفظ واكذب قوله الجميع وبالع بقله انه ما يقبل الذهن غيره ثم قال ما اقتضاه له العلم من طلب الدليل على الصحة والاستفهام اين هو وهل مخالفة اكثر من هذا فأحسن بها مخالفة في موافقة . قوله :

فان كان فيها ما يروق فانما يسوق العلى للنفس طيب نجار
وان تكن الاخرى فلا غرو اننى كقطرة عين للبحار نجارى^(١)

(١) في الاصل « بحارى » والتصويب من السياق .

فأسبل عليها ستر معروفك الذي سترت به قدماً على عواري
 جوابه: أبا^(١) حامدوا في كلامك كله يروق ومامنا لديه مجاري
 وانك أنت البحر تعجز ساجحاً أو الغيث منهلاً بكل غرار
 وكم لك من فكر عويص وحكمة غدوت بها للأقدمين تباري
 ونحن فأولى بالذي قلت قطرة من العين جاءت للبحار تجاري
 قوله انه كتبها في بعض نهار الخميس الثاني من ربيع الآخر . اعينه بالله الواحد
 الاحد من شر العين وأقول ماشاء الله لاقوة الا بالله اللهم صل على سيدنا محمد
 وعلى آل محمد وسلم اللهم بارك فيه هذه تسعة عشر وصلا لو كتبها الانسان في
 شهر لاجاد . وقد انتهى ما ينسبون كتابته على كلام الولد الذي هو أعظم من
 الوالد ويخضع له المقر والجاحد امتعني الله بحياته وزاد في حسناته بمنه وكرمه
 بمحمد وآله . كتبت هذا الجواب الاخير في بعض يوم الاحد وليلة الاثنين
 السابع والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة خمس وأربعين وسبعمائة بمثلنا
 بالدهشة بظاهر دمشق حرست . والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله
 وصحبه وسلم تسليها كثيراً الى يوم الدين وحسبنا الله ونعم الوكيل .

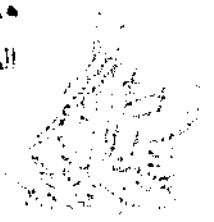
✽ كتاب الحج ✽

قال الشيخ الامام رحمه الله : رسالة الى اهل مكة شرفها الله لما حصل لعلماها
 من الاختلاف في الآفاق اذا وصل الى مكة قبل أشهر الحج معتمراً ثم قرن هل
 يجب عليه دم القران مع دم التمتع او لا يجب إلا دم واحد ؟ وما أنا ابي الحكم
 وما يتعلق بذلك ولولا ما بلغني من الاختلاف فيها لم أتعرض لها فاني لست عند
 نفسي من هذا القبيل لاسيما مع علماء مكة فانهم سادتنا وشيوخنا ؛ وأعلم
 بالمناسك وغيرها منا ، واللائق بمنلى الأدب معهم والاستفادة منهم فان وقعت
 منهم موقفا وحصل منها فائدة فلا غرو ان يكون عند المفضول في آحاد المسائل
 شيء ليس عند الفاضل ؛ وإن لم تصادف قبولا فهم أهل الصفح عن جناية مرسلها ،
 والله المستول أن يجعلنا من العلماء المتقين المخلصين الفائزين وان يحشرنا في زمرة
 سيد المرسلين بمنه وكرمه فأقول : ان الآفاق اذا وصل إلى مكة قبل أشهر الحج
 معتمراً وفرغ من عمرته ثم اعتمر من أذى الحل وحج من سنته على صورة
 التمتع أو قارناً وجب عليه دم التمتع أو القران اذا لم يكن توطن في مكة ولا
 فيما دون مسافة القصر ؛ واذا اعتمر الآفاق في أشهر الحج وهو على مسافة القصر

(١) في الاصل « أنا » وهو خطأ ظاهر .

من مكة أو من الحرم ودخل مكة ففرغ من عمرته ثم قرن منها في سنته فلا يجب عليه إلا دم واحد للتمتع ولا شيء يشيب قرانه من مكة . ويبان هذه المسائل بقواعد : (القاعدة الأولى) أن من يكون من حاضري المسجد الحرام يجب عليه دم التمتع بالاجماع وهو دم جبر عندنا ، وعند أبي حنيفة أنه دم نسك ويجب عليه دم القران اذا قرن عند جمهور العلماء ، وروى عن ابن مسعود وابن عمر وخالف في ذلك طاووس وداود فقالا لادم على القران ، وفي حقيقة هذا الدم هل هو جبر أو نسك وجهان لأصحابنا والصحيح المشهور أنه جبر ولم أر من صرح بجبر بأن الخلاف في دم التمتع ، ومن كان من حاضري المسجد الحرام لا يجب عليه دم التمتع ولا دم القران ، وحكى الحناطي من أصحابنا وجهاً أن عليه دم القران ، قال الرافعي ويشبه أن يكون هذا الخلاف مبنيّاً على الوجهين في أن دم القران دم جبر أو نسك والمشهور الأول فلا جرم لم يجب على الحاضر ؛ وعند أبي حنيفة لا يشرع للمكي تمتع ولا قران فان تمتع أو قرن فعليه دم الاساءة وينبئ البحث معه على ما يعود اليه اسم الاشارة في قوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) فليس له تمتع فاذا تمتع فقد آساء وعليه دم ، ومن أحرم منهم بالنسكين ان نقصت عمرته بأن أحرم بالحج بعد ما فعل طرفاً من شواطئ العمرة أو نقص حجه في قول أبي حنيفة وان نقصت عمرته في قول أبي يوسف ومحمد بأن أحرم بعد ما أتى بأكثر الطواف مضى فيهما ولو لمه دم جبران . هذا تفصيل مذهبه في التمتع والقران لأهل مكة ، وأما عندنا فالتمتع والقران مشروعان لأهل مكة كما لغيرهم ولكن لادم عليهم فيها الآية الكريمة ، ونجعل اسم الاشارة عائداً الى آخر الشرط وهو قوله تعالى (فاستيسر من الهدى) .

(القاعدة الثانية) في تفسير الحاضر المراد بالآية حكى عن ابن المنذر عن الشافعي قولاً قديماً أنه من كان أهله دون الميقات ، ورأيت في الأملاء ما يحتمل ذلك فان أريد بذلك أن كل من كان دون الميقات بعدت أو قربت فهو من الحاضرين فهذا غريب في النقل عن الشافعي لكنه مذهب أبي حنيفة ؛ ورده الأصحاب بأنه يوجب أن يكون القريب من ذي الحليفة ومسيرتها عشرة أيام حاضراً والذي في العلم ومسيرتها يومان ليس بحاضر ، وان أريد به ان من كان دون مسافة القصر فهذا صحيح ويوافق ما هو المشهور عن الشافعي ، وفي اعتبار هذه المسافة من الحرم أو من مكة وجهان أصحهما الأول وهو الذي ذكره العراقيون ومال اليه الرافعي في الشرح وصححه النووي والثاني صححه الرافعي



في المحرر وإن اعتبرنا هنا المسافة من الحرم على الصحيح في طواف الوداع من مكة على الصحيح لأن طواف الوداع للبيت مناسب اعتباراً بمكة ، وهنا الآية الكريمة ناصة على المسجد الحرام والمراد منه كما هو غالب استعمال القرآني وكان ابتداء المسافة منه وإنما ألحقنا من في المسافة بمن في الحرم لأن من قرب من الشيء كان حاضراً إياه قال الله تعالى (واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر) قال المفسرون هي أيلة ومعلوم أنها ليست في البحر وإنما هي مقارنته له ، وقد يرد على هذا شيدان أحدهما أن من تمتع في هذه المسافة فقد ربح أحد السفرين وإن كان من الحاضرين . وأجاب القاضي أبو الطيب عن هذا بأن من كان من بعض القرى القريبة من مكة لم يترفع ترفعها له تأثير بإحرامه بالحج من مكة لا رجوعه إلى قرية لا مشقة عليه فيه والغريب في رجوعه إلى الميقات مشقة وترفعه له تأثير ، الثاني أن من كان دون مسافة القصر خارجاً عن الحرم وأراد النسك لا يحل له أن يجاوز موضعه إلا محرماً ولو أعطى حكم المقيم لجاز له المجاورة والإحرام من مكة . وجوابه أنه لا يلزم أن يكون كالحرم من كل وجه ، ونقل القاضي أبو الطيب عن ابن عباس وسعيد ابن جبير أن حاضري المسجد الحرام أهل الحرم ، ومذهب مالك أنهم أهل مكة وأهل ذي طوى قال القاضي أبو الطيب وهو يوافق قول ابن عباس وسعيد ابن جبير لأنه ليس في الحرم غير مكة قرية عامرة غير ذي طوى ، وأغرب ابن التميمي فقال إن الغزالي حكى وجهاً أن حاضري المسجد الحرام أهل الحرم خاصة وهذا الوجه لم أره في كلام الغزالي ولا في كلام غيره فلتعرض عنه وتسلم على المشهور وهو اعتبار مسافة القصر والشرط أن يكون دونها فمن كان في مسافة القصر حكمه حكم من فوقها ، هكذا صرح به الأصحاب واقتضاه كلام الشافعي في الاملاء ، وعبارة المحرر موهمة خلاف ذلك وليس بصحيح . (القاعدة الثالثة) وعليها مدار البحث في هذه المسألة أن الحضور هل يعتبر فيه الاستيطان أو الإقامة أو مجرد السكن هناك ؟ الذي دل عليه كلام الشافعي وجهه والأصحاب أن المعتبر في اسم الحاضر الاستيطان : قال الشافعي في الاملاء من كان من أهل مكة فسكن غيرها ثم تمتع فعليه ما على المتمتع والسكن النقلة باليدن والاجماع على إيطان البلاد والاقطاع إليها لأحد لذلك إلا ذلك قل أو كثر . هذه عبارة الشافعي . وقال القاضي الحسين وصاحب التهذيب : العبارة فيه بالاستيطان والسكنى دون المنشأ والمولد ، وقال الروياني في البحر : لو زال مقام مكى في بلد



ولم ير معه اذ يتخذ وطناً لم يكن عليه دم المتعة لانه لم يخرج عن كونه مكيّاً .
وقال البغوى فى التهذيب : لو أن مكيّاً خرج الى الكوفة تاجراً فلما عاد من
الميقات محرماً بعمره فهو من الحاضرين ، وقال الذوى : لو خرج المكي
الى بعض الآفاق لحاجة ثم رجع وأحرم بالعمره فى أشهر الحج ثم رجع من
عامه لم يلزمه عندنا دم بلا خلاف . وهذا الذى نقله الشيخ محيى الدين عندنا
نقله ابن المنذر عن مالك وأحمد ثم قال وهذا على مذهب الشافعى . وقال طاوس :
يلزمه الدم . فهذه النقول كلها صحيحة فى اعتبار الاستيطان ، وهذا قال الشافعى
والاصحاب فى مسائل منها لو كان له مسكنان قريب وبعيد فإن كان مقامه بأحدهما
أكثر فالحكم له وإن استويا وكان أهله وماله فى أحدهما دائماً أو أكثر فالحكم
له فإن استويا فى ذلك وكان عزمه الرجوع الى أحدهما فالحكم له فإن لم يكن له
عزم فالحكم للذى خرج منه . هذه عبارة الماوردى والبغوى وعبارة المتولى
فلا اعتبار بالمعبر على الميقات ، وعبارة ثالثة حكاه الروبانى ان الاعتبار بموضع
احرامه ، وهذه العبارات بمعنى واحد والمراد أن الحكم للذى خرج منه فإن
كان حال ما يحرم يخرج من مكة فهو من الحاضرين وإن كان يخرج من الكوفة
فهو ليس من الحاضرين ؛ ولو استوطن غريب مكة فهو حاضر ولو استوطن
مكى العراق فليس بحاضر ولو قصد الغريب ~~مكة~~ فدخلها متعمداً نواياً الإقامة
والاستيطان بها بعد الفراغ من النسك أو من العمرة أو نوى الإقامة والاستيطان
بها بعد ما اعتمر فليس بحاضر فلا يسقط عنه الدم حتى يكون مستوطناً قبل
العمرة . هذه عبارة الشافعى ، وهذه المسائل نص عليها فى الاملاء وتبعها الاصحاب
منهم الماوردى وغيره وكذلك نص على التفاصيل المذكورة فى المسئلتين إلا القسم
الآخر فلم ينص عليه واتفق الاصحاب عليه ؛ وذكر هذه المسائل كلها يدل
لاعتبار الاستيطان فلا يسمى حاضر المسجد الحرام حتى يكون مستوطناً هناك
ومن استوطن غيرها من الآفاق خرج عنه اسم الحاضر ومن استوطن ذلك
المسكان من أهل الآفاق صار حاضراً وخرج عنه اسم الآفاق ومن خرج من
مكة الى غيرها من الآفاق ولم يستوطن لم يخرج عنه اسم الحاضر . هذا ما عليه
جمهور الاصحاب تبعاً للشافعى ، ومن الدليل له قوله تعالى (ذلك لمن لم يكن
أهله حاضري المسجد الحرام) فذكر الأهل كناية عن الاستيطان لأن الأهل
غالباً تكون حيث الشخص مستوطناً ولا يضرنا مع قولنا انه كناية كون
الشخص لأهل له أوله أهل ليسوا معه . وقال الغزالى : إن الحاضر من كان بينه

وبين مكة دون مسافة القصر سواء كان مستوطناً أم مسافراً حتى أن الأفاق إذا جاوز الميقات غير مريد نسكاً فلما دخل مكة عن له أن يتمر ثم حج لم يلزمه الدم قال وإن عن له ذلك قبل دخول مكة على من مسافة القصر فأحرم بالعمرة من موضعه ثم حج في تلك السنة فميه وجهان ، واستدل لزوم الدم بأن الحاضر لا يتناول إلا إذا كان في نفس مكة أو كان مستوطناً حوالياً ، وهذا (١) الذي قاله الغزالي أخيراً يخالف ما قاله أولاً ، قال ابن الرقمة : وإذا صح ما ذكره حصل في المسألة ثلاثة أوجه ، واستبعد الرافعي هذا الثالث جداً وهو كما استبعد ، وصحح الرافعي في المسألة الثانية التي ذكرها الغزالي لزومه واختار النووي لزوم الدم في المسألتين وستنكلم عليه فيما بعد . وأما ما قاله الغزالي أولاً من عدم اعتبار الاستيطان مطلقاً فقد يشهد له اتفاقهم في قوله صلى الله عليه وسلم في المواقيت ومن كان دون ذلك فن حيث انشأ حتى أهل مكة من مكة أن المراد به كل من بمكة مقيماً كان أو غيره حتى لو أن مكياً سافر إلى بعض البلاد واستوطن بها أو لم يستوطن فإذا جاء إلى مكة وأراد أن يجتاز بالميقات مريداً للنسك فعليه أن يحرم كما صرح به القاضي أبو الطيب والمتولي وذلك ما لا خلاف فيه فكما فسر أهل مكة عن فيها بالنسبة إلى المواقيت فكذلك بالنسبة إلى التمتع . والجواب عن هذا أن في المواقيت قال صلى الله عليه وسلم « من لم يأتها حتى يمشي بها فليحرم » وأمر المتمتعين الذين كانوا معه صلى الله عليه وسلم بالأحرام بالحج من مكة ولم يكونوا مستوطنين بها ولا مقيمين فدل على أن المعتبر في المواقيت مجرد السكون ، وأما هنا فلم يدل دليل على اعتبار ذلك ، والآية الكريمة (لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) وذكر أهل الشخص كناية عن محل إقامته كما سبق فاتبعنا في ذلك من الموضعين ما دل عليه النص ، ومما يدل على الفرق بين البابين اتفاق العلماء على أن حكم ذي طوى حكم مكة في التمتع وليست حكمها في الميقات . فإن قلت : ماذا كرم الغزالي هل وافقه عليه أحد من أهل المذهب أو هو منفرد بذلك وما محل الخلاف وما فائدته ؟ قلت : إذا أخذ تفسير الغزالي مطرداً منعكساً كان المراد بالتفصيل فإن عكسه يقتضي أن من بين مكة مسافة القصر أو أكثر ليس بحاضر مستوطناً كان أو مسافراً ويقتضي أن المسكى إذا خرج إلى بعض الآفاق بنية العود ثم رجع وتمتع أنه ليس بحاضر حتى يلزمه الدم ، وهذا خلاف ما قدمناه عن

الشافعي وسائر الأصحاب وجمهور العلماء ما عدا طاووس . فإنه قال الغزالي بذلك فهو منفرده عن الأصحاب ، وأما طرده فإنه يقتضي أن الآفاق إذا وصل إلى مادون مسافة القصر يكون حاضراً وهذا قد صرح به ، وفي تلويح كلام الأصحاب وتصريح بعضهم ما يخالفه وقد قدما ذلك وفي كلام بعضهم ما يحصل موافقته . فإن صاحب الشامل وصاحب البيان ذكرا عن الشيخ أبي حامد أنه حكى عن نفسه في القديم أنه إذا مر بالمسافات ولم يحرم حتى بقي بينه وبين مسكة مسافة القصر ثم أحرم بالعمرة فعليه دم الإساءة وعليه دم التمتع لأنه صار من حاضري المسجد الحرام . ولا أدري هل هذا التعليل من كلام الشافعي أم من كلام الشيخ أبي حامد ، وأياً ما كان فظاهره موافق لما قاله الغزالي وإن اسم الحاضر لا يطلق على من ينتهي إلى هناك والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ خشي مشكل أحرم وستر رأسه ثم أحرم إحراماً آخر وستر وجهه هل يجب عليه فدية لتحقق سببها في أحد الإحرامين لا بعينه وهل يدخل ذلك في قول الأصحاب أنه إذا سترها افتدى وهل يشبه ما إذا مس فرجه وصلى الصبح ثم مس الآخر وصلى الظهر ؟

﴿ الجواب ﴾ يجب عليه الفدية بتحقق سببها وإن جهل عينه لكون الواجب شيئاً واحداً معلوماً وبهذا فارق ما إذا مس أحد فرجه وصلى الصبح ثم الآخر وصلى الظهر وتوضأ بينهما حيث لا قضاء على الأصح لأن الذي يجب قضاؤه ليس واحداً معلوماً ولا يقال يجب قضاؤهما كما لو نسي صلاة من خمس لأن المدرك هنا أن الأصل عدم الأداء وهنا تحقق أدائها ، ويفارق أيضاً إذا لم يتوضأ بينهما حيث يجب قضاء الظهر وهو كونه محدثاً فيها ، وفي الفدية لم يتحقق السبب في إحرام معين وإنما السبب ما قدمناه ، وجهالة عين السبب لا تقدر في ترتيب المسبب كما لو تحقق أنه نام أو بال من غير تعيين فيجب الوضوء وإن جهل عين سببه . وأما دخوله في قول الأصحاب أنه إذا سترها افتدى فلا لأنهم إنما أرادوا في الإحرام الواحد والله أعلم . ومما يشبهه سألتنا أيضاً لو حلف بالله يمينين على شيئين وتحقق أنه حث في أحدهما وجهل عينه فإنه يجب عليه كفارة واحدة لأحد اليمينين والله أعلم .

﴿ مسألة حضرت في شهر ربيع الأول سنة أربع وخمسين وسبعمائة ﴾ رجل حج في سنة ثلاث وخمسين وأكمل حجه ودخل إلى مسكة فحصل له عذر عن الخروج إلى العمرة فقبل له طف واسع وأحلق ثم أخرج فاحرم ، ثم طاف

وسعى وحلق فاصداً بذلك العمرة ثم خرج الى التنعيم فأحرم بالعمرة من مساجد عائشة وسافر معتقداً انه بذلك كملت عمرته وجاء الى بلده فجامع امرأته ثم قيل له احرامك باق فخطر يسأل الجواب .

الذى يظهر أن احرامه الاخير من مساجد عائشة لم يصح لانه إنما قصد به الاحرام بالعمرة السابق أفعالها وذلك لا يصح ولم يقصد أفعالاً جديدة وإذا كان كذلك فلا يلزمه شيء ، وأفعاله التي قبلها بمكة إن لم ينوبها العمرة بل قصد بها وإنما يوقفه بعد ذلك من النية عمرة فلا تصح عمرة ولا يلزمه بها شيء وتبقى العمرة في ذمته وإن لم يكن اعتمر عمرة الاسلام ، وإن كان قصد بها العمرة فهي نية واحرام من مسكة بعمرة فإذا أتى بأفعالها فالصحيح انها تجزئ عنه وعليه دم المجاورة فلما خرج الى التنعيم سقط الدم في وجوب إعادة الاعمال وجهان : فإن قلنا يجب فالاحرام باق أو قلنا بأن الاحرام الاخير من مساجد عائشة صحيح موجب أعمالا أخرى لما جاوز ذلك المسكان وصار بينه وبين مسكة مسافة لا يمكنه الرجوع اليها لخوف قطع الطريق ونحوه مما هو معروف كان الشيخ صدر الدين ابن المرحل يقول انه كالخضر فيتحلل ، وهذا ليس ببعيد وإن لم يكن منقولاً لأن العرب ومن يجرى مجراهم في الطريق في هذا الزمان يتمتعون الناس من الوصول الى البيت لتسلطهم على النفوس والاموال . فهذا المعنى اذا حقق تبين ان هذه الصورة الرابعة صورة من صور الاحصار وحكم الاحصار التحلل ، وبعد الذبح يحلق رأسه فاذا حصلت هذه الثلاثة النية والذبح ثم الحلق حصل التحلل وصار حلالاً يحل له ما يحل للحلال من اللبس والجماع وغيرهما ولا يجب عليه قضاء اذا لم تكن العمرة فرضاً ، والذبح لا يشترط أن يكون في الحرم بل أي مكان شاء والمذبح هو الذي يجوز في الاضحية فان كان بقرأ أو إبلا فثنى وإن كان معزاً أو ضأناً والخبرة اليه في ذلك ، ولا يجوز له ان يأكل منه بل يفرقه على المساكين ، وأما الجاع الذي حصل منه وهو جاهل فلا تفسد به العمرة على الصحيح ولا يلزمه به شيء وكذا ما حصل منه من اللباس والطيب أما اذا صدر منه حلق أو قلم ظفر أو فلا فرق فيه بين العالم والجاهل . فان قيل باحرامه فالقدية واجبة عليه ، وتفصيله اذا تعدد في مجلس أو مجالس مذكور في كتب الفقه فالاحتياط لهذا الرجل إن أمكنه ان يرجع الى مكة ناوياً عند الميقات العمرة فيطوف ويسعى ويحلق أي وقت كان فيتخاض بيقين فان لم يفعل وتحلل هنا بالذبح والنية ثم الحلق فأرجو أن يكفيه ولا قضاء عليه اذا كان تطوعاً

وان لم يفعل بل أخذ بأن ذلك الاحرام لم يصح وجوز أنه لا شيء عليه أيضا ، ولما موضح لا يصح الاحرام فيها وقد ذكر الروياني وجهين فيما لو قال : أحرمت بنصف نسك . وتوقف الروي فيهِ وتوقفه قد يكون ميلا الى الجزم بالصحة أو بالبطلان ، والصورة التي نحن فيها أولى بالبطلان لأن الأعمال المتقدمة التي أحرم بها جميع الأعمال لانصافها ويستحيل التزامها فالترامها التزام ملا يلزم . هذا الذي ظهر لي في ذلك مع إشكاله ولم أقله لبقلي أحد فيهِ بل لينظر فيه وأنا أنهى كل أحد أن يقلدني فيه فليأخذ كل أحد خلاصه فيما يقربه من الله ويبعده من معاصيه وينتفي^(١) الحرام والشبهات عصمتنا الله منها . فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً وذلك أن الله تعالى يقول في كتابه (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) قال غريب وفي اسناده مقال^(٢) وهلال بن عبد الله مولى ربيعة مجهول والحارث ضعيف في الحديث . وقد روى ابن عدي فيه أيضاً من حديث أبي هريرة وأبي أمامة ولا يصح منها كلها شيء ، وضعف هذه الأحاديث قد كفانا مؤونة النظر في معانيها ، وقد اتفق العلماء على أن الحج فرض عين على كل مكلف حر مسلم مستطيع مرة في العمر إلا من شذ فقال إنه يجب على كل خمسة أعوام مرة ، ومتعلقه ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « على كل مسلم في كل خمسة أعوام أن يأتي بيت الله الحرام » حكاه ابن العربي وقال : قلنا رواية هذا الحديث حرام فكيف اثبات حكم به انتهى كلامه . والحديث الذي أشار إليه قد روينا من طريق الحسن بن عرفة وغيره : حدثنا خلف ابن خليفة حدثنا العلماء بن المسيب عن أبيه عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن عبداً سمعت له الرزق وصححت له جسمه لم يفد الى في كل خمسة أعوام مرة والله محروم » خلف بن خليفة ضعيف والمسيب كثير الغلط . قال الدارقطني وقد روى من غير طريق ولا يصح منها شيء . وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث أبي هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال لكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثاً فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه . رواه مسلم والرجل الذي لم يذكر اسمه هو الأقرع بن حابس ، وروى ابن عباس

(١) في الاصل « وينفى » . (٢) في الاصل « فقال » .

ان الاقرع بن حابس سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أنحج في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فهو تطوع . رواه الامام احمد وابو داود وابن ماجه ، وابو البخترى ^(١) اسمه سعيد بن فيروز ^(٢) قال البخارى لم يدرك عليا . واختلف العلماء في القدرة على الحج وهي الاستطاعة المذكورة في قوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فزعم قوم انه من قدر على الوصول الى البيت راكبا أو راجلا مع السبيل الآمنة المسلوكة فهو مستطيع ؛ والى هذا ذهب مالك في المشهور عنه وغيره ، وقال آخرون : الاستطاعة الزاد والراحلة وبه قال ابو حنيفة والشافعي والثوري وغيرهم . وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ما يوجب الحج قال الزاد والراحلة . رواه الترمذى وابن ماجه . وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الزاد والراحلة يعنى قوله (من استطاع اليه سبيلا) . رواه ابن ماجه ، وفيه عن أنس وابن مسعود وعائشة رضى الله عنهم . وقال الحافظ المقدسى في حديث أنس ولا أرى ببعض طرقه بأساً ، وأما خلاص من لم يحج من هذه الأمم فقد اختلف الناس هل يجب على الفور أو التراخي إلا أن ينتهى إلى حال يظن فواته لو أخره . وقال ابو حنيفة ومالك وآخرون : هو على الفور ، وقد روى من حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم « من أراد الحج فليعجل » رواه الامام احمد وأبو داود وابن ماجه بألفاظ مختلفة . فان قلنا بوجوبه على الفور فؤخره يعصى بالتأخير عن أول وقت الامكان وقد اختلف الناس في تأويل قوله تعالى (ومن كفر فانت الله غنى عن العالمين) فقال ابن عباس اى من زعم أن الحج ليس بفرض . وقال قوم المعنى من كفر بالله ، وقيل المعنى من كفر بهذه الآيات التى فى البيت . وقيل المعنى فقد كفر بأن وجد ما يحج به ثم لم يحج ، وهذا التأويل موافق لما ذهب اليه ابن حبيب من أن الحج والصيام والزكاة مثل الصلاة من ترك فعل شئ منها وإن كان مقرراً بفرضها فهو كافر . وهو مذهب ائمة به ابن حبيب وانما قال قوم من أهل العلم ذلك فى تارك الصلاة خاصة هل يقتل أو يؤدب بالضرب والسجن . وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : لقد هممت أن أبعث رجلاً إلى هذه الامصار فلينظروا كل من كان له جدة ولم يحج فيضربوا عليهم الجزية ما هم بمسلمين ما هم بمسلمين . رواه سعيد بن منصور والحسن لم يسمع من عمر ، ومن حديث ابن عباس

(١) الاسمان فى الاصل مصحفان ؛ والتصحيح من الخلاصة كما تقدم .

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا ضرورة في الاسلام » رواه الامام احمد وأخرجه أبو داود في الحج وابن ماجه في النكاح ، والضرورة بالصاد المهمة هو الذي لم يحج وهو أيضا الذي لم يتزوج ، ومعناه لا فعل ضرورة في الاسلام أي أنه ليس من شأن المسلمين ؛ وقد ضعف ابن عدي هذا الحديث وصححه الحاكم وهو إلى الصحة أقرب إن شاء الله تعالى ، وإن قلنا بوجوبه على التراخي فهاهنا ولم يحج فقال ابراهيم البخمي وبعض السلف لا يصح الحج عن ميت ولا غيره بحال ، وقال أبو حنيفة ومالك لا يحج عنه إلا أن يوصى به . وقال الشافعي وجمهور السلف يحج عن الميت عن فرضه وعن نذره سواء أوصى به أم لا ويجزئ عنه . ومذهب الشافعي وجماعة أن ذلك واجب في تركته يخرج من رأس ماله والله أعلم .

﴿مسئلة﴾ الدعاء في الطواف اذا كان مأثورا هل هو أفضل من قراءة القرآن في الطواف أم القراءة أفضل منه .

﴿الجواب﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله أطلق المتأخرون أن الدعاء المأثور أفضل في الأصح ونقل الشيخ أبو حامد عن نص الشافعي أن القرآن أفضل من الذكر ، والمختار أن يقال في المواضع التي ورد فيها ذكر خاص أو دعاء خاص يكون هو أفضل وما سوى ذلك من المواضع التي لم يرد فيها شيء خاص يكون القرآن أفضل من الذكر والدعاء وإن كان مأثورا ، ويحمل قول الاصحاب المأثور على المأثور بخصوصه في ذلك المحل فيستمر ما قالوه من التصحيح ، ونص الشافعي المذكور لا ينافيه ، ولا شك أن القرآن أفضل الذكر ولكن ثم مواضع طلب فيها ذكر خاص فلا يشرع تقويته بالقرآن ولا بغيره بل مواضع شرع فيها الذكر ولم يشرع فيها القرآن كالركوع والسجود والله تعالى أعلم انتهى .

﴿تنزل السكينة على قناديل المدينة﴾

﴿فصل﴾ للشيخ الامام قدس الله روحه كتاب سماه (تنزل السكينة على قناديل المدينة) وهو هذا قال رحمه الله : الحمد لله الذي أسعدنا بنبيه محمد صلى الله عليه وسلم سعادة لا تبعد وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الولي الحميد وأشهد أن محمدا عبده ورسوله الهادي إلى كل أمر رشيد صلى الله عليه وعلى آله صلاة تليق بجلاله لا تزال تعلق وتزيد وسلم تسليما كثيرا إلى يوم المزيدي . وبعد فان الله يعلم أن كل خير أنا فيه ومن على به فهو بسبب النبي صلى الله عليه وسلم والتجائي إليه واعتمادي في توسلي إلى الله في كل أموري عليه فهو وسيلتي إلى الله في الدنيا

والآخرة وكم له على من نعم باطنة وظاهرة ، وانه بلمنى أنه وقع كلام في بيع القناديل الذهب التي هي بحجرته المقدسة التي هي على الخير والتقوى مؤسسة ليصرف ثمنها في عمارتها وعمارة الحرم لحصل لي من ذلك ثم وغم فأردت أن أكتب ما عندي من ذلك وأقدم حديثاً صحيحاً يكون في الاستدلال من أوضح المسالك فأقول وبالله التوفيق والهداية الى سواء الطريق أخبرنا علي بن محمد بقراءة عليه قلت له قرئ على الحسين بن المبارك وأنت حاضر أن أبا الوقت أخبره قال أخبرنا أبو الحسن الداودي أنا ابن حمويه أنا الفربري أنا البخاري ، وأخبرنا جماعة آخرون قالوا سمعنا الحسين بن المبارك بالاسناد المذكور إلى البخاري وزاد علي بن محمد أنا أبو عمرو بن الصلاح أنا منصور أنا الفارسي والسجاني والشاذلي مبعاً وأبو جدي اجازة قال الفارسي وهو محمد بن اسماعيل وأبو جدي أنا سعيد الصوفي أنا أبو علي النسوي وقال السجاني وهو وجيه والشاذلي وأبو جدي أنا الحفصي ثنا الكشميهني قال أنا الفربري ح وأنا علي بن عيسى بن سليمان الشافعي أنا أبي أنا منجب أنا أبو صادق أنا كريمة أنا الكشميهني أنا الفربري أنا البخاري قال باب كسوة الكعبة حدثنا عبد الله بن عبد الوهاب ثنا خالد ابن الحرث ثنا سفيان ثنا واصل الاحدب عن أبي وأثل قال جئت الى شيبه قال البخاري وحدثنا قبيصة ثنا سفيان عن واصل عن أبي وأثل قال جلست مع شيبه على السكرمي في الكعبة فقال لقد جلس هذا المجلس عمر فقال لقد هممت ان لأدع فيها صفراء ولا بيضاء الا قسمتها . قلت ان صاحبك لم يفعل قال ها المرء ان أفتدي بهما . وبالاسناد الى البخاري قال كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ثم قال في هذا الكتاب : باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول الله تعالى (واجعلنا للمتقين إماما) قال أئمة نقسدي عن قبلنا ويقتدي بنا من بعدنا . وقال ابن عون : ثلاث أحبها لنفسى واخوانى هذه السنة ان يتعلموها ويسألوا عنها والقرآن يتفهموه ويسألوا عنه ويدعوا الناس إلا من خير . حدثنا عمرو بن العباس ثنا سفيان عن واصل عن أبي وأثل قال جلست الى شيبه في هذا المسجد قال جلست الى عمر في مجلسك هذا فقال هممت ان لأدع فيها صفراء ولا بيضاء الا قسمتها بين المسلمين فقلت ما انت بفاعل قال لم فقلت لم يفعله صاحبك قال ها المرء ان يقتدي بهما . وأخبرنا الحافظ الامام عبد المؤمن الدمياطي أنا ابن المقير سماعاً أخبرنا الفضل بن سهل اجازة قال أخبرنا الخطيب ابو بكر اجازة قال ابن المقير وأنا ابن ناصر اجازة أنا ابن السمرقندي

وابن القراء والماوردي سماعا قال ابن السمرقندي والقراء انا الخطيب سماعا ،
وقال الماوردي انا ابو علي التستري قال الخطيب والتستري انا ابو عمرو الهاشمي
انا ابو علي اللؤلؤي ثنا ابو داود قال باب في مال الكعبة انا احمد بن حنبل ثنا
عبد الرحمن بن محمد المحاربي عن الشيباني عن واصل الاحدب عن شقيق عن
شيبة يعني ابن عثمان قال قعد عمر بن الخطاب في مقعدك الذي انت فيه فقال
لا اخرج حتى اقسم مال الكعبة . قال قلت ما انت بفاعل قال بلى لافعلن
قال قلت ما انت بفاعل قال لم ؟ قلت لان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
قد رأى مكانه وأبو بكر وهما أحوج منك الى المال فلم يحركاه ^(١) فقام فخرج .
واخبرنا القاضي محمد بن عبد العظيم بن السقطي بقراءتي عليه عن أبي بكر
ابن باحاجزة أنا أبو زرعة سماعا لهذا الحديث انا أبو منصور المقومى اجازة
ان لم يكن سماعا ثم ظهر سماعه انا ابو طلحة الخطيب انا ابن محرز ثنا ابن ماجه
قال باب مال الكعبة ثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا المحاربي عن الشيباني عن
واصل الاحدب عن شقيق قال بعث رجل معي بدراهم هدية الى البيت قال
فدخلت البيت وشيبة جالس على كرسي فناولته اياها فقال ^(٢) ألك هذه قلت
لا ولو كانت لي لم آتلك بها قال اما لئن قلت ذلك لقد جلس عمر بن الخطاب
مجلسك الذي انت فيه فقال لا اخرج حتى اقسم مال الكعبة بين فقراء المسلمين .
قلت ما انت بفاعل قال لافعلن قال ولم ^(٣) قلت لان النبي صلى الله عليه وسلم قد
رأى مكانه وأبو بكر وهما أحوج منك الى المال فلم يحركاه فقام كما هو فخرج .
هذا حديث صحيح اخرجه هؤلاء الائمة الثلاثة كما ذكرناه وهو عمدة في مال
الكعبة ، ومال الكعبة هو ما يهدى اليها أو ينذر لها وإياك ان تغلط وتعتقد ان
ذلك يصرف الى فقراء الحرم فانما ذلك فيما اذا كان الاهتداء الى الحرم أو الى
مدة اما اذا كان الى الكعبة نفسها فلا يصرف الا اليها ولهذا قال الشيخ ابواسحق
في المذهب وان نذر الهدى للحرم لزمه في الحرم ثم قال وان كان قد نذر الهدى
لرتاج الكعبة وعمارة مسجد لزمه صرفه فيما نذر ، وقال الرافعي اذا نذر أن يجعل
ما يهدى في رتاج الكعبة وتطيبها قال ابراهيم المروزي ينقله اليها ويسلم الى
القيم ليصرفه الى الجهة المنذورة الا أن يكون قد نص في نذره أن يتولى ذلك بنفسه
فهذان النقلان يبينان لك ذلك ، ونقل المذهب أصرح ، وليس ذلك كما لو نذر الهدى

(١) في بعض طبعات أبي داود « يخرجاه » وفي ابن ماجه « يحركاه » كما هنا .

(٢) زاد في سنن ابن ماجه « له » (٣) في ابن ماجه « ولم ذاك » .

وأطلق فانه لم يعين المهدي اليه وهنا عينه وهو السكبة وإذا وجدنا مالا في السكبة واحتمل أن يكون من هذه الجهة حملناه عليها عملاً باليد كما تبقى أيدي أرباب الاملاك على ما بأيديهم فكذا يبق ما في السكبة من المال على ما هو عليه لا تحركه كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . فان قلت فامستند عمر رضي الله عنه فيما هم به ؟ قلت عمر رضي الله عنه إمام هدى وأبو بكر أعظم منه ورسول الله صلى الله عليه وسلم أعظم منهما والهدى كله فيما جاء به فلا يلزمنا النظر فيما كان سبب هم عمر رضي الله عنه وقد رجع عنه لمجرد ما سمع عن رسول الله ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه وهو أعلم بهما وأطوع لهما . وقال ابن بطلان أراد عمر أن يصرفه في منافع المسلمين نظراً لهم فلما أخبره شيبة صوب فعله وانما تركاه لأن ما جعل للسكبة وسبل لها يجرى مجرى الاوقاف ولا يجوز تغيير الاوقاف وفي ذلك أيضاً تعظيم الاسلام وحرمانه وترهيب العدو ؛ وعن الحسن قال عمر لو أخذنا ما في البيت يعني السكبة فقسمناه . فقال له أبي بن كعب والله ما ذلك لك قال لم قال لان الله قد بين موضع كل مال وأقره رسول الله ﷺ قال صدقت ، وقال ابن بطلان في صدر كلامه إن عمر رأى أن ما فيها من الذهب والفضة لا يحتاج اليه لكثرة . ويؤخذ من تبويب البخاري وادخاله هذا الحديث فيه ان حكم الكسوة حكم المال وقال ابن بطلان أيضاً في كتاب الاعتصام أراد أن يقسم المال الذي تجمع وفضل عن ثقتها ومؤنتها ويضعه في مصالح المسلمين فلما ذكره شيبة أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر بعده لم يعرضا له لم يسمه خلافهما ورأى أن الافتداء بهما واجب وربما تهدم البيت أو خلق بعض آلاته فصرف ذلك المال فيه ولو صرف ذلك المال في مصالح المسلمين لسكان فانه قد أخرج عن وجهه الذي سبل له . فان قلت قد ذكر الفقهاء وجهين في صحة الهبة للمسجد وانه هل يملك أو لا يملك . قلت أصحهما الجواز وانه تصح الهبة ويقبلها قيمه ويملك ويؤخذ له بالشفعة ، والوجه الآخر ضعيف ويرد عليه بالحديث أو لا يرد عليه بل يكون الوجه خاصاً بالهبة المفتقرة إلى إيجاب وقبول . واما الاهداء إلى السكبة فأصله معهود قال الله تعالى (هدياً بالغ السكبة) وان كان ذلك في الفداء لكنه عرف به مشروعية هذا النوع وضافته الى السكبة ، وقد اختلف الفقهاء في الوقف على المسجد هل هو وقف على المسلمين أو على مصالح المسجد ؟ والأصح الثاني والقائل بالأول لا يريد أنه وقف على المسلمين يصرفونه فيما شاءوا بل يختص بالمسجد قطعاً وانما حمله على جملة على المسلمين انهم القابلون للتملك والجهاد لا يقبل التملك

وجوابه أن الجهاد إذا كان له جبة يصرف فيها ويحتاج إليه فذلك معنى الملك فظهر بها القطع بثبوت اختصاص الكعبة بما يهدى إليها وما ينذر لها وما يوجد فيها من الأموال وامتناع صرفها في غيرها لا للفقراء ولا للحرم الخارج عنها المحيط بها ولا لشيء من المصالح إلا أن يعرض لها نفسها عمارة أو نحوها حينئذ ينظر فإن كانت تلك الأموال قد أُرصدت لذلك فتصرف فيه والأفيضة من بها الوجه الذي أُرصدت له فلا يغير شيء عن وجهه فالمرصد للبخور لا يصرف في غيره والمرصد للستر لا يصرف في غيرها والمرصد للعمارة لا يصرف في غيرها والمرصد للكعبة مطلقا يصرف في جميع هذه الوجوه وكذا الموجود ولم يعلم قصد من أتى به لكنه يمد للصرف . فان قلت الشيخ أبو اسحق إنما قاله في الهدى للرتاج أما الهدى للكعبة مطلقا فلم يذكره وقد ذكر في الهدى المطلق وجهين . قلت الوجهان في الهدى المطلق من غير ذكر كعبة ولا غيرها أما الهدى للكعبة فهو مقيد . فان قلت قد يقال إن العرف الشرعي يقتضي تفرقه على مساكن الحرم كما في الذبائح . قلت ذلك ظاهر فيما يهدى إلى الحرم أعني مكة وما حولها فان القرينة تقتضي أن الإهداء لأهله وكذا فيما يهدى إلى مكة ويحتمل أن يطرد فيما يهدى إلى الكعبة من غنم وإبل وبقر لأن القرينة تقتضي تفرقه وذبحه أما مثل ذهب أو فضة فلا عرف يقتضي ذلك فوجب قصره على مقتضى اللفظ واختصاص الكعبة بخصوصها به ، ويشهد له الحديث الذي صدرنا كلامنا به ، وقد تكلم الفقهاء في تقييد مكان الهدى الذي يهدى إليه من الحرم أو غيره من البلاد في تعيين نوع الهدى الذي يهدى هل هو نعم إبل أو بقر أو غنم أو غيرها وفي إطلاق الهدى وعدم تقييده بهذا أو بهذا ، وأما إطلاق الهدى للكعبة عن التقييد بمصارفه فلم أقف عليه ولكني ذكرت ما قلته تفقهاً والحديث المذكور يعضده .

﴿ تنبيه ﴾ محل الذي قلته من الصرف إلى وجوه الكعبة إذا كان المال علم من حاله ذلك أو كانت عليه قرينة بذلك مثل كونه دراهم أو دنانير ، أما القناديل التي فيها والصفائح التي عليها فتبقى على حالها ولا يصرف منها شيء ، وقول عمر رضي الله عنه صفراء أو بيضاء يحتمل النوعين ولم ينقل البنا صفتيهما التي كانت ذلك الوقت ، وقد قيل إن أول من ذهب البيت في الإسلام الوليد بن عبد الملك وذلك لا ينبغي أن يكون ذهب في الجاهلية وبقي إلى عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، ويقال إن الذي عمله الوليد بن عبد الملك على بابها صفائح والميزاب وعلى الأساطين التي في بطونها والأركان ستة وثلاثون ألف دينار . وفي خلافة الأمين زيد عليها

ثمانية عشر ألف دينار . وأول من فرشها بالخام الوليد بن عبد الملك ، ولما عمل الوليد ذلك كانت أئمة الاسلام من التابعين موجودين وبقايا الصحابة ولم ينقل لنا عن أحد منهم أنه أنكر ذلك . ثم جميع علماء الاسلام والصالحوون وسائر المسلمين يحجون ويبصرون ذلك ولا ينكرون على عمر الاعصار . وقال الرافعي في كتاب النذر : ستر السمعة وتطيبها من القربات فان الناس اعتادوها على عمر الاعصار ولم يبد من أحد نكير ؛ ولا فرق بين الحرير وغيره وانما ورد تحريم لبسه في حق الرجال ، وذكرنا في باب الزكاة أن الاظهر أنه لا يجوز تحلية السمعة بالذهب والفضة وتعليق قناديلهما وكان الفرق استمرار الخلق على ذلك دون هذا فلو نذر ستر السمعة وتطيبها صح نذره ، وهذا الذي قاله الرافعي في ستر السمعة وتطيبها صحيح وأما الذي ذكرناه في باب الزكاة من أن الاظهر أنه لا يجوز تحلية السمعة بالذهب والفضة . وقال أيضا في باب الزكاة هل يجوز تحلية المصحف بالفضة وجهان أحدهما لا كالأواني وأظهرهما معاً وبه قال أبو حنيفة رحمه الله إكراما للمصحف . وقال في سير الواقدي ما يدل على حظرها . وفي القديم والجديد حرمة ما يدل على الجواز . وفي تحليته بالذهب ثلاثة أوجه : أحدها الجواز إكراما وبه قال أبو حنيفة ، والثاني المنع إذ ورد في الخبر ذمها ، والثالث أن كان للمرأة يجوز وأن كان للرجل لا يجوز وكلام الصيدلاني والأكثرين إلى هذا أميل ، وذكر بعضهم أنه يجوز تحلية نفس المصحف دون علاقته المنفصلة ، والأظهر التسمية ، وأما سائر الكتب فقال الغزالي لا يجوز ، وفي تحلية السمعة والمساجد بالذهب والفضة وتعليق قناديلهما فيها وجهان مرويان في الحاشي وغيره : أحدهما الجواز تعظيماً كما في المصحف وكما يجوز ستر السمعة بالدباج ، وأظهرهما المصنف ويحكي عن أبي اسحق إذا لم ينقل ذلك عن فعل السلف وحكم الزكاة مبني على الوجهين نعم لو جعل المتخذ وقفاً فلا زكاة فيه بحال . انتهى ما ذكره الرافعي رحمه الله . فأما المصحف فن قال بالمنع فيه إما مطلقاً وإما للرجل فلعل مأخذه أن القارئ فيه والحامل له مستعمل للذهب والفضة التي فيه فلا يأتي هذا المعنى في السمعة ولو فرض مصحف لا ينظر فيه رجل ولا امرأة فذاك نادر ولم يوضع المصحف لذلك ولكن لينتفع به فلا يلزم من جريان الخلاف في المصحف جريانه في السمعة وإن كان المصحف أفضل للفرق الذي ذكرناه ، وأما التسمية بين السمعة والمساجد فلا ينبغي لأن للسمعة من التعظيم ما ليس للمسجد ألا ترى أن ستر السمعة بالحرير وغيره مجمع عليه وفي ستر المساجد خلاف فحينئذ الخلاف في السمعة

مشكل وترجيح المنع فيها أشكل وكيف يكون ذلك وقد فعل في صدر هذه الأمة وقد تولى عمر بن عبد العزيز عمارة مسجد النبي صلى الله عليه وسلم عن الوليد وذهب سقفه ، وإن قيل إن ذلك امتثال أمر الوليد . فأقول إن الوليد وأمثاله من الملوك إنما تصعب مخالفتهم فيما لهم فيه غرض يتعلق بملسكهم ونحوه أما مثل هذا وفيه توفير عليهم في أموالهم فلا تصعب مراجعتهم فيه فسكوت عمر بن عبد العزيز وأمثاله وأكبر منه مثل سعيد بن المسيب وبقية فقهاء المدينة وغير هادليل لجواز ذلك ، بل أقول قد ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة بعد ذلك وأراد أن يزيل مافي جامع بنى أمية من الذهب ف قيل له أنه لا يتحصل منه شيء يقوم بأجرة حله فتركه ، والصفايح التي على الكعبة يتحصل منها شيء كثير فله كان فعلها حراماً لأزالها في خلافته لأنه إمام هدى فلما سكنت عنها وتركها وجب القطع بجوازها ومعه جميع الناس الذين يحجون كل عام ويرونها فالقول بالمنع فيها عجيب جداً ، على أنه قل من تعرض لذكر هذا الحكم فيها أغنى الكعبة بخصوصها ، ورأيتها أيضاً في كتب المالكية في الذخيرة القرافية وليس في كلامه تصريح بالتحريم . وهذا الذي قلته كله في تحلية الكعبة بخصوصها بصفايح الذهب والفضة ونحوها فليضبط ذلك ولا يتعدى ، ولا أمتنع من جريان الخلاف في التزويج والزخرفة فيها لأن التزويج يزيل مالية التقدين اللذين هما قيم الأشياء ، وتضييق التقدين محظور لتضييقه المعاش واغلائه الأسعار وفساده المالية ، ولا أمتنع من جريان الخلاف فيه أيضاً في سائر المساجد في القسمين جميعا التزويج والتحلية ، على أن القاضي حسين جزم بحل تحلية المسجد بالقناديل من الذهب ونحوها وإن حكمها حكم الحل المباح وهذا أرجح مما قاله الرافعي لأنه ليس على تحريمها دليل والحرام من الذهب إنما هو استعمال المذكور له والاكل والشرب ونحوهما من الاستعمال من أوانيهِ وليس في تحلية المسجد بالقناديل الذهبية ونحوها شيء من ذلك ، وقد قال الغزالي في الفتاوى : الذي يتبين لي أن من كتب القرآن بالذهب فقد أحسن ولا زكاة فيه عليه فلم ينبت في الذهب إلا تحريمه على ذكور الأمة فيما ينسب إلى الذكور وهذا لا ينسب إلى الذكور فيبقى على أصل الحل ما لم ينته إلى الاسراف فان كل ذلك احترام وليس فيه ما ينسب إلى الذكور حتى يحكم بالتحريم ، ولست أقول هذا عن رأي مجرد لكنني رأيت في كلام بعض الأصحاب ما دل على جوازه . هذا كلام الغزالي في الكتابة بالذهب ، وفي ذلك ما ذكرناه من تضييق التقدين لوال مالية الذهب بالكتابة بخلاف التحلية بذهب باق . فقد ظهر بهذا أن تحلية الكعبة

بالذهب والفضة جائز والمنع منه بعيد شاذ غريب في المذاهب كلها قل من ذكره منهم ولا وجه له ولا دليل يعضده ، وأما سترها بالحرير وغيره فجمع عليه .
وأما قول ابن بسر الشامي من أصحابنا القياس انه لا يجوز فليس بصحيح وإي قياس يقتضي ذلك والقياس إنما يسكون على منصوص من جهة الشرع ولم ينص الشرع على شيء يقاس عليه ذلك ، وأما قول الشامي المذكور إنما تركنا ذلك لأنه لم ينقل أن النبي صلى الله عليه وسلم ولا أحد من الصحابة أنكر ذلك ويكفي ذلك حجة عليه ، وقد كان عمر رضى الله عنه يسكوها من بيت المال ، وذلك من عمر دليل على وجوب كسوتها لأنه لا يصرف مال بيت المال إلا إلى واجب .
وليتنبه هنا لقاعدة وهي أن الكعبة بناها إبراهيم عليه أفضل الصلاة والسلام ولم تكن تكسى من زمانه إلى زمان تبع اليماني فهو أول من كساها على الصحيح وقيل أن اسمعيل كساها ففي تلك المدد لا نقول أن كسوتها كانت واجبة لأنها لو كانت واجبة لما ترك الأنبياء عليهم السلام ، ولكن لما كساها تبع وكان من الأفعال الحسنة واستمر ذلك كان شعاراً لها وصار حقاً لها وقربة وواجباً لئلا يكون في إزالته تنقيص من حرمتها فيقاس عليه إزالة ما فيها والعياذ بالله من صفائح الذهب والرخام ونحوه ونقول انه تحرم إزالته ولا يمتنع أن يكون ابتداء الشيء غير واجب واستدامته واجبة ومرادى وجوب سترها دائماً لا بقاء كل سترة دائماً ، وتفصيل القول في ذلك أن السترة التي تكساها من بيت المال تصير مستحقة لها بسكوتها فلا يجوز نزاعها للإمام ولا لغيره حتى تأتي كسوة أخرى فتلك الكسوة القديمة ما يكون حكمها ؟ قال ابن عبدان من أصحابنا لا يجوز بيعها ولا شراؤها ولا نقلها ولا وضع شيء منها بين أوراق المصحف ومن حمل من ذلك شيئاً لزمه رده خلاف ما يتوهمه العامة ويشترونه من بني شيبه ، وحكي الرافعي ذلك ولم يعترض عليه ، وقال ابن القاص من أصحابنا لا يجوز بيع كسوة الكعبة ، وقال الحلبي لا ينبغي أن يؤخذ من كسوة الكعبة شيء . وقال ابن الصلاح : الأمر فيها إلى الإمام يصرفها في بعض مصارف بيت المال بيعاً وعطاء واحتج بما روى الأزرقي أن عمر كان ينزع كسوة البيت كل سنة فيوزعها على الحاج . قال النووي وهذا حسن . وعن ابن عباس وعائشة قالا تباع كسوتها ويجعل ثمنها في سبيل الله والمساكين وابن السبيل . قال ابن عباس وعائشة وأم سلمة لا بأس أن يلبس كسوتها من صار إليه من حائض وجنب وغيرهما . وهذا كله فيما إذا كانت من بيت المال فلو كانت موقوفة فينبغي أن لا تزال عن الوقف وتبقى ، وإنما



اختلاف الفقهاء فيها على ما ذكرناه لأن العرف فيها ذلك ولا معنى لابقائها بعد نزاعها وهي غير موقوفة ، أما الذهب الصنائع والتقناويل ونحوها مما يقصد بقاؤه ولا يثلف فلا يأتي ذلك فيه بخلاف بل يبقى ، وقد قالوا في الطيب إنه لا يجوز أخذ شيء منه لا للتبرك ولا لغيره ومن أخذ شيئاً منه لزمه رده ولم يذكروا في ذلك خلافاً فإذا كان في الطيب فما ظنك بالذهب والفضة قالوا وإذا أراد أن يأخذ شيئاً من الطيب للتبرك فطريقه أن يأتي بطيب من عنده فيمسحها به ثم يأخذ ، والذي استحسنته النووي في الكسوة لا بأس به وكذا ما نقل عن ابن عباس وعائشة وأم سلمة ولا بأس بتفويض ذلك إلى بني شيبه فانهم حجبتوا ولهم اختصاص بها فإن أخذوه لأنفسهم أول غيرهم لم أر به بأساً لاقتضاء العرف ذلك وكونهم من مصالح الكعبة ، وأما لو أراد الإمام أخذها وجعلها من جملة أموال بيت المال كما اقتضاء إطلاق ابن الصلاح فلا وجه لذلك أصلاً وليكن له ولاية التفرقة على من يختص بالتفرقة وبني شيبه قائمون مقامه . هذا كله في الكعبة شرفها الله تعالى أما غيرها من المساجد فلا ينتهي إليها فلا يبعد جريان الخلاف فيه والارجح منه الجواز كما قاله القاضي حسين ولا أقول به أنه ينتهي إلى حد القرية ولهذا استمرار الناس على خلافه في الأكثر ، وأما تعليل الرافعي بأن ذلك لم ينقل عن فعل السلف فموجب لأن هذه العلة لا تقتضي التحريم وقصارها أن تقتضي أنه ليس بسنة أو مكروه كراهية تنزيه أما التحريم فلا ، وليس لنا أن نجزم بعلل ذلك حتى يردنهي من الشارع وإنما ورد قوله صلى الله عليه وسلم في الذهب والحريز « هذان حرام على ذكور أمتي حل لآنفها » وليس هذا منه ، وقوله صلى الله عليه وسلم « لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة » وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجرم غير الأكل والشرب منهما لأن الحديث إنما اقتضى لفظه ذلك ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « الذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم » وقاس كثير العلماء غير الأكل والشرب عليهما وتكلموا في العلة المقتضية لقياس الأكل والشرب عليهما المقتضية لقياس غير الذهب والفضة عليهما فانهم من قال التشبه بالأعاجم ورد عليه بأن هذه العلة تقتضي الكراهة لا التحريم واستند من علل بالعلة المذكورة إلى قوله في الحديث « فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة » وتأملت فوجدت هذه العلة ليست لمشروعية التحريم بل هي تسلية للمخاطبين عن منعهم عنها وعلة لانتهاهم بعجازاتهم بها في الآخرة لبسط نفوسهم كما يقول القائل « لا تأخذ هذا في هذا الوقت فاني أدخره لك

في وقت أنفع لك من الآن » فلذلك لم تصكّن هذه علة التحريم ولو كانت علة منصوصة لم يحز تمديدها ، وقال بعضهم العلة السرف أو الخيلاء أو كسر قلوب الفقراء أو إفضييق النقادين كما قدمنا الإشارة إليه ، وجميع هذه العلل بالنسبة إلى ما يستعمله الشخص كالأكل والشرب ، أما تحلية المساجد تعظيما لها فليس فيه شيء من هذه العلل وهكذا القناديل من الذهب والفضة لأن الشخص إذا اتخذها للمسجد لم يقصد استعمالها ولا أن يترن بها هو ولا أحد من جهته والذي حرم اتخاذها على أصح الوجهين إنما حرم ذلك لأن النفس تدعو إلى الاستعمال المحرم وذلك إذا كانت له وأما إذا جعلها للنفس فلا تدعو النفس إلى استعمال حرام أصلا كيف تحرم وهي لا تسمى أواني ؛ ورأيت الحنابلة قالوا بتحريمها للمسجد وجعلوها من الأواني أو مقيسة عليها وليس بصحيح لاهي أواني ولا في معنى الأواني ، وقد رأيت في القناديل شيئا آخر فانه ورد في الحديث في أرواح الشهداء « تأوى إلى قناديل معلقة بالعرش » وأمل من هنا جعلت القناديل في المساجد والأفكان يكفي مسرجة أو مسارج تنور كأنها محل النور فلما كان النور مطلوباً في المساجد للمصلين جعلت فيه . وأعلم أن بين الكعبة والمساجد اشتراكا وافتراقا أما الاشتراك فلاطلاق المسجد على الكعبة ولأنها بيت الله تعالى والمساجد بيوت الله تعالى . وأما الافتراق فالمساجد بنيت لذكر الله والصلاة فيها والكعبة بنيت للصلاة اليها واختلاف العلماء في الصلاة فيها ؛ وقال صلى الله عليه وسلم « لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد » فالمسجد الحرام الذي تشد الرحال إليه يصح أن يقال أنه الكعبة ، ويصح أن يقال أنه الذي حولها الذي هو محل الصلاة وفيه مقام إبراهيم قال الله تعالى (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) فالحرم كله شريف ومكة أشرفه والحرم المحيط بالكعبة الذي هو مسجد أشرفها والكعبة أشرفه ، وإن كانت ليست محل الصلاة فهي من جهة التعظيم والتبجيل أزيد وهو من جهة إقامة الصلاة أزيد ، وتلك الجهة أعظم من هذه فلا جرم كانت في الحلية بالذهب والفضة أحق من المسجد فضصف الخلاف فيها وقوى فيه اعنى في التحلية التي استمرت الأعصار عليها . وأما القناديل فالمقصود منها التنوير على المصلين وهم ليسوا داخل الكعبة فمن هذه الجهة كان المسجد بالقناديل أحق لكن في الكعبة ما ذكرناه من الرجحان في التبجيل والتعظيم فاعتدلا بالنسبة إلى القناديل فالتسوية بينهما في القناديل لأبأس بها ، والأصح منه ما اخترناه الجواز وعلى ما قاله الرافعي التحريم ولا دليل له لأنها لا أواني ولا مشبهة للأواني

ولم يرد فيها نهى ولا فيها معنى مائسى عنه لافى المساجد ولا فى السكبة فكان
 اقول بتحريرها فيها باطلا ، ولما ذكر الرافعى وغيره السكبة والمساجد أطلقوا
 ولا شك أن أفضل المساجد ثلاثة المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه
 وسلم ومسجد بيت المقدس ، ومن يقول بجواز التحلية والقناديل الذهبية فى
 سائر المساجد فلا شك انه يقول بها فى المساجد الثلاثة بطريق الاولى ومن
 يقول بالمنع فى سائر المساجد لم يصرحوا فى المساجد الثلاثة بشىء لكن اطلاقهم
 محتمل لها وعموم كلامهم يشملها . وكلامى هذا لا يختص بمسجد المدينة ومسجد
 بيت المقدس بل يعم الثلاثة لأن السكبة غير المسجد المحيط بها فصار هو من
 جملة المساجد المعطوفة عليها ، وينبغى ان يرتب الخلاف فيقال فى سائر المساجد
 غير الثلاثة وجهان أصحهما الجواز كما قاله القاضى الحسين ومسجد بيت المقدس
 أولى بالجواز والمسجدان مسجد مكة ومسجد المدينة أولى من مسجد بيت
 المقدس بالجواز ثم المسجدان على الخلاف بين مالك وغيره فمالك يقول المدينة
 أفضل فيكون أولى بالجواز من مسجد مكة ، وغيره يقول مكة أفضل فقد
 يقول إن مسجدها أولى بالجواز وقد يقول إن مسجد المدينة ينضاف اليه
 مجاورة النبي صلى الله عليه وسلم وقصد تعظيمه بما فى مسجده من الحلية والقناديل .
 وهذه كلها مباحث والمنقول ما قدمناه فى مذهبنا وبه يتبين أن الفرق الذى ذكره
 الرافعى مستغنى عنه وانه ليس بصحيح وان قوله ان ستر السكبة وتطيبها من
 القربات صحيح الآن بعد الشروع وأما قبل ذلك فقد قلنا انه لم يكن واجبا
 وان السكرة صارت واجبة بعد أن لم تكن ، وأما كونها قرينة من الأصل أو
 صارت قرينة ففيه نظر ، وأما الطيب فالظاهر أنه ليس بواجب بل قرينة والظاهر
 انه قرينة من الأصل فيها وفى كل المساجد وان كان فيها أعظم . هذا ما يتماق
 بمذهبنا فى اتخاذها من غير وقف فان وقف المتخذ من ذلك من القناديل
 والصفائح ونحوها فقد قال القاضى الحسين والرافعى بأنه لا زكاة فيه ، وأما
 قطع القاضى الحسين فلا يرد عليه شىء لأنه يقول باباحتها ومقتضاه صحة وقفها
 واذا صح وقفها فلا زكاة ، وأما الرافعى فقد رجع بتحريمها ومقتضاه انه لا يصح وقفها
 لهذا الغرض واذا لم يصح وقفها تكون باقية على ملك مالكاها وتكون زكاتها مبنية على
 الوجهين فيما اذا لم تكن . ووقوفة فلعل مراد الرافعى اذا وقفت على قصد صحيح أو وقفت
 وفرعنا على صحة وقفها هذا ما يتعلق بمذهبنا . وأما مذهب مالك رحمه الله فى التهذيب
 من كتبهم ليس فى حلية السيف والخاتم والمصحف زكاة ، وفى النوادر لابن ابي زيد روى

ابن عبد الحكم عن ابن القسّم عن مالك أن كان ما في السيف والمصحف من الحلية تبعاً له لازكاة ، وفي كتاب ابن القرطبي يزكي ما حلّ به ما خلا المصحف وسيف وخاتم وحلي النساء وأجزاء من القرآن وذكر غير ذلك وقال لازكاة فيه ثم قال وما كان في جدار من ذهب أو فضة لو تكلف إخراجها أخرجه منه بعد أجره من عمله شيء فليزكه وإن لم يخرج منه إلا قدر أجر عمله فلا شيء فيه ، وفي النوادر عن مالك لا بأس أن يحلّ المصحف بالفضة ، وذلك من العتبية من سماع أشهب وفيه ولقد نهيت عبد الصمد أن يكتب مصحفاً بالذهب قال وينظر في قبر النبي صلى الله عليه وسلم كيف يكشف ولم يعجبه أن يستريح بالخيش ، ولينظر في موطن القعني عن مالك في المسافة ومثل ذلك أنه يباع المصحف وفيه الشيء من الحلّ من القضة والسيف وفيه مثل ذلك ، ولم تزل على هذا بيعون الناس بينهم يبيعونها ويتنازعونها جائز بينهم . وقال القرافي في الذخيرة ثمة تحلية الكعبة والمساجد بالقناديل والعلائق والصفائح على الأبواب والجدران من الذهب والورق قال سحنون يزكيه الإمام كل عام كالعين المحبسة ، وقال أبو الطاهر وحلية الحلّ المحظور كالمعدومة والمباحة فيها ثلاثة أقوال أحدها يزكي كالمصكوك ، والثاني كالعرض إذا بيعت وجبت الزكاة حينئذ فيكمل بها النصاب هنا . والثالث يتخرج على القول بأن حلّ الجواهر يجعل مكان العين فيكمل بها النصاب هنا ، وأما الحنفية فعند أبي حنيفة رحمه الله لا بأس بنقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب إذا كان من مال نفسه وكذا في سقف البيوت وتمويهها بماء الذهب ، وكرهه أبو يوسف وعلى قول أبي حنيفة رحمه الله المصحف أولى بالجواز وكذا المسجد ، واختلف الحنفية هل نقش المسجد قرينة أولاً والصحيح أنه ليس بقرينة لكنه مباح فالذي تقتضيه قواعد أبي حنيفة رحمه الله أن تحلية المسجد وتعليق قناديل الذهب فيه جائز : قال صاحب السكافي لا بأس بنقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب وقال الواقفي لا بأس يدل على أن المستحب غيره قال وأصحابنا جوزوا ذلك ولم يستحسنوه ، ومراده بأصحابهم الجميع فأبو يوسف ما يخالف في المسجد وإنما يخالف في البيوت . وقال القدوري في شرح مختصر الكرخي إن أبا حنيفة جوز تمويه السقوف بالذهب وإن أبا يوسف كره ذلك قال فعلى قول أبي حنيفة المصحف أولى بذلك وكذا المسجد ، وفي السكافي قيل يكره وقيل هو قرينة لأن العباس زين المسجد الحرام في الجاهلية والاسلام وكسا عمر الكعبة وبني داود صلوات الله عليه مسجد بيت المقدس من الرخام والمرمر ووضع فيه على رأس

القبة كبريتاً أحمر يضيء اثني عشر ميلاً وزينة مسجد دمشق شيء عظيم ، وفي ذلك ترغيب الناس في الجماعة وتعظيم بيت الله ، وكونه من امراط الساعة لا يدل على قبحه على أن المراد تزيين المساجد وتضييع الصلوات . هذا كلام صاحب السكافي من الحنفية قال فان اجتمعت أموال المسجد وخاف الضياع بطمع الظلمة فيها فلا بأس به حينئذ يعني من مال المسجد وفي غير هذا لئلا لا يباح من مال المسجد وانما يباح من مال نفسه ، وفي قنية المنية من كتبهم لو اشترى من مال المسجد شيئاً في رمضان يضمن وهذا محمول على ما اذا لم يكن بشرط الواقف ولا جرت به عادة ذلك الوقف ، وقال السروجي في الغاية شرح الهداية ولا بأس بأن ينقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب وكذا تحلية المصحف بالذهب والفضة وقيل هو قربة ، وفي الجامع الصغير لقاضي خان منهم من استحس ذلك ومنهم من كرهه ، قال الازرقى أول من كسا الكعبة تنج ثم الناس في الجاهلية ثم كساها النبي صلى الله عليه وسلم ثم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم معاوية وكان المأمون يكسوها ثلاث مرات بالديباغ الأحمر يوم التروية والقباطي أول رجب والديباغ الأبيض في سابع عشر رمضان . وأما تذهيب الكعبة فان الوليد بن عبد الملك بعث الى خالد ابن عبد الله والى مكة ستة وثلاثين ألف دينار وجعلها على بابها والميزاب والاساطين والاركان ، وذكر في الرعاية عن احمد أن المسجد يهان عن الزخرفة ، وهم محجوجون بما ذكرناه من اجماع المسلمين في الكعبة . ذكر ذلك صاحب الطراز من المالكية . وأما الحنابلة ففي المغني من كتبهم لا يجوز تحلية المصحف ولا المحاريب وقناديل من الذهب والفضة لانها بمنزلة الآنية وان وقفها على المسجد أو نحوه لم يصح وتكون بمنزلة الصدقة فتكسر وتصرف في مصلحة المسجد . فأما قولهم انها بمنزلة الآنية فليس بصحيح لما قدمناه وأما قولهم انه إذا لم يصح وقفها تكون بمنزلة الصدقة فليس بصحيح لأن وقفها انما خرج عنها على أن تكون وقفاً دائماً وله قصد في ذلك فاذا لم يصح ينبغي رجوعها اليه . فان قلت قد قال المتولي من الشافعية لو وقف على تخصيص المسجد وتلويته ونقشه هل يجوز على وجهين أحدهما يجوز لأن فيه تعظيم المسجد واعزاز الدين ، والثاني لا لأن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر تزيين المساجد في اشراط الساعة وألحقه بترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . قلت أما كونه من اشراط الساعة فلا يدل على التحريم وأما كونه ألحقه بترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فالذي ورد « لتزخرقنها ثم لاتعمرونها إلا قليلا » فالمدحوم عدم العبادة بالعبادة أو الجمع بينه

وبين الزخرفة أو الزخرفة الملبية عن الصلاة فهي المكروهة أما التخصيص ففيه تحسين للمساجد وقد فعله الصحابة عثمان رضي الله عنه فمن بعده ، ولا شك أن بناء المساجد من أفضل القرب ، وتحسينها من باب اختيار الاعمال الصالحة فهو صفة القربة وقد رآه المسلمون حسناً وقال عبدالله بن مسعود « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » فكل ذلك حسن ولا يكره منه إلا ما يشغل خواطر المسلمين فلا شك أن يكره كراهة تنزيه لا تحريم .

﴿ فصل ﴾

هذا ما يتعلق بمكة شرفها الله تعالى فننتقل الى المدينة الشريفة دار الهجرة على ما كتبنا أفضل الصلاة والسلام ونقول فيها المسجد والحجرة المعظمة أما المسجد فقد ذكرنا حكم المساجد في التحلية وتعليق القناديل الذهب والفضة فيها وقلنا ان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم أولى بذلك من سائر المساجد التي لا تشد اليها الرحال ومن مسجد بيت المقدس وان كانت الرحال تشد اليه ومن مسجد مكة عند مالك رضي الله عنه بلا اشكال ، وقلنا انه يحتمل أن يقال بأولوية على مذهب من يقول بتفضيل مكة أيضا لما يختص به هذا المسجد الشريف من مجاورة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولذلك كان عمر بن الخطاب يمنع من رفع الصوت فيه ولم يكن يفعل ذلك في مسجد مكة وما ذاك إلا للأدب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوب معاملته الآن كما كان يجب أن يعامل به لما كان بين أظهرنا ، وكانت عائشة رضي الله عنها تسمع التند يوتد والمسهار يضرب في البيوت المطيفة به فتقول لا تؤذوا رسول الله صلى الله عليه وسلم . فمن هذا الوجه يستحق من التعظيم والتوقير ما لا يستحقه غيره ، وقد قال صلى الله عليه وسلم « صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه الا المسجد الحرام » فعند مالك يكون أفضل من المسجد الحرام بما دون الألف ، وعندنا وعند الحنفية والحنابلة الصلاة في المسجد الحرام أفضل من الصلاة فيه . واختلفوا إذا وسع عما كان عليه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم هل تثبت هذه الفضيلة له أو تختص بالقدر الذي كان في زمنه صلى الله عليه وسلم ومن رأى الاختصاص بالنووي رضي الله عنه للاشارة اليه بقوله « مسجدي هذا » وأي جماعة عدم الاختصاص وانه لو وسع مهاوسم فهو مسجده كما في مسجد مكة إذا وسع فان تلك الفضيلة ثابتة له ، وقد قيل ان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم كان في حياته سبعين ذراعاً في ستين ذراعاً ، ولم يزد ابو بكر فيه شيئاً وزاد فيه عمر ولم يغير صفة بنائه ، ثم زاد فيه عثمان

زيادة كثيرة وبني جداره بالحجارة المنقوشة والقصة وهي الجص وجعل عمده من حجارة منقوشة وسقفه بالساج ، ثم زاد فيه الوليد في ولاية عمر بن عبد العزيز على المدينة ومباشرة وعمل سقفه بالساج وماء الذهب وكان الوليد أرسل الى ملك الروم اني أريد ان أبني مسجد نبينا فأرسل اليه أربعين ألف دينار وأربعين رومياً وأربعين قبطياً عمالاً وشيئاً من آلات العزرة ، وعمر بن عبد العزيز أول من عمل له محراباً وشرفاً في سنة إحدى وسبعين ثم وسعه المهدي على ما هو اليوم في المقدار وإن تغير بناؤه .

﴿ فصل ﴾ أما الحجرة الشريفة المعظمة فتعلق القناديل الذهب فيها أمر معتاد من زمان ولا شك انها أولى بذلك من غيرها ، والذين ذكروا الخلاف في المساجد لم يذكروها ولا تعرضوا لها كما لم يتعرضوا لمسجد النبي صلى الله عليه وسلم ، وكم من عالم وصالح من أقطار الأرض قد أنها للزيارة ولم يحصل من أحد إنكار للقناديل الذهب التي هناك . فهذا وحده كاف في العلم بالجواز مع الأدلة التي قدمناها عليه مع استقراء الأدلة الشرعية فلم يوجد فيها ما يدل على المنع منه فنحن نقطع بجواز ذلك ، ومن منعه أو رام اثبات خلاف فيه فليثبت به ، والمسجد وإن فضلت الصلاة فيه فالحجرة لها فضل آخر مختص بها يزيد شرفها به فحكم أحدهما غير حكم الآخر ، والحجرة الشريفة هي مكان الدفن الشريف في بيت عائشة وما حوله ، ومسجد النبي صلى الله عليه وسلم وسع وأدخلت حجر نسائه التسع فيه ، وحجرة حفصة هي الموضع الذي يقف فيه الناس اليوم للسلام على النبي صلى الله عليه وسلم وكانت مجاورة لحجرة عائشة التي دفن فيها صلى الله عليه وسلم في بيتها ، وتلك الحجر كلها دخلت في المسجد فأما ما كان غير بيت عائشة رضى الله عنها فكان للنعوة الثمان به اختصاص ولهن في تلك البيوت حق السكنى في حياتهن فيحتمل أن يقال إن البيوت التسعة كانت للنساء التسع لقوله تعالى (واذكرن ما يتلى في بيوتكن) ويحتمل أن يقال انها للنبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى (بيوت النبي) وهذا هو الأولى ، ثم بعد هذا هل تكون بعده صدقة ويكون لهن فيها حق السكنى أو كيف يكون الحال ؟ والظاهر الأول ويحتمل أن يقال انها لهن بعده وتكون قد دخلت بالشراء والوقف في المسجد كغيرها من الاماكن ، وإن كان الأول فتكون قد أدخلت في المسجد وإن لم يكن لها حكمه وحكم صدقته صلى الله عليه وسلم جار عليها ومن جملة صدقته انتفاع المسلمين بالصلاة والجلوس فيها هذا كله في غير المدفن الشريف أما المدفن الشريف

فلا يشمله حكم المسجد بل هو أشرف من المسجد وأشرف من مسجد مكة وأشرف من كل البقاع كما حكى القاضي عياض الإجماع على ذلك أن الموضع الذي ضم أعضاء النبي صلى الله عليه وسلم لا خلاف في كونه أفضل وأنه مستثنى من قول الشافعية والحنفية والحنابلة وغيرهم أن مكة أفضل من المدينة ونظم بعضهم في ذلك :

جزم الجميع بأن خير الأرض ما قد احاط ذات المصطفى وحواه

ونعم لقد صدقوا بساكنها علت كالنفس حين زكت زكا مأواها

ورأيت جماعة يستشكلون نقل هذا الإجماع وقال لي قاضي القضاة شمس الدين السروجي الحنفي : طالعت في مذهبننا خمسين تصنيفاً فلم أجد فيها تعريضاً لذلك وقال لي ذكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام لنا ولحكم أدلة في تفضيل مكة على المدينة وذكرت أنا أدلة أخرى ، والأدلة التي قال أن الشيخ عز الدين ذكرها وقفت عليها ووقفت على ما ذكره الشيخ عز الدين في تفضيل بعض الأماكن على بعض وقال إن الأماكن والأزمان كلها متساوية ويفضلان بما يقع فيهما لا بصفتان قائمة بهما ويرجع تفضيلهما إلى ما ينيل الله العباد فيهما من فضله ومنه وكرمه وإن التفضيل الذي فيهما أن الله يجود على عباده بتفضيل أجر الماملين فيهما فكذا قال الشيخ عز الدين رحمه الله . وأنا أقول قد يكون كذلك وقد يكون لأمر آخر فيهما وإن لم يكن عمل فأن قبر النبي صلى الله عليه وسلم ينزل عليه من الرحمة والرضوان والملائكة وله عند الله من المحبة له ولما كنه ما تقصر العقول عن إدراكه وليس لمكان غيره فكيف لا يكون أفضل الامكنة ، وليس محل عمل لنا لأنه ليس مسجداً ولا له حكم المساجد بل هو مستحق للنبي صلى الله عليه وسلم فهذا معنى غير تضعيف الاعمال فيه وقد تكون الانمال مضاعفة فيه باعتبار أن النبي صلى الله عليه وسلم حي وأعماله فيه مضاعفة أكثر من كل أحد فلا يختص التضعيف بأعمالنا نحن فافهم هذا ينشرح صدرك لما قاله القاضي عياض من تفضيل ما ضم أعضاءه صلى الله عليه وسلم باعتبار أن أحدهما قيل أن كل أحد يدفن بالموضع الذي خلق منه ، والثاني تنزل الرحمة والبركات عليه وإقبال الله تعالى ، ولو سلمنا أن الفضل ليس للمكان لذاته لكن لأجل من حل فيه . إذا عرفت ذلك فهذا المكان له شرف على جميع المساجد وعلى الكعبة ولا يلزم من منع تعليق قناديل الذهب في المساجد والكعبة المنع من تعليقها هنا ، ولم نر أحداً قال بالمنع هنا ، وكما أن العرش أفضل الأماكن العلوية وحوله قناديل ، كذلك هذا المكان أفضل الأماكن الأرضية فيناسب أن يكون فيه قناديل

وينبغي أن تكون من أشرف الجواهر كما أن مكانها أشرف الأماكن فقليل في حقها الذهب والياقوت ، وليس المعنى المقنضى للتحريم موجوداً هنا فزالت شبهة المنع ، والقنديل الذهب ملك لصاحبه يتصرف فيه بما شاء فإن وقفه هناك أكراماً لذلك المكان وتعظيماً صح وقفه ولا زكاة فيه ، وإن لم يقفه واقتصر على إهدائه صح أيضاً ، وخرج عن ملكه بقبض من صح قبضه لذلك وصار مستحقاً لذلك المكان كما يصير المهدي للكعبة مستحقاً لها وكذلك المنذور لهذا المكان كالمنذور للكعبة ؛ وقد زاد هنا فيقال إنه مستحق النبي صلى الله عليه وسلم والنبي صلى الله عليه وسلم حتى وانما يحكم بانقطاع ملكه بموته عما كان في ملكه وجعله صدقة بعده أما هذا النوع فلا يمنع ملكه له وهو الذي في أذهان كثير من الناس حيث يقولون هذا للنبي ﷺ ، هذا إذا لم يجعله وقفاً ، وإن جعله وقفاً فالوقوف عليه كذلك أما نفس الحجرة الشريفة كالكعبة وأما النبي صلى الله عليه وسلم نفسه على ما قلناه ؛ وقد يقول قائل الوقف حيث صح لا بد أن يكون لمنفعة مقصودة ومنفعة تزيين ذلك المكان به غير مقصودة للشرع وتذهب منفعة ذلك الذهب بالكلية لأنه لا غاية له يصير إليها وإذا قامت القيامة زالت الزينة ؟ فنقول منفعته في الدنيا الزينة والتعظيم لما هو منسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبقاء ذكر المهدي له فيذكر به وذلك مقصود (لسان صدق في الآخرين) (وتركنا عليه في الآخرين) وإذا قامت القيامة تحدثوا به وربما يجيء ذلك الذهب بعينه فإن الله تعالى مالك الدنيا والآخرة وما فيها وهو يحل أهل الجنتين بماء الذهب والجنيتين بالفضة وربما يأتي بذلك الذهب والفضة بعينهما فيحلى بهما صاحبهما جزاء له أو أحد من حشمة ومن عنده فيسر بذلك أو يسر بمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم له في تلك الدار ، وهذه نكتة لطيفة ، وحيث قلنا أنه ملك الحجرة فلا زكاة فيه أيضاً كما لا زكاة في مال الكعبة وإن كان مملوكاً لأن الزكاة وإن تعلقت بالمال فلا بد من ملك مالك معين لها أما مكلف وأما ينتهي للتكليف في دار التكليف ، وأما ما قدمناه عن سجنون من المالكية في أن الإمام يزكيه كل عام كالعين المحبسة فموجب .

❦ فصل ❦ من صنّف في أخبار المدينة أمّ الحسين يحيى بن الحسن بن جعفر
 ابن عبد الله الهاشمي فقال في هذا الكتاب : حدثنا هرون بن موسى القروي
 ثنا محمد بن يحيى عن عبد الرحمن بن سعد عن عبد الله بن محمد بن عمار عن أبيه
 عن جده قال أتى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بمجمرة من فضة فيها تماثيل من

هذا الحديث
 في تاريخ
 الخلفاء
 الراشدين

الشام فدفعها الى سعد جد المؤذنين فقال اجر بها في الجمعة وفي شهر رمضان قال فكان سعد يجر بها في الجمعة وكانت توضع بين يدي عمر بن الخطاب رضي الله عنه حتى قدم ابراهيم بن يحيى بن محمد بن العباس المدينة والياسنة ستين ومائة فأمر بها ففريت وجعلت صلاحاً وهي اليوم بيد مولى للمؤذنين قال ابو غسان هم دفعوها اليه . عبد الله بن محمد بن عمار بن سعد القرط ضعفه ابن معين ، وعبد الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد القرط ضعفه ابن معين أيضاً ، ومحمد ابن عمار حسن له الترمذي فلو سلم ممن دونه كان جيداً ، والجمعة مما يستعمل وقال الفقهاء انها اذا احتوى عليها حرام ، ويقتضى اشتراطهم الاحتواء أن هذا الصنيع غير حرام لكن العرف دل أن ذلك استعمال فاما أن يكون الحديث ضعيفاً واما أن يكون احتمال ذلك لأجل المسجد تعظيماً له فتكون القناديل بطريق الاولى إذ لا استعمال فيها .

فصل اذا كانت القناديل في الحجرة الشريفة المعظمة فلا حق فيها لأحد من الفقراء كما لا حق لهم في مال السكبة وكذا لا حق فيها لما يحتاج اليه من عمارة مسجد النبي صلى الله عليه وسلم وحرمة الخارج عن الحجرة كما لا حق فيها للفقراء لما ذكرناه من المغايرة بين الحجرة والمسجد فلا يكون الذي لاحدهما مستحقاً للآخر ولا له حق فيه ، وأما الحجرة بعينها لو فرض احتياجها الى عمارة أو نحوها هل يجوز أن يصرف من القناديل فيها ؟ الذي يظهر المنع ، وليست القناديل كالمال المصكوك المعد للصرف الذي في السكبة لأن ذاك انما أعد للصرف واما القناديل فإعدت للصرف وانما أعدت للبقاء وليس قصد صاحبها الذي أتى بها الا ذلك سواء أوقفها أم اقتصر على اهدائها فتبقى مستحقة لتلك المنفعة الخاصة وهي كونها معلقة بترين بها ، والعمارة التي تحتاج اليها الحجرة أو الحرم ان كان هناك أوقاف تعمر منها والا فيقوم بها المسلمون من أموالهم طيبة قلوبهم فالذي أولى بالأمور من انفسهم ، والذي قالته الحنابلة انه اذا بطل وقفها يصرف الى مصالحه ليس بصحيح قطعاً ، والذي قاله اصحابنا من ان الموهوب للمسجد يصرف في مصالحه لا يأتي هنا لأن ذاك فيما لا يقصد واهبه جهة معينة اما لو قصد جهة معينة فيتعين كما قالوا في الاهداء لرتاج السكبة أو لتطيينها انه يتعين صرفه في تلك الجهة ، وليس هذا كما اذا وهب لرجل درهما ليصرفه في شيء عينه حتى يأتي فيه خلاف لأن ذاك في الهبة لخصوص عقدها وكونها لمعين آدمي يقضى ذلك ، وهنا الاهداء لما يقصد من الجهات فأى جهة قصدها تعينت وان لم يعدل عنها .



﴿فصل﴾ بعد تعليق هذه القناديل في الحجرة وصيرورتها لها بوقف أو ملك باهداء أو نذر أو هبة لا يجوز ازالتهما لأنها وإن لم يكن تعليقها في الأول واجباً ولا قرينة صارت شعاراً ويحصل بسبب ازالتهما تنقيص فيجب ادامتها كما قدمناه في كسوة السكينة استدامتها واجبة وابتدائها غير واجب فلو لم يحصل وقف ولا تعليق ولكن أحضرها صاحبها وعلقها هناك مع بقائها على ملكه بقصد تعظيم المكان وانتسابه إليه فينبغي له أن لا يزيلها ما لم يكن عدم ازالتهما لأن الشعار الحاصل بها والنقص الحاصل بزالتهما موجود هناك ما هو موجود في التي خرج عنها فيخشى عليه من تغييرها أو تغيير عقده مع الله تعالى (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) هذا في الباطن وإنما يمكن في الظاهر منها إذا علم منه بأن كانت باقية في يده أو أشهد عليه بذلك عند تسليمها ، أما إذا لم يعلم وأحضرها لناظر المكان أو القيم عليه وتسلمها منه كما عادة النذور والهدايا ثم جاء يطلبها زاعماً أنه لم يكن خرج عنها فلا يقبل قوله بعد ما اقتضاه فعله وقرائنه من الإهداء كما لو أهدى هدية وأقبضها ثم جاء يزعم أنه لم يكن قصد التملك فإن الفعل الظاهر الدال عادة وعرفاً مع القرائن كاللفظ الصريح .

﴿فصل﴾ سبب كلامي في ذلك أنني سئلت عن بيع القناديل الذهب التي بالحجرة الشريفة المظلمة وإن بعض الناس قصد بيعها للمارة الحرم الشريف النبوي على ساكنه أفضل الصلاة والسلام والرحمة فأبصكرته واستعجبته : أما إنكاره فن جهة الفقه لأن هذه القناديل وإن كانت وقتاً صحيحاً لم يصح بيعها ، ومن يقول من الحنابلة ببيع الأوقاف عند خرابها أو من الحنفية القائلين بقول أبي يوسف في الاستبدال إنما يقول بذلك إذا كان يحصل به غرض الواقف بقدر الامكان ، وأما هنا فقصد الواقف ابقاؤها لمنفعة خاصة وهي التزيين فبيعها للمارة مفوت لهذا الغرض ، وإن كانت ملكاً للحجرة كالملك للمسجد فكذلك لما قدمناه أن قصد الآتي بها ادخارها لهذه الجهة ، وإن جهل حالها فيحمل على إحدى هاتين الجهتين فيمتنع البيع أيضاً ، وإن عرف لها مالك معين فأمرها له وليس لنا تصرف فيها ، وإن علم أنها ملك لمن لا ترجى معرفته فيكون لبيت المال ، ومعاذ الله ليس ذلك واقعا وإنما ذكرناه لضرورة التقسيم حتى يعلم أنه لا يتسلط على بيعها للمارة بوجه من الوجوه فلم يكن في الفقه وجه من الوجوه يقتضي ذلك . ولو فرضنا أن هذه مما يجب الزكاة فيه ^(١) ففي هذه المدد قد ملك

الفقراء في كل سنة ربع العشر فيكون قد استغرقت الزكاة الأقل من نصاب
 فيجب صرفها اليهم ولا تباع . فعلى كل تقدير لاسماع للبيع ، وهذا هو وجه
 انكارى اياها . واما الاستقباح فلما يبلغ الملوكة في اقطار الارض انا بعنا قناديل
 نبينا لعمارة حرمه ونحن نقديه بأنفسنا فضلا عن أموالنا . وما برحت الملوكة
 يعمرن هذا الحرم الشريف ويفتخرون بذلك ، وقد ذكرنا عمارة الوليد بن عبد
 الملك له ثم المهدي ثم المتوكل ، وأرد الحجرة بالرخام ثم جدد التأخير وزير ابن
 زكى في خلافة المقتدى وعمل لها شباكاً من خشب الصندل والابنوس وكانت الستائر
 الحرير تأتي اليه من الخلفاء ، وفي ليلة الجمعة مستهل شهر رمضان سنة أربع وخمسين
 وستمائة وقعت نار في المدينة فاحترق المنبر وبعض المسجد وبعض سقف الحجرة
 فكتبوا الى الخليفة المستعصم فأرسل بصناع وآلات من بغداد وأبشداً بعماراته
 أول سنة خمس وخمسين وستمائة ولم يحسروا على إزالة ما وقع من السقوف على القبور
 حتى يطالعوا المستعصم ، واشتغل المستعصم بالتأخر فسقفوا الحجرة ، ووصل من مصر
 آلات العمارة في دولة المنصور على بن المعز ابيك ، ووصل من اليمن من ملكتها شمس
 الدين المظفر يوسف بن المنصور عمر بن علي بن رسول آلات وأخشاب ، وتسلمطن
 بمصر المظفر قطز واسمه الحقيقي محمود بن محمود ابن اخت جلال الدين خوارزم
 شاه وابوه ابن عمه وقع عليه السبي فبيع بدمشق وسمى قطز ، واشتغل بالتأخر
 حتى كسرهم في عين جالوت ومات في دون السنة ، وتسلمطن الملك الظاهر ، وكان
 صاحب اليمن ارسل منبراً من صندل فقلعه الملك الظاهر وارسل منبراً من جهته
 وكل عماراته ، والملوك يفعلون ذلك افتخاراً به والله ورسوله غنى عنهم :

نفس النبي لدى أعلى الانفس	فاتبعه في كل النوائب واثنتس
واترك حظوظ النفس عنك وقل لها	لا ترغبي عن نفس هذا الانفس
فردى الردى واحيه كل مائة	فلقد سعدت اذا خصصت بأبؤس
ان تقتلى يصعد بروحك في العلى	بيد الكرام على ثياب السندس
وترين ماترزين من كل المنى	في مقعد عند المليك مقدس
أو ترجعي بفنيمة كخطي بها	وبذخر أجر ترجييه وتراسي
ما أنت حتى لا تصكوني فدية	لحمود في كل هول ملبس
ما في حياتك بعده خير ولا	ان مات تخلفه جميع الانفس
فحمد بحبائه يهدي الأنا	م وتمحى سدف الظلام الحنفس
ويقوم دين الله أبيض طاهراً	في غيظ الميس اللعين الأنفس

أعظم بنفس محمد أن تقتدى أهون بنفسك يا أخي وأخمس
نظمت هذه الايات في سنة سبع وثلاثين وسبعمائة في كلام تفسير قوله تعالى
(ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا
يرغبوا بأنفسهم عن نفسه) والآن زدت فيها لهذا المعنى العارض :

ولقبره أعلى البقاع وخيرها زاك على التقوى أجل مؤسس
فبطيبة طاب الثرى وزيلها أزكى قرى في كل واد أقدس
أفدى عمارتها ومسجدها بما أحوى وبى كل البرية نأسى
انى يهون على بيع حشاشتى فى ذاك بالثمن الأقل الابحس
لو جاز بيع النفس بعت وكان لى نخر بذاك الرق أشرف ملبس
صلى عليه الله كل دقيقة عدد الخلائق ناطق أو أخرس

﴿ فصل ﴾ السكبة والحجرة الشريفة قد علم حالهما الاول بالنص للحديث
الوارد الذى قدمناه ، والثانية بالالحاق به وبالقطع بعظمتها ، وفى كثير من البلاد
غيرهما أما كن ينذر لها ويهدى اليها وقد يسأل عن حكمها ويقع النظر فى أنها
هل تلحق بهذين المسكين وان لم تبلغ مرتبتهما أولاً ؟ وقد ذكر الرافعى عن
صاحب التهذيب وغيره انه لو نذر أن يتصدق بكذا على أهل بلد عينه يجب أن
يتصدق به عليهم قال ومن هذا القبيل ما ينذر بعنه إلى القبر المعروف بحر جان فان
ما يجتمع منه على ما يحكى يقسم على جماعة معلومين ، وهذا محمول على أن العرف
اقتضى ذلك فتزل النذر عليه ، ولا شك أنه اذا كان عرف حمل عليه وان لم يكن
عرف فيظهر أن يجري فيه خلاف وجهين أحدهما لا يصح النذر لأنه لم يشهد له
الشرع بخلاف السكبة والحجرة الشريفة ، والثانى يصح إذا كان مشهوراً بالخير .
وعلى هذا ينبغى أن يصرف فى مصالحه الخاصة به ولا يتعداها والله أعلم .
والاقرب عندى بطلان النذر لما سوى السكبة والحجرة الشريفة والمساجد الثلاثة
لعدم شهادة الشرع لها وان من خرج من ماله عن شيء لها واقتضى العرف
صرفه فى جهة من جهاتها صرف اليها واختصت به والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ مسألة فى تأخير الرمى ﴾

أما الرعاة وأهل السقاية فلهم إذا رموا حجرة العقبة أن ينفروا ويدعوا المبيت
بمنى لىالى التشريق ويدعوا رمى يوم ويقضوه فى اليوم الذى يليه ، وهل هو
قضاء أو أداء سياتى . وهذا التأخير مقطوع بجوازه للعذر سواء قلنا فى غير
المعذور يتدارك أولاً . وانفق الشافعى والاصحاب على أن لهم أن يرموا اليوم

الاول من ايام التشريق ويتركوا الشأى وينفروا فى الثالث فيرموا اليومين ثم لهم أن ينفروا فيه مع الناس على الأصح فلو لم ينفروا بل رجعوا إلى الرعى ناوين النحر وأقاموا بمنى رموا النحر الآخر بعد الزوال فان غابت الشمس قبل أن يرموا أراقوا دماً . وان شاء الرعاة أن يرعوا نهراً ويرموا ليلاً جاز نص عليه فى الاملاء ؛ وهل لهم ترك يومين متواليين بأن ينفروا يوم النحر ويرموا فى الثالث عن الثلاثة ؟ قال البغوى والرافعى وقطع ابن داود فى شرح المختصر بالجواز وكلام الماوردى قريب منه ، والذي ينبغى أن يكون حكم الرعاة فى ذلك كغيرهم على ماسياتى فان الرخصة لهم انما وردت فى يوم ؛ والبغوى انما منع من ترك يومين لاعتقاده انه قضاء ، واما الرافعى فكان يجب أن ينه على الخلاف فى غيرهم ، ويكون الصحيح على مقتضى تصحيحه الجواز . ولو غربت الشمس والرعاة بمنى لم يحز لهم النحر بخلاف السقاة . هذا حكم المعمذور واما غير المعمذور فالمبيت فى حقهم يتعين ولهم النحر الاول إلا أن يتركوا المبيت ليلتى اليومين الأولين ويرموا فى الثانى وأرادوا النحر لم يمكنوا لانهم لا عذر لهم ولا أتوا بمعظم الرمى فيمكنوا حتى يرموا الثالث ولو باتوا الليلالى كلها ولكن أخرجوا رمى يوم او يومين فان خرجت ايام التشريق غابت والا فان كان ناسياً رمى متى ذكر ليلاً أو نهراً نص عليه ونص فى الاملاء على قولين إن كل جرة فى يومها فاذا غربت الشمس ولم يرم أراق دماً ، وأصحهما عنده ان آخرها آخر ايام التشريق فلا تقوت منها واحدة فواتاً يجب به دم حتى تنقضى ايام التشريق ، وكذلك قال الاصحاب الأصح أنه يتدارك ، والأصح عند الاكثرين انه إذا سوى كان التأخير عمداً أم سهواً ، هذا فى رمى ايام التشريق . أما رمى يوم النحر فالأصح انه كذلك وقيل لا يتدارك قطعاً فعلى هذا ينقضى بغروب الشمس يوم النحر وقيل يمتد تلك الليلة . فان قلنا قضاءً فالتوزيع على الايام مستحق ، وان قلنا أداءً فستحب صرح به الغزالي وشرحه الرافعى بمعنى ان حكمه ايام منى فى حكم الوقت الواحد وكل يوم الوقت المأمور به وقت اختيار كأوقات الاختيار للصلوات . ومقتضى هذا انه يجوز تأخير رمى اليومين إلى الثالث بعذر وغير عذر . ويوافقه استدلال الماوردى كذلك بالاضاحي وما قدمناه عن ابن داود فى الرعاة . وصرح الفورانى فى غيرهم بجواز تأخير يوم بعذر وهو بعيد لانه ليس لجواز التأخير مستند من جهة الشارع . واذا قلنا بأن رمى يوم النحر يتدارك أداء وهو الصحيح كغيره فهل يجوز أيضاً ؟ لم أر من صرح به . واما تقديم يوم الى يوم يجوز الفوراى على قول الاداء ونقله

الامام عن الأئمة وتبعه الغزالي . وقال الروياني الصحيح أنه لا يجوز . ومال
 الرافعي إليه وكلام الشافعي في الاملاء والبويطي فليكن هو الصحيح . واما
 تقديم يومين فقال الماوردي إن اليوم الاول ليس وقتاً لجميعها اجاباً . وهل له
 في اليوم الثاني رمى ما فاته في الاول قبل الزوال ؟ اذا قلنا بالاداء الاصح الجواز ،
 وإن قلنا بالقضاء فأولى ، ويجب الترتيب بين الرمي المتروك وبين رمى التدارك
 في أظهر القولين ؛ واذا قلنا بالاداء في حق غير المعذور ففي الرعاء والسقاة
 أولى والا فوجهان ، وكذلك اذا قلنا لا يجب الترتيب على غيرهم وعليهم وجهان
 والخلاف في وجوب التشريق اطلقه ولعله مخصوص برمي أيام التشريق ، أما
 رمى يوم النحر فنص الشافعي انه اذا ذكره في أيام آخر أيام التشريق أجزأ عنه
 رميه ولا اعادة عليه ، ولم أر في كلام الأصحاب تصريحاً بذلك فلو رمى الجرات
 كلها عن اليوم قبل أن يرميها امراً أجزأ أن لم يوجب الترتيب والا فلاصح
 الاجزاء ايضاً ويقع عن القضاء ، والثاني لا يجوز له اصلاً . وقال المتولي لما تسكلم
 في الاداء والقضاء قال : فيه طريقان احدهما انه على سبيل القضاء بدليل أنه
 لا يجوز له تأخير الرمي الى اليوم الثاني الا بعذر كما لا يجوز له تأخير الصلاة
 الى وقت صلاة اخرى الا بعذر الا أن القضاء يختص بزمان مخصوص وهو
 بقية أيام التشريق ، والثاني اداء لأن الوقوف لا يقضى والرمي تابع له وكان
 ملحقة به ولـكن يجعل الايام كالشيء الواحد ؛ ونظير المسألة اذا شهد برؤية
 الهلال بعد الزوال يوم الثلاثين من رمضان يصلي من الغد العيد وهل هو اداء
 أو قضاء ؟ وهذا الذي قاله المتولي من تعليل قول القضاء بأنه لا يجوز
 مخالف لما قاله القوراني .

❦ مسألة في المناسك ❦

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : الحمد لله رب العالمين وصلى الله على
 سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين وسلم . هذا مختصر في المناسك : اذا بلغ الميقات
 واراد الرحيل منه اغتسل وتنظف وتطيب وتجرد عن الخيط ولبس ازاراً ورداء
 ابيضين نظيفين ثم يصلي ركعتي الاحرام ثم يحرم حين يسير ، يقول بقلبه ولسانه
 نويت الاحرام بالحج واحرمت به لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد
 والنعمة لك والملك لا شريك لك ، ويكثر في طريقه من التلبية والصلاة على النبي
 صلى الله عليه وسلم . ولا يستر رأسه بشيء يعد سائراً ولا يرتدى بشيء يحيط
 به أو يعضو منه فان كانت امرأة جاز ستر ماسوى وجهها وكفيها . ولا يمس

الحرم طيباً ولا مافيه طيب من مأ كول وغيره يبدنه ولا بشيابه ولا يشم مشموما كالورد ونحوه ويحرم دهن رأسه ولحيته وازالة شعر وظفر ونسكاح وجماع وصيد برى واعانة عليه ووضع يده عليه ودوس الجراد . فاذا بلغ الحرم قال هذا حرمك وأمنك فخرمنى على النار . فاذا وصل مكة شرفها الله اغتسل قبل دخولها ودخل من باب المعلا فاذا وقع بصره على البيت رفع يديه وقال اللهم زد هذا البيت تشريفاً وتكريماً وتعظيماً ومهابة وزد من شرفه وعظمه ممن حجه أو اعتبره تشريفاً وتكريماً وتعظيماً وبرأ اللهم أنت السلام ومنك السلام حينئذ بنا بالسلام .

﴿فصل﴾ ثم يدخل من باب بى شيبه ويقدم رجله اليمنى ويسمى الله ويدعو ويقصد الحجر الاسود فيتسامه ويقبله بغير صوت ثلاثاً فان لم يمكنه أشار اليه ويجعل وسط رداءه تحت عاتقه الايمن وي طرح طرفيه على عاتقه الايسر ويجعل الحجر الأسود عن يمينه ثم يطوف والبيت على يساره إلى أن يأتى الحجر الاسود الذى ابتداء منه يفعل ذلك سبع مرات طاهراً متوضئاً مستوراً العورة خارجاً عن الشاذروان والحجر بكسر الحاء ، ووقت تقبيل الحجر لا يمشى فى طوافه بل يرجع إلى موضعه ويطوف حتى يكون بدنه خارجاً عن هواء البيت ، ويسرع المشى مع تقارب الخطأ فى الثلاثة الأولى دون الأربعة ويكثر فيه من الدعاء والذكر ثم يصلى ركعتين خلف المقام فان لم يتيسر حيث شاء . ﴿فصل﴾ ثم يخرج فيصعد على الصفا حتى يرى البيت فيكبر ويحمد ويهلل ويدعو ؛ ثم ينزل ويمشى حتى يبقى بينه وبين الميل الاخضر قدر ستة أذرع ثم يسعى شديداً حتى يتوسط بين الميادين ثم يمشى على عادته إلى المروة فيصعد عليها ويكبر ويهلل ويدعو ثم يرجع كذلك إلى الصفا ثم إلى المروة حتى يكمل سبعة أرباع منها من الصفا إلى المروة وثلاث من المروة إلى الصفا يختم بالمروة ولا يترك شيئاً من المسافة التى بين الصفا والمروة بل يصعد على درج الصفا إلى المروة . ﴿فصل﴾ ثم يخرج يوم النامن إلى منى فيصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويبيت بها حتى يصلى بها الصبح فاذا طلعت الشمس على سمرسار ويكثر من الدعاء إلى نمرة فينزل بها حتى تزول الشمس ويفتسل بها للوقوف ويصلى بها الظهر والعصر مجموعتين فى أول وقت الظهر فى مسجد ابراهيم . ﴿فصل﴾ ثم يعجل بالسير إلى عرفات للوقوف وأى موضع وقف منها جاز وأفضلها موقف النبي صلى الله عليه وسلم وهو عند الصخرات السكبار المفترشة فى أسفل جبل الرحمة بوسط أرض عرفات ، ويجتهد فى الخشوع والخضوع والذكر والدعاء والتهليل والتحميد والاستغفار والصلاة على النبي صلى

الله عليه وسلم ويكثر من قول لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير اللهم لك الحمد كالذي نقول وخيراً مما نقول اللهم اني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً وانه لا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني انك أنت الغفور الرحيم ، ويتنوع في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والدعاء ويلج في الدعاء والسؤال والابتهال له ولاجابة المسلمين ، ولا يزال كذلك حتى تغرب الشمس ويتحقق غروبها. ﴿فصل﴾ فاذا تحقق غروب الشمس دفع إلى طريق العلمين بسكينة ووقار ويكثر من الدعاء والذكر والشكر فاذا وصل إلى مزدلفة بات بها وأخذ منها حصي الجمار وهو سبعون مثل حصي الخذف^(١) ويفتسل بها للوقوف بالمشعر الحرام ومتى نفر منها قبل نصف الليل عصى ولزمه دم ، والسنة أن يبيت بها حتى يطلع الفجر فيصلّي الصبح في أول الوقت ثم يدفع إلى منى فاذا وصل إلى المشعر الحرام وهو جبل صغير آخر المزدلفة إن أمكن والا وقف تحته مستقبل الكعبة يدعو ويحمد الله ويكبره ويهلله ويلبي فاذا استنفر سار إلى منى بسكينة ذاكراً مليئاً فاذا وجد فرجة اسرع قدر رمية حجر. ﴿فصل﴾ فاذا وصل إلى منى بدأ بحجرة العقبة يرميها بمدار تفاع الشمس قدر رمح سبع حصيات واحدة واحدة يرفع يديه حتى يرى بياض إبطيه مستقبل الجرة ومكة عن يساره ، ومن أول حصاة يقطع التلبية ويكبر ثم ينزل حيث شاء بمعنى ثم ينحر إن كان معه ثم يحلق أو يقصر ويلبس الخيط ، ثم يفيض إلى مكة فيطوف طواف الأفاضة سبعاً ويصلي ركعتين كما تقدم ، وإن لم يكن سعى بعد طواف القدوم يسعى بعد طواف الأفاضة وإن كان قد سعى فلا تستحب له اعادته فاذا فعل ذلك صار حلالاً وبقي عليه المبيت بمعى والرمي في أيام التشريق. ﴿فصل﴾ فببيت بمعى ليلة الحادي عشر من ذي الحجة ثم يصبح يوم الحادي عشر فيرمى بعد الزوال الجمرات الثلاث كل جرة سبع حصيات كما تقدم فيرمى الأولى التي تلى مسجد الخيف ويدعو قدر سورة البقرة ثم الثانية كذلك ثم الثالثة ولا يقف عندها ويكون ذاك بعد أن يغتسل ، ثم يبيت بها ، ويفعل يوم الثاني عشر بعد الزوال مثل ذلك ، ثم إن شاء تعجل ونفر قبل غروب الشمس وإن شاء أقام وهو أفضل فاذا غربت الشمس وهو بمعى لم يحز له أن ينفر فببيت به ليلة الثالث عشر وهو آخر أيام التشريق ويرمى يوم الثالث عشر بعد الزوال الجمرات الثلاث كما تقدم ويفتسل قبله في كل يوم ثم ينصرف من عند الجرة

(١) أي صغار . وفي الأصل « الخذف » بالمهمله وهو خطأ .

را كبا أو ماشيا عند ما يفرغ من الرمي وقد تم حجه فينزل بالمحصب وهو لا يطح الذي عند مقابر مكة والاولى أن يصلي الظهر بمنزله .

﴿ فصل ﴾ فإذا كان مفرداً إحتاج إلى العمرة فيخرج إلى التمتع الذي يقال له مساجد عائشة أو ماشاء من الجبل فيغتسل ويتطيب ويلبس لباس الاحرام ، ويقول بقلبه واسأله نويت العمرة لله وأحرمت بها . ويلبى ويتوجه إلى مكة ملييا فإذا شرع في الطواف قطع التلبية ويطوف سبعا كما تقدم ويصلي ركعتين ثم يسمى سبعا كما تقدم فإذا فرغ منه عند المروة حلق أو قصر وقد تمت عمرته وحل ويلبس ويحل له كما يحل للحلال . (فصل) فإذا أراد الخروج من مكة لوطنه أو غيره طاف للوداع سبعا كما تقدم ويصلي ركعتين خلف المقام وشرب من ماء زمزم واستلم الحجر ويأتى الملتزم بين الركن والمقام فيلزمه ويقول اللهم ان البيت بيتك والعبد عبدك وابن عبدك وابن امك حملتنى على ما سخرت لى من خلقك حتى سيرتنى في بلادك وبلغتنى بنعمتك حتى أعنتنى على قضاء مناسكك فان كنت رضىت عنى فازدد عنى رضا والافن الآن قبل أن ينأى عن بيتك دارى ويهد عنه مزارى هذا أو ان انصرافى ان أذنت لى غير مستبدل بك ولا ببيتك ولا راغب عنك ولا عن بيتك ، ويدعو بما أحب ويخرج تلقاء وجهه ولا يتقهقر ، ويحرم أن يخرج شيئا من الحرم من ترابه أو أحجاره إلى الحل ويحرم التعرض لصيد مكة والمدينة . (فصل) ثم يتوجه إلى المدينة لزيارة قبر سيدنا سيد البشر صلى الله عليه وسلم ويكثر من الصلاة والتسليم والخضوع والخشوع والهيبة والاجلال كأنه يراه فإذا وصل المسجد قدم رجلاه اليمنى وسمى وصلى ركعتى التحية عند السكبة ثم يقف مستدير السكبة مستقبلا القبر الكريم خارج الدرازين غاض الطرف ويقول : السلام عليك يا رسول الله صلى الله عليه وسلم السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته ، ويكثر من ذلك ويتنوع بأدب وهيبة ثم يتأخر إلى صوب يمينه قدر ذراع فيسلم على ابى بكر الصديق رضى الله عنه ثم يتأخر صوب يمينه قدر ذراع فيسلم على عمر رضى الله عنه ثم يعود إلى قبالة المسار فان قبالة وجهه صلى الله عليه وسلم فيدعو ويتوسل به إلى ربه عز وجل ولا يمس القبر ولا يقرب منه ولا يطوف به ، ويحافظ على الصلوات في المسجد دون القدر الذى زيد فيه ، ويזור البقيع وقبور الشهداء وقباء ويشرب من بئر إريس ، ويصوم ويتصدق ولا يستصحب شيئا من الاكرال الا بريقا إلى من تراب حرم المدينة ، وإذا أراد السفر ودع المسجد ركعتين وودع النبي صلى

الله عليه وسلم بالصلاة والتسليم ويكثر من ذلك ويقول اللهم لانجعله آخر العهد برسولك اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم في العالمين انك حميد مجيد . قال علي بن عبد الكافي السبكي كتبها بسكرة يوم الاربعاء ثاني رمضان سنة اثنتين وعشرين وسبعمائة .

كتاب الضحايا

﴿مسألة﴾ اذا أهدى المضحي من أضحيته الى غنى شيئا هل يجوز للغنى أن يهديه الى غيره ؟ إن قلتم يجوز فامعنى قول الرافعي ليس له ان يملك الاغنياء ؟ .
 ﴿الجواب﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله : الاصل الذي ينبغي أن يعتمد في هذا الباب ولم أره منقولا ولكني فررت^(١) تفقها لما رأيت المسائل لانستمر إلا عليه والقواعد والادلة تشهد له أن أضحية التطوع يزول الملك عنها بالذبح لله تعالى ، ومصرفها وجهان احدهما الفقراء تمليكها ، والثاني الاغنياء انفعاعا والمضحي احدثهم وله الولاية على ذلك وقسمته وتفرقته فان المضحي يتقرب بأضحيته بالذبح وبذلك تنتقل عنه الى الله تعالى ، وهذا معنى القرية فيها وان جازله الاكل منها لأنه مأذون في ذلك من الله تعالى واذا علم ذلك فاذا اعطى منها للفقراء كان تملكها وليس المعنى يملكهم بل يعطيهم كما يعطيهم للزكاة فيملكونها ملكا تاما يتصرفون فيه بالبيع وغيره وذلك لانهم المقصود الاعظم بها ولا يحصل لهم التام إلا بالتمليك التام في ذلك لينتفعوا بها وبمنها فمعنى قوله يملك الفقراء أنه يعطى لهم ويسلطهم تسليطا تاما عليها ، واذا أكل هو منها يأكلها وليست على ملكه بل الاذن من الله تعالى واذا أهدى منها الى غنى فقد أحل ذلك الغنى محله ورفع يده عما أهداه له فللغنى أن يأكل منه ويهدي أيضا وليس ذلك من باب الهدية التي هي التملك لما قدمناه انها ليست ملكه وانما معناه رفع يده وتسليط غيره عليها ، وليس له ان يبيع لكونه غير ملك وانما لم يملك لكونه ليس هو المقصود الاعظم منها لما قدمنا ان المقصود الاعظم منها الفقراء فمقصود الاضحية تملك الفقراء والاباحة للمضحي والاغنياء هذه حقيقتها . وقد نشأ لنا من هذا فرعان لم ار فيها نقلا الى الآن : أحدهما لو مات المضحي وعنده شيء من لحم الاضحية الذي يجوز له أكله وأهداه فقتضى ما قررناه أنه لا يورث عنه ولكن ينبغي أن يكون لوارثه ولاية القسمة والتفرقة كما كان له ، ويحتمل أن يقال ليس للوارث

ذلك بمعنى أنه لا يختص به بل هو في ذلك كسائر الناس لانه انما تورث الحقوق التابعة للاموال كالخيار والشفعة والتي يحصل بها سعى أو دفع عار كالتقصاص وحد القذف وهذا الحق نيابة عن الله تعالى في القسمة والتفرقة فلا تعاق له بالميراث لسكن الذي يظهر وتميل النفس اليه انه يكون للوارث . (الفرع الثاني) وقد فكرت فيه الآن لقصد الاضحية عن والدي رحمهما الله وبرد مضجعهما انه اذا قلنا بجواز التضحية عن الميت فيضحي الوارث عن مورثه فهل له أن يأكل من لحمها كما لو كان هو المضحى أولاً ؟ والذي يظهر أن هذا ينبغي على الفرع الذي قبله ان قلنا هذا الحق يورث فيكون للوارث ماله مورث من الاكل والتفرقة على الاغنياء والفقراء فان نسبته الى الاكل كنسبة سائر الناس وولاية التفرقة مقرونة لما قدمناه فيجتمتع ذلك سواء كان المضحى عن الميت أم كان الميت ومن ضحى ثم مات قبل التفرقة والله اعلم .

باب الاطعمة

﴿ مسألة ﴾ الزيادة على الشبع حرام قاله الشيخ عز الدين بن عبد السلام في القواعد وعلمه بأنه اضاءة مال وفساد للابدان ، وكنت اظن ان ذلك في سوى ما يعتاد من الزيادة كنقل أو حلوى أو نحوها حتى رأيت في فتاوى قاضي خان من الحنفية في المجلد الاخير منه مانعه : امرأة تأكل الفتيت وأشباه ذلك لأجل السمن قال أبو مطيع البلخي رحمه الله لا بأس به ما لم تأكل فوق الشبع وكذا الرجل اذا أكل مقدار حاجته لمصلحة بدنه لا بأس به اذا لم يأكل فوق الشبع يمكن اذا كان غذاءً أن يجعل مع الغذاء حتى لا يزيد في المقدار على الشبع واذا لم يكن لمصلحة البدن بل مجرد من نقل أو حلوى أو سكر وليمون وما اشبه ذلك مما ليس فيه إلا قضاء شهوة فأولى بأن يتقيد أنه لا يزيد على قدر الشبع فتى زاد يكون حراماً ، وقل من المترفين من يحترز عن ذلك فينبغي التنبيه لهذا ، وهذا السكر والليمون الذي جرت عادة المترفين به بعد الاكل ينبغي ان كان قد حصل الشبع التام أن يحرم والله اعلم ، وانظر أيضاً من جهة منع إدخال طعام على طعام يقتضى انه لا يوجد فوق الشبع غير الماء القراح وما سواه يضر حتى ينهض الطعام الاول فاستعمال هذه الامور الزائدة ان اقتضتها ضرورة والا فجرد الشهوات النفسانية لا تبيحها بل تكون حراماً مع كونها مضرّة والله اعلم .

كتاب البيع

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام : الحمد لله رب العالمين اللهم صل على محمد

وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين انك حميد مجيد وسلم تسليماً كثيراً . وبعد فانه وقعت مسألة في المحاكمات في هذا الزمان وهي أن قرية بالقرب من دمشق يقال لها عنايا وربما يقال لها معبايا كان لبهادر آص رحمه الله فيها على ما قيل ثمانية عشر سهماً وثلاث سهم مملوكا طلقا من أربعة وعشرين سهماً وهي جملة مبلغ سهام الضيعة المذكورة ، وباقيها وهو خمسة اسهم وثلاثا سهم وقف على المدرسة الامنية بدمشق فأذن قاضي القضاة جلال الدين الشافعي لصفى الدين العتال الحنفى ان يقسمها فقسمها وأفرد حصة بهادر آص ناحية وترك الحصة المذكورة المفروزة وخلف زوجتين وخمسة بنين وحصة الامنية ناحية وحكم بصحة القسمة صفى الدين المذكور وبعده قاضي القضاة جلال الدين ثم من بعده ، ثم مات بهادر آص المذكور وترك الحصة المذكورة المفروزة وخلف زوجتين وخمسة بنين وبناتاً ثم ماتت إحدى الزوجتين وخلفت إبنها عليا احد البنين الحصة المذكورين خاصة فباع على المذكور حصته للصالح الذي كان استاذ دارهم ثم صار استاذ دار تنكز ثم وقفها على ما قيل ، ثم حصلت منازعة بين الامير ناصر الدين بن بهادر آص والصالح المذكور وطالت وتنوعت ، ثم حضر عندي صلاح الدين المذكور فسألني أن آذن له ان يدعى لأيتام زوجته على البائع المذكور بحكم أنه مات عن غير وصية وقصد أن يدعى عند الحنبلي أو الحنفى ويبطل البيع فاستفهمت عن سبب الابطال ان كان صحيحاً أذنت فيه وان كان فاسداً لم آذن فيه وطلبت كتاب المبايعه فأحضره وهو يتضمن شراء الصلاح من أمير على بن بهادر آص جميع الحصة التي في يده ومملكه وهي جميع مملكه وهي أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من أربعة وعشرين سهماً شائعا من جميع الضيعة المعروفة بمبايا وذكر حدود الضيعة فقال الذي يقصد الابطال أن هذا باع ما يملك وما لا يملك فيبطل البيع ، وهذا ليس بصحيح لوجوه: أحدها أن هذا إنما باع حصته لأنه قال جميع الحصة التي بيده ومملكه ، ولا شك انه عارف بها لأنه يعرف حصة أبيه وأنها ثمانية عشر سهماً وثلاث سهم ويعرف أن أباه خلف زوجتين لكل منهما نصف الثمن وهذا يفهمه العوام لا يخفى عن أحد ولا تشترط المعرفة بالتعبير عنه باصطلاح الحساب بل تكفى تلك المعرفة التي يفهمها العوام فإنها يحصل التمييز سواء عرف عبارة أهل العلم فيها أم لا ، ثم إنا نظرنا في قوله «وهي أربعة اسهم ونصف ثمن سهم» فوجدناها صحيحة لأن ثمن

الثمانية عشر وثلاث مائة وسدس سهم وثمن سهم والباقي بعد الثمن ستة عشر سهماً
وثلاث ثمن سهم لكل ابن سهمان وثلاث أسهم وربيع سهم فنصيبه ونصيب أمه هذا القدر الذي
باعه لا يزيد ذرة ولا ينقص ذرة ، ثم نظرنا في قوله شائعاً وهو صحيح باعتبار
وغير صحيح باعتبار : أما صحته فلا أنه مشاع في الحصة الموروثة عن والده
المفروزة بالقسمة ، وأما عدم صحته فلا أنه ليس مشاعاً في الضيعة كلها ، وإذا أمكن
حمل كلام البائع العاقل على الصحة كان أولى من حمله على الفساد فليحمل على المعنى
الأول ، ولا يعارضه قوله من أربعة وعشرين سهماً من الضيعة لأمري : أحدهما أنا
«مري بن «من» و«في» فهو لم يقل أنها شائعة في جميع الضيعة وإنما قال إنها أي شائعة
وأنها من جميع الضيعة ولا شك أنها من جميع الضيعة ، وليس معناه أن الشيوع في الضيعة
بل معناه أن الشيوع في حصة أمه وحصة أمه من الضيعة فالشائع فيها هو من الضيعة بلا
شك ، والأمراً الثاني أن عادة الشام تقسم الأراضى وتبقى تلك النسبة محفوظة فهذه
الحصة التي هي ثمانية عشر سهماً وثلاث بعد الأولى يعبرون عنها بذلك وإن كانت
ماهى الآن حصة ولا مشاعة ولاهى ثمانية عشر سهماً وثلاث بل أربعة وعشرون
كاملة في نفسها ولكنهم يعبرون عنها بنسبتها الأولى فكذلك يعبرون عن بعضها
بنسبة الأولى من الضيعة وبذلك وقع التعبير عن حصة البائع بأربعة أسهم ونصف
سهم ولولا ذلك كانت خمسة أسهم وشيئاً إذا أخذت من أربعة وعشرين من حصة
مورثة فعلم بذلك صحة العبارة وأنه لم يبيع ملكه وملك غيره بل ملكه فقط
فلا يحىء فيها خلاف تفريق الصفقة ولا القول بالبطلان بل يصح في الجميع قطعاً ،
وليس فيه إلا تجوز لطيف في قوله من جميع الضيعة واحتماله أولى من الحكم
بالبطلان والتمحل له لاسيما وقد حكم حاكم بموجب هذا البيع وموجبه ما قلناه
وصيانة حكم الحاكم عن النقض واجبة ما أمكن . (الوجه الثاني) على تقدير أن
لا يصح هذا المجاز ولا التأويل في قوله وهى أربعة أسهم ونصف ثمن سهم شائعاً
من أربعة وعشرين سهماً من جميع الضيعة فنقول الصحة بقوله حصته وأنه باعها
مع العلم بها وإن هذه العبارة من الوراق لا تضره ولو كانت العبارة من البائع
لا تضر أيضاً لأنها من صيغة البيع لأن صيغة البيع بعثك حصتي ، وهذه العبارة
الرائدة تعريف لتلك الحصة وقع الغلط فيها ، والغلط في التعريف الذي هو خبر
محض لا يقتضى بطلان البيع الذي هو إنشاء محض فإن قيل إن ذلك على سبيل
الشرط كانه قال بشرط أنها أربعة أسهم ونصف ثمن سهم شائعاً من جميع الضيعة
فلنا ليس بشرط ولكنه إخبار ولو سلم أنه شرط فإذا باع أو باع على أنه عشرة فخرج تسعة

أو احد عشر لم يبطل البيع بل يثبت الخيار للمشتري ولا خيار للبائع فكذلك هذا يكون البيع صحيحا والخيار للصالح المشتري في نقص الاحوال ولا خيار للبائع ولا لورثته ، وتام الكلام في هذا الوجه سيأتى في المسألة الرابعة التي سنذكرها بهذه الاوجه . (الوجه الثالث) لو سلم أن هذا يتضمن بيع ملكه وغيره فالمشهور من مذهب الشافعى ومذهب أبى حنيفة رضى الله عنهما صحة البيع في ملكه ويثبت الخيار للمشتري والا فيكون هنا البيع صحيحا ولا خيار للبائع ولا لورثته بل للصالح المشتري في نقص الاحوال وهى في جانب النقص لافى جانب الزيادة . ولا فرق في المضموم الى ملكه بين أن يكون ملك الغير أو وقفا . فقد بان بهذه الاوجه الثلاثة أن هذا البيع صحيح على مذهب الشافعى وأبى حنيفة ، وبان بالوجهين الاولين أنه صحيح على مذهب احمد ولا نسلم لهم انه من الجمع بين ملكه وملك غيره حتى يبطلوه على خلاف عندهم ، وخرج من هذا أن هذا بيع صحيح على المذاهب الاربعة وان حكم برهان الدين الزرعى حكم بصحته اذا كان ملك البائع لان هذا موجه في المذاهب الاربعة وان الحكم يبطلان ذلك بعد هذا لا يجوز على المذاهب الاربعة بلا خلاف لان الخلاف وان كان في الاصل فقد اندفع بحكم الحاكم فيكون نقضه باطلا بالاجماع . (الوجه الرابع) ان العبارة الصحيحة أن يقال وهى أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من ثمانية عشر سهما وثلاث سهم منسوبة من أربعة وعشرين سهماً هى جميع الضيعة فليس فيه الا حذف لبعض الكلام وذلك جائز على سبيل المجاز . (الوجه الخامس) أن الثمانية عشر سهماً وثلاث سهم المنسوبة يصح عليها أنها شائعة وذلك باعتبار ما كانت عليه ولهذا نقول فيها انها ثمانية عشر وثلاث ولولا ذلك لم يصح لانها مال كامل أربعة وعشرين سهماً فى أنفسها فكيف يقال انها ثمانية عشر وثلاث الا باعتبار نميتها التى كانت وان كانت هى الآن مقسومة غير شائعة فكذلك تصح على أربعة سهام ونصف ثمن سهم أنها من أربعة وعشرين سهماً لأن حقيقتها ذلك فان الضيعة بكاملها اذا جزئت أربعة وعشرين كانت هذه الحصة منها هكذا وشباها من الجميع باعتبار ما كانت . (الوجه السادس) أن الاربعة ونصف ثمن سهم من جميع الضيعة ليست جامعة للملكه ولملك غيره قطعاً بل غايتهما على ما يتوهم الخصم انها جامعة لبعض ملكه وبعض غيره وهو قد قال فى صدر كلامه إنها جامعة ملكه فاستحال الجمع بينهما فتعين أن لا يحمل على ذلك حذراً من الحمل المعنى الذى يقطع بتناقضه . (الوجه السابع) ان الذى ذهب اليه الخصم لا يصح معه تصحيح الكلام لا بطريق الحقيقة ولا بطريق

المجاز بوجه من الوجوه وما ذهبنا اليه يصح بطريق المجاز أو بطريق الحقيقة فكان الحل عليه متعيناً . (الوجه الثامن) ان هذه قضية اتصلت بحكم حاكم فتصان عن النقص حتى يتبين ان الحكم مخالف لنص الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس الجلى ولا يوجد وهذه مسائل متعلقة بذلك يكمل بها الغرض في المقصود . (المسألة الاولى) في بيان أن حصّة أمير على هي أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من أربعة وعشرين سهماً من جميع الضيعة وذلك أن حصّة مورثه المقسومة ثمانية عشر سهماً وثلاث أسهم للزوجتين منها وهو سهران وسدس سهم وثلث سهم لسكل زوجة نصفه وهو سهم واحد وثلث سهم وسدس ثمن سهم والباقي بعد الثمن ستة عشر سهماً وثلاث ثمن سهم مقسومة على احد عشر لأنهم خمسة بنين وبنات فلبت سهم وثلاث سهم وثلث سهم وسدس سهم لسكل ابن سهران وثلاث أسهم وربع سهم فاجتمع لعلى من أبيه سهران وثلاث أسهم وربع سهم ومن أمه سهم وثلث سهم وسدس ثمن سهم وجملة ذلك أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من سهام الضيعة بكاملها الأربعة والعشرين ولو أخذتها من نصيب مورثه خاصة وقسمت نصيب مورثه أربعة وعشرين لكانت تزيد على خمسة أسهم . (المسألة الثانية) في بيان نصيب على من والده ووالدته بطريقة الفرضين : مات بهادران وخلف زوجتين وخمسة بنين وبنات فسلّته من ٨ ويصح ١٧٦ للزوجتين ٢٢ لكل واحدة ١١ والبنات أربعة عشر ولكل ابن ٢٨ ومات أم على عن ابنها فقط فيجتمع لعلى من أبيه وأمه ٣٩ . (المسألة الثالثة) لو سلم إلغاء قوله حصّتى وتجريد النظر الى قوله أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من جميع الضيعة وأنه جمع بين ملكه وملك غيره فيكون ملكه تسعة وثلاثين جزءاً من مائة وستة وسبعين جزءاً من أربعة أسهم ونصف ثمن سهم من جميع الضيعة شائعاً فيصح فيه على مذهب أبى حنيفة والصحيح من مذهب الشافعى ويبطل في الباقي مشاعاً بفضه من حصّة إخوته وبعضه من حصّة الوقف . (المسألة الرابعة) قال أصحابنا اذا اشترى ثوباً أو أرضاً على انه عشرة اذرع فوجده تسعاً فهو بالخيار بين أن يأخذه بجميع الثمن وبين أن يرد لأنه دخل في العقد على أن يسلم له العشر ولم يسلم فثبت له الخيار كما لو وجد بالبیم عيباً ولم يذكر الاكثرون خلافاً في صحة البيع بل قطعوا بها . وحكى الشيخ أبو حامد في صحة البيع قولين كما لو تزوجها على أنها بكر فخرجت ثيباً ، ومنهم من يحكى الخلاف في ذلك وجهين والظاهر عند من حكى الخلاف صحة البيع تغليباً للإشارة وتنزيلاً للخلف في الشرط والمقدار منزلة خلفه في الصفات وبهذا قال أبو حنيفة ،

وإني وجدته أحد عشر فوجهاً أصحابها أن البائع بالخيار بين أن يفسخ البيع وإنه
يسلمه بالثمن ويجبر المشتري على قوله كما أجبرنا البائع إذا كان دون العشرة ،
والثاني أن البيع باطل لأنه لا يمكن إجبار البائع على تسليم ما زاد على العشرة
ولا إجبار المشتري على الرضا بما دون الثوب والمساحة من الأرض لأنه لم يرض
بالشركة والتبعض فوجب أن يبطل العقد ، وإن اشترى صبرة على أنها مائة
قميز فوجدها دون المائة فهو بالخيار بين أن يفسخ لأنه لم يسلم له ما شرط وبين
أن يأخذ الموجود بحصته من الثمن لأنه يمكن قسمة الثمن على الأجزاء لتساويهما
في القيمة ويخالف الثوب الأرض لأن أجزاءها مختلفة فلا يمكن قسمة الثمن على
أجزائها لأننا لا نعلم كم قسمة الثمن راع الناقصة لو كانت موجودة اسقطها من الثمن ،
وإن وجدنا الصبرة أكثر من مائة قميز أخذ المائة بالثمن وترك الزيادة لأنه يمكن
أخذ ما عليه من غير الإضرار . كذا ذكره العراقيون ، وأما المرازمة فلا فرق
عندهم بين المقوم والمثلي وأجروا الخلاف فيهما والاصح الصحة عندهم في حالتي
النقصان والزيادة ، هذا إذا قال على إنها عشرة أذرع بصينة الشرط فلو قال وهي
عشرة أذرع قال الشيخ أبو حامد : إذا خرج تسعة ثبت للمشتري الخيار في أن
يمسك السكل أو يرد ولو خرج أحد عشر فالمنصوص أن الخيار يثبت للبائع ، ومن
أصحنا من خرج هنا قولاً آخر أن البيع يبطل ، وهذا النقل من الشيخ أبي
حامد للتفصيل بين أن يكون بصيغة الشرط أولاً ينفعنا في مسألتنا هنا لأن
كتاب المباينة ليس فيه صيغة شرط وإنما فيه وهي أربعة أسهم ونصف ثمن منهم
فلا يكون في الصحة خلاف إلا على ما قاله الذي خرج وجهاً في حالة الزيادة
وهو مشكل لأن هذه الصيغة إن كانت شرطاً وجب أن يجري الخلاف في الحالتين
والأولى فلا يجري في الحالتين ، وعلى الجملة هو وجه ضئيف والمنصوص خلافه فلا
يعتمد بخلاف المنصوص ، والقائل بالبطلان هو ابن شريح ، وما ذكرناه في هذا
المكان عن الشيخ أبي حامد مساعداً لما قدمناه من أن قوله هو كذا ليس شرطاً
ولئن قيل على سبيل الجدل فرق بين قوله بعتك هذا الثوب وهو كذا وبين
قوله بعتك حصتي وهي كذا أن الثوب معين معلوم ولو اقتصر على قوله بعتكه
صح فأمسكن جعل قوله وهو كذا خبراً لغواً وأما الحصة التي له فهي غير معلومة
ولا تسلم إحاطة علمه بها ، ولو اقتصر على قوله بعتكها لم يصح لأننا إنما ننظر إلى
اللفظ واللفظ لا يتضمن بيانها فيبطل العقد للجهالة فإذا قال وهي كذا كان هو
المبين لها فلا يمكن الغاؤه ويجب اعتماده والنظر إليه . قلنا جوابه من وجهين أو

ثلاثة أو أربعة أحدها أنه يتوجه على البائع يمين أنه لا يعلمها وقد مات وفي انتقال هذه اليمين الى قريته ليردها على المشتري نظر . الثاني أن في المكتوب الاشهاد عليه بالعلم فلا يقبل قوله في عدم العلم بعد ذلك . الثالث أن يتمسك بما قدمناه من أن حصته هي هذه بغير زيادة ولا نقص والتجاوز قليلا في العبارة فهذا الجواب هو العمدة . الرابع أن يكون من تفريق الصفقة والاصح الصحة فيما يملكه بحصته من الثمن . (المسألة الخامسة) حيث صححنا وأثبتنا الخيار للبائع فبهنا قد وقف المشتري وبالوقف يتمتع الخيار وينتقل حق من البائع الى الآخر فيتمذر إبطال البيع في حصة البائع . (المسألة السادسة) أن هذا الرجل البائع عالم بحصة والده بلا شك وانها ثمانية عشر سهماً وثلاث وانها أفردت ثم ورثت عن والده وهو عالم بورثة والده عالم بمقادير أنصباهم لأن ذلك لا يخفى عن العوام وبين تاريخ والده ووالدته وتاريخ بيته وفي هذه المدة حصته في يده فكيف يكون جاهلاً بها بل هو عالم بها ونصيب إخوته من الحصة المفروزة والموروثة عن والده المنسوبة من الضيعة ولو ادعى عدم العلم بذلك لم يسم لأن شاهد حاله لا يصدق على ذلك . (المسألة السابعة) ان الحصة المفروزة لا يصح أن يقال عليها إنها ثمانية عشر سهماً وثلاث سهم الا باعتبار ما كانت عليه أو باعتبار أنها الآن إذا نسبت من الضيعة كانت نسبتها ذلك وهو صحيح وهذه النسبة تكفي في معنى الاشاعة فيصح عليها أنها الآن مقسومة مال كامل ويصح عليها أنها سهام مشاعة من القرية ثمانية عشر وثلاث لأن معنى الاشاعة في الذهن لا في الخارج كما أن معنى كونها سهماً ثمانية عشر وثلاث سهم في الذهن لا في الخارج وإذا كان كذلك فحصة البائع منها أربعة اسهم وثلاث سهم من تلك السهام يصح عليها أيضاً بهذا الاعتبار أنها الآن مشاعة من أربعة وعشرين سهماً من جميع الضيعة وهي مشاعة من أقل من أربعة وعشرين من نصيب والده المفروز بالقسمة والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ رجل مات وخلف بنتا صغيرة وأخا غائباً وعليه دين فباع الحاكم التركة وقبض الثمن فوفى به الدين ثم حضر الاخ الغائب وأثبت ديناً له على الميت .
 ﴿ الجواب ﴾ يبطل البيع في القدر الذي لا يجب توفيته للاجنبي من نصيب اليثيمة والاخ والله اعلم .

﴿ مسألة ﴾ فيمن باع بعلطافاً بطرز مزرکشة وادعى استحقاقه رده بعيب قديم في البعلطاف فقال البائع هذا الطراز الذي هو الآن عليه ليس هو الذي بمتكه به فهل القول قول البائع أو القول قول المشتري أن هذا الطراز هو الذي كان عليه

ولم أر غيره أفتونا مأجورين رحمكم الله .

﴿الجواب﴾ إذا اختلفا في الطراز هل هو الذي تسلمه المشتري أولاً فالقول قول البائع ولا يسمع قول المشتري أنه هذا الموجود في الإطلاق الآن وإذا ثبت بحسب لا بطلاق والحالة هذه فليس للمشتري رد الطراز وأما رد القباء بدونه فالذي عندي أن له الرد ويأخذ من البائع فسطه من الثمن والقول قول البائع في قيمة الطراز الذي ادعى أنه كان على القباء فيسقط الثمن على القيمتين ويغرم البائع ما يخص القباء بدون الطراز ويسلم له القباء مجرداً وبقيّة الثمن ويسلم المشتري الطراز وما أخذه من الثمن ، قال رضي الله عنه هذا هو الذي ترجح عندي من المذهب ومقتضى إطلاق الرافعي في المحرر أنه يمتنع على المشتري الرد مطلقاً في الطراز والقباء جميعاً ويأخذ أرض العيب الذي ثبت ، وأما كون القول قول المشتري فباطل .

﴿مسألة﴾ الذي يظهر بدلالة حديث المتبايعين أنهما إذا تبايعا أن لا خيار لهما يصح البيع ولا خيار لهما لقوله صلى الله عليه وسلم يبيع الخيار وتأمل الحديث يقتضي تعين حمله على ذلك لا على خيار الثلاث والله أعلم .

﴿مسألة﴾ اشترى ملكاً وأقام في يده مدة فظهر مكتوب يتضمن أن بعضه وقف على المشتري وأخبره بعض عدوله واشهدوا على شهادتهم بالوقف فلاحاجة إلى الخيار والإفان علم الآن وجود المكتوب المذكور قبل القبض وأنه ليس مزوراً ثبت الخيار وكان على الفور والأفلا خيار والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ رجل اشترى جارية ولها ابنة صغيرة سن ثلاث عشرة سنة فاستولد الجارية فهل يجوز التفريق بينهما أو يبيع ابنتها قبل البلوغ رضاه والدته أم لا .

﴿الجواب﴾ الحمد لله يجوز بيع ابنتها المذكورة والتفريق بينهما بالرضا وعدمه سواء ، ومشهور مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يقتضي جوازه في هذا السن في القنة ففي المستولدة أولى ولكن المنع أقوى لبقاء الحجر فنقول فيها بالمنع والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ في الوشم النجس الذي لا يمكن زواله من اليد هل يمنع صحة البيع كالأعيان التي لا يمكن تطهيرها وهل يكون كالثوب المصبوغ بصبغ نجس فيكون يمينه صحيحاً على رأى الغزالي دون غيره أم يقطع في هذا بالصحة لقلته ؟

﴿الجواب﴾ قال الشيخ الإمام : الذي أراه القطع بصحة البيع فيما سألت عنه وإن الوشم النجس لا يمنع صحة البيع لأن اليد المشتقة على الوشم النجس ليست مبيعة ولا جزءاً من المبيع وإنما هي وصف لذلك على هذا قول الفقهاء أنه لا يقابلها فسط من الثمن ، وقولهم أن البدن وصف بلا خلاف وأحد العبدین

حر به خلاف والسبب بجزء أو وصف فيه خلاف والاعيان التي لا يمكن تطهيرها مبيعة وكل جزء منها مبين يقابل بقسط من الثمن والصبيغ النجس في الثوب كالجزة الا ترى أن صاحبه يكون شريكاً لصاحب الثوب كجزء من الثمن فلا ينكر جريان الخلاف فيه وأما العبد والجارية فلا تسبيغ الصبيغ ولا جزء الاعيان النجسة حتى لو قدرنا انها نجسة كلها لم تمنع صحة بيع العبد والجارية التي هي منهما فكيف وهي ليست بنجسة ولا منتجسة وإعمال العين النجسة من الكحل وغيره الذي حصل به الوشم مودع فيها كعين نجسة ملصقة بالكف قد التصق به بحيث لا يمكن ازالته ابدا هل يقول أحد انه يمنع صحة بيع صاحب الكف لأجل اتصال النجاسة ، والسمر في ذلك وهو الفارق بين هذا والاعيان النجسة والمنتجسة بما لا يمكن ازالته ان تلك الاعيان اجزاؤها مقصودة جملتها ولا معنى لجملتها الا مجموع تلك الاجزاء والآدمي بل غيره من الحيوانات ليس كذلك والمقصود صورته ومعناه وهو المشار اليه باننا الذي تتكلم فيه في أصول الدين فذلك المعنى المشار اليه باننا هو المبيع المقابل بالثمن ، والكلام فيه في الاصول معروف ، وحظنا منه هنا أن نقول ان المبيع المقابل للثمن الصورة الاصلية مع المعنى المعبر عنه بالنفس ولا غرض للفقهاء في تحقيق ذلك وانما هو شيء نفهمه فاليد والرجل ونحوها ليست شيئاً من ذلك فلذلك نقول هي أوصاف يتعلق بها غرض لأجله يشبث الخيار بفقدائها وبمينها ولا يتقسط الثمن عليها ولا يمكن تنجسها اعني أن تحمل فيها نجاسة تحكم عليها كلها بأنها نجسة بسببها كما يتنجس الماء بما يحمل فيه من النجاسة المخالطة له أو المجاورة وكما يتنجس الدهن بما لا يمكن فصله منه وكما يتنجس الثوب بالصبيغ النجس بل غاية هذا نجاسة أدخلت تحت الجلد وقد صعب فصلها كنجاسة ملصقة في ظاهر الجلد لا يقصدها المشتري ولا يقابلها بشيء فالمبيع المقصود كله ظاهر فلذلك اقطع بصحة بيع الجارية المشتملة على الوشم النجس ، وعندى في ثبوت الخيار به اذا لم يعلم به المشتري توقف لأنه لم تنقص به عين ولا قيمة ، والظاهر انه يثبت ويختلف اذا امكن فصله بعيب معتبر فان لم يمكن فصله اصلاً فكيف يثبت الخيار مع عدم نقصان العين والقيمة والله اعلم انتهى .



﴿ كتاب الرهن ﴾

نثر الجمان في عقود الرهن والضمان

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه : احمد الله واصلى على نبيه

واسلم . وبعد فقد صفت كراسة مميّتها (عقد الجمان في عقود الرهن والضمان)
ثم اختصرتها وسميتها (عقد الجمان في عقد الضمان) وتضمنت مسائل منها منقولة
كما هي ومنها حررتها بفكرى وأحييت ان اجرد تلك المسائل هنا مختصرة غير
منسوبة لثمة فاد وسميتها (نثر الجمان) والله المستول أن يوفقنا لما يرضيه بمحمد وآله .

(مسألة) قالوا ضمنا مالك عن فلان . فيها وجهان أحدهما يطالب كل منهما
بنصف الدين ، والثاني وهو الصحيح ان كلا منهما يطالب بجميعه . (مسألة)
عبد مشترك قال سيدها رهناه بالالف الذي لك على فلان يكون نصيب كل
منهما رهنا بجميع الالف . (مسألة) رهنا رهنا بدين عليهما فهو رهنان من أدى
منهما ما عليه اهلك نصيبه الا ان يصرحا أن نصيب كل منهما رهن بالجميع فيكون
قد رهنه بدينه ودين غيره فيصح ولا ينفك الا بأداء الجميع . (مسألة) عبد مشترك
قال احد الشريكين لصاحبه اذنت لك أن ترهن العبد بالدين الذي عليك وهو
مائة فرهه بها صح ولا ينفك شيء الا بجميعها على الصحيح . (مسألة) قال
والحالة هذه اذنت لك أن ترهن نصفي بدينك وهو مائة فرهن الجميع بمائة صح
ولا ينفك إلا بها . (مسألة) قال والحالة هذه اذنت لك أن ترهن نصفي بدينك
وهو خمسون فرهن الجميع بمائة فقولان صحهما أن نصيب المعير ينفك بأداء
خمسين وأما النصف الآخر فقد أطلق ' الا صحاب أيضا على هذا القول انه ينفك
بخمسين ، وعندي ينبغي أن لا ينفك إلا بالجميع لأننا إنما فككنا في نصف
شريكه لأنه لم يأذن في الرهن بالرائد وهذا قد رهن بنفسه فكأنه رهن نصفه
على الجميع ونصف شريكه على النصف . (مسألة) استعار عبداً من مالكيه
وقال له ارهنه على دينك وهو مائة فرهه بها لم ينفك نصيب أحدهما الا بجميعها
على الصحيح على قياس ما سبق ، وكذا اذا قال كل منهما أرهن نصيبي مع نصيب
الآخر . (مسألة) قال كل منهما والحالة هذه ارهن نصيبي بخمسين فرهن الجميع
بمائة فالقولان والصحيح الانفكاك في كل منهما بأداء خمسين . (مسألة) قال
كل منهما ارهن نصيبي بخمسين فرهن الجميع بخمسين صح ولا ينفك الا بأدائها .
(مسألة) مشتركان في عبيدين أذنا في رهنهما فتعود المسائل المذكورة في
العبد الواحد وقيل بتعدد الرهن هنا لتعدد المرهون وهو ضعيف . (مسألة)
قالوا ضمنا الالف التي لك على فلان كان كل منهما ضامنا لجميعها على الصحيح كما
تقدم في الرهن ويأتي فيه الوجه الآخر الذي حكيناه في قولها ضمنا مالك على
فلان بطريق الاولى . (مسألة) قالوا ضمنا المبلغ الذي لك على فلان وهو مائة

كان كقولها ضمنا مالك عليه . (مسألة) مسطور على شخص بألف وفيه وحضر
فلان وفلان وضمنا المبلغ المذكور كان كقولها ضمنا الألف لأن الألف واللام
هنا للمهد وفي التي قبلها للعموم وحيث كانت للعموم كان ضمان كل منهما للجميع
أولى منه حيث كانت للعمود وإن كان الصحيح فيها أنه يضمن الجميع كما صرح
به صاحب التتمة في الرهن وصوره في الألف وإن كان في الضمان صورته في لفظ عموم .
(مسألة) قال ألق متاعك في البحر وأنا وركبان السفينة ضامنون كل منا على
الكامل فعليه ضمان الجميع . (مسألة) فلا ألق ونحن ضامنان كل منا على الكمال .
لم أجدها منقولة والقياس أن لا يصح الشرط كسائر العقود التي تقتضي التوزيع
الا أن يريد أن كلا منهما النصف استقلالاً والنصف بطريق الضمان الحقيقي عن
صاحبه فيخرج عن ضمان ما لم يجب . (مسألة) قال ألق وأنا وركبان سفينة ضامنون وطلق
لزمه بالحصصة أيضاً . (مسألة) فلو قال أنا ضامن وهم ضامنون لزمه الجميع في الأصح
وأفقه جل ثناؤه اعلم انتهى .

مسألة بيع المرهون في غيبة المدين

قال الشيخ الإمام رحمه الله ورضي عنه الحمد لله العادل في قضائه المان ببيعة
أنبيائه وصلى الله على سيدنا محمد وآله ما ذكره ذاكر في أرضه وسمائه وسلم تسليماً
كثيراً . وبعد فهذه مسألة كثيرة الوقوع محتاج إليها وهي بيع المرهون في
غيبة المدين حركني للكتابة فيها أنه سئل في هذه الأيام عن رجل رهن داراً
بدين عليه ثم غاب وله دار أخرى غير مرهونة فادعى المرتهن عند الحاكم على
الغائب وأثبت دينه ورهنه وكانت كل من الدارين يمكن وفاء الدين من ثمها فترك
القاضي بيع الدار المرهونة وباع الدار التي ليست مرهونة ، واختبئ الفقهاء فيها
فن قائل أن هذا جائز لأن الواجب الوفاء من مال المدين ولا فرق في ذلك بين
المرهون وغيره كما لو لم يكن بالدين رهن ، ومن قائل إن هذا لا يجوز وهذا
قد يتجه لأن بيع الرهن مستحق وبيع غير الرهن غير مستحق ولا وجه لبيع
غير المستحق مع إمكان المستحق . فان قلت : لا نسلم أن بيع الرهن مستحق وإنما
يسكون مستحقاً إذا تعذر الوفاء من غيره ومع وجود مال آخر لم يتمتع الوفاء
من غيره . قلت : الاستحقاق تأخر الآن بدليل أن الأصحاب لما تسكلموا فيما إذا
أذن المرتهن للراهن في بيع الرهن وأطلق الأذن وكان الدين حالاً أو مؤجلاً
وقد حل قالوا يلزمه قضاء الحق من ثمنه وعلوه بأنه مستحق للبيع في حقه بعد
حلول الدين ، فيصير مطلق الأذن في البيع إليه فإن شرط قضاء حقه من ثمنه فقد

زاد تأكيده ، وهذا التعليل عبارة القاضي حمين وكلام غيره يوافقه وهذا من كلامهم بين أن بيع الرهن مستحق وإن لم يحصل امتناع من الراهن ولا تمذر فإن الصورة في الاذن والحالة هذه لم يحصل فيها امتناع ولا تمذر . فان قلت : قد صرحوا بأنه مستحق للبيع عند التمذر وهذه العبارة تفيد اطلاق عبارة القاضي حسين . قلت لا منافاة للاصحاب ثلاث عبارات قالها مستحق البيع ان لم يعرف من موضع آخر وهي عبارة المتولى ومقصود العبارات الثلاث واحد وهو أن الاستحقاق تأخر والبيع إنما يكون عند عدم الوفاء فان وجد الوفاء إنفك الرهن ونحن إنما نتكلم في الرهن مادام رهناً ومن أطلق التمذر فإداه عدم الوفاء بدليل ما ذكرناه من إذن المرتهن للراهن وليس فيه الا عدم الوفاء دون التمذر . فان قلت لو كان بيع الرهن مستحقاً قبل التمذر لما احتجنا الى مراجعة الراهن واستثاناه لسكان يجوز لنا المبادرة بالبيع . قلت استحقاق البيع معناه استحقاق أن يباع في دين المرتهن والبيع يحتاج الى إذن المالك من رجع لذلك بسبب ما تقدم من الاستحقاق . فان قلت المستحق على الرهن إنما هو وفاء الدين . قلت لانسلم الحصر بل المستحق عليه أمران وفاء الدين الثابت قبل الرهن والثاني تجدد بالرهن وهو بيع الرهن في الدين الا أن يوفي من موضع آخر . فان قلت حينئذ نقول إن بيع الرهن ليس بمستحق وإنما المستحق أحد الامرين إما بيمه وأما وفاء الدين . قلت ليس كذلك لأن الواجب التحير توصف كل خصلة منه بالوجوب على المختار لأن الوفاء واجب عيناً قبل الرهن فلا ينقطع ذلك التعيين بالرهن بل تجدد بالرهن حتى آخر معه وهو بيع الرهن والراهن متمكن من قطع هذا الحق بالوفاء . فان قلت : لو كان بيع الرهن مستحقاً قبل الامتناع لسكان للمرتهن أن يطالب به قبل الامتناع وقد قالوا ان الحاكم يأمر الراهن بالوفاء فان امتنع باع الرهن . قلت إنما قالوا ذلك لأنه أقرب فيبدأ الحاكم به ولأن البيع مشروط بعدم الوفاء وهو الى خيرة الراهن فكانت الدعوى به غير ملزمة والدعوى بالوفاء ملزمة يلزمه الوفاء إما من الرهن وإما من غيره ولا يلزمه بيع الرهن اذا اختار الوفاء من غيره فلذلك اقتصر الحاكم أولاً على المطالبة بالوفاء ونحن بين خيرتين إما أن نقول حق المرتهن في بيع الرهن وله المطالبة به إلا أن يسقطه الراهن بالوفاء وأما أن نقول حقه إما في بيعه وإما في الوفاء ونصف كل خصلة من خصال الواجب التحير بالوجوب ، ولهذا نظر منها مطالبة المولى بالعنة أو الطلاق أما أن نقول يطالب بالعنة وله قطع المطالبة بالطلاق وأما أن

نقول يطالب بأحد الأمرين ؛ ومنها المديون إذا حضر الدين فامتنع صاحب الحق من قبضه فأما أن نقول يطالبه بالقبض أو الإبراء وأما أن نقول يطالبه بالقبض إلا أن يسقطه بالإبراء ، وهذا الاستحقاق الحاصل للمرهون في الرهن لاشك أنه زائد على ما كان يستحقه قبل الرهن من الوفاء فلا يمكننا القول بأنه لا يستحق إلا أحد الأمرين لأن ذلك انقص مما يستحقه قبل الرهن لأن المهم انقص من العين وهو كان قبل الرهن يستحق الوفاء عيناً فكيف ينقص حقه بالرهن فثبت أن له بالرهن حقاً زائداً على الوفاء عيناً مضافاً معه وهو بيع الرهن إلا أن يسقط هذا الحق الثاني بالوفاء . فإن قلت : من جهة طرق الوفاء ييم الرهن فكيف يكون مبادلاً للوفاء والوفاء من الرهن أحد أقسام الوفاء ولا يجوز أن يكون قسيم الشيء قسماً منه ؟ قلت : لم نجعل قسيم الشيء قسماً منه ولا عادلنا بين الوفاء وبين الوفاء من الرهن بل الوفاء بيع الرهن وبيع الرهن طريق من طرق الوفاء وطريق الشيء مغايرة له تجوز المبادلة بينها وبينه ، ومعه تنبه عليه هنا أن المراد بالوفاء تأدية الدين لمستحقه أو تعويضه عنه أن كان له يجوز الاعتياض عنه وتراضياً به سواء كان ذلك الشيء الذي يؤديه أو يعوضه في ملكه أو يحصله باقتراض أو غيره من طرق التحصيل كالشراء ونحوه ومن جهة الطرق أن يبيع شيئاً من ماله ومن جهة الطرق بيع الرهن ، وجميع هذه الطرق يستقل الراهن بها إلا بيع الرهن فيتوقف على إذن المرتهن ولا شيء من الطرق جميعها مستحق إلا بيع الرهن خاصة فإنه مستحق لما قدمناه فاذا قلنا للراهن أما أن تبيع الرهن وأما أن توفي الدين من أي جهة شئت ؛ وأما أن توفي من النقد الذي بيدك وأما أن تبيع عيناً من مالك غير الرهن وتوفي منه كان تخيراً بين الخصلتين الأوليتين تخيراً بين أمرين واجبين عليه ، وأما الثالثة والرابعة فلا تجب واحدة منهما وليس شيء منهما مستحقاً . وسنزيد هذا بيانا وتقريراً إن شاء الله في تقرير المقدمة الثانية . فإن قلت ينبغي أن لا يخير الراهن إلا بين شيئين أحدهما وفاء الدين من أي جهة شاء والآخر أي طريق شاء من طرق التحصيل أما بيع الرهن وأما بيع غيره من أمواله وأما تحصيله بجهة أخرى بل لا يكون الواجب الاوفاء الدين وهو المقصود وجميع الطرق وسائل إليه . قلت يردّه اتفاق الأصحاب على أن الراهن إذا امتنع من الوفاء يبيع القاضي الرهن ولو كان كما يقول من استواء الطرق لكان له أن يبيع الرهن وغيره مع امتناع الراهن وحضوره ولا قائل به نعلمه وذلك يبين أن يبيع الرهن مستحق.

فان قلت : سلمنا أن هذه المقدمة الاولى وهى أن بيع الرهن مستحق لكن لانسلم المقدمة الثانية وهى أن بيع غير الرهن غير مستحق . قلت : الدليل عليه أنه لو كان مستحقا لكان للقاضى أن يبيعه عند حضور الراهن وامتناعه من الوفاء ولم يذكره الاصحاب . فان قلت وإن لم يذكره الاصحاب لكن النقص يقنضيه لان الرهن إنما اقتضى التوثيق وأما وهو وغيره سواء فيستخير القاضى في بيعه وبيع غيره كما لو لم يكن رهن . قلت هذا مع كونه مجانباً لكلام الاصحاب مردود لان الرهن اقتضى الشئتين التوثيق والبيع عند عدم الوفاء منه وإنما امتنع من الوفاء من غيره وهو لا يجب عليه الوفاء من غيره والقاضى إنما يبيع على من امتنع مما يجب عليه فكذلك لا يبيع غير الراهن لانه غير واجب وبيع الرهن لانه واجب . فان قلت أليس الرهن وغيره طريقاً لوفاء الدين الواجب ووسيلة الواجب واجبة فيجب بيع أحدهما لوفاء الدين ويستوى فيه الرهن وغيره . قلت كون الرهن وغيره طريقاً صحيح وكون وسيلة الواجب واجبة صحيح واستواء الرهن وغيره ممنوع فان الراهن قد عين الرهن للوفاء برهنه . فان قلت لو امتنع ولم يكن رهن كان للقاضى أن يبيع ما شاء من أمواله فكذلك بعد الرهن . قلت الفرق أنه اذا لم يكن رهن ليس يبيع بعض الاموال بأولى من بعض فدعت الحاجة الى تخيير القاضى ولا حاجة هنا لتعين الرهن بتعيين الراهن ومن الدليل على ذلك انه لو امتنع ولا رهن كان للقاضى أن يحجر عليه لئلا يتلف أمواله وعند الرهن ليس له ذلك لعدم الحاجة اليه ، ومن الدليل على ذلك أن الشافعى والاصحاب اتفقوا على انه لو كان فى الدين ضامن ولا رهن جاز للمضمون له مطالبة من شاء من الضامن والاصيل ولو كان بالدين ضامن ورهن اختلفوا فى ذلك نص الشافعى فى ذلك على قولين أحدهما يطالب الضامن والاصيل كما لو لم يكن رهن والثانى لا يطالب الضامن بل يباع الرهن فكما جاز أن يختلف الحال فى الضامن بين حالة وعدمها جاز أن يختلف فى بيع الحاكم بين حالة الرهن وعدمها بل هو فى الحاكم اظهر لا يمتد خلافاً بخلاف معاملة الضامن فان الاصحاب فيها بقاء الخيرة . فان قلت هل نقول إن حق المرتهن ينحصر فى الرهن ؟ . قلت لا وقد قال بذلك ابن الرفعة وتعاق بكلام امام الحرميز وابن الصباغ ولا يد فى ذلك من تحقيق فنقول أما الدين فلا شك انه باق فى الذمة لم ينقطع عنها ولا شك انه متعلق بالرهن ولا منازعة فى هذين المقامين وكان للمرتهن قبل الرهن المطالبة بمطلق الوفاء من أى جهة كانت وهذا لا ينقطع بالرهن بل له المطالبة بعده به ، وكلام الرافعى وغيره

ظاهر في ذلك وهو يمنع اطلاق الانحصار ولم يكن له مطالبة ببيع هذه العين بخصوصها عند الامتناع عن الوفاء وتجددت له هذه المطالبة بالرهن بلا اشكال ولم يكن له يبيع غيرها عيناً وكذا ليس له ذلك بعد الرهن ومن هذين الشيئين توهم ابن الرفعة الانحصار فان الامام قال لا يكلف تحصيل الدين من غير الرهن وهو صحيح بمعنى لا يتعين عليه ذلك كما قبل الرهن ، وابن الصباغ قال مقتضى الرهن توفية الدين منه وهو صحيح لتجدد المطالبة التي ذكرناها بقي هنا شيئان آخران هما من تنمة البحث ^(١) احدهما اذا كان في يد الراهن فقد له من جنس الدين يمكن الوفاء منه من غير بيع الرهن هل نجبره على ذلك اذا طلبه المرتهن او لا ؟ فان قلنا لا نجبره بل يباع الرهن اتجه ما ذكره ابن الرفعة من الانحصار . ولكن هذا بعيد ولم يصرح به الاصحاب فالوجه أن الحاكم يجبره على ذلك لان الوفاء واجب فالمدول عنه مع كونه على الفور الذي هو وسيلة الى البيع لا وجه له وليس في كلام الامام ولا غيره من الاصحاب ما يخالف ذلك وان لم يكن فيه ما يوافق به مسكوت عنه ، والفقه يقتضي ما قلناه . للثاني اذا لم يكن بيده نقد وله أعيان غير الرهن يمكن بيعها فهل يتخير القاضى بينها وبين الرهن كما قبل الرهن أو يتعين بيع الرهن ولا يباع غيره فان ثبت الاول بطل القول بالانحصار وإن ثبت الثاني ساء اطلاق هذه العبارة والاولى تركها لأن حقه لم ينحصر وإنما امتنع غير الرهن لوجود طريق سواه الى الوفاء ومع ذلك لاحق له في بيع غير الرهن وهذا هو الحق وانه يتمين بيعه ولا إنحصار بل لاحق لصاحب الدين الذي ليس بمرتهن في بيع شيء من أموال المديون وإنما حقه الوفاء . فان قلت : اذا كان حقه في الوفاء ولا نقد بيده صار البيع وسيلة الى حقه فيكون حقاً له أيضاً . قلت لم يتعين البيع فقد يحصل الوفاء بالاقراض وبغيره من الطرق . فان قلت : بفرض انه لم يتمر طريق الى البيع . قلت انحصار الطرق في البيع ليس من حق صاحب الدين ولكنه أمر اقتضاء الواقع فلا يقال فيه انه مستحق لصاحب الدين لانه لو كان حقاً لصاحب الدين لامتنع على المديون أن يبيع ويمتق جميع أمواله ولا يمتنع عليه ذلك من غير حجر . وكل وضع جاز البيع لا يتعلق حق الغير وكل موضع تعلق لا يجاز البيع . فان قلت لو لم يستحق البيع لما باعه القاضى في حقه . قلت لا نسلم بل القاضى اذا ثبت حقه ولم يجد طريقاً اليه غير البيع يبيع لاجل الحاجة للاتفاق حق صاحب الدين به بخصوصه . فان قلت القول بأن بيع

غير الرهن لا يستحق على التعيين أولاً يستحق لا على التعيين ولا على الإبهام قلت لا يستحق لا على التعيين ولا على الإبهام وهذا مقام ينبغي أن يتمهل فيه فان لبائع الرهن عيناً وبيع غيره عيناً وأحدهما مبهم ، بتحصيل الدين بأى طريق كانت ووفاء الدين نفسه فأما بيع الرهن عيناً فقد بينا استحقاقه واحدهما على الإبهام ان أخذ من جهة شموله للرهن المستحق فهو مستحق وان أخذ من جانب غير الرهن فلا حظ له في الاستحقاق من حيث كونه يباع وان أخذ الطريق الاعم منه ومن الاقتراض وغيره فيمكن أن يقال بالاستحقاق لأنه وسيلة الى الواجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ، ويمكن أن يقال ليس بمستحق لأنه لم يتعلق به حق صاحب الدين انما حقه في الوفاء والواجب لا يلزم منه الاستحقاق لان الاستحقاق اذا كان للآدميين انما يراد به ما يكون المطالبة والمطالبة انما هي بالوفاء فالطريق ليس مستحقة لصاحب الدين ، فان قلت فوجب أن لا يكون بيع المرهون . قلت انما كان مستحقاً لاثبات الراهن الحق فيه برهنه لا لكونه طريقاً للوفاء المستحق . فان قلت سلطنا المقدمتين أن الرهن يبيعه مستحق وبيع غيره غير مستحق لكن قولكم لا وجه لبيع غير المستحق مع امكان المستحق دعوى مجردة عن البرهان ولا يلزم من عدم ظهور وجهه عندكم عدمه ووجهه أن نقول ان هذا الاستحقاق لانتمى به الوجوب المتعين الذى لا يجوز العدول عنه بدليل أن للراهن أن لا يعدل عنه وانما معناه تعلق الحق به والواجب الذى لا بد منه هو الوفاء من أى وجه كان فاذا امتنع منه قام القاضى مقامه فيوفيه من أى وجه اراد وقد تكون المصلحة في العدول عن الرهن الى غيره بأن يكون بيع غير الرهن أسرع ففيه تعجيل بالحق الواجب وفي ذلك تبرئة ذمته وحصول مصلحة صاحب الدين وقد يكون ذلك مصلحتهم بأن يكون ابقاء الرهن اصلاح للراهن ونحن وإن سلطنا أن يبيع الرهن مستحق لكن الوفاء أيضاً مستحق وهو الاصل فللمرتهن أن يقتصر في المطالبة عليه ولا يطلب بيع الرهن وهو انما يباع لحقه فيتوقف على طلبه فاذا لم يطلب بيعه واقتصر على طلب الوفاء كان القاضى مخيراً في الوفاء من أى جهة كانت . قلت الاستحقاق معناه تعلق الحق والوجوب لكن للراهن اسقاطه بالوفاء كما سبق فاذا لم يوف تعين ولو سلطنا أن الواجب انما هو الوفاء فعند الامتناع انما يبيع القاضى ما وجب بيعه وغير الرهن لم يجب بيعه لما سبق ولأنه برهنه كمن اذن في بيعه فليس ممتنعاً الوفاء منه حيث عرضه بالرهن للبيع فاذا لم يمتنع من الوفاء منه لا يجوز بيع غيره كالمو

وكل في بيعه ولأن الراهن يطالب أولاً بالوفاء فإن امتنع يطالب ببيع الرهن فإن امتنع يباع هكذا رتب الروايات فالبيع إنما يكون بعد طلب المرتهن ببيع الرهن وبذلك ترك طلب مطلق الوفاء فليس للقاضي الرجوع إليه والقاضي إنما ينوب عن المدعى عليه فيما يوجه عليه وهو بالنسبة إلى هذه الدعوى بيع الرهن لا مطلق الوفاء وإن استحقاق بيع الرهن مقصود بالذات واستحقاق بيع غير الرهن لو ثبت وسيلة إلى الحق وكان المقصود أولى ولأن في بيع غير الرهن مفسدة (١) ليست في بيع الرهن وذلك أنه يتلف الثمن قبل وصوله إلى المرتهن فيتلف من كيس الراهن والرهن باق بحاله ليس له التصرف فيه فحصل بينه وبين المبدن وإذا بيع الرهن وتلف الثمن سلمت العين الأخرى ولا حائل بين الراهن وبين التصرف فيها، والمصالح التي أشار إليها السائل متعارضة يقابل بعضها ببعض وبالجملة فقد كنا أنا الأصحاب مؤونة ذلك وقطعوا ببيع المرهون عند امتناع الراهن. فإن قلت هذا كله عند حضور الراهن أما عند غيبته فيظهر أن الحاكم يتخير ويفعل المصلحة لأنه نائب عن الغائب وقد تكون مصلحته في بيع الرهن وقد تكون في بيع غيره وبمنه ولا تفرط منه بخلاف الحاضر الممتنع فإنه مفرط تارك لحقه من الرهن. قلت الحاكم إما ينوب عن الغائبين فيما تدعو الضرورة إليه وأما لو كانوا حاضرين لالزمهم إياه ففى ذلك يقوم مقامهم في البيع أما فيما لا يلزمهم في الحضور ولا تدعو حاجتهم إليه فلا فإن الحاكم ليس له ولاية على الغائبين. فإن قلت الغائب ليس ممتنعاً بل هو بمنزلة الساكت فيقوم الحاكم مقامه فيما له وعليه. قلت هذا يحتاج إلى شاهد بالاعتبار فإن الذي عهد أن الحاكم يزوج مولاه الغائب وذلك حق عليه ويقضى على الغائب لأنه حق عليه وأيضاً فإننا نقول أن بيع الرهن مستحق للمرتهن ولكنه يتوقف على إذنه في الحضور فإذا تعذر بالغيبه أو الامتناع باعه القاضي بطريق الولاية لا بطريق النيابة ولا يجري فيه الخلاف المذكور في تزويج مولاه الغائب فإن فيه وجهين هل هو بطريق النيابة أو بطريق الولاية؟ وهذا يحتمل أن يقال ولست أتقوله. فإن قلت: ما تقول أنت في ذلك؟ قلت: الذي أراه ويترجع عندي أن للحاكم يبيع ما يرى بيعه من الرهن وغيره. وحرف المسألة أن الحاكم هل له ولاية على الغائب أولاً فإن لم يكن له ولاية على الغائب فالحق أنه لا يبيع غير الرهن لما قدمناه وإن كان له ولاية عليه فيعمل له ما فيه

المصلحة بخلاف الحاضر ، وقد رأيت كلام أكثر الاصحاب يقتضى أن له ولاية عليه قال القفال ليس للقاضى التصرف فى مال الاجنة بخلاف الغائبين وانفق كلام الامام والغزالى والمتولى والبغوى والرافعى ان القاضى نائب عن الغائبين فى الحفظ والقبض والقسمة ونحوها وقال القفال الكبير الشافى ان القاضى منصوب غيب والحضور ممّا ، وذكر هو وغيره فى تحليف القاضى غريم الغائب أن الحاكم قائم مقام الغائب ، قال الشافعى فى الام واذا كانت الضالة فى يد الوالى فباعها فالبيع جائز وليسيد الضالة ثمنها ، وان كانت الضالة عبداً فزعم سيد العبد أنه اعتقه قبل البيع قلت قوله وفسخت البيع وفيه قول آخر انه لا يفسخ البيع الابينة ، وقال الشافعى أيضاً فى الام فاذا أخذ السلطان الضوال فان كان لها حى والاباعوها ودفعوا ثمنها لاربائها ومن أخذ ضالة وأراد ان يرجع بما انفق فليذهب الى الحاكم حتى يفرض لها نفقة ويوكل غيره بأن يقبض لها تلك النفقة منه وينفق عليها ولا يكون للسلطان أن يأذن له ان ينفق عليها الا اليوم واليومين وما أشبه ذلك مما لا يقع من ثمنها موقفاً فاذا جاوز أمر ببيعها . وقال ابن الصباغ فى العبد الآبق اذا رأى القاضى المصلحة فى بيعه وحفظ ثمنه له ذلك ومن الدليل فى ذلك ما روى مالك فى الموطأ عن عثمان انه أمر فى الضوال بمعرفتها ثم تباع فاذا جاء صاحبها أعطى ثمنها فكما يقوم القاضى مقامه فى هذه الامور كذلك يقوم مقامه فى بيع الرهن اذا رأى المصلحة فيه لينفك به الرهن وتندفع بمطالبة المرتهن ببيعه ولا تفرق بأن الضوال فى يد القاضى فله ولاية عليها لانا نقول هذا صحيح ولكن القاضى أيضاً له ولاية وفاء الدين وتخليص المرهون من المرتهن وبيع غيره وسيلة اليه تدعو اليه الحاجة ، ونقل ابن الرافعة عن ابن الصباغ أن الحاكم لا ولاية له على الغائب ، ولفظ ابن الصباغ فان قيل الحاكم لا ولاية له على البالغ العاقل وذكر ذلك فى أن القائل يحبس حتى يقدم الغائب . وبالجملة قد تبين من كلام الأكثرين أن له ولاية عليه ولكن ليست ولاية مطلقة فى جميع التصرفات وانما هى فى الحفظ والقبض والقسمة ونحوها وبيع غير المرهون لحفظ المرهون من هذا القبيل فيما يظهر لأن القاضى مأمور بأداء دين الغائب وبيع ماله فى ذلك باتفاق الاصحاب فاذا دار الامر بين بيع الرهن وبيع غيره فعل القاضى ما فيه المصلحة كما اذا دار الامر بين بيع العبد الآبق لحفظ ثمنه وبين الاتفاق عليه . فان قلت هل ذلك لان حال الغائب يخالف حال الممتنع فلا يستحق المرتهن بيع الرهن فى الغيبة وان كان يستحقه فى الامتناع . قلت لا بل حكم الامتناع والغيبة فى ذلك واحد وإنما فى الامتناع

لا ينوب القاضى عنه فى فعل مصلحته . لحضوره فيقتصر على ماوجب عليه وهو بيع المرهون وفى الغيبة حق المرتهن فى ذلك والقاضى ينوب عن الراهن فيما له وهو دفع حق المرتهن بأن يبيع غير الرهن ويوفيه لقطع مطالبته ببيع الرهن كما يفعله الراهن فى حضوره . فان باع القاضى الرهن كان لحق المرتهن فقط واتجه ماقدمناه من انه بطريق الأولوية وسقوط مراجعة الراهن للتعذر ، وإن باع غير الرهن كان لحق الراهن واتجه فيه أن يكون بطريق النيابة وتزوج المولى عليه فى غيبة المولى متردد بين الريعين فكان على الوجهين ، وهذا المأخذ الذى ذكرناه فى أول الكلام عن بعض من ذهب الى ذلك من المحيطين فى المسألة وأرجو ان يكون هو الصواب إن شاء الله تعالى . فان قلت : هل فى ذلك المتفقات على ان حق المرتهن ينحصر فى الرهن أولا ؟ قلت لا وإن كان الصواب أنه لا ينحصر ، وقد قدمنا الكلام وسواء ثبت الانحصار أم لا فالأخذ الذى قدمناه يطرد . فان قلت قول الشافعى فى الام اذا بيع الرهن فالمرتحن أولى بشئنه حتى يستوفى حقه فان لم يكن فيه وفاء حقه حاص غرماء الراهن بما بقى من ماله غير مرهون واذا أراد أن يخاصم قبل بيع الرهن لم يكن له ذلك ووقف مال غريمه حتى يباع رهنه ثم يخاصم بما فضل عن رهنه هل فيه تعرض لهذه المسألة وللقول بالانحصار أو عدم الانحصار أو ليس فيه تعرض لذلك . قلت أما الانحصار ففيه تعرض لبطلانه بقوله ووقف مال غريمه حتى يباع رهنه ولو كان دين المرتحن لا يتعلق الا بدين المرهون لم يوقف مال غريمه حتى يباع رهنه اذ لا حق له إلا فى الذمة والرهن ، وأما هذه المسألة وهو جواز بيع الرهن فليس فيه تعرض له فان قلت قوله اذا أراد ان يخاصم قبل بيع رهنه لم يكن له ذلك ويدل على انه لا يباع غير الرهن . قلت لا بل لأنه متى خاصم قبل بيع رهنه مع بقاء رهنه ظلمهم بأخذ زيادة على ما يستحقه فانه اذا كان غريمان لكل منهما خمسون لأحدهما رهن والمال كله تسعون والرهن منها أربعون فاذا قدمنا المرتحن أخذ أربعين وسدس الباقي وهو ثمانية وثلاثون ولو جوزنا له الخاصة أولا لأخذ خمسة وعشرين وكمال دينه على الرهن وذلك ضرر على الغريم الآخر . فان قلت الغريم الآخر لا حق له فى الرهن والمرتحن لا حق له فى غير الرهن من أعيان المفلس . قلت بلى فان المرتحن يستحق منه أن يقدم بمقدار دينه والغريم الآخر يستحق منه ما سوى ذلك ويستحق المرتحن بما ليس برهن ما يفضل بدينه عن الرهن وهو مجهول فلذلك توقفنا عن الخاصة والقصة حتى يباع الرهن فلا تعرض فى ذلك لمسألتنا والله تعالى اعلم . فان قلت

قد قال الاصحاب في ان القاضى هل يقبض دين الغائب وينزعه ممن هو في جهته وجبين اصحهما انه ليس له ذلك ولاية على الغائب . قلت لاشك انه ليس له ولاية مطلقة عليه وانه يتصرف له بما فيه حفظ لحقه وبالبيع في وفاء دينه وما نحن فيه أولى بالجواز من قبض دين الغائب فأما أن نقول بالقطع به وإن ترددنا في قبض دين الغائب والفرق ان ما نحن فيه هو محتاج الى ذلك توجوب وفاء الدين وظهور المصلحة في تقديم غير الرهن على الرهن وهي قضية واحدة اعنى أن بيع غير الرهن اقتضاء بيع الرهن المستحق بخلاف قبض دين الغائب الذى لا حاجة اليه قضية مستقلة بنفسها لم تدع اليها ضرورة ولا حاجة ، واما ان نقول يجرى هنا خلاف كما جرى في قبض دين الغائب وهو بعيد لوجه له . فان قلت لاشك ان الحاكم لا يبيع مال الغائب بغبطة وإن كثرت وهذا مما يدل على انه لا ولاية له عليه . قلت هذا كما قدمناه أن ولايته على الغائب منوطة بالحاجة لا بالمصلحة ويبيع غير الرهن هنادعت اليه الحاجة والعبد الآبق والضال اذا باعه ليحفظ ثمنه اما أن تملأه بالحاجة واما ان الآبق صار في قبضة القاضى وله ولاية عليه اخص من بقية أموال الغائب التى لم تدخل في يد القاضى فبيع القاضى منوط بأمرين أحدهما استيلاؤه عليه كالأبق والضال مع حاجة ما أو مصلحة ، والثانى توجه حق عليه كدين الغريم المطالب ومطالبته أيضاً يحصل للقاضى تسلط على الاموال بصيرها كلها في يده وبيع غير الرهن لاجل تبعية الرهن أخذ سببها . المسألتين فكلن أقوى لاجتماع حق الرهن وحق المرتهن فيه قلت هل تقولون ذلك مطلقاً سواء أكان بيع الرهن أم لا وهل يفرق الحال بين أن يكون هناك نقد أم لا . قلت اذا كان هناك نقد من جنس الدين فقد قدمنا فيما اذا كان حاضراً انه ينبغي تقديمه على بيع الرهن ويلزم الراهن به وان لم يصرح به الاصحاب ، وكذلك نقول هنا في الغائب اذا وجد القاضى له نقداً من جنس الدين وطالب المرتهن به وفاء منه واخذ الرهن واذا لم يكن الا ما يحتاج الى البيع فلا حق للمرتهن في بيع غير الرهن غائباً كان الراهن أو حاضراً لما قدمناه فان كان بيع الرهن أروج أو مساوياً وطلبه المرتهن فلا شك في إجابته ولا يجوز تأخيره الا أن يعجل ببيع غير الرهن وتوفيته فيجوز للراهن والقاضى في غيبته اذا رأى المصلحة وذلك حق للراهن لاعليه لكنه متعلق بما عليه وان كان بيع غير الرهن أروج وقال المرتهن انا نطلب المبادرة بالوفاء فهل يجب تعجيلاً بوفاء الحق الواجب أو لا لأن حقه متعلق بالرهن هذا فيه نظر لم يصرح به الاصحاب والقياس يقتضى الاول واطلاق كلام

الامام يمكن أن يتعلق به الثاني ولا فرق في ذلك بين غيبة الراهن وحضوره فكل ما أوجبه عليه في حضوره قام القاضي مقامه فيه في غيبته وكل ما جوزه له قام القاضي مقامه فيه اذا دعت الحاجة اليه ، وبيع الرهن حق للمرتهن بفعله القاضي بطلبه ولا يفعله بدون طلبه وبيع غير الرهن ليس حقاً للمرتهن وليس له طلبه والقاضي يفعله اذا رأى المصلحة وقد طلب المرتهن بيع الرهن أو الوفاء تخليصاً للرهن من المرتهن ومنعاً له من بيعه وتبرئة لذمة الغائب والله اعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل عليه دين مائتا درهم ورهن عليه كرماً وحل الدين وهو غائب وأثبت صاحب الدين الاقرار والرهن والقبض وغيبة الراهن المديون ، وندب الحاكم من قوم المرهون وثبت عنده ان قيمته مائتا درهم فأذن في تعويضه للمرتهن عن دينه ثم بعد مدة قامت بيعة ان قيمته يوم التعويض ثلاثمائة درهم وكان يوم التعويض يوم التقويم الاول .

﴿ الجواب ﴾ يستمر التعويض ولا يبطل بقيام البيعة الثانية مهما كان التقويم الاول محتملاً لانه بيع في دين واجب على صاحبه فلا يبطل بالبيعة المعارضة ولان فعل هذا المأذون كفعل الحاكم وفعل الحاكم اختلف فيه هل هو حكم اولا وعلى كل تقدير لا يجوز نقضه الا بمسند والبيعة المعارضة بأخرى فلهذا لا يصح بمسنداً بل اقول انه لو لم يبع حتى قامت هذه وحصل التعارض ولم يحصل الا من يشترطه بأقل القيمتين يبع بأقل القيمتين ولا ينتظر الزيادة لان اليقين لا يترك بالشك ، ووجوب البيع في الدين بعد الطلب يقين والزيادة المنتظرة لحق المديون مشكوك فيها وهو أزم نفسه بالوفاء ، ولما قلناه ادلة وشواهد بالاعتبار منها ما هو قوى صالح للتمسك به وفيها ما هو دون ذلك لينظر أو يجيب عنه : منها ما حكاه المحاملي في التجريد عن ابي اسحق رحمه الله فيما اذا أفلس رجل وأراد الحاكم قسمة ماله بين غرمائه فشهد شاهدان أن هذه العين لفلان الغائب فانه لا يحكم بهذه الشهادة ولا يؤخر قسمة العين المشهود بها بل تقسم بين الغرماء وأبو اسحق رحمه الله استشهد بهذه المسئلة للحكم ببيعة الخارج على من ادعى عليه وقال ان المدعى به لغائب وأقام عليه بيعة وأقام المدعى بيعة حيث حكما المدعى وأورد الحنفية علينا ان هذا حكم للخارج فأجاب واستشهد بهذه المسئلة وقاس عليها فكما ان الحاكم يبيع العين التي قامت البيعة عنده فيها انها لغائب ويقسمها بين غرماء المفلس ولا يلتفت الى البيعة لعدم حضور صاحبها وتوقف ثبوت كونها له على دعواه او دعوى وكيله فكذلك ههنا يبيع المرهون بمطالبة



المرتبه ولا يتوقف على زيادة غير موثوق بها لم تثبت بل اولى لان الظن
المستفاد من قول الشاهدين انها لغائب قوى وهنا ليس معناه الا توهم الزيادة
فاذا جاز البيع مع ظن البطلان القوى لم يثبت بطريق شرعى فلان (١)
يجوز مع الوهم الضعيف اولى وأخرى . وهذه المسئلة التي ذكرها ابو اسحق
ينبغي ان تكون مفرعة على انه في بيع مال المفلس باليد وهو الصحيح ، أما اذا
قلنا لا بد من اثبات الملك فاذا قامت بينة بملكه وبينه الغائب فعناية الامر
لو حضر الغائب وأقامها ان يتعارضوا وتقدم بينة المفلس لانه صاحب يد وعلى
هذا لا استشهاد بها لا في ما قصده ابو اسحق ولا فيما قصدناه وانما أوردناها
على ما أورده ابو اسحق وهو انما يكون تفرعاً على الاكتفاء باليد وقد ينكرها
كثير من الناس ولا سيما في نظائرها من التركات الخفية حيث يكون شهود يشهدون
بأعيان منها الغائب ، والاقدام على بيعها صعب وكنت اود لو قيل بأن الحاكم
ينصب عن الغائب من يدعى له ويسمع البينة ويحكم له فان ذلك من باب الحفظ
وللحاكم ان يحفظ اموال الغائبين ، وهذا الطريق فيه اسهل من ان يتصرف فيها
بما يغلب على الظن بطلانه وأنا أستخير الله في ذلك وأختاره وانما أوردته محتجاً
به في هذه المسئلة على من يتوهم بطلان البيع فاذا كان هذا كلام الاصحاب فيما
قلناه فاعانك بهذه المسئلة فجعلتها عمدة في الاستدلال من باب الاولى وان كنت
لا أوافق عليها ، وأفرق بينها وبين ما نحن فيه فرقاً لا يلزم منه بطلان ما افوله
لان تصحيح البيع في مسئلتنا لا محذور فيه وقسمة عين يشهد بها عدلان لغائب
من غرمائهم لا يمكن استدراكهم فيه خطر لا عظم محذور . ثم انهم قطعوا فيما
اذا قام المدعى عليه بينة ان العين التي في يده لغائب وقلنا انها تسمع لانصراف
الخصومة عنه انها لا تسمع في حق الغائب حتى لا يحكم له بها وقالوا فيما اذا كان
لك على رجل مال فطالبته فقال احلت على فلان وفلان غائب واقام بينة هل
تثبت الحوالة في حق الغائب حتى لا يحتاج الى اقامة بينة اذا قدم وجهان فلم
لا يأتي الوجهان هنا فيما اذا اقامها الحاضر لانصراف الخصومة عنه اما في مسئلة
المفلس فلا يأتي لانه لا مدعى هناك لا اصلاً ولا تبعاً ، ولعل الفرق ان البينة
بالحوالة شهدت على المحيل شهادة صحيحة لاسقاط حقه فتبعها ثبوت حق المحتال
على احد الوجهين والشهادة بملك الغائب عليها مقصودها بالوضع اثبات الملك
للغائب وانصراف الخصومة تبع فلا جرم سمعت بينة الحوالة في موضعها واختلف

في سماعها فيها تنبيهه وفي المالك للغائب لم تسمع في مبر سمعها قطعاً ، واختلف فيها تنبيهه ولك ان تعبر بمبارتين من عبارات الاصوليين احدهما ان التابع لا يستقيم والثاني ان ما يكون بالذات لا يكون بالغير . (ومنها) ان المسلم فيه يجب تحصيله ولو بأكثر من ثمن المثل اذا لم يوجد إلا بأكثر من ثمن المثل وعلى قياسه انه اذا لم يوجد من يشتري مال المديون الا بدون قيمته يجب الوفاء منه . (ومنها) اذا تلف المفعوب المثلي ولم يوجد مثله الا بأكثر من ثمن المثل ففي وجوب تحصيله وجهان رجح كلا منهما مرجحون وصحح النووي عدم الوجوب ، وفي تصحيحه نظر فان قلنا به لا يرد علينا هنا لانا لا نلتزم جواز البيع بأقل من ثمن المثل وانما ذكرناه تأكيداً للمدعى وهو صحة البيع في صورة مسئلتنا حيث اعتقدنا انه ثمن المثل بالبينة الأولى واطرحنا الشك الحاصل بمعارضة الثانية لها فلنكف دعوانا في ذلك وانا انما نقول بالصحة حيث اعتقد البائع ان ذلك هو ثمن المثل او لم يمتد ذلك ولكن تعارض الامر عنده وطالب المستحق ولم نجد من يدفع زائداً فيتعين البيع وأما في غير هاتين الصورتين فاننا لا نلتزم ذلك . (ومنها) لو اسلم عبد لكافر امر بازالة الملك عنه ولو لم يوجد من يشتريه الا بأقل من ثمن المثل بما لا يتغابن به لم يرهق اليه لانه لم يلتزم بخلاف المسلم والغصب والمديون ، ولو اشترى الكافر عبداً مسلماً وقلنا يصح ويؤمر بازالة الملك قال ابن الرفعة فلا يرهق للبيع بل يحال بينه وبينه الا ان يتيسر من يشتريه بثمن مثله او يزيل ملكه عنه ونحوه . كذا ذكره في المطلب في فرع من غير نقل عن احد وفيه نظر يحتمل ان يقال به كما اذا اسلم في يده وان كنت لم اره منقولاً ايضاً ويحتمل ان يقال إنه بالشراء متعرض لالتزام ازالته . (ومنها) ما قاله الاصحاب فيما اذا اقام الخارج بينة فقضى بها ثم اقام الداخل بينة معارضة لها فالاصح الذي قطع به العراقيون انه يقضى للدخل وترد العين اليه وينقض الحكم للخارج وفي طريقة الخراسانيين وجه انه لا ينقض ووجه مفصل بين ان يكون قد اقترن بالحكم تسليم العين فيناً كد ولا ينقض وان كان قبل التسليم نقض . قال القاضي الحسين اشكلت على هذه المسئلة نيفاً وعشرين سنة وتردد جوابي فيها لما فيه من نقض الاجتهاد بالاجتهاد ثم استقر رأيي على انه لا ينقض سواء اكان قبل التسليم ام بعده . فان قلنا بقول القاضي الحسين او بالوجه المفصل فلا إشكال في استقرار البيع في مسئلتنا وعدم جواز الحكم بطلانه وان قلنا بالاصح وهو أنه ينقض وترد العين الى ذي اليد فقد يشكل على كثير من

الفقهاء ويعتقد ان قياسه ان يحكم ببطلاق البيع في مسئلتنا وليس كذلك لان
 مأخذ العراقيين بالقول في النقض انه حكم مع قيام البينة التي معها ترجيح ولو
 اطلع عليها لوجب الحكم لذي اليد فقد تبين ان حكمه في موضع يجب الحكم
 بخلافه وانكشف ان هناك امرين بينة وبدأ كائنا موجودتين عند الحكم ولو
 عليهما الحاکم الشافعي لوجب عليه الحكم لذي اليد وهو الآن حكم بذلك رجوعاً
 الى الصواب وليس تعارضاً محضاً بلا ترجيح حتى يقال بالتساقط فان ذلك اثره
 التوقف لان الحكم والرجوع الى اليد وحدها وليس هنا كذلك ، ولهذا
 القائلون بأنها ترد وينقض الحكم لم نرم قالوا بتعطيل المدعى وذلك منهم بدل
 على ان الحكم بالبينة الراجعة باليد فلا تعارض يوجب التساقط ، ولو قيل
 بأنهما يتعارضان ويتساقطان ويحلف المدعى بالحكم باليد وهي مستند شرعي ،
 وكل واحد من هذين المأخذين ليس في مسئلتنا مثله لانه انما هو تعارض محض
 بالقيمة فاذا قال بالتعارض تساقطنا وصاروا كما اذا لم تقيم بينة بالقيمة ولو لم تكن
 بينة بالقيمة وكان قد صدر بيع وجب التوقف فيه وأن لا يحكم ببطلاقه حتى
 يثبت انه بدون القيمة وهذا هنا متعذر لانه لم يبق زمن ينتظر فيه عدم ثبوت
 القيمة لان البينة عندنا لا ترجح بزيادة العدد ولا بزيادة العدالة فقد آيس من
 ثبوت انه بدون القيمة فيمتنع الحكم بطلانه ، وهذان المأخذان اللذان ذكرناهما
 في نقض الحكم بقيام البينة بعده يجب ضبطهما وايضاً البينة بالملك تشهد بأمر
 معلوم هو حاصل عندها وقت شهادة الاول ، وهكذا حيث وقع التعارض فيما
 هو معلوم والشهادة به خير محض ، واما التقويم فانه حدس وتخمين والحدس
 المتجدد بعد البيع لم ين قبله فلا تعارض حين البيع وهذا المعنى يقتضى الفرق
 بين ان يحصل التعارض في القيمة قبل البيع وبعده فبعده لا تعارض اصلاً فان
 الحدس الثاني شيء جديد يشبه الانشاء ليس كاشفاً عن أمر سابق بخلاف ظهور
 بينة بأمر سابق كان مقارناً للحكم مانعاً ، وهذا المعنى جدير بأن يتفهم وبضبط
 ويعلم ان الشاهد بالقيمة شهادته تابعة لتقويمه وتقويمه حدس منه جديد لانه قد يكون
 في غير هذا الوقت قبله او بعده يتغير حدسه بخلاف الامور المعلومه الموجودة
 في الخارج التي لا تتغير وشهادته بها تابعة لها ، ولهذا المجتهد اذا تغير اجتهاده
 يعمل بالثاني ولا يصير كما لو حصل تعارض الامارتين في وقت واحد فالتقويم
 كلاجتهاد سواء فان قال شاهد القيمة انا اعلم الآن لو قومتها ذلك الوقت
 لقومتها بازيد . فلناظن منك الآن على تقدير لا يدري لو كان ذلك التقدير كيف

يكون حاله ويدل لذلك ما قاله الاصحاب في بيع صبرة اللتخمين غير موثوق به نعم قد يتفق هذا في الامور المقطوع بها كما اذا علم الآن ان سعر القمح في العام الماضي أكثر منه في هذا العام وما أشبه ذلك فمثل هذا لا بأس بقبوله وأما الامور المحتملة التي تحتاج الى اجتهاد فلا أرى ان شهادة القيمة تسمع بها الا في وقتها حتى لو انفردت بينة وحدها ان قيمة العين في السنة الماضية او في السنة الآتية كذا لم تقبل لان التقويم يتغير بتغير الزمان والمكان والاحوال ، ومثل الحكم في المسئلة التي ذكرها المراقبون مذكور أيضا فيما لو كان الذي اقام البينة بعد الحكم ثالث انه اشتراها من الداخل التي كانت في يده وكان يملكها يومئذ يقضى بها للمدعى وتترع من يد المحكوم له بها كما لو اقام صاحب اليد البينة قبل الانزعاع منه أو بعده وهذا الفرع عن فتاوى القفال ونقله الرافعي عنه ولا متعاق فيه لمن يقصد إبطال البيع في مسألتنا . (ومنها) ماهو في الفتاوى المجموعة من فتاوى الشيخ تاج الدين عبدالرحمن الفراري رحمه الله نصها : مسألة ملك احتيج الى بيعه على يقيم فقامت بينة بأن قيمته مائة وخمسون فباعه القيم على اليتيم بذلك وحكم الحاكم على البينة المذكورة بصحة البيع ثم قامت بينة اخرى بأن قيمته حينئذ مائتان فهل ينقض الحكم ويحكم بفساد البيع أم لا ؟ أجاب الشيخ تقي الدين بن الصلاح رحمه الله بعد التمهّل أياماً وبعد الاستشارة انه ينقض الحكم ؛ ووجهه انه إما حكم بناء على البينة السالمة عن المعارضة بالبينة التي هي مثلها أو أرجح وقد بان خلاف ذلك وتبين اسناد ما يمنع الحكم الى حالة الحكم فهو كما قطع به صاحب المذهب وذكر المسألة التي قدمناها قال وهذا بخلاف ما لو رجع الشاهد بعد الحكم فانه لم يبين اسناد مانع الى حالة الحكم لأن قول الشاهد متعارض وليس أحد قوليّه أولى من الآخر قال وفي مسألة المذهب وجه حكاة صاحب التهذيب وغيره يطرده ههنا . انتهى ما نقل عن الشيخ تقي الدين بن الصلاح رحمه الله ولقد كان ورعا مكفوف اللسان فلذلك لأحب أن أقول إنه لم يصب ولكن بيان الحق لا بد منه والمسألة المذكورة مفروضة في البيع للحاجة لا للغلبة كما يقتضيه قول المستثنى أولا كما يقتضيه الحكم بصحة البيع بالقيمة فتبين أن محل السؤال للبيع في الحاجة وهو يشبه البيع في الدين ، نعم تفارق المسألة المذكورة مسألتنا في شيء وهو أن البائع في مسألتنا هو مأذون الحاكم في البيع إذنا خاصا فبيعه كبيع الحاكم حتى لو انفرد لم يكلف بينة على القيمة بل قول الحاكم كاف ، والبائع في المسألة المذكورة قيم اليتيم وهو لم ينصب البيع غبنا وإنما نصب لفعل مصلحة اليتيم فلا يقبل

قوله في شروط البيع من الحاجة أو الغبطة أو المصلحة إلا بيينة كالوصى كما هو
الاصح في المذهب اذا عرفت ذلك فاذا قامت بيينة بعد البيع والحكم به بدون
القيمة فتمد قدمنا ان التقويم حدس وتقويم ولا يتحقق فيه التعارض الا اذا كان
في وقت واحد وتكلمنا في ذلك كلاماً شافياً لا بد من ذكره ههنا فان ظنا بذلك
وهو الحق ان شاء الله فلا تعارض اصلاً وهذا تخمين جديد لا الثقات اليه ، وإن
سلمنا المعارضة فهي معارضة للبيينة المتقدمة وليست راجعة عليها حتى تكون
مثل المسألة المنقولة في المذهب وغيره فكيف تلحقها به وكيف ينقض الحكم
بغير مستند راجح ومعنا بيتان متعارضتان من غير ترجيح فهو كما لو وجد دليلان
متعارضان في حكم ليس لنا ان نقضه ، ولا يقال إن تعارض الدليلين مانع من
الاقدام على الحكم فيكون موجباً لنقضه لأننا نقول قد يكون ترجيح عند الحاكم
أحدهما لحكم به لرجحانه عنده وكما انه لا يقدم بل الحكم الا يرجح لا تقدم
نحن على نقضه الا يرجح بل يرجح قاطع حتى ينقض الحكم به و يوجد .
وقوله وقد بان خلاف ذلك ممنوع لم يبن خلافاً بل على تقدير التسليم بان اشكال الامر
علينا ، ولا يلزم من اشكال الامر علينا انه يمتنع من الابتداء أن يوجب النقض وغاية
الامر ان قال الشيخ تقي الدين ان الحكم ينقض أن يصير الامر كما لو تعارض قبل
الحكم ، ولم يصرح الشيخ تقي الدين بأنه بعد نقض الحكم هل يحكم ببطالان البيع ويتوقف
والظاهر أنه أراد ان الحكم ببطالان البيع وهذا يقتضي أن القيم إن باع واشكل علينا الحال
أن نحكم ببطالان بيعه ، وفيه نظر يحتمل ان يقال به ويحتمل ان يقال بل نتوقف
لان الحكم بصحة ولا يبطلان لكن الى اى غاية وهو فيما اذا لم تقم بيينة سرى لاحتمال ان
تقوم بيينة واحدة فيعمل بعقبتها وأما اذا قامت بيتان متعارضتان فانه يصعب
لانا نبقى لا الى غاية وحاجة التيم الى البيع حافة فالوجه انه يجوز البيع بأقلها
ما لم يوجد من يرغب بزيادة بعد اشهاره والقول قول القيم في انه اشهره لانه
امين والقول قوله في ان ذلك نحن المنزل كما ان الوكيل وعامل القراض والبائع
على المفلس اذا باع ليس لهم ان يبيعوا الا بثمن المنزل ، ولو ادعى عليهم انهم
باعوا بأقل من ثمن المنزل فالقول قولهم فيما يظهر لنا وان لم نجد منقولاً
لانهم أمناء ، ولا يرد على هذا قول الاصحاب ان الصبي اذا بلغ وادعى على القيم
والوصى انها باطالة المقار من غير مصلحة او حاجة او غبطة فالقول قول الصبي
لانا نقول انما يكلف القيم والوصى اقامة البيينة على المصلحة او الحاجة والغبطة
التي هي مسوغة للبيع كما يكلف الوكيل اقامة بيينة على الوكالة ، وأما ثمن المنزل

فهو من صفات البيم فإذا ثبت أن البائع حاز قبل قوله في صفته ودعوى صحته ولا يقبل قول من يدعى فماده . ولقد كنت أستشكل كلام الرافعي في تكليف القيم اثبات المصلحة في العقار وغيره والقرن بينه وبين الوكيل حتى ظهر لي هذا المعنى ، وغير الرافعي ذكر الحاجة والغبطة في العقار ، والرافعي ذكر المصلحة وأطلق في العقار وفي غيره فأما في العقار فيمكن حمل المصلحة على الحاجة أو الغبطة ، وأما في غير العقار فلا يشترط ذلك بل مطلق المصلحة فإن اقتضت المصلحة الإبقاء وجب الإبقاء وإن اقتضت البيع جاز البيع والقيم منصوب لتعمل المصلحة لا للبيع بخصوصه ، وأذن القاضي في بيع يتعين بيعه ليس منصوباً للمصلحة حتى يجب عليه اثباتها بل ذلك من وظيفة الحاكم وهو نائب الشرع مؤتمن فهو يراعى ذلك فيما بينه وبين الله حسب ما يظهر له ويقبل قوله فيه بلا بينة ولا يمين والقيم لا بد فيه من البينة أو اليمين فإن كان مراد الشيخ تقي الدين ابن الصلاح الحكم ببطالان البيع فهو حكم بغير ذلك وإن كان مراده أن ينقض الحكم بالصحة ويصير الأمر على ما كان عليه بعيد وإيضاً لادليل عليه . (ومنها) ما قاله الأصحاب أنه لو شهد شاهدان أنه سرق ثوباً قيمته عشرة دراهم وشاهدان آخران أن قيمته عشرون لزمه أقل القيمتين ، وهذا له مأخذان أحدهما وهو الاظهر أن الأقل متيقن والرائد مشكوك فيه فلا يلزم بالشك وهذا المأخذ يقتضي أن يكونا متعارضين في الرائد وعلى هذا ينبغي أن يقال إن وقع التعارض قبل الحكم لا يحكم وإن وقع بعد الحكم لا ينقض والضابط فيه دائماً لا تفعل شيئاً بالشك حيث تحققنا أقدمنا وحيث شككنا أحجمنا ، والمأخذ الثاني ذكره الرافعي في آخر الدعاوى أن التي شهدت بالأقل ربما اطلعت على عيب وهذا لو تحققنا كان يقتضي القطع بالحكم بأن القيمة هي الأقل وعلى هذا سواء أحصل التعارض قبل الحكم أم بعده لا اعتبار بالرائد بل الأقل هو القيمة ويجوز البيع بها حيث يجوز البيع بالقيمة وهو ما إذا كان للحاجة أو للمصلحة الناجزة في البيع ولا ينقض . (ومنها) ما قاله الجرجاني في الشافعي بعد أن ذكر الأقوال في تعارض البينتين والعين في يد ثالث قال : وإنما تتعارض البيئتان إذا تقابلتا حين التنازع فلو سبقت أحدهما الأخرى بأن يدعى زيد عبداً في يد خالد فأذكره فأقام زيد البينة وقضى له به وسلم له ثم حضر عمرو وأدعاه وأقام عليه البينة فهل تعارض بينة زيد وبينة عمرو من غير أن تعيد بينة زيد الشهادة على وجهين بناء على القولين في البينتين إذا تعارضتا بتقديم الملك وحديثه فإن قلنا



بينة قديم الملك أولى فقد تعارضتا من غير إعادة لأن بينة زيد قائمة حين التنازع
وان قلنا هما سواء ففيه وجهان أحدهما يقع التعارض بينهما بلا إعادة فإن البينة
قائمة محالها ولا حاجة الى اعادتها كما لو شهد شاهدان بحق ولم يحكم به الحاكم
للبحث فإذا بحث لم يجدد الشهادة كذلك ههنا . والثاني لا يقطع التعارض الا
بالاعادة لأنها اذا سبقت احدها الاخرى لم تقع المقابلة حين التنازع ، والجواب
رحم الله مصرح بالمسألة التي قدمناها عن العراقيين ان الداخل اذا أقام البينة
بعد الحكم بها للخارج ينقض الحكم فيرد اليه جازماً به كما جزم به غيره من
العراقيين وانما حكى الخلاف في مسائلنا المذكورة التي إقامة البينة فيها من ثالث
وما ذكره من انها متعارضتان اذا قلنا بينة الملك القديم أولى لعله اختياره فان
للاصحاب فيما اذا كان لأحدهما بينة اسبق تاريخاً بلا يد وللآخر بينة متأخرة
ويد ثلاثة أوجه أصحها تقديم اليد والثاني السبق والثالث يتعارضان ما ذكره
من الوجهين اذا قلنا هما سواء هل يحتاج الى اعادتها أولاً لم أره لغيره ويحتاج
الى الفرق بينه وبين ما اذا أقام الداخل البينة بعد الحكم للخارج ، وعلى الوجه
الثاني الذي حكاه انه لا يقع التعارض الا بالاعادة لو لم تحصل الاعادة هل نقول
انها تنزع بمقتضى البينة الثانية السالبة عن المعارضة أو كيف يكون الحكم فيه
نظر والأقرب الأول وكان هذا خصومة جديدة بخلاف ما اذا كان الداخل أقام
البينة بعد الانزع منه فانه كالاستدراك لمقاتته . فان صح هذا ترتب عليه أنا
اذا قضينا لشخص بينة وانتزعنا العين من التي هي في يده ثم جاء أجنبي يدعيها
على من حكم له بها وأقام بينة لا تكون معارضة للأولى بمجرد هابل إن شهدت
بهذا المدعى بالملك الآن ولم تعارض قضى له وإن عورضت فسكتعارض البينتين
في بقية الصور فان اسندت الملك الى ما قبل الحكم له فهو محل كلام الجرجاني
رحم الله فتلخص من هذا ان البينة التي شهدت بأن الملك المدعى متقدم على
الحكم إن كانت لمن كانت في يده يقضى بها عند العراقيين خلافاً للقاضي الحسين
وان كانت لأجنبي فتقضى القضاء بها وجهان وهل الأصح منهما القضاء أولاً ان
أخذنا باطلاق الترجيح باليد فلا يقضى لأن هذا المحكوم له الآن صاحب يد
وإن خصصنا تكون هذه البينة اسندت الملك الى ما قبل هذه فتصير كالتي
كانت في يده فيقضى له على الأصح اسكن المأخذ هنا ببينة باليد السابقة وهذا
المأخذ غير موجود هنا نعم هنا ترجيح آخر وهو سبق التاريخ لكن هذا سبق
يعارض فيه ببينة المتقدمة فلا وجه للترجيح به فالذي يظهر في هذه الصورة

لا تنقض لهذا المدعى الذى لم يتقدم له يد وإن القضاء إنما كان لذى اليد لأجل ترجيح بيئته بيده ومن هنا تبين لك انه لا تنقض قضاء القاضى فى البيع فى مسائلنا ولا نحكم ببطلانه لأن تعارض البيئتين خال عن الترجيح فيبقى الامر على ما كان عليه قبل البيع لانا لو عملنا بذلك لسكان عملاً بالبيئة الثانية وترجيحاً لها والمقدر خلافه . ومنها لو ادعى الصبي بعد بلوغه بيعاً بلا مصلحة فإن كانت الدعوى على الاب أو الجد صدقاً بيئتهما وفيه وجه انه يقبل الا أن يكون لهما بيئة وهو ضعيف بمره . وان كانت الدعوى على الوصى صدق الصبي بيئته الا ان يكون للوصى بيئة وفيه وجه أن القول قول الوصى لانه أمين واختاره الغزالي وهو قوى ، وقيل يقبل قول الوصى فى غير العقار ولا يقبل فى العقار لانه محتاط فى غيره وصغو اكثر الاصحاب الى هذا وأمين الحاكم كالوصى صرح به الاصحاب والحاكم نفسه يقبل قوله بلايين لان الماوردى قال ان قول الحاكم فى الرد مقبول فليكن هذا مثله أيضاً فإنه نائب الشرع واماناً به ففسان احدهما المنصوب مطلقاً وهو المسمى بأمين الحاكم ونظر الايتام فهذا منصوب لمصلحة الايتام فمليه فى البيع أن لا يبيع الا لمصلحة ؛ والقسم الثانى من يأذن له فى بيع معين كمسألتنا فهذا كالكيل عن الحاكم وقوله كفعل الحاكم . اذا عرفت ذلك فقد قال ابن الرفعة رحمه الله إن الحكم فيما اذا رفع بيعهم العقار الى الحاكم كذلك فلا يعضى على الاصح بيع غير الاب والجد من غير أن يسأل وأراد بغير الاب والجد الوصى وأمين الحاكم وقوله انه لا يعضى بيعهما الا بعد ثبوت الغبطة أو الضرورة ان أراد انه اذا لم يثبت ذلك يعرض عنه من غير ابطال فصحيح وإن اراد انه يبطله فممنوع بل يطلب البيئة وليس له ابطاله حتى يثبت انه على خلاف المصلحة اللهم إلا ان يكون مما تجب مراجعته فيه ولم يراجع وقد اشرنا فيما تقدم أن عبارة الاصحاب فى العقار الغبطة أو الضرورة وعبارة الرافعى لم تفرق بين العقار وغيره للمصلحة وهى فى العقار يمكن تنزيلها على الامرين اما فى غير العقار فلا يشتركان لكن يشترط المصلحة فقد تكون بعض الاعيان بقاؤها اصلح وحينئذ لا يجوز بيعها فالرافعى يقول انه يجب على الولي بيان المصلحة المسوغة للبيع فى الشكل كما يقوله غيره فى العقار وفيه عسر ، ونشأ لنا من هذا أنه لو قال لوكيله بع هذا إن رأيت فى بيعه مصلحة فله بيعه والقول قوله فى المصلحة لانه فوضه الى رأيه ولا يعلم الا من جهته ولو قال بعه إن كان بيعه مصلحة فيشترط وجود المصلحة فى نفس الامر وإن كان يعذر فى نفي الاثم

إذا جملها ولكن جهله لا يقتضى تصحيح التصرف . وأما ثمن المثل فيجوز أن يقال كالمصلحة فيفرق بين أن يقول بعه بضمن المثل أو بما تراه ثمن المثل ويقبل قوله في الثاني لافي الأول ويحتمل وهو الأقرب الفرق وأنه يقبل قوله في ثمن المثل مطلقاً لأنه ليس بشرط مسوغ للبيع بل هو صفة من صفاته وقد اتفقا على الإذن في البيع فالاختلاف بعد ذلك في كونه بضمن المثل أو لا يشبه الاختلاف في الصحة والفساد والقول قول مدعى الصحة بل هنا أولى حتى لا يجيء اختلاف من حيث أنه أمين والله تعالى أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ رجل باع جارية لرجل ورهنها على الثمن ثم تقايلا البيع والرهن فادعى المشتري عتق الجارية المرهونة قبل المقابلة وأقام بينة وزوجها لغيره بحكم الولاء والمشتري معسر .

﴿ الجواب ﴾ أن كان الثمن حالا والجارية لم يقبضها المشتري فالرهن باطل والعتق والتزويج صحيحان والآلة باطلة يرجع البائع على المشتري بالثمن وإن كان مؤجلاً أو حالا ولكن بعد القبض فالرهن صحيح والعتق غير نافذ لا اعتباره والتزويج باطل والمقابلة صحيحة فيسقط الثمن والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ شخص رهن عيناً على دين مؤجل وغاب من له الدين فأحضر الرهن الدين وهو دراهم إلى الحاكم وطلب منه قبضها ليفك الرهن هل للحاكم ذلك أولاً وهل يجب عليه ألا ؟ .

﴿ الجواب ﴾ له ذلك ويجب عليه والأصل في هذا ما روى الشافعي قال قال أخبرنا أن أنس بن مالك كاتب غلاماً له على نجوم إلى أجل فأراد المكاتب تمجيلها ليعتق فامتنع أنس من قبولها وقال لا آخذها إلا عند محلها فأتى المكاتب عمر بن الخطاب فذكر ذلك له فقال عمر إن أنساً يريد الميراث وكان في الحديث فأمره صرباً أخذها منه فأعتقه .

﴿ فصل ﴾

منبه الباحث في دين الوارث

للشيخ الإمام رحمه الله في دين الوارث مصنف سماه منبه الباحث كبير اختصره فقال ومن خطاه نقل يسقط من دين الوارث ما يلزمه إذاؤه من ذلك الدين لو كان لا جنبي وهو يشبه أزيد من الدين أن لم يزد الدين على التركة وما يلزم الورثة إذاؤه منه أن زاد وينتقل له نظيره من الميراث ويقدر أنه أخذ منه ثم أعيد إليه عن الدين ويرجع على بقية الورثة ببقية ما يجب إذاؤه منه على قدر

حصصهم وقد يفضى الأمر إلى التقاص إذا كان الدين لو ارثن فاذا كان الوارث
 حائزاً أولاً دين لغيره ودينه مساو للتركة أو أقل سقط وان زاد سقط مقدارها
 وبقي الزائد وما أخذ التركة في الاحوال ارثا ويقدر انه أخذها ديناً لأن جهة
 الملك أقوى ولا تتوقف على شيء وجهة الدين تتوقف على قباض أو تعوض
 وهما متعذران لأن التركة ملكة لسكننا تقدر احدهما والا لما برئت ذمة الميت
 تقديرًا محضاً لا وجود له ، ولو كان مع دين الحائز دين أجنبي قدرنا الدينين
 لأجنبيين فما خص دين الوارث سقط واستقر نظيره كدينارين له ودينار لأجنبي
 والتركة ديناران فله دينار وثلاث ارثا وسقط نظيره وبقي له في ذمة الميت ثلثا دينار
 ويأخذ الأجنبي ثلثي دينار ويبقى له ثلث ولو كان الوارث اثنين لأحدهما ديناران
 وللآخر دينار فلصاحب الدينارين من ديناره الموروث ثلثاه ومن دينار أخيه
 ثلثه والثلث الباقي من ديناره يقاصص به أخاه فيجتمع له دينار وثلاث ولأخيه
 ثلثان ومجموعهما ديناران وهو اللازم لهما لأن الذي يلزم الورثة ادائه أقل
 الأصرين من الدين ومقدار التركة ولو كان زوج وأخ وتركة أربعون والصداق
 عشرة فلها عشرة إرثا وسبعة ونصف من نصيب الأخ دينار وسقط لها ديناران ونصف
 نظير ربع إرثها ازدحم عليه جهتا الارث والدين ولو قلنا السبعة والنصف من
 أصل التركة يسقط ربعها المختص بها وهلم جرا إلا أن لا يبقى شيء ولأنه لو عاد
 له ثلاثة ارباع الاثنين ونصف لكان بغير سبب ولزاد إرثه ونقص إرثها عما هو
 لها بنص القرآن والاجماع ، وقد بان بهذا انه لا يختلف المأخوذ وسواء اعطيت
 الدين ام لا أو بعد القسمة ، والحاصل لها على التقديرين سبعة عشر ونصف ،
 والطريق الأول هو الذي عليه عمل الناس وهو أوضح وأسهل ويتمشى على قول
 من يقول إن التركة لا تنتقل قبل وفاء الدين . والطريق الثاني أدق وهو مبني على
 أن التركة تنتقل قبل وفاء الدين وهو الصحيح عند جمهور العلماء من الشافعية
 ويترتب عليه انه لا يجوز لها أن تدعى ولا تملف الا على النصف والربع وكذا
 لا تعرض ولا تقبض ولا تبرى إلا من ذلك والذين قالوا بالانتقال حجروا على
 الوارث فيها كالرهن وقيل كإرش وقيل كحجر المفلس والاصح انه لا فرق بين أن
 يكون الدين مستغرقاً أو أقل من التركة ، ولو كان الدين ازيد فهل نقول التركة
 مرهونة بمجموعه أو بقدرها لأنه الذي يلزم الوارث ادائه ارفيه نقلاً والأقرب
 الثاني ولا تخفى فائدة ذلك وسواء قلنا بذلك لا يسقط من دين الوارث ما زاد
 على قدر التركة ومن تخيل ذلك فهو غلط وهذا الرهن يتعدد بتعدد الوارث

في الأصح ولا يتمدد الغريم في الأصح وفي بيع التركة قبل وفاء الدين قولان أصحهما
البطلان وإذا بيعت وقسمت أثمانها على الغرماء ثم ظهر غريم فثلاثة أوجه ^{سجد}
ان كان الدين مقارنا تبين البطلان وان حدث برد بعيب أو ترد في بئر وبحوه
فلا يل يفسخ ان لم يتبرع الوارث بقضائه وإذا أبطلناه بطل في الجميع وما ذكرنا
من سقوطه بشبه الارث مبني على ان الوارث انما يلزمه في حصته نسبة إرثه
وهو الأصح فان قلنا يلزمه الجميع بقياسه سقوط الجميع . وما ذكرنا من لزوم
محله إذا وضع الوارث يده عليه ليستوفي ذلك . فان قلت ما ادعيت من السقوط
وبين معناه لا بد فيه من الاسناد إلى شيء من كلام الاصحاب والافقظن بعض
الناس ان بالسقوط يتفاوت المأخوذ وظن آخرون ان لاسقوط اصلا . قلت اما
من ظن ان لاسقوط فكلامه متجه اذا قلنا التركة لا تنتقل فان قلنا بالانتقال
فلا وأما من ظن التفاوت فليس بشيء ، وأما كلام الاصحاب الدال على ما قلنا
ففي موضعين احدهما في الخراج اذا خلف زوجة حاملا وأخا لآب وعبداً فجنى
عليها فأجهضت قالوا يسقط من حق كل واحد من الغرة ما يقابل ملكه لانه
لا يشبث للانسان على ملكه حق وذكرنا طريقتين في كيفية السقوط احدهما طريقة
الامام والرافعي انه يسقط نصيب الاخ كله لانه اقل من ملكه ومن نصيب الام
ما يقابل ملكها وهو الربع ويبقى لها سدس الغرة ترجع به على الأصح على
قياس القدا واصحها طريقة الغزالي انه يسقط من حقها من الغرة ربه لانه المقابل
لملكها ومن حقه ثلاثة ارباعه يبقى لها سدس الغرة ولها عليه نصف سدسها
والواجب في القداء اقل الأمرين وربما لا تبقى حصتها بأثرها وتبقى حصته بأثره
فاذا سلمت تعطل عليه ما زاد ولم يتمطل عليها مثاله الغرة ستون وقيمة العبد
العشرون وسلمها ضاع عليه خمسة وصار له خمسة ولها خمسة عشر وبهذا تبين صحة
طريق الغزالي على طريقة الامام والرافعي . الموضوع الثاني في الاجارة اجر داراً
من أبيه بأجرة قبضها واستنفقها ومات عقيب ذلك عنه وعن ابن آخر وقلنا
تفسخ الاجارة في نصيب المستأجر فتقتضي الانقاسخ فيه الرجوع بنصف الأجرة
سقط منها نسبة إرثه وهو الربع ويرجع على أخيه بالربع هكذا قال ابن الحداد
وخالفه غيره في كيفية الرجوع مع اتفاقهم عليه وعلى السقوط فن هذين الموضوعين
يؤخذ ما ذكرناه من السقوط مع ما تقدم من دليله . وقد كمل غرضنا من هذه
المسألة وبقيت فائدة في قول ابن الحداد بالرجوع في موت المؤجر وراثته المستأجر
اعلم ان بيع الدار المستأجرة من غير المستأجر لا تقتضي الانقاسخ قطعاً ومن

المستأجر لا تقتضيه على الصحيح وقال ابن الحداد تنفسخ وإذا قلنا بالانفساخ قال ابن الحداد لا يرجع بالاجرة وقاسه على المهر إذا اشترى زوجته والأصح عند الرافعي الرجوع ، وأجاب عن المهر بأنه قد يستقر بالموت نحوه وإذا مات المؤجر عن أبيه المستأجر وهو حائز ولا دين عليه فلا فائدة في الانفساخ والرجوع وإن كان عليه دين مستغرق قال ابن الحداد يرجع وهو خلاف قوله في الشراء قال الرافعي : فبهم من تكلف له فرقين أحدهما أن الانفساخ في الشراء باختياره والثاني أن المانع في الشراء في يده وهنا يخرج إذا بيعت الدار في الديون قال الرافعي وهما ضعيفان عند المعتبرين أما الأول فلأنه لا فرق في الانفساخ بين أن يكون بفعله أولاً كأنهدام الدار وأما الثاني فلأن بقائه للمنافع بغير جهة الاجارة لا يقتضي استقرار عوض الاجارة كما لو تقابلا ثم وهب البائع المشتري لا يستقر عليه الثمن ، وأنا أقول إن الفسخ المذكور في صورة الشراء والارث ليس هو الفسخ المذكور في انهدام الدار لأن الفسخ بانهدام الدار سببه خلل في المعقود عليه ومعناه خلل العقد السابق وحكمه ارتفاع أثره وهل هو من أصله أو من حينه فيه الخلاف المعروف وترجع المنافع فيه إلى المؤجر والاجارة إلى المستأجر ويصير الأمر إلى ما كان عليه قبل الاجارة. وهكذا فسخ البيع بالعيب ونحوه وهو الفسخ الحقيقي وكذلك فسخ النكاح بالعيوب ، وثم نوع آخر من الفسخ ذكره في النكاح وهو ارتفاعه بالاسلام والردة والرضاع وشراء أحد الزوجين للآخر هذا لا يعود إلى أصل العقد قطعاً ولا يقتضي تراد العوضين بل إن كان منها سقط المهر والا فلا جرم إذا اشترت زوجها سقط في الأصح وإذا اشتراها قبل الدخول يشتر في الأصح وإذا ورثها قبل الدخول سقط الكل عند ابن الحداد والأصح عند الرافعي وجوب الشرط ، ولم يذكر الأصحاب هذا النوع في البيع والاجارة ونحوهما فكان ابن الحداد ألحق انفساخ الاجارة الملك والاجارة بذلك لأنه بمعنى حادث لا يعود إلى خلل في المعقود عليه وهو إلحاق صحيح فلا جرم قال بالرجوع في الارث دون الشراء وحسن قياسه على المهر ؛ وجواب الرافعي بأن المهر قد يستقر بالموت لا يفيد لأن بالموت لم يرتفع النكاح وإنما انتهى نهايته ، وبهذا بان أن احتجاج الرافعي بانهدام الدار ليس بظاهر وكذلك الاقالة لأنها رفع وما نحن فيه قطع لارفع وإطلاق الفسخ عليه توسع وبهذا يظهر أن الأصح في مسألة الشراء عدم الرجوع كما قاله ابن الحداد ثم أورد الرافعي على ابن الحداد في قوله بالرجوع على الآخر رفع الاجارة بأن الابن المستأجر ورث

نصيبه بمناقمه وأخوه ورث نصيبه مسلوب المنفعة قد تكون اجرة مثل الدار في تلك المدة مثل ثمنها فإذا رجع على الآخر بربع الاجرة واحتاج الى بيع جميع نصيبه فيكون فاز بجميع نصيبه وبيع نصيب الاجرة دين الميت وقال إن قول ابن الحداد مستبعد عند الأئمة كذلك وجوابه انه لم يرث نصيبه بمنفعة بل ورثه مسلوب تأخيه لكن المناقم حدثت عنده على ملكه تقدير الانقاسخ فان هذا الانقاسخ لا يوجب عودها الى الميت والا لورثاها جميعاً ، وما ذكره من الالزام مجرد استبعاد والله اعلم انتهى .

﴿ باب الحجر ﴾

﴿ مسألة ﴾ يتيم تحت حجر الشرع له مال يعامل فيه ناظر الايتام باذن الحاكم ثم إن اليتيم له قرية من بلد القدس الى الغرب ومضت مدة تحقق فيها بلوغ اليتيم ولم يعلم أهل بلوغ رشيداً أم لا . فهل يجوز المعاملة في ماله بعد مدة البلوغ التي لم يعلم انه بلغ فيها رشيداً أم سفيهاً استصحاباً لحكم الحجر أم لا يتصرف ويترك الى أن تاكله الزكاة ومعرفة حاله متمذرة أو متعمرة . أجاب الشيخ الامام رحمه الله بما نصه : لا يجوز المعاملة والحالة هذه ولا اخراج الزكاة من ماله والله أعلم ، ومستندى في منع المعاملة يمتنع بقول الاصحاب انه اذا أخر الولى العصى مدة يبلغ فيها بالسن لم تصح فيما زاد على البلوغ فهذا يدل على ان الاصحاب لا يستفنون بالمعقود في الأصل انتهى .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الامام رحمه الله هذه مسألة تتع كثيراً للقضاة في أموال الايتام وهي أن يموت اثنان ولا أحدهما دين على الآخر ولكل منهما ايتام فيدعى ولى العصى المستحق على ولى العصى الذى عليه الحق ويقيم البينة هل يوقف الحكم الى ان يبلغ المدعى عليه فيحلف أم لا . قال القاضى الحسين يحتمل وجهين قال الرافعى ان قلنا بوجوب التحليف فينتظر الى أن يبلغ المدعى عليه فيحلف وان قلنا بالاستحباب فيقضى بها انتهى كلام الرافعى . والمذهب وجوب التحليف فمن يطالع ذلك يعتقد أن المذهب انه ينتظر ويؤخر الحكم وقد يترتب على ذلك ضياع الحق فان تركه الذى عليه الدين قد تضعع أو بأكمله وورثته فتعريضها لذلك وتأخير الحكم مع قيام البينة مشكل ولا سيما ونحن نعلم ان العصى لا علم عنده من ذلك واليمين الواجبة عليه بعد بلوغه انما هي على عدم العلم بالبراءة وهو أمر حاصل فكيف يؤخر الحق لمثل ذلك . وهذه المسألة لم يذكرها الا القاضى الحسين تحريماً منه وتبعه من بعده عليها فالوجه عندي خلاف ما قال وانه يحكم الآن بما قامت به البينة ويؤخذ الدين للعصى الذى ثبت له وإن أمكن القاضى اخذ

كفيل به حتى اذا بلغ يحلف فهو احتياط وان لم يمكن ذلك فلا يكلف وينبغي للقاضي أن ينظر نظراً خاصاً فان ظهرت اماره البراءة وقف وإن ظهر خلافها اعتمد الحجة الظاهرة وإن استوى الامر ان اعتمد الحجة بعد قوة الاجتهاد ، وقد صرح الاصحاب بأن الوارث في مثل ذلك انما يحلف على نفي العلم فكيف يحسن قياس على هذا الغريم الغائب الذي يحلف على البت ، وينبغي للقاضي اذا حكم لايهم أن يكتب مكتوباً بيد المحكوم عليه أن له تحليف المحكوم له اذا بلغ . هذا قول في الدعوى لصبي على صبي ، وههنا أقول لو كانت الدعوى لصبي على بالغ حاضر أو غائب أنه لا تحليف في هذه الصورة الآن ولا يؤثر الحق بعد قيام البينة . وأما تحليف صاحب الحق البالغ لأجل الغائب فلانه يمكن ولأنه يحلف على البت فقام القاضي مقام الغائب احتياطاً له بقدر الامكان فيما هو محتمل وبقيد لأن البالغ المدعى اذا عرضت اليمين عليه قد يقر بالبراءة وهنا في الصبيين ليس الاحتياط لاحدهما بأولى من الآخر وفي الصبي والغائب كذلك ولا فائدة أن التحليف على عدم العلم ولا يتوقع خلافه . فهذا ما عندي في هذه المسألة مع احتمال فيها لاطلاق الاصحاب التحليف لأجل الغائب ولم يفرقوا بين أن يكون المستحق صبياً أو بالغاً لكن الفقه ما ذكرناه وقد يوجد في اطلاقهم في موضع آخر مساعدته كقولهم اذا ادعى بعض الورثة ديناً وثبته بالبينة وكان فيهم صغير أو غائب أخذ الحاكم نصيبه وحفظه فهذا الاطلاق يشهد لما قلناه ، وأما ثلاث مسائل اخرى فلا دليل فيها لنا ولا علينا وهي ما ذكره الرافعي في دعوى قيم الطفل ديناً فقال المدعى عليه انه اتلف له من جنسه ما سقطه انه لا يسمع وعليه قضاء ما اثبته القيم فاذا بلغ الصبي حلقه ، ومقالة الاصحاب اذا ادعى المدعى عليه البراءة أو القضاء ولم يأت ببينة قريبة حيث يؤثر بالدفع وما قالوه فيما اذا قال المدعى عليه للوكيل إن موكلك قبض أو أبرأ حيث لا يسمع وذلك لأن في هذه المسائل الثلاث المدعى عليه قد ورط نفسه باقراره فلم يكن له مندوحة عن دفع الحق فليست مثل مسألة الغائب ولا الصبي المدعى عليه على مثله ولو أن الصبي الذي حكمنا له وأثمنناه اليمين بعد بلوغه نكل عنها بعد البلوغ فالوجه أن يقال يحلف الدافع على ما ادعاه من البراءة ويرجع على الصبي بما قبض ، ولكن هذا يشبه افتتاح حكومة اخرى سواء قلنا اليمين واجبة أو مستحبة حقيقة ان الدافع يدعى ان القابض قبض مالا يستحق بحكم أن مورثه أبرأه أو قبض منه ويطلب يمين الوارث على ذلك فاذا نكل ردت اليمين عليه

وحلف واستنق ، والاختلاف في الوجه ب والاستحباب إنما هو في الحاكم أما الخصم اذا طلبه فيجب لامحالة وقد ذكر الاصحاب في ألفاظ اليمين التي يحلفها غريم الغائب وأن حقه ثابت عليه الآن وتكليف العسي بعد بلوغه ذلك صعب وهو لا طريق له الى العلم بذلك غالباً فالوجه الاقتصاري حقه على نفى المسقط كما اقتصرنا على نفى العلم لأنه المقدور له وكذا في حق كل وارث وإن كان بالغاً حالة المحاكمة والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ اختلف الاصحاب في التجارة بمال اليتيم هل هي واجبة أو مستحبة؟ والاصح في المذهب انها واجبة بقدر النفقة والزكاة وينبغي أن يكون مراد الاصحاب من هذا التقدير أن الزائد لا يجب ويقتصر الوجوب على هذا المقدار ولا شك ان ذلك مشروط بالامكان والتيسر والسهولة وأما انه يجب على الولي ذلك ولا بد فلا يمكن القول به لأننا نرى التجار الحاذقين أبواب الاموال يكبدون انفسهم لمصالحهم ولا يقدرون في الغالب على كسبهم من الفائدة بقدر كفتهم وأن ذاك ولعل هذا فله الاصحاب حين كان الكسب متيسراً ولا مكس ولا ظلم ولا خوف وأما اليوم فهذا اعز شيء يكون وكثير من التجار يخشرون ولو كان كل من معه مال يقدر أن يستنمي به بقدر نفقته كانوا هم سعداء ونحن نرى أكثرهم معسرين والانسان يشق على نفسه اكثر من كل أحد فلو كان ذلك عمداً لقلعوه فكيف يكلف به ولي اليتيم ، وإنما يحمل كلام الاصحاب على معنى أن ذلك واجب عند السهولة والزائد عليه لا يجب عند السهولة ولا عند غيرها وأخذوا ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم ماروى « اتجروا في أموال اليتامى كيلا تأكلها الصدقة أو النفقة » أو كما قال ، وقد شرط الاصحاب في جواز التجارة لليتيم شروطاً ومع ذلك هي عند اجتماع الشروط خطيرة لان الاسعار غير موثوق بها وقد يشتري سلعة فتكسد ويحتاج اليتيم الى نفقة فيضطر الى بيعها بخسران أو يترشده فيدعى عليه أن شرائها كان على خلاف المصلحة أو بتسلط الظلمة على الولي فيما يطرحونه من أموالهم على من له عادة بالشراء ويلزمونه أن يشتريه لليتيم ولا يقدر على دفعهم فينبغي لولي اليتيم أن يجتهد وحيث غلب على ظنه غلبة قوة مصلحة اليتيم التي أشار الشارع اليها يفعلها وهو مع ذلك تحت هذا الخطر الديوى وبحسب قصده بعينه الله عليه ، والقول بالاستحباب في هذه الحالة جيد والقول بالوجوب مستنده ظاهر الامر ولا شك انه مشروط بما قلناه والامر فيه خطر والله يعلم المفسد من المصلح ، وذلك من جملة المشاق التي في تولى مال اليتيم التي أشار الشارع اليها في

قوله صلى الله عليه وسلم لا بى ذر « انى أو الكسبة فأو انى أحب لك ما أحب لنفسى
لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال اليتيم » وأنا أحب التجارة لليتيم على الوجه الذى
ذكرناه بالشروط المذكورة فإنها حلال قطعاً باجماع المسلمين، وأما المعاملة التى
يعتمدونها فى هذا الزمان وصورتها أن يأتى شخص الى ديوان الايتام فيطلب
منهم مثلاً ألفاً ويتفق معهم على فائدتها مائتين أو أكثر أو أقل فبأتى بسلعة
تساوى ألفاً يبيعها منهم على يتيم بألف ويقبضها من ماله ويقبضهم تلك السلعة ثم
يشتريها منهم بألف ومائتين الى أجل ويرهن عندهم رهناً عليها فيحصل له مقصوده
وهو أخذ الألف بألف ومائتين فى ذمته الى أجل ويجعلون توسط هذه المعاملة
حذراً من الربا أو يشتروا سلعة من أجنبي بألف ويقبضوها الألف ويقبضوا السلعة
ثم يبيعونها من الطالب بألف ومائتين الى أجل ثم يبيعها هو من صاحبها بتلك
الألف التى أخذها فيحصل المقصود أيضاً وهذه المعاملة باطلة عند المالكية والحنابلة
وبعض أصحابنا، صحيحة عندنا وعند الحنفية وهى عندنا مع صحتها مكروهة كراهة
تنزيه والقائلون ببطلانها من أصحابنا طائفتان أحدهما من يقول ببطلان بيع العينة (١)
والثانية من يقول بأن مال اليتيم لا يباع بالنسيئة إلا اذا تعجل قدر رأس المال،
إذا عرف ذلك فهذه المعاملة لم ينص الفقهاء على أنها تفعل فى مال اليتيم وإنما
ديوان الأيتام سلكوها لسكون الربح فيها معلوماً لكن فيها خطر من جهة أن أكثر
من يأخذ لا يوفى حين الحلول وكثير منهم يعطلون ويسوفون وينكسر عليهم
وبعضهم يخرج رهنه غير مملوك له وغير ذلك من المعاسد، وفيها خطر آخر وهو
انه قد يحكم حاكم مالكي أو حنبلي ببطلان هذه المعاملة فتضيع الفائدة
على اليتيم ويبقى رأس المال على خطر وهذا كما قاله بعض الأصحاب فيما اذا دفع
الضامن بشاهد واحد ليحلف معه ولا يرجع على وجه لأنه قد يرفعه الى حنفى
وطريق الولي أن يرفع الامر الى حاكم شافعى ليحكم له بالصحة حتى يأمن
ذلك. والحكم انما ينفذ ظاهراً فلا يزال الشبهة ثم نظرت اذا سلمت عن هذا كله
وجدت فيها أمرين أحدهما الكراهة كما يقوله أصحابنا والثانية الشبهة لقول

(١) العينة : أن يبيع من رجل سلعة بمن معلوم الى أجل مسمى، ثم يشتريها
منه بأقل من الثمن الذى باعها به فان اشترى بخضرة طالب العينة سلعة من
آخر بمن معلوم وقبضها ثم باعها المشتري من البائع الاول بالنقد بأقل من الثمن فهذه
أيضاً عينة وهى أهون من الاولى، وسميت عينة لحصول النقد لصاحب العينة لأن العين
هو المال الحاضر من النقد، والمشتري انما يشتريها لبيعها بعين حاضرة تفصل اليه معجلة .

امامين كبيرين وأتباعهما بتحريمها وبإلالتها. ومن مصالح النسي أن الولي يصونه عن أكل مافيه شبهة وعن أن يخلط ماله به، ويحرص على إطعامه الحلال المحض وعلى أن يكون ماله كله منه وهي مصلحة أخروية ودينية أما أخروية فظاهر لأنه وإن لم يكن مكلفاً لكن الجسد النابت من الحلال الطيب أركى عند الله وأعلى درجة في الآخرة من غيره، وأما دينية فإن الجسد الناشئ على الحلال ينشأ على خير فيحصل له مصالح الدنيا والآخرة وقد يكون بتركه اجتناب الشبهات يبارك الله له في القليل الحلال فيكفيه ويرزقه من حيث لا يحتسب فهذه المصالح محققة والفائدة الدينية التي يكتسبها بالمعاملة دينية محضة فتعارضت مصليتان أخروية ودينية ورعاية الآخرة أولى من رعاية الدنيا فكان الاحوط والاصح لليتيم ترك هذه المعاملة فقد يقال بكون المستحب تركها وقد زاد فيقال يجب تركها لقوله تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن) فالأحسن في الدنيا والآخرة حلال قطما وغير الأحسن فيها يمنع قطما، والأحسن في الآخرة دون الدنيا إذا راعينا مصلحة الآخرة وقدمناها على الدنيا صار أحسن من الآخرة فهو أحسن مطلقاً فإن تيسر متجر ابتغى فله والا فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها ويأكل ماله خير من أن يأكله غيره والله تعالى أعلم . كتبه على السبكي في يوم السبت الخامس والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين وسبعمائة فأورد بعض الناس على قولي بالكرهية لأنها حيلة حديث خبير وقول النبي ﷺ مع الجمع بالدراهم ثم اشتر بالدراهم جنيهاً (١) فقلت هذا الذي في الحديث حيلة في الخلاص من الربا فلا يحرم ولا يكره والفرق بينه وبين غيره من الحيل أن المقصود في الحديث التوصل إلى شراء الجنيب الطيب بعينه بالجمع وهو رديء لعينه ولا يمكن شراؤه بالمساواة لعدم رضا صاحب الجنيب لكونه أفضل ولا بالتفاضل لاجل الربا فأرشدني الشارع إلى طريق يحصل المقصود وهي تحصيل أحد النوعين بالآخر ولم تكن الزيادة مقصودة ولهذا قال بع الجمع بالدراهم واشتر بالدراهم جنيهاً ولم يقل بع الناقص واشتر الزائد فالزيادة ليست مقصودة لهما وهي المحظورة في الشرع بخلاف ما نحن فيه فإن قصد ولي اليتيم إنما هو الزيادة فهنا التوصل إلى ما قصد الشارع عدمه وحرمة وهناك التوصل إلى ما لم يقصد الشارع عدمه فإن بيع الجمع بالجنيب من حيث ذاتهما لا يحرم وإنما يحرم التفاضل فافهم هذا فإنه تقيس ويصلح أن يكون قاعدة وهي

(١) كل لون من النخيل لا يعرف اسمه فهو جمع: وقيل الجمع: تمر مختلط من أنواع متفرقة وليس مرغوباً فيه وما يخلط إلا لردائه. والجنيب: نوع جيد من أنواع التمر.

ان كل موضع قصد فيه التوصل الى ناس من حيث ذاته لا من حيث كونه حراماً فهو جائز وهو خلاص عن الحرام لا حرام فزيادة أحد البدلين على الآخر في الربا حرام فقصد بها بالطريق الحرام حرام وبالطريق الحلال مكروه لانه يشبه مراغة الشارع ، ومن هذا الباب التعدى في السبت لان مقصود الشارع منهم من الاستيلاء على العيد يوم السبت وما فعلوه طريق الى هذا المقصود ، والتوصل الى استباحة بضع المرأة بعقد الكاح ليس بحرام لأن وطأها من حيث هو ليس بحرام وإنما المحرم الزنا وأما الوطء بالطريق الشرعى فهو حلال فليس ما قاله ابن حزم صحيحاً من أن كل عقد حيلة الى محرم فقد خفى على ابن حزم هذا المعنى الذى قلناه وهو أن الشيء قد يكون أعم وتحتة صورة خاصة محرمة وصورة خاصة مباحة فلا يوصف الأعم بالتحريم ولا المتوصل اليه بالطريق الشرعى متحيزاً على الحرام ، والزيادة في عقود الربا محرمة من حيث هي زيادة فتنى قصدها بأى طريق كان فقد تحيل عليها فان فعلها بالطريق المحرمة كان حراماً بلا اشكال وان فعلها بغيره كره لقصدته ولم يحرم لأنه بغير الطريق المحرم والله أعلم . كتب في التاريخ المذكور . ومما بين لك صحة ما قلناه في المعاملة انما لم نذكر أحداً يحرص على دفع مال اليتيم بذلك الا قليلاً بل الغالب أن الغرض يكون للطالب ويدخل على الناس ويأتى بالشفاعات وبالجماء لياخذ من مال الأيتام ويقترن به أيضاً غرض ليدوان الأيتام لان لهم ريع الفائدة فللديوان والطالب غنم بلا غرم ولليقيم المسكين الآن غرم محقق لانه اخراج ماله بغير عوض يدخل في ملكه وفى المستقبل لا يدري هل يرجع رأس ماله وفائدته فيغنم أو يذهب بعضه أو كله فيغرم هذا حقيقة الحال فلا يغالط الانسان نفسه والله تعالى عند قلب كل أحد ويعلم منه مالا يعلمه غيره ولا يعلمه هو من نفسه فالحترز في دينه يراجع قلبه فان انشرح لان ذلك مصلحة اليتيم وهو أحسن وخلصت نيته لله تعالى في ذلك فعلموا الا فبتركه والله أعلم . كتب في تاريخه الخامس والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين وسبعمائة . ومن أغرب الوقائع التى وقعت أن كبيراً طلب في مصر من مال اليتيم فأعطيه وردده عن قرب وصار يثنى على الدافع الذى هو ناظر الأيتام وحصل له بذلك حظوة ثم اتفق أن هذا الكبير فى الشام طلب هذا القدر أو قريباً منه فدفع اليه لانه جربت معاملته وحمدت فأنظر به مدة وحصل التعب معه ^(١) فقلت فى نفسى كان الدفع الأول لافسدة فيه وتبين بأخيرة ^(٢)

(١) فى الشامية « فيه » . (٢) فى التمهخ « بالآخرة » .

أن فيه مفسدة لانه كان السبب في المفسدة فقل ان يخلو هذا النوع من مفسدة والله أعلم . واعلم اني مع ذلك كله منعني من اطلاق القول بتحريم المعاملة شيء وهو أيضاً نافع لي من القول بأن تركها أولى مطلقاً بل أقول ان ذلك يفوض الى رأي الولي ودينه وعلمه ويختلف اختلافاً كثيراً بحسب الجزئيات لا ينضبط فعله التحريم فإذا كان مال اليتيم مالا كثيراً ولا يؤدي ترك المعاملة الى اجحاف به فهنا يستحب أو يجب ترك المعاملة ، وإذا كان ماله قليلاً ويغلب على الظن انه لو لم يعامل له فيه لنفد وضاع اليتيم ووجدنا معاملة مأمونة سريعة فهنا تستحب المعاملة أو تجب ويحتل انسياب الشبهة في مقابلة هذه المصلحة ، ولا يستنكر ذلك ، وأنا أضرب لك في ذلك مثلاً : أكل المضطر الميتة واجب فساغ الاقدام على الميتة المقطوع بتحريمها في حال الرفاهية حفظاً للميتة فإذا حصلت حاجة دون الضرورة الى تناول الشبهة لم يبعد أن يستحب تناول ويحصل دفع تلك الحاجة بنمو على مصلحة دفع الشبهة مثاله اذا كان عند الشخص عيال وعلم أو غلب على ظنه أنه لو لم يأخذ لهم مالا من شبهة اضاعوا ومؤونة العيال واجبة فهنا يظهر أن نقول بترجيح حفظه مصلحة العيال وهي مأمور بها من جهة الشرع على التزهد عن الشبهات كذلك اليتيم كالعيال ويحتمل لاجل ضرورته أو حاجته ارتكاب الشبهة ويعذر فيها شرعاً وينهض الى أن يصير ارتكابها أولى في نظر الشرع من اجتنابها ، وهذه أمور لا يدركها الا من ينظر في الشريعة وسلم من الغرض والله أعلم . كتب في ليلة السابع والعشرين من صفر سنة سبع وأربعين . وقد نشأ من هذا اني لا أمنهم من المعاملة ولا آمر بها غيري وأما أنا اذا طلبت مني فأرجو أن اجتهد رأيي فيها وأفعل ما يوفقني الله تعالى له ان شاء الله . وكتب في تاريخه .

﴿ مسألة ﴾ كتب الى ابني بارك الله في عمره قال وقعت مسألة في امرأة سفينة تحت الحجر قامت بينة برشدها ثم حضر وصيها فأقام بينة بمفهاه هل تسمع بينة السفه وكتب جماعة عليها بان تقدم بينة السفه ويعاد الحجر عليها وخالفهم المملوك في ذلك وقلت لهم ان بينة السفه لا تقبل الا مفسرة لأنها بينة جرح بالنسبة الى التصرفات وعلى تقدير أن نبين السفه فان كان سبباً سابقاً على وقت شهادة الرشد فلا تعارض وتقدم بينة الرشد وان كان سبباً لاحقاً بعد الرشد فلا ينطف على الماضي ويعاد الحجر من الآن وان يثبت سبباً مقارناً أو قبلناها مطلقة وشهدت انها سفينة في الوقت الذي وقعت الشهادة فيه بالرشد قدمت عليها بينة الرشد لانها نافلة وبينة السفه قد تكون استصحب الاصل كما اذا قامت بينة بأن زيداً النصراني مات مسلماً

وأخرى انه مات نصرانياً تقدم بينة الاسلام على بينة النصرانية وان كان في بينة النصرانية جرح وبينة الجرح انما تقدم على بينة التعديل حيث استويا أمالو ثبت الجرح ثم قامت البيئتان فان بينة التعديل تقدم هذا الذي ظهر لي ولم يوافق عليه أحد.

﴿الجواب﴾ اما كون بينة السفة لا تقبل الا مفسرة فينبغي ذلك لان الناس مختلفون في أسباب السفة والرشد فن الناس من يرى صرف المال الى الاطعمة النفيسة التي لا تليق بحاله سفةا والصحيح انه ليس بسفة ولكن صرفه في الحرام سفة ومن الناس من يرى أن الصبي اذا بلغ وهو يفرط في انفاق المال في وجوه الخمر من الصدقات ونحوها يكون سفةا بذلك والصحيح انه لا يكون بذلك سفةا ومن الناس من يرى أن الرشد هو الصلاح في المال فقط وعندنا ليس كذلك بل لا بد من الصلاح في الدين والمال وخالف فيه بعض أصحابنا وجماعة من العلماء ومن السفة ما يكون طارئاً ومنه ما يكون مستداماً والشاهد قد يكون عامياً وقد يكون فقيهاً ويرى سفةا ما ليس بسفة عند القاضي وكذلك الرشد فكيف تقبل شهادته مطلقة فينبغي أن لا تقبل الشهادة بالسفة حتى يبين سببه ولا بالرشد حتى يبين انه مصلح لدينه وماله كما عادة المحاضر التي تكتب بالرشد وقد قل الماوردي اذا أقر الراهن والمرتهن عند شاهدين أن يؤدي ما سمعه مشروحاً فلو أراد أن لا يشرح بل شهدا أنه رهن بالعين فن لم يكونا من أهل الاجتهاد لم يجوز وكذا إن كانا من أهل الاجتهاد في الاصح لأن الشاهد ناقل والاجتهاد الى الحاكم ؛ وقال ابن أبي الدم : الذي تلقينه من كلام المروزة وفهمته من مدارج مباحثاتهم المذهبية أن الشاهد ليس له أن يرتب الاحكام على أسبابها بل وظيفته نقل ما سمعه أو شاهده فهو سفير الى الحاكم فيما ينقله من قول سمعه أو فعل رآه ، وقد اختلف أصحابنا في الشهادة بالردة هل تقبل مطلقة أو لا بد من البيان ، والمختار عندي انه لا بد من البيان وفاقا للغزالي لاختلاف المذاهب في التكفير والجهل كثير من الناس وإن كان الرافعي رجح قبولها مطلقة لظهور أسباب الكفر ، وهذه العلة لا يأتي منها في السفة والرشد فيترجح انه لا بد من البيان كالجرح وليس الرشد كالتعديل حتى يقبل مطلقاً نعم هو مثله في الاستغناء في الاطلاق في صلاح الدين والاطلاق في صلاح المال لعسر التفصيل فيه ؛ أما اطلاق الرشد من غير بيان الدين والمال فلا يكتفى وأما قولك وعلى تقدير أن يبين السبب فان كان سبباً سابقاً على وقت شهادة الرشد فلا تعارض وتقدم بينة الرشد فيه نظر وينبغي أن يكون

كما لو قامت بيعة أن هذا ملك زيد ثم بعد مدة قامت بيعة أنه ملك عمرو هل
تعارضان ؟ والمنقول أنا أن قدمنا بيعة الملك القديم فيتمارضان وهذا مثله وما أخذه
أن كل ما ثبت يستصحب حكمه إلى الآن ما لم يلم زواله فالسبب الذي ثبت بيعة
السفهاء حصوله في وقت متقدم يستصحب حكمه ما لم تشهد بيعة الرشد بزواله
حينئذ تقبل ويثبت الرشد والقول بتقديم بيعة السفهاء لأوجه له وقولك وإن
كان سبباً لاحقاً بعد الرشد فلا ينقطع على الماضي ويعاد الحجر من الآن صحيح
ولا يجيء هنا استصحاب الرشد السابق لأن السبب الطارئ يرفعه فالشاهد
يرفعه مع زيادة علم ، وقولك وإن ثبت سبباً مقارناً فيه نظر لأن ثبات السبب
المقارن لا بد أن يكون أمراً محسوساً مقارناً لزمان قيام البيعة بالرشد والمحسوس
لا يكون مستنده الاستصحاب فلا وجه حينئذ الاتقدم بيعة السفهاء لأن معها
زيادة علم على بيعة الرشد ولكن صورته ما اثرنا إليه مثل أن تشهد بيعة الرشد
في الوقت القلاني فتشهد بيعة أخرى بأنه في ذلك الوقت كان يشرب الخمر أو
يصرف المال في الحرام ونحو ذلك مما يوجب السفه وأما إذا قبلناها مطلقة فالذي
بحنه الولد صحيح ويشهد له ما قاله الشيخ تقي الدين أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله
في فتاويه في ثلاث مسائل متجاورة في أول كتاب التفتيس أحداها فيمن
علم يسار شخص في زمان متقدم هل له أن يشهد الآن ببساره وهل يسأله
الحاكم عن كونه موسراً حال أداء الشهادة وعليه الشهادة كذلك . أجاب رضي
الله عنه أن له أن يشهد الآن ببساره معتمداً على الاستصحاب إلا أن يكون
قد طرأ ماوجب اعتقاده بزواله أو جملة في صورة التشكيك في بقاءه وزواله
والاعتقاد في هذا على الاستصحاب السالم عن طارئ لحدوثه كالاعتقاد على مثله
في الملك ولا يشترط فيه الخبرة الباطنة كما هنالك ، وما علل به ذلك من أنه
لا طريق له إلا الاستصحاب في الباطن لا بد له من الاستصحاب موجوده ناقلاً
ومما يدل من كلامهم على جريانه في نظائره قولهم في البيعة الناقلة في الدين في
مسألة الاثنين المسلم والنصراني وفي غيرها أنها ترجح على المنفية لأنها اعتمدت
على زيادة علم والأخرى ربما اعتمدت على الاستصحاب وهذا تجوز منهم لذلك
والا لكان ذلك قد جاء فيها لا من قبيل الترجيح بل يكتفى الحاكم بالشهادة
أنه موسرفانه يتناوله الحال فإن أحوجه إلى ذكر الحالة الراهنة فله أن يشهد لذلك
معتمداً على الاستصحاب المذكور بل لا ينبغي أن يفصح بذلك في الشهادة فانه
لا بد من الدين بما شمل الحال الحاضرة . كذا رأيت في الفتاوى وفيه خلل يسير

والمقصود أنه استشهد بالمسألة التي استشهد بها الولد . (المسألة الثانية) من شهد
بالرشد ما الذي يجب عليه في شهادته وهل يجب عليه أن يعرف عدالته باطلاً أو ظاهراً
ويكتفى بالعدالة الظاهرة وهل يكتفى في اختياره بالاستفاضة والشهرة ؟ أجاب
الظاهر أنه يكتفى في ذلك بالعدالة الظاهرة ومن شروطها أن لا يكون غريباً
عند الشاهد بل يكون متقدماً المعرفة ويكتفى في اختياره بالاستفاضة والشهرة .
(المسألة الثالثة) في بينتي إعمار وملاءة تكررتا كل شهدت احدهما جاءت الأخرى
فشهدت أنه في الحال على ما شهدت به هل يقبل ذلك ابداً أو يعمل بالتأخر .
أجاب رضى الله عنه يعمل بالتأخر منها وإن تكررت إذا لم ينشأ من تكرارها
ريبة ولا تكاد بينة الاعمار تخلو عن الريبة إذا تكررت لأن قبولها منحصر
الجهة في تقدير إثباتها طريان الاعمار بعد الملاءة لا على تقدير معارضتها بينة
الملاءة على المناقضة في وقت واحد لا تقبل لترجيح بينة الملاءة حينئذ وليس
هكذا بينة الملاءة فإنها مقبولة على التقديرين ومعمول بها وإن كان ما يشهد به
ملاءة مستمرة من غير تجديد وعند هذا فإذا تكررت بينة الاعمار فقد أثبت فمادت
ملاءة الاعمارات وذلك بعيد لا يكاد ينفك عن الريبة . هذا كلام ابن الصلاح
كتب في جمادى الآخرة سنة أربع وخمسين وسبعمائة بدمشق . قال الرافعي في
اشتغال إحدى البيئتين على زيادة تاريخ إن الأصح عند أكثرهم ترجيح أسبقهما
تاريخاً والمسألة مفروضة فيما إذا كان المدعى في يد ثالث فإن كانت في يده أحدهما
وقامت بينتان مختلفتا التاريخ وجعلنا سبق التاريخ مرجحاً فثلاثة أوجه أحصاها
ترجيح اليد لأن البيئتين تتساويان في إثبات الملك في الحال فتتسايطان فيه وتبقى
من أحد الطرفين اليد ومن الآخر إثبات الملك السابق واليد أقوى من الشهادة
على الملك السابق ألا ترى أنها لا تزال بها ، والثاني ترجيح السابق لأن مع أحدهما
ترجيحاً من وجه البينة ومع الآخر ترجيحاً من جهة اليد والبينة تنقدم على اليد
فكذلك الترجيح من وجه البينة يترجح على الترجيح من جهة اليد ، والثالث
تتساويان لتعارض المعنيين وقال الرافعي إذا ادعى داراً أو عبداً في يد رجل فشهدت
له البينة بالملك بالامس ولم يتعرض للحال نقل المزني والربيع أنها لا تسمع ولا
يحكم بها وهو الأصح لأن دعوى الملك السابق لا تسمع فكذلك البينة عليه
ولأن دعوى الملك سابقاً إن اقتضى بقاؤه فيد المدعى عليه وتصرفه يدل على الانتقال
إليه فلا يحصل ظن الملك في الحال ويجرى الخلاف فيما إذا ادعى اليد وشهد
الشهود على أنه كان في يده أمس والمقولين تسق بالقولين فيما إذا أرخت البيئتان

بثاريخين مختلفين هل تقدم اسبقهما تاريخاً أم تتساويان وقرباً من الوجهين فيها
 إذا كان لفلان على كذا أو كانت الدار لفلان هل يكون اقراراً وإذا قلنا لا تسمع
 الشهادة على الملك السابق فينبغي أن يشهد الشاهد على الملك في الحال أو يقول
 كان ملكاً له ولم يزل أو يقول لا أعلم له مزيلاً ، ويجوز أن يشهد بالملك في الحال
 استصحاباً للحكم ما عرفه من قبل كسواء وارث وغيرهما وإن كان يجوز زواله ،
 ولو صرح في شهادته أن معتمده الاستصحاب فوجهان في الوسط ولو قال
 لا أدري أزال ملكه أم لا لم يقبل لأنها صيغة المراتبين ، ولو شهدت البيعة أنه
 أقر أمس قبلت واستديم حكم الاقرار وقيل بطرد القولين ، ولو قال المدعى عليه
 كان ملكاً بالأمس فوجهان أصحهما ينزع من يده ولو أسندت الشهادة إلى التحقيق
 بأن قال هو ملكه بالأمس اشتراه من المدعى عليه بالأمس قبلت ، ولم يثبت
 ابن الصباغ الوجهين في قول المدعى عليه كان ملكاً أمس وحكى القطع أنه
 يؤخذ باقراره ورد الوجهين إلى في يدك الأمس ، وفرق بأن اليد قد لا تكون
 مستحقة فإذا كانت قائمة أخذنا بالظاهر فيها فإذا زال ضعفت ، وقال الرافعي
 ذكرنا أن الشهود على الملك السابق لو قالوا لا نعلم زوال ملكه قبلت شهادتهم
 ثم عن ابن المنذر أن الشافعي قال يحلف المدعى مع البيعة فإن ذكروا مع ذلك
 أنه غاصب فلا حاجة إلى اليمين ، قال القاضي أبو سعد وهذا غريب ووجه أن
 البيعة قامت على خلاف الظاهر ولم يتعرض لاسقاط مامع المدعى عليه من الظاهر
 فأضيف إليها اليمين ، قال على السبكي فإن ذكروا مع ذلك أنه غاصب يقتضى
 أن صورة المسألة أن يكون المدعى به في يد المدعى عليه فيؤخذ منه أن ينزع
 من يده بالبيعة على الملك أمس إذا قالوا لا نعلم له مزيلاً ، ويؤخذ منه أنه إذا
 ثبت الملك له أمس ولم تقم بيعة الآن إلا على الثبوت يكون الحكم كذلك
 فإن حلف صاحب البيعة معها انتزع من يده والا فلا والله أعلم ، وهذا بخلاف
 الاقرار فإن المقر يحتاط لنفسه والبيعة تعتمد الظاهر والله أعلم .

❦ فرع ❦ دار في يد انسان وحكم له حاكم بملكها فادعى خارج بانتقال
 الملك منه اليه وشهد الشهود بانتقاله بسبب صحيح ولم يشته . افق فقهاء همدان
 والماوردي والقاضي أبو الطيب بجمعها والحكم بها للخارج ، والقول بأن لا تسمع
 ومال إليه القاضي أبو سعد لأن أسباب الانتقال تختلف فصار كالشهادة بأن
 فلاناً وارث لا تقبل ما لم يثبت والان فيه معارضة حكم الحاكم ، وإنما جرى
 الخلاف في الفرع المذكور لأنهم بينوا الانتقال ولكن لم ينصوا على سببه .

فجاز أن يعتقدوا ماليس بسبب سبياً وعند الإطلاق أن يكونوا اعتمدوا واطهراً
متقدماً وحكم القاضي بخلافه ما إذا لم يكن حكم حيث تقبل الشهادة بالملك
مطلقة وينبغي أن يضاف إليها اليمين كما نقل عن نصه في الفرع المتقدم والله اعلم ،
ويحتمل أن نقول بأن التحليف إنما نص عليه فيما إذا شهدت بالملك أمس وقالت
لا نعلم له مزيلاً وهو أضعف من شهادتها بالملك المطلق في الحال فلم يذ كر أحد
أنه يحلف فتتفع بيثته والله اعلم . نعم إذا لم يشهدوا بالملك في الحال لكن شهدوا
في كتاب بتقديم التاريخ فيه ثبوت بالبينة ينبغي أن يحلف معها لأنه قياس
الفرع المذكور ، ويحتمل أن يقال لا نزاع أصلاً بهذا الكتاب ، والفرق أن في
البينة المذكورة في الفرع مع اليمين حجة حاضرة الآن أما الكتاب المتقدم فالحكم به
بغير حجة قائمة الآن والعمل على خلاف هذا والناس لا يزالون يعتمدون على الكتب
المتقدمة وما أنا أكشف لمعنى أجد مستنداً له أو بخلافه ، ويحتمل أن يقال أن
الشهادة بالملك المطلق إذا سمعناها إنما نسمعها إذا كان معها يد ولا نزاع بها اليد إلا أن
شهدت أن صاحب اليد المدعى عليه غصبها من المدعى أو تضاف إلى شهادتها بالملك للمدعى
يداً متقدمة لكن هذا يخالف إطلاقهم في باب تعارض البيئتين ولا يمكن أن
يخصص ذلك الإطلاق بما إذا لم يكن في يد أحد كقولهم أن المرجحات اليد
فيدل على أن بيعة الملك المطلق لو انفردت عن المعارضة مع اليد للمدعى عليه
عمل بها ولعل مستنده أن دلالتها أقوى من دلالة اليد المجردة لأنها تعتمد أموراً
كثيرة معها فرائن اقتضت لها الجزم بالملك فهي أقوى من اليد التي لا تنفيذ إلا
ظهوراً يسيراً فأضعف الحجج اليد وفوقها الشهادة بالملك المتقدم المقترن معه
قولهم لا نعلم له مزيلاً المضموم إلى اليمين كما نص عليه الشافعي ، وتساويه الشهادة
بالملك لأن جازماً من غير يمين وتساويه الشهادة على حاكم بأنه ثبت عنده الملك
في زمن متقدم فهي أقوى من الشهادة بالملك أمس لانضمام إثبات الحاكم فكان
أقوى فلذلك لا يحتاج معه إلى يمين ووقع في الفتاوى قسمته والقسمه تستدعي
ثبوت الملك وتضمنت اقرار مكان شخص فوجد في يد غيره ففي انتزاعه نظر
وإن كان تقدم إثبات حاكم الملك لكن الذي أثبتته الحاكم الملك للشركاء وهذا
أحدهم وهو متقدم على القسمه واقاراره ذلك القدر بالقسمه لغير من هو في
يده الآن لم تقم بيعة بتسليمه ففي النفس من انتزاعه من ذي اليد بمجرد ذلك
نظر لعدم قيام حجة فيه بخصوصه تخالف ظاهر اليد ، وقد جزموا بما إذا عاهد
اثنان في يد ثالث واحدهما أقام بيعة قضى له وإطلاقهم يقتضي إقامتها على الملك .

المطلق لكن هي شهادة بملك حال التنازع يحكم به القاضى حيثئذ مستنداً الى تلك الشهادة فلم يحكم بغير مستند حاصر بخلاف الكتاب القديم الذى لا يعرف حاله الآن هل تغير مما كان عليه أولاً فقيه هذا النظر فان شهود المکتوب يقولون لصاحب اليد ما شهدنا عليك بشيء وانما شهدنا فى كتاب على قاض لا نعرف من أمره غير ذلك وذلك القاضى ايضا لم يقض على هذا بشيء .

﴿ مسألة ﴾ قال سيدنا قاضى القضاة خطيب الخطباء تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب فسبح الله فى مدته سئل والدى عن ايتام لهم حجج ترشد أحدهم فأعطاه الحاكم بعض الحجج وترك بعضها لبقية الايتام ، ثم تحاكم الرشيد المذكور مع غريم عليه حجة للايتام فى معاملة بينهما واصطلحا وكتب بينهما مبارأة انه لا يستحق عليه دعوى ولا حقاً بسبب من الاسباب ثم ان الغريم المذكور لم يقدم الى الايتام الاقدر نصيبهم وادعى البراءة من نصيب الرشيد فهل تسمع دعوى الرشيد بنصيبه من الحجة ويصدق بيمينه انه لم يقصد ذلك ويكون اعتقاده صحة قسم الحجج عذراً فى قبول دعواه وتصديقه بيمينه أو تسمع دعواه لتحليف الخصم فقط .

﴿ اجاب ﴾ تغمده الله برحمته : الحمد لله اذا كان ممن يخفى عليه هذا الحكم ويمتد صحة قسمه كان ذلك عذراً فى سماع دعواه ويصدق بيمينه لاجتماع امرين احدهما العذر الظاهر ؛ والثانى عموم اللفظ فى الارباء ، وانه ليس نصاً فى المدعى به بخلاف المواضع التى نقول تسمع الدعوى لتحليف فيها فقط فانه لم يوجد فيها إلا احد الأمرين والله تعالى اعلم .

﴿ مسألة ﴾ مال أيتام تحت نظر حاكم عجل الحاكم زكاته قبل استحقاقها مما كان تحت يد أمين الحاكم باذنه بأوراقه ثم انصرف الحاكم قبل استحقاقها وتول بعده حاكم ثان صرف من المال ما استحق عليه من الزكاة وطلب أمين الحاكم بما صرفه الحاكم الأول فهل يلزم الحاكم الأول او أمين الحكم او يلزم الحاكم الثانى ام يعتد بما صرفه الأول .

﴿ اجاب ﴾ رضى الله عنه : ليس للحاكم تعجيل الزكاة من مال اليتيم وإذا عجل ضمن والذى فعله الحاكم الثانى صواب فان الصرف الاول لم يقع الموقع فلا يعتد به عن الزكاة ويبقى ديناً على قابضه يضم الى بقية مال اليتيم على زكاة الدين ويجب على الحاكم الأول استرجاعه إما من الحاكم الأول واما من أمين الحكم ان علم صورة الحال وقدر على المنع وإن لم يقدر ولم يعلم بأن الصرف على تلك الصورة فلا ضمان عليه ويختص الرجوع بالحاكم والقابض والله اعلم .



﴿ مسألة ﴾ رجل زوج ابنته وجهازها وهي تحت حجره ثم اراد ان يسترجع ذلك القماش بحكم انه دفعه اليها لتتجمل به لاعلى وجه الهبة فقالت هي انه لاى فهل القول قولها أو قوله ؟ .

﴿ اجاب ﴾ اما قولها وهي محجور عليها انه لاى فلا يسمع وأما قول الاب انه دفعه لها لتتجمل به لاعلى وجه الهبة فان كان ثبت انه دفعه لها ولم يتقدم منه قول انه جهازها ولا مافى معناه مما يدل على ملكها ولا بينة انه اشتراه لها او بما لها فالقول قوله مع يمينه وإن صدر منه قول يدل على ما ذكرناه او إقامة بينة لم يسمع وإن لم يثبت انه دفعه لها بل امكن ان يكون في يدها من جهة غيره لم تقبل دعواه انه ملكه إلا بينة لأن اليد لها واليد تدل على الملك فلا يسمع ما يخالفه إلا بينة والله اعلم انتهى .

﴿ باب التفليس ﴾

﴿ مسألة ﴾ وصى تحت يده ليتيم تسعة آلاف درهم تسلمها من ديوان الايتام فأت بعد ثلاثة اشهر ولم يوجد عنده إلا دراهم يسيرة وفرا ودار مجموع ذلك احرز احد عشر الف درهم وعليه للثمة التسعة المذكورة ولجاعة غيره نحو ستة آلاف درهم فما الحكم في ذلك ؟

﴿ الجواب ﴾ يقدم اليتيم بما وجد من الدراهم وبما يثبت انه اشتراه بعد تسلم دراهمه مما لم يتحقق انه له ويشترك هو وبقية المداينين في بقية الموجود، وإنما قلت ذلك لأن الذى اشتراه بعد تسلمه دراهم اليتيم ان كان لليتيم فظاهر وإن كان اشتراه لنفسه بمال اليتيم فقد فسق فلا يصح الشراء فيكون باقياً على ملك البايع، والمن الذى قبضه البايع باق على ملك اليتيم فيأخذه ولى اليتيم بطريق الظفر فان حلف تلك البائع وهي الاعيان المذكورة وان كان قد اشتراه لنفسه ثم وجدت المن من مال اليتيم فيكون الواضح لنفسه ثم فسق بعد ذلك فتسكون الاعيان للميت وللبايع الرجوع فيها لانه لم يقبض عنها لأن الذى قبضه لم يصح قبضه وهو لليتيم عليه فهو غريم الغريم فيقوم اليتيم مقامه في الرجوع ليتوصل الى قبض حقه منه فيثبت تقدم اليتيم بذلك على التقادير الثلاثة ولا يمكن أن يقال الميت يصرف من مال اليتيم واشتراء الاعيان لنفسه ووزن ثمنها من ماله فتساوى هو وبقية الغرماء لان ذلك فسق وحل الوصى على الامانة ما أمكن أولى من حمله على الحيانة ولا يمكن القول بأن مال اليتيم تلف من غير تفريط فلا يضمن وإن كان ذلك ظاهر كلام الامام والرافعى لاني إنما تسلمت تفريعاً على ما قررته



من مذهب الشافعي من ان المودع اذا مات ولم توجد الوديعة في تركته فهي في حكم الديون والله اعلم . كتبه على السبكي في ليلة الاثنين الثامن عشر من شهر رمضان سنة خمسين وسبعمائة .

﴿ مسألة ﴾ غائب في بلد بعيدة عليه ديون لجماعة ارسل لبعضهم بعضها فهل لمن يرسل إليه محاصصته .

﴿ الجواب ﴾ ان لم يكن محجوراً عليه وأوصل الرسول ما امر به لبعضهم وكان قدر حقه او اقل فلأمر لغيره محاصصته ، وان لم يوصله بعد فله غير الدعوى واثبات حقه والاخذ مما يبيد الرسول بشرطه ، وان كان محجوراً عليه فليس له التخصيص والله تعالى اعلم انتهى (١) .

﴿ مسألة من اسكندرية في سنة ثمان وثلاثين ﴾

في رجل ولي النظر على أخيه محجور الحكم العزيز بتولية شرعية من جهة الحكم العزيم فسلم ماله من تركته وحسب اثاث ثم قرر الحاكم للمحجور ولأولاده ولزوجته فرضاً في ماله من تركته نفقة وكسوة ثم رأى الناظر من المصلحة أن تشتري جارية من مال المحجور لخدمتهم وأنفق عليها من مال المحجور زيادة على الفرض المقرر ووسع عليهم في المواسم والاعیاد زيادة على الفرض المقرر وأنفق على المحجور الفرض وتسلم له مبلغاً من ماله الذي قبضه له ليتجر فيه استخباراً لحاله وسفره في البحر المالح وهو من السكارم بمن عادته السفر في البحر المالح فاستأمرته الفرج واصيب ماله وخلص بعد ذلك بغير مال ، ولم يزل الناظر منفقاً على المحجور بقدر (٢) الفرض المقرر والتوسعة المذكورة ونفقة الجارية المذكورة وزيادة يسيرة على ذلك احتاجوا إليها ضرورة على ما ذكر الناظر ويخرج عنه زكاة ماله كل حول الى وفاة المحجور والناظر بيينة تشهد على المحجور وعلى زوجته كافلة أولاده باتصال جميع ما ذكره الناظر اليهم الى وفاة المحجور فعمل الناظر أوراق الحسابة وقال للشهود هذه محاسبة أخي بالذي له والذي عليه فوجد في المحاسبة زيادة على مال المحجور الذي قبضه أنفقها الناظر عليه من ماله على الصفة المشروحة ثم مات فتنازع ورثة الناظر وورثة المحجور في الزيادة المذكورة فهل فعل الناظر في جميع تصرفاته المذكورة جائز أم لا وهل لورثة الناظر الرجوع على ورثة المحجور

(١) هنا اختلاف في الترتيب اذ هذه المسألة متقدمة في النسخة الشامية .

(٢) في الشامية « بعد » ولعله خطأ .

بما انفقه عليه من ماله زيادة على مال المحجور الذي قبضه له من مال المحجور أم لا وما الحكم في جميع ذلك ؟ .

﴿ أجاب ﴾ أما شراء الجارية للخدمة والاتفاق عليها من مال المحجور عليه زيادة على الفرض فإن كان لحاجة المحجور عليه جاز ولا ضمان بسببه وإن لم يكن للحاجة لم يجوز ويضمن ولا تسكني المصلحة ، وينبغي أن يفهم الفرق بين الحاجة والمصلحة . وأما التوسعة في المواسم والاعياد زيادة على الفرض إن اتفق فإن كان لاختلاف حالهم حينئذ وحال فرض القاضى واحتياجهم الى ذلك جاز وإن لم يختلف الحال لم يجوز لتنفى به مخالفة اجتهاد القاضى ، وأما الاتفاق على المحجور والفرض انه بالغ مستطيع الحج في حجه الفرض فإثنا إذا كان قد أحرم به أو أزاده فيحصل له الولاء الزاد والراحلة وكل ما يحتاج اليه وينفق عليه بالمعروف سواء أزدت نفقته في الحضر أم لا ، وأما تسليمه المبلغ اليه لاختباره وتسفيره في البحر المالح فلا يجوز ويضمن بذلك إلا أن يكون الذي فعل ذلك حاكماً أو بأمر حاكم فيجوز ولا يضمن لأنه مختلف فيه فإذا حكم به الحاكم نفذ كسائر الأحكام المختلف فيها ، وأما إنفاقه بقدر الفرض المقرر والتوسعة المذكورة والجارية فإثنا إن لم يظهر له استغناؤهم عن بعضها ، وأما الزيادة الكثيرة أو اليسيرة للضرورة أو الحاجة فإثنا ، وأما إخراج زكاته كل حول فواجب ، وأما البينة على المحجور عليه للبالغ وعلى كافلة أولاده بالوصول اليهم فمقبولة يترتب عليها براءة الناظر مما جاز له إيصاله اليهم والمحاسبة على قبض ذلك مقبولة معمول عليها . وما تضمنته أوراق المحاسبة بماله وما عليه خبر عدل مقبول والحكم به يتوقف على شروطه ؛ وما وجد فيها من زيادة صرف على مال المحجور عليه انفقها الناظر من مال نفسه على المحجور عليه أو على عائلته فإن كان قد فعل ذلك بإذن حاكم فله الرجوع به وإلا ومنازعة ورثة الناظر وورثة المحجور عليه بما انفقه من مال زيادة على مال المحجور فقد قلنا انه يفصل بين أن يكون بإذن حاكم أولاً فإن كان بإذن حاكم رجعوا به وإلا فلا والله اعلم انتهى .

﴿ باب الحوالة ﴾

﴿ مسألة ﴾ جندى أجر اقطاعه وأحال بيعض الأجرة على المستأجر ثم مات .
﴿ أجاب ﴾ يتبين بطلان الاجارة فيما بعد موته من المدة وبطلان الحوالة فيما تقابله ويرجع المحال عليه على المحتال بما قبضه مما يقابل ذلك ولا يبرأ المحيل منه .
وتصح الاجارة في المدة التي قبل موت المؤجر وتصح الحوالة بقدرها ولا يرجع

الحال عليه بما قبض المحتال منه من ذلك ويبرأ المحيل منه والله اعلم انتهى .

﴿باب الصلح﴾

قال الشيخ الامام قدس الله روحه «مسألة وضع وتعجل» ومعناها أن يكون لرجل على آخر دين مؤجل فيقول المديون لصاحب الدين ضع بعض دينك وتعجل الباقي . أو يقول صاحب الدين للمديون عجل لي بعضه وأضع عنك باقيه وذلك إما أن يكون في دين الكتابة وإما في ماسواه من المديون فإن كان فيما سوى دين الكتابة من الديون قال مالك رحمه الله هو باطل مطلقاً سواء جرى بشرط أم بغير شرط للتهمة وذلك قاعدة مذهبه ، وقال غيره أن جرى بشرط بطل وإن لم يشترط بل عجل بغير شرط وأبرأ الآخر وطابت بذلك نفس كل منهما فهو جاز وهذا مذهبنا ، والشرط المبطل هو المقارن فلو تقدم لم يبطل صرح به الجوزي هنا وهو مقتضى تصريح جميع الأصحاب في غير هذا الموضع ، وقد رويت آثار في الإباحة والتحريم يمكن تنزيلها على ما ذكرناه من التفصيل فأما التحريم فروى عن المقداد ابن الأسود قال أسلفت رجلاً مائة دينار ثم خرج سهمي في بعث بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت له عجل لي تسعين ديناراً وأخط عشرة دنائير فقال نعم فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال آكلت ربا مقداد وأطعمته . رواه البيهقي بسند ضعيف ، وصح عن ابن عمر أنه سئل عن رجل يكون له الدين على رجل إلى أجل فيضع عنه صاحبه ويعجل الآخر فذكره ذلك ابن عمر ونهى عنه . وصح عن أبي المنهال أنه سأل ابن عمر رضي الله عنهما قلت لرجل على دين فقال لي عجل وأضع عنك فنهاني عنه وقال نهى أمير المؤمنين يعني عمر أن يبيع العين بالدين ، وصح عن أبي صالح مولى السفاح واسمه عبيد قال بعث ^(١) برأ من أهل السوق إلى أجل ثم أردت الخروج إلى الكوفة فعرضوا على ابن أضع عنهم وينقدوني فسألت عن ذلك زيد بن ثابت فقال لا أمرك أن تأكل هذا ولا تؤكله . رواه مالك في الموطأ .

وأما الإباحة فصح عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان لا يرى بأساً أن تقول أعجل لك وتضم عني ، وعنه قال لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بإخراج بني النضير من المدينة جاءه ناس منهم فقالوا يا رسول الله انك أمرت بإخراجهم ولهم على الناس ديون لم تحل فقال النبي صلى الله عليه وسلم ضعوا وتعجلوا . ضعفه البيهقي وغيره وقال الحاكم صحيح الإسناد . وأصحابنا يحملون اختلاف الآثار في ذلك على

(١) في الأصل « بعث » .

ما ذكرناه من التفصيل ، وبوب البيهقي باب من عجل له أدنى من حقه قبل محله فوضع عنه طيبة به انفسهما . واستدل الاصحاب بالمنع من ذلك اذا جرى بالشرط بأنه يضارع ربا الجاهلية . روى مالك في الموطأ عن زيد بن اسلم قال كان ربا الجاهلية أن يسكون للرجل على الرجل الحق الى أجل فاذا حل الحق قال له غريمه أنقض أم تربي قان قضاء أخذه والازاده في حقه وآخر عنه في الاجل ، وهذا الربا مجمع على تحريمه وبطلانه حتى أن ابن عباس الذي خالف في ربا الفضل يحرم هذا وفيه نزل قوله تعالى (لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة) فقام الاصحاب النقص على الزيادة كما سنبينه في دين الكتابة فانه الذي دعانا الى الكلام في هذه المسألة ولا يحضرنى الآن خلاف عن احد من العلماء في امتناع ذلك في غير دين الكتابة اذا كان بالشرط ولا اتقى الخلاف فاني كتلت الحنفية فرأيتهم مضطربين في تحرير مذهبهم وضبط ما يمتنع فيه مما لا يمتنع ولم ار تحرير ذلك ضرورياً فانه ليس الغرض في هذا الموضوع . اما دين الكتابة فقال أبو حنيفة واحمد يجوز ذلك فيه لأن دين السيد على عبده غير مستقر فلم يسكن على حقيقة المعاوضات وعندنا هو كغيره ان جرى ذلك فيه بالشرط فسد والا فلا واذا فسد لم يصح التعجيل ولا البراء ولا يقع العتق . فان قلت : لنا خلاف في التقديم في صحة تعليق البراء ومقتضى ذلك ان يصح البراء هنا في دين الكتابة وغيره . قلت يمكن حمله على تعليق ليس في معنى المعاوضة ونجزم بالبطلان فيما كان في معنى المعاوضة لما ذكره من معنى الربا الجاهلي . فان قلت : ينبغي ان يصح تعليق البراء في الكتابة وان فسد في غير هالان ابراء المسكاتب عتق . قلت انما يسكون البراء عتقا اذا ابرأ مجانا وهنا ابرأ في مقابلة عوض التعجيل . فان قلت ولو جعل بدل البراء العتق . قلت تفسد المعاوضة ويعتق بالتعجيل الفاسد ويجب عليه تمام قيمته ، وأما فساد المعاوضة فلانه انشأ عقد عتاقه بمال على المسكاتب وهو لا يجوز وعتقه بالتعجيل لوجود الصفة ووجوب القيمة لأنه لم يعتقه مجانا ، وهذا منقول فيما اذا اعتق على عوض غير نجوم الكتابة ، واستشكل الامام وقوع العتق وقال ان مالا يصح تنجيذه لا يصح تعليقه ، وجوابه ان الذي لا يصح تنجيذه وهو عتق المسكاتب على مال آخر اما مطلق عتقه فيصح وهو المعلق والمال في مقابلة هذا التعليق فلا يمتنع الحكم بوقوعه ولو علق العتق على تعجيله فهل يسكون كتعليق البراء فيبطل أو كتعليق العتق لأنه من مال الكتابة سنحكي من كلام الجوزي عن الشافعي ما يدل انه يقع بعد العتق ويكون عوضاً فاسداً ، والذي دعانا الى الكلام في هذه المسألة

النظر في صحة الإبراء فلذلك نصوص الشافعي والأصحاب ، والمسألة مد كورة
في مختصر المزني ولكن غيره ذكرها أبسط منه قال الجوزي عن الشافعي
من حكاية كلام الشافعي قال ولو عجل له ذلك على أن يضع عنه منه شيئاً وعجل
له العتق لم يحل له ولو كانت غير حالة فسأله أن يعطيه بعضها حالاً على أن يبرئه
من الباقي لم يحز ذلك له كما لا يجوز في دين إلى أجل على حر فإن فعل هذا على
أن يحدث للمكاتب عتقاً فأحدثه عتق ورجع عليه سيده بالقيمة لأنه اعتقه ببيع
فاسد فإن أراد أن يصح هذا لهما فليرض المكاتب بالعجز ويرضى السيد بشيء
يأخذه منه على أن يعتقه فتبطل الكتابة وينفذ العتق والعوض وقال الأصحاب
كلهم عن الشافعي بعض هذا الكلام وهو في معناه ، ولم يظهم الذي نقلوه لوعجل
له بعض كتابته على أن يبرئه من الثاني لم يحز ورد عليه ما أخذ ولم يعتق لأنه
أبرأ مما لم يبرأ منه فإن أحب أن يصح هذا فليرض المكاتب بالعجز ويرضى
السيد بشيء يأخذه منه على أن يعتقه فيجوز ، ، وعلل الأصحاب كلهم ذلك بأنه
في معنى ربا الجاهلية المجمع على تحريره وبطلانه وهو أنهم كانوا يزيدون في الحق
ليزيد صاحب الحق في الأجل وهذا ينقص عن الحق لينقص من الأجل فهو يشبهه
في معناه ، وتكلم الأصحاب في هذه المسألة في باب السلم فيما إذا عجل بعض
المسلم فيه ليبرئه عن الباقي ذكرها القاضي أبو الطيب وصاحب المذهب وغيرهما
هناك وفي الكتابة كما ذكرها الشافعي وغيره من الأصحاب وفي البابين (١)
عللوا بالمثل المذكورة والمسألة شرطان أحدهما أن يكون التمجيل مشروطاً
بالإبراء ، والثاني أن يقع الإبراء على الفور على وجه القبول لما شرطه الدافع
كما في سائر العقود فيكون هذا عقداً فاسداً يشبهه ربا الجاهلية ولذلك ترجم
الشيخ أبو اسحق في النسك المسألة بترجمة تنبيء عن هذا الغرض فقال إذا صالح
المسكاتب عن الف مؤجلة على خمسمائة ممجلة لم يصح ، وقال أبو حنيفة يصح لنا
أنه إبراء من بعض الدين باسقاط الأجل فلم يحز كالتن والاجرة والصدقات ولأن
هذا يشبهه ربا الجاهلية وهو تأجيل الدين بالزيادة ، وقال ابن الصباغ إذا قال عجل
لي حتى أبرئك أو قال صالحني لم يحز ولم يصح الصلح والإبراء . وكذلك كلام
بقية الأصحاب يرشد إلى تصويرها بما ذكرناه وينقلون الخلاف عن أبي حنيفة
وأحمد وأنها فلا بالجواز ، وقياسهم على غيرها من الديون يقتضى الموافقة
على المنع فيها وقد ذكرنا الكلام فيها وما فيها من الآثار ، وقد دل كلام الشافعي

الذى حكيناها على امتناعها في دين الكتابة وغيره من الديون بالشرط ، وقال المزني قد قال في هذا الموضع اذا وضع وتمجّل لا يجوز وأجازه في الدين ؛ ولا يجوز عندي أن يضع عنه على أن يتمجّل انتهى . واستشكل الاصحاب هذا الكلام من المزني . وقال الجوزي قال اصحابنا ليست على قولين وإنما هي على اختلاف حالين فالموضع الذي قال لا يجوز اذا كان بشرط والموضع الذي قال يجوز أراد اذا مجّل بغير شرط أى وتفضل السيد بالابراء ، وكذا قال غيرهما من الاصحاب ، وقال ابن الرقعة : جمهور الاصحاب بل كلهم رووا عن المزني قالوا ليست المسئلة على قولين وما أجازه في الدين معصوم بما إذا أدى من غير شرط أو سأل السيد أن يبرئه وأبرأه ، ونقل القاضي الحسين كلام المزني وقال هذا يوم أن في المسئلة قولين وليس كذلك بل على اختلاف حالين كما بينا ، وقال الامام نقل المزني في هذا تريد نص وجعل المسئلة على قولين في أن الابراء هل يصح على هذا الوجه فغلطه المحققون ، وذهب الاكثرون الى حمل كلام الشافعي على أن المكاتب اذا مجّل بغير شرط فأبرأه السيد تفضلا ، أما اذا جرى الشرط فليس إلا الفساد فان علق الابراء فسد وان مجّل وشرط الابراء فسد الاداء ، ولست استحسن ان اتقل جملة ما اختلف الاصحاب فيه في هذا الفصل فاني لست ارى فيه مزيد فقه . قلت وما حكاها الامام من الطريقتين عن المحققين والآكثرين في غاية الاشكال فانه يوم إثبات خلاف وليس كذلك بل يجب حمل كلامه على أن المحققين غلطوه في النقل والاكثرين سلموا النقل له وقالوا محله اذا كان بغير شرط وهؤلاء مغلطون أيضاً في التحريم الى هذه المسألة التي أورد عليها فانها إنما هي في الشرط كما يدل عليه صريح كلام الشافعي فكيف رد عليه ما اذا كان بغير شرط ، وهؤلاء اولى بأن يسموا بمحققين فانهم عرفوا محل النقل وحققوه وغلطوا الترجيح منه ، وأما تغليب المزني بغير هذا التأويل فلا وجه له لأنه ثقة فيما ينقل ، وكيف ما قدرنا لفرقان منفقان على التغليب وعدم إثبات قولين لافي حالة الاشتراط ولا في عدم حالة الاشتراط بل جازمون بالحكمين على اختلاف الحالين كما قاله غير الامام ، ومراد الامام بحمل كلام الشافعي أى الذى نقله المزني بالجواز لا الكلام الذى اعترضه عليه المزني فانه صريح في الشرط والقول معه بالجواز مخالف لما صرح به الامام في آخر كلامه . وقد علمت أن المزني إنما نقل من دين غير المكاتب ومقصوده قياس دين المكاتب عليه ، وظاهر كلام الامام يقتضى أن المنقول منه دين المكاتب ويحمل على ما إذا كان بغير شرط وليس كذلك لما قلناه فليتأول كلام الامام على ان المراد

حمل ما دل عليه كلام الشافعي في منقول المزي وهو غير المكاتب أن المكاتب اذا
 عجل بغير شرط فليس في كلام أحد ممن حكينا حكاية طريقين ولا قولين ولا
 وجهين في شيء من صورتى المكاتب ولا غير المكاتب بل إن جرى الشرط ففسد
 فيهما وإلا فيصح فيهما ، والطريقان المحكيان في كلام الامام إماما في كيفية
 البحث مع المزي . وقال الغزالي في البسيط نقل المزي تردد أو جعل المسألة على
 قولين ، واتفق المحققون على تعليله لأن النسيب اذا علق الإبراء على الاداء
 فهو باطل والعبد إن قدم الاداء وشرط الإبراء بالاداء باطل لا يفيد الملك ، قال
 وعندى أن موضع التردد أن يؤدى العبد بشرط الإبراء فان الاداء باطل في الحال
 لكن لو أبرأ السيد فيرضى العبد بدوام يد السيد صح لان الدوام كالاتداء
 وهل يحتاج الى إنشاء رضا آخر أم يقال كان برضا يقتضيه عند الإبراء ، والآن
 قد تحقق الرضا ، قال ولعل الصحيح أن دوام القبض كابتدائه وأن ماسبق من
 الرضا كاف عند الإبراء . قلت وتزير الغزالي منقول المزي على هذا خروج عن
 صورة المسألة التي دل كلام الاصحاب عليها . وحاصله أنه اذا عجل بشرط الإبراء
 فجرى إبراء صحيح والمقبوض في يده هل ينقلب ذلك الاداء صحيحاً بعد الحكم
 بفساده من غير رضا جديد أو لا بد من رضا جديد فيصير به استدامة القبض
 كابتدائه ، وجرى على هذا التنزيل في الوسيط والوجيز وهو شيء انفرد به تفقهاً
 لا نقلاً ، وتنزيل القولين على ذلك بعيد لما بينا ذكره ، أما الفقه الذي ذكره
 فينبغي أن لا ينازع في ذلك اذا جرى إبراء صحيح ولسكن متى يكون ذلك
 وليس في كلامه تعرض له فيقال إن جرى الإبراء كما صورنا في صدر المسألة فهو
 فاسد ولا يأتي فيه كلام الغزالي وإن تأخر وجرى إبراء مبتدأ فينبغي أن يقال
 إن اعتقد السيد فساد الشرط فهو صحيح قطعاً ، وإن ظن صحته وأتى به على
 أنه وفاء بالشرط فيصح في الاصح كما لو رهن بقاء على ظن وجوبه فانه يصح
 على الاصح عند النووي وهو الصواب ، وحيث قلنا بأن الإبراء صحيح اما
 قطعاً أو على الاصح فيأتي ما قاله الغزالي من أنه إن رضى رضاءً جديداً كفت
 الاستدامة قطعاً وإن لم يتجدد رضاء فهل نسكتني بالرضا السابق أولاً ؟ احتمالان
 اصحهما عنده الاكتفاء وينزل منقول المزي عليه وينزل النص على الاحتمال
 الآخر ولكن النص وكلام الاصحاب ينبو عن هذا التنزيل . فتلخص من هذا
 أن الغزالي أيضاً لم يذكّر خلافاً في صحة الإبراء بل اقتضى كلامه أنه قد يوجد
 إبراء صحيح أما كونه الواقع في ضمن عقد أو مبتدأ فلم يثبت ، ومقتضى كلامه

هنا يشير الى أنه لو لم يجوز ابراء لا يكفي استدامة القبض إلا بأذن جديد ، وهو كذلك لفساد القبض ، والرافعي رحمه الله قال انه اذا أنشأ رضاء جديداً فقبضه عما عليه يحكم بصحته كما لو أذن للمشتري في أن يقبض ما في يده عن جهة الشراء وللمرتن في قبضه عن الرهن ، وما ذكره من الحكم صحيح وقياسه على الشراء يوم أنه لو لم يأذن في الشراء لا يصح ، وهو وجه في الحادى والصحيح خلافه وهو المذكور في التتمة . ولترجع الى غرضنا قال الرافعي رحمه الله لو عجل قبل الحل على أن يبرئه عن الباقي فأخذه وأبراه لم يصح القبض ولا الابراء خلافاً لآل حنيفة واحمد ، ولو قال السيد : أبرأتك عن كذا بشرط أن تعجل الباقي أو اذا عجلت كذا فقد أبرأتك عن الباقي فمعجل لم يصح القبض ولا الابراء أيضاً ، واذا لم يصح لم يحصل العتق وعلى السيد رد المأخوذ . هذا ظاهر المذهب ، وأشار المزي الى تردد قول في صحة القبض والبراء ولم يسلم له جمهور الاصحاب اختلاف القول في المسألة وحملوا التجويز على ما اذا لم يجوز شرط وابتدأ به ، ورد صاحب الكتاب تردد القول الى أنه اذا عجل بشرط الابراء في السيد هل ينقلب القبض صحيحاً انتهى ، وليس في كلامه رضى الله عنه اشكال إلا اطلاقه الابراء ، وكان ينبغى أن يبين صورة المسألة وأن الابراء صدر جواباً فان هذا الاطلاق اوهم أن الابراء اذا تأخر عن التمجيل المشروط فيه الابراء أو وقع مستقلاً لا يصح ، والنووي في الروضة وافق الرافعي حرفاً بحرف ، وفي كلام الرافعي شئ آخر وهو أن النص ومنقول المزي إنما هو فيما اذا عجل ليبرئ فظاهر كلام الرافعي أنه في ذلك وفيما اذا علق البراءة بالتعجيل أو شرطه فيها والحامل له على ذلك أن الاصحاب جمعوا بين المسائل الثلاث والحكم فيها واحد فاذا نقل النص والمنقول في واحد فليثبت حكمهما في الأخرى فهذا تصرف ، والمنقول الصحيح إنما هو في الاولى كما قدمناه وهى التى قدمها في كلامه . وقد تبين بهذا أنه لم يحكم أحد من الاصحاب بعد المزي في المسألة طريقين ولا قولين ولا راجحين وأن كلهم جازمون بأنه مع الشرط يبطل جزماً وفي ذلك إتفاق على رد ماقاله المزي في الصورة اذا أخذ على ظاهره ، إلا أن يتأول على ماقاله الغزالي ، وليس فيه اثبات خلاف أيضاً في الابراء كما بيناه ، وقد يفتر بقول الرافعي والنووي « هذا هو المذهب » بأن في المسألة طريقين وهذا ليس بلازم بل مراده بالمذهب المنصوص الذى جرى عليه الاصحاب وحالف المزي فيه تخريجاً منه وان كان تخريجاً مردوداً ويحتمل أن يسلم أن في المسألة طريقين

ويقول المراد بالطريق الثاني ما قاله الغزالي من صحة القبض عند الإبراء الصحيح،
 لكن هذا يقتضى أن تكون هذه هي الطريقة الصحيحة لما سبق وليس كذلك
 والله در البغوى حيث لم يحك كلام المزنى وا- تراخ من هذا الصداق . فنقلت:
 قال البغوى وغيره فيما اذا قال بعنك هذا العبد بألف على أن تبيعنى دارك أو
 تشتري منى دارى لا يصح أما البيع الثانى فان كانا عالمين ببطلان الاول صح والا
 فلا يصح لأنه يبيعه على حكم الشرط الفاسد وهذا يخالف ما قلتموه هنا من أنه اذا
 أبرأ مستقلاً طائناً صحة الشرط يصح . قلت المختار فى تلك المسألة الصحة
 أيضاً وهو الذى قطع به الامام وشيخه . وقال الرافعى انه القياس وليس قول
 البغوى بأولى من قول الامام على انه يمكن حمل كلام البغوى على ما اذا باع مجبياً
 لا مستقلاً كما صورناه فى الكتابة ويرشد الى هذا أنه ذكره فى تفسير نهيه صلى
 الله عليه وسلم عن بيعتين فى بيعة ، وإنما يصح كون كذلك اذا ورد العقدان فى
 صورة عقد واحد اما اذا ورد منفصلاً عنه فلا يمكن سأنبه على ان فى كلامه
 ما يرد هذا الحل . واعلم أن مسألة بيعتين فى بيعة تكلم الشافعى فيها والاصحاب
 مفسرين للحديث بتفسيرين : هذا أحدهما أن يقول بعنك دارى هذه بألف على
 أن تبيعنى عبدك هذا بألف اذا وجبت لك دارى وجب لى عبدك فهذا بيع باطل
 فى العقدين ، هذه عبارة الماوردى عن الشافعى حكماً وتصويراً وهو ظاهر فى
 التصوير الذى ذكرناه فى المسكاتب . وعبارة البغوى التفسير الثانى أن يقول بعنك
 بألف على أن تبيعنى أو تشتري منى لا يصح لأنه جعل الالف ورفق البيع الثانى
 نمناً فاذا بطل الشرط بطل ، أما البيع الثانى ان كانا عالمين ببطلان الاول صح والا
 فلا لأنه يبيعه على حكم الشرط الفاسد . هذه عبارته يمكن حملها على ما قلناه .
 والامام قال فى باب بيعتين فى بيعة قول الشافعى فى تفسيره وقوله البيع باطل قال
 الامام يعنى البيع الذى شرط فيه البيع وهذا خارج عن قياس شرائط الفاسدة ،
 أما البيع الثانى ان اتفق جريانه خلبا عن شرط فهو صحيح فأما قول الامام إن
 الشافعى يعنى البيع الاول فمنوع وإنما أراد العقدين جميعاً كما قاله الماوردى ،
 وحمل على ما صورناه وبذلك يسمى بيعتين فى بيعة . اما اذا وجدنا البيع الثانى
 منقطعاً عن الاول فلا يسمى بيعتين فى بيعة ويكون فساد الاول بالشرط الفاسد
 لا بدخوله تحت مورد النص ، ولو كان البيع الثانى المنقطع عن الاول مع الاول
 داخلين تحت مورد النص لفسد الثانى ولو علمنا فساد الاول ولا قائل به نعم إذا
 أتى به فى ضمن عقد واحد فساداً جميعاً سواء علماً فساد الاول أو جهلاً قافهم

هذا فانه كلام تقيس ، وفرق بين الكلام على مورد النص وبين الكلام على حكم المسألة في الجملة ، وبذلك تفهم محل كلام الشافعي والاصحاب وكلام الامام وبه يتبين لك اشكال كلام البتوي فانه إن حمل على ما اذا صدر البيعان على صورة بيعه واحدة كان ينبغي ان يفصدا قطعاً علماً أو جهلاً . وقد قطع بالصحة اذا علما فساد الاول والا قرب أنه إنما أراد اذا صدر مبتدأ ولكن كلام الامام اصح منه . وأما قول الامام ان اتفق جريانه خلياً عن شرط فهو صحيح مجيد وإنما يكون كذلك اذا صدر مستقلاً من غير أن يكون في ضمن العقد الاول وحيثئذ تكون كمسألة الرهن ولهذا أعاد الامام المسألة في الرهن وحكم بالصحة فيها تبعاً لشيخه من غير أن يسميها بيعتين في بيعه . وحاصله أن صدور البيع الثاني على الصورة التي ذكرناها لم يتكلم فيه الامام وهو مراد الشافعي والاصحاب بل أعاد الامام مسألة أخرى ليست في كلامهم نعم القاضي حسين صرح بأنه اذا شرط رهنا وكان الشرط فاسداً وأتى بالرهن على اعتقاد وجوب الوفاء ان الرهن لا يصح كمن أدى الى إنسان ألفاً على ظن انه دين عليه ثم تبين أنه لم يكن عليه دين فلا داء غير معتد به والمؤدى مسترد ، قال الامام وهذا الذي ذكره غير صحيح والحق مع الامام في ذلك وكيف يصح ما قاله القاضي وجميع العقود والتصرفات إنما ينظر فيها الى مدلولها ولا اعتبار بظن العاقد ، واذا كنا نصحح بيع مال نظنه لغيره فتبين لنفسه مع ظن الفساد فلائذ نصحح هذا مع اعتقاد الصحة أولى ؛ وغاية ما في الباب أنه ظن وجوبه عليه فلا يضر فيه لانه مفرد وليس ذلك كمن أدى الى شخص دراهم يظن انها دين عليه فتبين خلافه يسترد لانه ليس هناك الا مجرد الدفع وهو لا يملك الا بشرط أن يكون عن دين وهنا لفظة الملك ؛ ولو أعتق ظانا وجوبه عن كفارة ونحوها أو طلق ظانا وجوبه عن أمر لسبب إيلاء ونحوه أو وهب ظانا وجوبها بسبب من الاسباب فيبعد كل البعد أن يقال لا تصح هذه التصرفات والتوقف في ذلك لا معنى له ؛ وقد ذكر الاصحاب اذا قال اشترى بثلثي عبداً واعتقوه فامتثل الوارث ثم بان ديناً فان اشترى في الذمة دفع عنه ولزمه الثمن ويقع العتق عن الميت ، وهذا يدل على أن فعل الشيء على اعتقاد وجوبه لا يمنع من وقوعه . فان قلت : فقد صحح عبد الغفار القزويني في حوايه عدم الصحة في المسائل الثلاث مسألة البيع والرهن والكتابة . قلت لما رأى الرافعي نقل عن البغوي وغيره في البيع عدم الصحة وفي الكتابة اطلاق القول بالابراء أن المذهب بطلانه ولم يحقق صورة المسألة ، وفي الرهن اطلاق وجهين من غير

تصحيح سحب عليها حكم المسائلتين ولم ير أن قول الرافعي في البيع القياس الصحة
ولعل بها قطع الامام وشيخه معارضا لذلك لما يشعر به قول البغوى وغيره من
انهم الا كثرون فهذا هو الحامل لعبد الغفار وهو حسن تصرف منه فيما اقتصر
عليه من جميع كلام الرافعي ولو نظر في المعنى المقتضى لذلك وما يقتضيه الفقه
وقاعدة المذهب واطلع على كلام الاصحاب وعرف صورة المسألة في الكتاب لما
قال ذلك ان شاء الله ولعل مراد الرافعي بغير البغوى المتولى فانه في التثمة كذلك
كافي التهذيب عند تفسير بيعتين في بيعة والكلام عليه كما مر وعلى تقدير أن يكون
مرادها ما فهم من كلام الرافعي فهما موافقان لما اقتضاه كلام شيخه القاضي حسين
في الرهن والقاضي قد بين مأخذه من القياس على وفاء الدين وقد تبين الفرق ،
وبه يتبين ضعف ما قاله الثلاثة ؛ وحاول شيخنا ابن الرفعة اثبات ما قاله المؤتى من
جهة صحة تعليق الابرأء في القديم ، وقد تقدم جوابه وحقيقته تعليق الابرأء عن
حقيقة المعارضة والصلح ، والاصحاب اعانوا في ذلك وذكر الرافعي أنه لو
قاله في بعض المسلم فيه ليمجل الباقي أو عجل بمضه ليقيله في الباقي فهي فاسدة
وهذا يجب حمله على ما صورناه في المسالك وأن يكون المراد اذا صدرت الاقالة
والتعجيل على نعت عقود المعارضة فلو تأخرت الاقالة وابتدأ بها فلا بد من التفصيل
بين عمله بفساد الشرط أولا وانه ان علم صحته والا فكذلك في الاصح على قياس
ما قلناه في البيع والرهن والابرأء والله اعلم انتهى .

باب الضمان

مسألة رجل أقر بدين لشخص وكتب الشهود في المسطور وحضر فلان
وفلان وضما في ذمتها ما في ذمة المقر المذكور فهل يطالب كل من الضامنين بجميع
الدين أولا يطالب كل منهما إلا بالنصف ؟

الجواب يطالب كل منهما بجميع الدين لأن الضمان وثيقة كالرهن والرهن
يتعلق بجميع الدين فكذلك الضمان وليس كالبيع ونحوه حيث يحمل على
التنصيف لعدم استكان كون كل منهما مشترياً للجميع أو بائعاً للجميع ولأن
ما في ذمتها لفظ عام فيهم كل جزء فيكونا ضامنين لكل جزء منه ومن ضرورة
ذلك مطالبة كل منهما بالجميع ولأن حقيقته نسبة ضمان ذلك اليهما نسبتة لكل
منهما وقد نقل المتولى المسألة في التثمة في كتاب الضمان فقال : رجل له على آخر
دين معلوم وحضر رجلان وقالا ضمنا مالك على فلان هل يطالب كل منهما
بجميع الدين أم لا ؟ فيه وجهان أحدهما يطالب كل منهما بنصفه كما لو قالوا اشترينا

عبدك كف ، والثاني وهو الصحيح أن كلا منهما يطالب بالجميع كالأول كان عبد مشترك فقالا رهنا العبد بالالف التي لك على فلان فيكون نصيب كل منهما رهناً للجميع الألف ، ويخالف الشراء لأن الثمن عوض الملك فيقدر ما يحصل له من الملك يجب الثمن وهنا ما يلزم الضامن ليس بطريق المعاوضة ، ولهذا لو ضمن كل منهما على الانفرد صح وطولب بجميع الدين فصار كسئلة الرهن انتهى . وادعى بعض الناس أنه لا يلزمه إلا النصف كما لو قال ألق متاعك في البحر وأنا وركبان السفينة ضامنون لا يلزم إلا بالقسط ، والجواب أن ذلك ليس حقيقة ضمان ، وقد صنف في ذلك تصنيفاً .

مسألة ١٠ عليه ألف أصالة وألف كفالة كلاهما لشخص واحد فأدى الفأ ومات فقال القابض قبضتها عن الكفالة وقال وارث الدافع بل هي الأصالة فلو كان الدافع حياً كان القول قوله وحيث لا بينة لا يقسط في الأصح بل يصرفه إلى من شاء منهما وبعد موته ينبغي أن يقوم وارثه مقامه لأن هذا حق مالي فيورث وليس كتعيين الطلاق في إحدى الزوجتين .

مسألة ١١ رجل أنكر أنه ضمن زيدا فيما عليه من الدين ثم قامت البينة من ضمانه بأذنه وحكم بها ثم عاد المنكر يطلب الغرم من المضمون بحكم ما قامت به البينة من ضمانه بأذنه هل له ذلك أم لا لأنه مكذب لها بانكاره الضمان .

جواب ١١ أن كان مقيماً إلى الآن على أنه ما كفّل فلا رجوع له لتكذيبه البينة وإن لم يصدر منه إلا ما تقدم على قيام البينة من انكاره الكفالة فله الرجوع لأن طول المدة واحتمال النسيان عذر له بقيام البينة يدفع حكم انكاره العذر وهذا أولى مما قاله الرافعي فيما إذا قال اشتريته بمائة ثم قال بمائة وعشرة وبين لفظه وجهاً محتملاً وإن كنا لم نوافق هناك لأن ذلك اثبات وهذانق والمعذر في النفي لا احتمال النسيان أظهر وقيام البينة هنا كاقامة البينة هناك وأول ما ذكرناه فالترام الرافعي هنا قبول قوله ورجوعه أولى لكن الرافعي في الضمان قال قبل آخر باب الضمان بورقتين فيما إذا ادعى عليه وعلى فلان الغائب بالف درهم وكل منهما ضمن عن الآخر وأقام بينة واحد قال المزني في المختصر يرجع ، وتكلم الأصحاب عليه أن البينة إنما تقام عند انكاره والانكار تكذيب ، وجواب الأصحاب وتصحيح المسمودي والامام عدم الرجوع وقول ابن خيران بالرجوع لأن البينة أبطلت حكم انكاره فرأينا ما قاله ابن خيران هنا أولى للمعذر المذكور ولم يما قاله المسمودي والامام وسكت الرافعي عليه والله أعلم انتهى .

مسألة ١٢ في رجل له دين على آخر بمسار وفي المسطور بمداقار المديون

ماصورته وحضر فلان وفلان وضمنا في ذمتها ما في ذمة المقر المذكور من الدين
ثم غاب الاصيل وأحد الضامنين فطالب صاحب الدين الضامن الآخر بمجمل المبلغ
وهو ثلاثة آلاف وخمسمائة فأعطاهما له ثم بعد خمسة أشهر قال شخص للدافع انك
ما يلزمك الا نصف المبلغ فترافع هو والقابض الى نائب حكم حككم بأنه لا يلزمه
الا النصف وألزم القابض بإعادة النصف الى الدافع فأعاده بأمره فهل هذا الحكم
صواب أولا وهل الواجب على الضامن الدافع جملة الدين أو نصفه وما الحكم في
ذلك مبينا بنقله ودليله ؟

﴿الجواب﴾ ليس هذا الحكم بصواب بل هو خطأ ، والدفع الذي دفعه
الضامن صحيح والذي كان يلزمه أداء جميع الدين وبدفعه حصلت براءة الاصيل
والضامن الآخر ويجب عليه وعلى القاضى إعادة ما استعادته الى صاحبه ، وليس
لصاحب الدين أن يطالب بعد ذلك الاصيل ولا الضامن الآخر لان ذمتهم ما برئت
بقبض الجميع واعادته بهذا الحكم خطأ لا يعيد الدين في ذمتها ولا مطالبة بعد
ذلك على الضامن الآخر اصلا ولا على الاصيل إلا للضامن الدافع ان كان له
الرجوع ، وأصل هذا أن اللازم لكل من الضامنين في هذه الصورة جميع الدين
وهذه مسألة مسطورة في كتاب التتمة لابي سعد المتولى رحمه الله في كتاب
الضمان في الفصل الرابع في حكم الضمان قال الخامسة رجل له على رجل آخر دين
معلوم فحضر رجلان وقالوا ضمنا مالك عن فلان هل يطالب كل واحد منهما
بجميع الدين أم لافيه وجهان أحدهما يطالب كل واحد منهما بنصف الدين كما لو
قال لاندان اشترينا عبدك بالف يلزم كل واحد منهما نصف الالف ، والثاني وهو
الصحيح أن كل واحد منهما يطالب بجميع الدين كما لو كان عبد مشترك فقالا
رهننا العبد الالف الذي كان لك على فلان فيكون نصيب كل واحد منهما
رهناً بجميع الالف ، ويخالف الشراء لان الثمن عوض الملك فيقدر ما حصل له من
المالك يجب الثمن وأما ههنا فما يلزم الضامن ليس بطريق المعاوضة ولهذا لو ضمن
كل واحد منهما على الانفراد صح وطولب بجميع الدين فصار كمسألة الرهن .
انتهت المسألة التي ذكرها المتولى رحمه الله وهي نص في مسألة لان أقل أحوال
اللفظ المذكور في المسطور أن يقولوا ضمنا وقد صرح المتولى بنقل وجهين فيها
وان الصحيح منها لزوم كل الدين لكل واحد وإنما قلت هذا أن أقل أحوال اللفظ
لأنه يحتمل أن يكون كل منهما قال ضمنت ما علي من الدين حينئذ يكون
صريحاً في الجميع بلا نزاع ولا جائز أن يحمل على أن الصادر من كل منهما ضمنت

نصف الدين لانه لم يكن حينئذ يجوز للشاهد أن يعبر بهذه العبارة فإنها ليست
بمعناها ولو كانت محتاجة لها فالرواية التي سمعنا شرطها المطابقة في الجلي والخفاء وأما
الشهادة فلا يجوز ويحتاط فيها أن نثبت ما يحتاط في الرواية وعدالة الشهود وضبطهم
ينعمان من هذا القسم والقسمان الأولان يحصل المقصود بكل منهما أما الثاني
فظاهر وأما الأول فشكلنا عن المتولى . فان قلت : قد أفتى جماعة فيما إذا قالا
ضمنا والصورة كهذه الواقعة أنه لا يلزم كل منهما إلا النصف وساعدوا القاضي
المذكور فيما حكم به وصوبه وهم أكبر منه والله يعقر لنا ولهم وليس أحد
منا معصوماً من الخطأ والزلل فنسأل الله المسامحة ولكن الواجب علينا أن نبذل
الجهد في طلب الحق لنصل إليه ونصان أحكام الله عن التغيير والتحري على مقتضى
العدل الذي أمر به فان وفقنا الله لذلك وله الفضل والا فنسأل الله العفو عما عساه
يسكون منامن التخصيص . فان قلت : قد أخرجوا من كتاب البحر للروائي نقلنا
يعارض ما ذكرته وهو أنه قال في ثلاثة ضمنوا ألفاً أنه لا يلزم كل واحد منهم إلا
ثلث الألف إلا أن يقولوا إن كل واحد منا ضامن لجميعها . قلت : سبحان الله كيف
يكون من هو منسوب إلى فتوى وكلام في علم يتمسك في معارضة مقلته في
هذا الكلام ونحن في واد وهو في واد على أنها لو كانت المسألة كان لنا عما قاله
الروائي جوابان آخران سنذكرهما إن شاء الله تعالى في آخر الكلام . وصاحب
البحر غير منفرد في ذلك بل تقدمه الماوردي فقال عن أبي حنيفة فيما إذا رهن
داراً بألف وأقبضهما كل واحد منهما رهن بمحضتها من الألف ولا يكون رهنًا
بجميع الألف استدلالاً بشيئين أحدهما أن الرهن عقد على عين في مقابلة عوض
كالبيع والثاني أن الرهن وثيقة كالضمان ثم ثبت أن رجلين لو ضمنا القاء على كل
كانت بينهما ولا يكون الألف على كل واحد منهما ، ثم قال في الجواب وأما ما ذكره
من الضامنين فغير صحيح لأن الضامنين كالعاقدين فلذلك يبيع وكذلك الرهن
إذا كان في عقدين كان متبعضاً كالضامنين وأما العقد الواحد فهو كالضامن الواحد
انتهى . وهذا الذي ذكره الحنفية لعله أحد الوجوهين اللذين حكاهما صاحب التتمة
والماوردي لم يصرح بالنقل عن المذهب فلهذا اقتصر على الجواب على تقدير تسليم
الحكم ، وقد نقل ابن الرقعة هذا الذي قاله الماوردي وعبر عنه بقوله أجاب
الأصحاب ، ثم بعد ورقة تسكلم فيما لو استعار عبيدين من رجلين ورهنهما
والطريقة الخلاف في اتصاك أحدهما يجوز أن يبنى على أنه عارية أو
ضمان أن قلنا عارية لم ينفك وإن قلنا ضمان اتفك وقد يقال لا يخرج

على ذلك بل على قول الضمان بحمله ضامناً لكل الدين في رقة عبده فان يحيل ضمانه لبعضه فانما يكون اذا قال اعرناك العبد لترهنه بدينك وهو كذا فينزل منزلة ما لو قال لمن له الدين ضمنا لك دينك على فلان فانه يكون بينهما نصفين كما تقدم والمسألة غير مخصوصة بهذه الحالة انتهى . وهذا الذي قاله ابن الرزمة هنا من أنه يكون بينهما نصفين هو الذي تقدم عن الماوردي في جواب الحنفية وانما أخذه منه ، وتعبيره عنه هنا بقوله « ضمنا لك دينك على فلان » عبارة رديئة لانه انما تقدم بلافظ الألف وهو حال على ما تقدم فكأنه لم يفرق بين اللفظين فتسمح في العبارة . فقلخص من هذا انه ليس معنا نقل في مسألة الألف الا من الماوردي في جواب الحنفية وهو يحتمل ان يكون على وجه ومن كلام البندنجي وأظن ان صاحب البحر أخذه منه فانه كثير النقل عنه ، وكل ذلك خارج عن مسئلتنا ، وعبارة ابن الرزمة لا يتمسك بها لانه احال على موضعها وعرفناه بخلافها . فان قلت : بين لي وجه ما أشرت اليه من كون مسألة البحر غير مسئلتنا . قلت ينبغي ان يعلم أولاً ان هذه المسألة تستمد من قاعدة عربية وقاعدة اصولية وما أخذ فقهية ما لم يحط الطالب بجميع ذلك لا تتحقق عنده هذه المسألة ومتى احاط بها حقها وانشرح صدره لها بتوفيق الله تعالى اما (القاعدة الأولى) في ضمنا هل مدلوله المجموع أو كل فرد والمال المضمون قد يعبر عنه بما يقتضى مجموعه وقد يعبر عنه بما يقتضى كل فرد منه ؛ وقبل هذا نقول قولنا لقي الزيدان العمرين قد يراد به ان أحد الزيدين لقي أحد العمرين والآخر لقي الآخر وقد يراد به ان كلا منهما لقي كلا منهما وهذا هو حقيقة اللفظ وظاهره مجيء كان الفعل مبالاً لكل منهما بخلاف قولك أكل الزيدان الرغيفين فانه يتعين ارادة ان كلا منهما أكل رغيفاً وان ذلك مقابلة الجمع بالجمع ، والاستقراء يدل على ما دعينا من الحقيقة والظهور ويؤيده قوله تعالى (فاقتلوهم) ونحوه فان الذي يفهم من ذلك مخاطب بقتل كل فرد من المشركين حتى لو قتل مسلم كافراً وأراد الاكتفاء بذلك لينحصر الوجوب في الباقيين في غيره لم يكن له ذلك وهذا الحكم مستفاد من قبل اللفظ لا من خارج لأن العلماء ما يروحوا يستدلون بمثل هذه الالتفات على هذه الاحكام ويأخذونها منها ومما يؤيد ذلك من كلام الفقهاء انهم قالوا لو قال لزوجتيه ان دخلتما هاتين الدارين فأنتما طالقتان فدخلت احدهما احدى الدارين والآخرى الأخرى لم تطلق واحدة منهما حتى تدخل كل واحدة منهما الدارين جميعاً على الصحيح فنقول هذه الصيغة اما ان تكون موضوعاً لدخول كل منهما



كلا من الدارين او لما هو أعم من ذلك ومن دخول واحدة لواحدة وأخرى
لاخرى او مشتركة بين المعنيين ان كان الأول فهو المدعى وان كان الثاني وجب
ان يطلق كلا منهما اذا حصل المسمى بأى كان من المعنيين كسائر التعليقات فانه
يكفى فيها ما يصدق عليه الاسم ، وان كان الثالث فهو مدفوع بأمرين أحدهما ان
الاصل عدم الاشتراك والثاني انه لو كان كذلك لوقع الطلاق بكل من المعنيين
كما لو قالوا فيما لو قال ان رأيت عيناً فانت طالق انها تطلق بأى عين رآها لان
المشترك عند الشافعى كالعام فبملاقى الحكم بكل فرد منه وكذلك لو قال ان
حضمتا فانما طالقان فحاضت احدهما لم تطلق ولو قوبل الجمع بالجمع طلقت، ولو قال
ان شعثا فانما طالقان فحاضت احدهما ولم تشأ الأخرى لم تطلق واحدة منهما
وهل طلاق كل واحدة معلق بالمشيئين جميعاً أو كل واحدة بمشيئتها طلاق نفسها
دون ضررتها ؟ قال المتولى الأول وقال البندنجي الثانى . وكذلك لو أقر رجلان
بقتل رجلين كان مقتضى ذلك انها اشتركا فى قتل كل منهما لان أحدهما قتل
أحدهما والآخر قتل الآخر وما أشبه ذلك من الامثلة .

فثبت بهذا ان قولنا « لى الزيدان العمرين » لا تصدق حقيقة حتى يكون كل (١)
من الزيدتين لى كلا من العمرين وكذلك الرؤية ونحوها من الأفعال التى يحصل
الاشتراك فيها ، والضمان من هذا القبيل يصح بوارد عدد من الضمان على مضمون
واحد فاذا قال ضمن الزيدان العمرين لحقيقته ان كلا منهما ضمن كلا منهما
فلذلك اذا قال ضمنا الألفين كانت حقيقته ان كلا منهما ضمن كلا من الألفين .
هذا وجه من النظر يمكن دعواه ويودى بقولهم ان الضمان عامة والعام مدلوله
كل فرد وان البينة قائمة مقام المطف ، ولو قلت قام زيدوزيد كان حكماً على كل
فرد فكذلك قام الزيدان ويمكن أن ينازع فيه فإنت المثنى اسم وضع لعدد
مخصوص فليس مدلوله كل واحد وكذلك قام زيد وزيد حكم على مجموع الرجلين
ولكن فى الإنبات يلزم من المجموع كل فرد ويظهر ذلك بقوله فى النى ما قام
زيد وزيد أو ما قام الزيدان يصح معه ان يكون قام أحدهما هذا ما لا ريب فيه
والضمان بحسب ما يراد بها فاذا عادت على عام كانت عامة والأفلا ، وهذا النزاع
لا يضرنا فانه نقرر هذه المسألة على كل من التقديرين سواء أكان الضمير فى « ضمنا »
مراداً به المجموع أم كل فرد كما ستعرفه إن شاء الله وإنما تحرير هذا البحث يظهر
له نمرة فى المسألة المنقولة من البحر . (القاعدة الثانية) ان ما ونحوها من أدوات العموم



مدلوله كل فرد فرد وذلك مقرر في اصول الفقه فلا نطول به فضآن مافى ذمة زيد معناه ضمان كل جزء مما في ذمته الالف ونحوها من أسماء الاعداد مدلولها المجموع فليست الالف موضوعة لشيء من اجزائها ولا دالة بالمطابقة عليه وهذا أيضاً مقرر في اصول الفقه وغيره وهو الظاهر . (القاعدة الثالثة) وهى مركبة من القاعدتين المذكورتين أن الضامن والمضمون قديتحدان وقديتعددان وقديتعدد الضامن وحده أو المضمون وحده ولا نطول بذكر الامثلة فان غرضنا إنما هو اذا تعدد فاذا ضمن الزيدان مالا والمال ذو أجزاء وجزئيات فتارة يعبر عنه بما يقتضى مجموع أجزائه كالالف فانها اسم للمجموع ، وتارة يعبر عنه بما يقتضى عموم جزئيات كضمان مافى ذمة زيد فاذا قالنا ضمنا مافى ذمة زيد من هذا المال وهو ألف مثلاً فهو عام في كل جزء منهما يصدق على كل منهما انه في ذمته وقد عبر عنه بلفظة «ما» التى هى مبهمه إنما يتميز بوصف كونه في ذمته وهذا المعنى خاص في كل جزء مما في ذمته بالسوية لا ترجيح لدلالته في أحد الاجزاء على الآخر لما تقرر في القاعدة الاصولية وحينئذ نقول اذا قلنا ضمنا مافى ذمة ذلك من الالف فلما أن نقول الضمير في ضمنا مراد به كل فرد منهما أو مجموعهما إن كان الاول فشكل منهما ضامن لشكل جزء من الالف وكانت لازمة لشكل منهما بلا اشكال وإن كان الثانى فمعين أن مجموعهما ضمن كل جزء من الالف لما تقرر في القاعدة الثانية فشكل جزء من الالف نصفها وربما ونعنيها الى أدنى جزء وأكثره لازم لمجموعهما لازم مطالبة كل منهما به لأنه لو لم يطالب به فاما أن لا يطالب بشيء أصلاً حتى يكونا مجتمعين فيطالبان جيماً وهذا لا قائل به واما أن يطالب بالنصف أو بما تحته أو فوقه من الاجزاء فيقول اذا غرم ذلك الجزء بقى الباقي مضموناً لمجموعهما كما تقرر فيعود التقسيم فيه ويلزم أن يكون كل منهما ضامناً لجميع الالف كما ادعيناه وقاله صاحب التتمة وإن كان فيه خلاف فهو ضعيف جداً لا وجه له وما أخوفنى أن يكون الخلاف في صورة الالف وأن تكون هذه المسألة لا خلاف فيها وإن اقتضى كلام التتمة نقله فيها . واذا وصلت إليها الناظر الى هذا المقام مع فهم وانصاف جزئت بما قلناه في هذه المسألة الواقعة من غير احتياج الى تأمل المأخذ الفقهية التى نذكرها بعد هذا ما اثرنا اليه من قبل في القاعدة الاولى انه سواء ثبت دلالة الضمير في ضمنا على كل فرد أو على المجموع فمقصودنا في هذه المسألة حاصل وأما اذا قلنا ضمنا الالف فهنا يتخرج على مدلول ضمنا وهو محتمل لمجموعهما ولشكل فرد منهما

فإن كان المجموع لم يكن فيه دلالة على فرد وقد يقال لا يلزم من ضمان مجموعهما
للمجموع الالف ضمان كل منهما لها فيقسم عليهما وهذا مأخذ مافاله صاحب البحر
وإن كان مدلوله كل فرد ولا يتأتى ذلك ومن هنا يظهر أن هذه الصورة أحق
بأن تكون هي محل الخلاف وإن يكون مافاله صاحب البحر هو أحد الوجهين
فيها ولعله وجده عن قائله فنقله ولم يطلع على خلافه أو لعله تبع فيه البنديجي
والموردي أو لعله تفقه فيه ولم يطلع على شيء من الخلاف وصاحب التتمة قد
اتقن المسألة ونقل عن الأصحاب فيها وجهين وصح فكيف يمارض بمثل ذلك
وكثيراً ما يذكر الرواي رحمه الله فروغاً عنه وعن أبيه وجده من تفقههم لا نقل
فيها وهذا وجده في كلام الماوردي والبنديجي فهو أولى منها وبالجملة كلام
التتمة صدره فيما إذا قالوا ضمنا مالك من الدين . وهي مسألة لم يتعرض لها
الرواي والوجه فيها الزوم كل الدين لسكل منهما اما على الصحيح على ما في التتمة
واما قطعاً لما سبق ولما ذكره لم نجد في ذلك نقلاً لغير صاحب التتمة لامن البحر
ولامن غيره وآخر كلام التتمة في مسألة الرهن المقيس عليهما فرض في الالف
فإن كان قد حرر أول كلامه وآخره فيكون مقصوده أنه إذا ثبت ذلك في الرهن
وهي مفروضة في الالف فلا بد أن يثبت في الضمان الذي في لفظة اما بطريق الاولى
ويكون ذلك غاية الرد على المخالف ويلزم من ذلك ثبوت الخلاف في مسألة
الالف لانه اذا جرى الخلاف في لفظة «ما» ففي لفظة «الالف» أولى ويحتمل أن
يكون الخلاف إنما هو في الالف خاصة وأن صاحب التتمة عبر عنها في صدر كلامه
بلفظة «ما» واعتقد جريان الخلاف فيها أيضاً فإن كان كذلك فالحق القطع فيها يلزم
الجميع وأين من يحرر هذه المسائل أو يفهمها فإن قلت : العوام لا يفرقون بين هاتين
العبارتين والكلام إنما هو فيما يدل عليه لفظ العوام فإن الواقعة فيهم ولهذا اذا جاء
الضمان الى الشهود مع المقر بالالف تارة يقولون ضمنا ما في ذمته وتارة يقولون ضمنا
الالف التي في ذمته ويكتب الشهود الحاليتين أنهم ضمنا ما في ذمته فدل على أنه
لا فرق بينهما عنده فليس لنا أن نفرق بينهما في الحكم وإن نلزم العامي بما يفهمه
من لفظه . قلت هذا السؤال منشؤه اما جهل بمدلولات الالفاظ واما جهل بالفقه
وتصرفات الشرع فيها وذلك أن اللفظ اذا كان له مدلول فلا يعدل عنه إلا بأمرين
أحدهما أن ينقل عن ذلك المدلول ويصير حقيقة عرفية في غيره كالدابة في الحمار
فحينئذ يحمل كلام المتكلم بها من أهل العرف على ذلك وليس ذلك عدولاً عن
المدلول لانه مدلوله حينئذ وإن لم يكن مدلوله في اللغة وهذا اللفظ الذي نحن

فيه ليس من هذا القبيل لانه لم ينقل عن مدلوله اللغوي. والثاني أن ينوى المتكلم به غير مدلوله الظاهر ويكون اللفظ محتملا لما نواه فيقبل قوله في بعض المواضع ولا يقبل في بعضها وليس بمحتمل في ذلك ؛ وأما فهم العامي من اللفظ شيئا آخر لم يدل عليه ولا نواه فلا يلتفت اليه وما نقل عن بعض العلماء انه كان يسأل من الخالف بالحرام ايش يفهم منه فحمل على انه يستدل بفهمه على نيته أو مردود عليه ولو كان فهم العوام حجة لم ينظر في شيء من كتب الاوقاف ولا غيرها مما يصدر منهم ولستنا ننظر في ذلك ونجرب الامر على ما يدل عليه لفظها لغة وشرعاً سواء اعلنا أن الواقف قصد ذلك أم جهله وما ذاك إلا أن من تسكلم بشيء التزم حكمه وإن لم يستحضر تفاصيله حين النطق به وأدلة الشرع شاهدة بذلك ألا ترى أن اوس بن الصامت لما قال لامرأته أنت على كذا ظهر أمي أئزمه الشارع بحكمه وإن لم يرد ، وفي الشريعة من ذلك ما لا يحصى وكل من يستفتينا فاعلمنا نقتيه على مقتضى لفظه وإن تحققنا أنه لم يقصده وما ذاك إلا أن ثبوت الاحكام الشرعية من الله تعالى وأناطها بتصرفات تصدر من الآدميين من أقوالهم وأفعالهم واكتفى في الاقوال بصدورهما من أهل ذلك اللسان هذا ما لا شك فيه ولو اعتبرنا فهم المتكلم لم يصح غالب ما يصدر من الناس من العقود وغيرها لا شمال ألقاظهم على مدلولات يخفى عن الفقهاء بعضها فضلا عن العوام وكان الذي أورد هذا السؤال أراد أن يستتر بقوله فهم العوام ؛ إنما هو يخفى عن كثير من الفقهاء وخفاؤه عنهم ليس بحجة . فان قلت : كيف يحمل الخلاف في لفظة الالف مع قول صاحب التتمة إن الصحيح لزوم الجميع لسكل منهما وفي لفظة الالف لا يمكن ذلك من حيث النقل ولا من حيث الفقه أما النقل فلأن الرواية جزم بخلافه وليس يعلم من التتمة نقل فيه وأما الفقه فلأن البحث على أن الضمير في ضمنا بمجموعهما والالف بمجموع ومقابلة المجموع بالمجموع لا يدل على الافراد وإذا احتمل وجب الاخذ بالمحقق كما قاله الشافعي في الاقرار انه يبنى على اليقين . قلت : أما النقل فيمكن أن يستند فيه الى نقل صاحب التتمة في مسألة الرهن وقد فرضها في الالف وجزم بالجميع فيها وقاس عليها مسألة الضمان في لفظة «ما» فنحن نقيس عليها الضمان بلقطة «الالف» لان مقتضى كلامه ذلك اقتضاء لاربية فيه ، وجزم الرواية قد قلنا انه محتمل لأن يكون تبع فيه الماوردي والماوردي قاله جواب استدلال يعني على تقدير التسليم ومحتمل لانه لم يطلع على خلاف أصلا أو على غير ما قاله ولم ينظر في مسألة الرهن إن كان قد وقف عليها ، وأما الفقه فلانا نقول صحيح أن

مقابلة المجموع بالمجموع لا يتعرض الى الافراد لفظا ولكننا نأخذها من خارج من المآخذ الفقهية التي أشرنا اليها ، وقول السائل انه اذا احتمل وجب الأخذ بالمحقق كما قاله الشافعي في الاقرار غفلة فان مانحن فيه ليس من باب الاقرار بل من باب العقود والعقود لا تبني على اليقين كالاقرار وإنما تبني على حقائقها وما وضعت عليه لغة وشرعا ، وهذا اللفظ ومقابلة المجموع من حيث اللغة محتمل ولكن من جهة الشرع يتعين أحد احتمالاته فيجب الحمل عليه . فان قلت : من أين يقتضى الشرع ذلك وأين مأخذ الفقه التي تدل عليه . قلت الضمان وثيقة كالرهن فالضمانان لدين واحد من غير تقسيط كالعبدین المرهونين بدين واحد لا ينفك شيء منهما الا بقضاء جميع الدين . فان قلت : العينان المرهونتان اذا كانتا لواحد فهو رهن واحد وليست نظير المسألة لان الضامن هنامتعدد ، وإن كانتا لاثنتين فهما رهنان ينفك أحدهما بدون الآخر فلا يصح ماقلتموه . قلت يصح ماقلناه فيما اذا كانتا لاثنتين وقد رهنها عند شخص على دين له على غيرها كما قاله صاحب التتمة في العبد ولكل منهما نصفه يسكون كل من النصفين مرهون بجميع الدين . فان قلت : هذا لا وجه له فان الرهن متمدد وقاعدة الرهن انه يتمدد بتمدد الرهن كما تتمدد صفقة البيع بتمدد البائع واذا تمدد فلا يتوقف فك أحدهما على فك الآخر . قلت إنما يسكون كذلك اذا رهننا بدين عليهما فتمدد الدين هو الذي أوجب ذلك مع تمدهما وهما تحب البينة له وهو أنهما اذا رهننا عينا بدين عليهما كان في حكم رهنين خلافاً لأبي حنيفة فانه جمعه رهنًا واحدًا حتى أجازوه وإن منع رهن المشاع وقال لا ينفك نصيب أحدهما حتى ينفك الآخر ، وقد يقول القائل يجب أن يسكون كذلك عندنا وإن قلناهما رهنان لأنهما اذا رهننا جميعا بجميع الدين فقد رهن كل منهما نصيبه بجميع الدين لأن ذلك وضع الرهن وهما قد جملاه رهنًا واحدًا وإن حكمتنا نحن بتمدده فينبغي أن يجري على كل منهما حكم الجميع ورهن الشخص نصيبه بدينه ودين غيره جائز وغاية هذا أن يسكون هكذا فنقول وبالله التوفيق : السر في قول الشافعية انهما لما تمددا والدين عليهما وحكم الرهن على دينه يخالف لحكم الرهن على دين غيره لانه ضمان دين في عين وظاهر الحال ان الانسان إنما يرهن على دين نفسه واذا أراد الرهن على دين غيره صرح بمقتضاه فلما اطلقا وقربة الحال ان كلا منهما إنما يرهن على دين نفسه وكان في المدول عن ذلك مخالفة لظاهر الحال وجمع بين عقدين مختلفي الحكم فاحسب وترك كل رهن على دين صاحبه فقط فلا جرم ينفك بادائه من غير توقف على

الآخر ، وأما إذا رهننا على دين غيرها فأنم إلا التعمد فقط ونحن لا بضرن أن نقول
 هارهنان بمعنى أن كلا منهما رهن نصفه بجميع الدين لأن ذلك وضع الرهن
 والتعمد لا ينافيه والتقسيم لا موجب له وقد يضمن الفقيه بهذا الفن على غير أهله
 ونقول إنما يتعمد إذا تعدد الدين لهما أما هنا فالدين واحد لغيرهما على غيرهما وهما
 قد جملا مالهما في عقد واحد رهننا عليه ووضع الشرع أن الرهن كل جزء منه رهون
 بكل جزء من الدين . فان قلت : لانسلم أن هذا عقد واحد . قلت : هو عقد
 واحد في الصورة ولهذا إذا باع اثنان عبيدين بثمن واحد لم يعلم كل منهما ماله
 ترددنا فيه والصحيح البطال ولو كان البيع من كل منهما لنصفه بما لا يعلم بطل
 قطما . فان قلت : من المعلوم انهما إذا باعاً لم يبيع كل منهما إلا ما يملكه وإذا رهننا
 لم يرهن كل منهما إلا ما يملكه فلا فرق بين أن يقولوا رهننا وبعنا أو يقول كل
 واحد رهنه نصيبى وبعت نصيبى ، وجريان الخلاف في البيع لا وجه له ويحتاج
 بالأقوال الضعيفة . قلت : ليس كذلك بل إذا اجتمعا على بيع أو رهن بصيغة
 واحدة فقد جملا أنفسهما بمنزلة العاقد الواحد وقابلا بهن واحد ووضع العقد
 يقتضى التقسيط فمن قائل يصح لذلك ومن قائل يبطل لما فيه من الغرر والجهالة
 لكل منهما ، وفي الرهن لا غرر ولا جهالة وقد نزل أنفسهما بمنزلة الشخص الواحد
 ورهننا مالهما كالمال الواحد فتجرى عليه أحكام الرهن ولا ينفك شيء منه إلا
 بالبراءة من جميع الدين ، والضمان مثل الرهن لأن الضامنين يقولهما ضمنا جملا
 ذمتيهما وثيقة بذلك الدين كالضامن الواحد فلا يبرأ واحد منهما إلا بقضاء جميع
 الدين ولا يحتاج أن نقيس الضمان على الرهن بل المسألة واحدة فان رهن الرجلين
 مالهما على دين غيرهما ضمان منهما لذلك الدين في غير ذلك المال قولاً واحداً ولا
 يجرى فيهما قول العارية فهي مسألة الضمان بعينها وقد جزم المتولى بها وقاس
 عليها . فان قلت : فقد قال غيره إنه لو تعدد مالك الرهن في صورة الاستمارة
 والرهن واحد وقصد فك نصيب أحدهما يدفع ما عليه فأظهر القولين في عبون
 المسائل والحاوى وغيرهما الاتسكك وهذا يخالف ما قاله صاحب التتمة . قلت :
 لا مخالفة في ذلك لأن مسألة التتمة إذا رهننا بأنفسهما بصيغة واحدة ، وهذه
 المسألة إذا استعمار منهما فرهن . على أن الشيخ أباً حامد نقل أن عبارة الشافعى
 في الام في هذه المسألة نص على عدم الاتسكك وقد رأيت أن هذا النص في
 الام في الرهن الصغير في رهن المشاع ولفظه وان كان عبيدين رجلين فأذن أحدهما
 للآخر أن يرهن العبد فالرهن جائز وهو كله رهن بجميع الحق لا ينفك بعضه

دون بعض ، وفيها قول آخر أن الرهن أن فك نفسه منه فهو مفكوك ويحير على فك نصيب شريكه في العبد إن شاء ذلك شريكه فيه وإن فك نصيب صاحبه منه فهو مفكوك وصاحب الحق على حقه في نصف العبد الباقي . انتهى . وله فيه نص آخر أيضا لفظه وإذا استعار رجل من رجلين عبداً فرهنه بمائة ثم جاء بخمسين فقال هذه فسكك حق فلان من العبد وحق فلان مرهون ففيها قولان أحدهما أنه لا يفك إلا معا ^(١) ألا ترى أنه لو رهن عبداً نفسه بمائة ثم جاء بتسعين فقال فك تسعة أعشاره وأترك العشر مرهونا لم يكن منه شيء مفكوكا وذلك أنه رهن واحد بدين واحد فلا يفك إلا معا ، والقول الآخر أن الملك لما كان لكل واحد منهما نصفه جاز أن يفك أحدهما دون نصف الآخر كالأول استعار من رجل عبداً ومن آخر عبداً فرهنهما جاز أن يفك أحدهما دون الآخر والرجلان وإن كان ملكهما في واحد متحداً وأحكامهما في البيع والرهن حكم مالكي العبدین المفترقين . انتهى . وقد أطلق الأصحاب هذين القولين ، وروى المحاملي وغيره قولاً ثالثاً أن المرتهن إن كان عالماً بأنه لما ألكين فللرهن فك نصيب أحدهما بأداء نصف الدين وإن كان جاهلاً فلا قال الإمام ولا نعرف لهذا وجهاً . هذا ما قاله الأصحاب ، والذي يظهر لي التفصيل بين أن يكون كل من المالكين لما أخذ علم أنه يرهنه مع نصيب شريكه أولاً فإن علم وأذن على ذلك لم يفك شيء منه إلا بأداء الجميع وإن لم يعلم أو علم ولم يأذن إلا في رهن نصيبه وعين المبلغ الذي يرهن به فرهنه مع غيره بذلك المبلغ فلا فائدة في أداء بعض الدين لأجل الفك لأنه لم يفك شيء منه إلا بالجميع ، وإن رهنه مع غيره بالرهن بذلك المبلغ ^(٢) فهيها يحسن إجراء الخلاف ويتجه أن الصحيح الاتفكك كما قاله الأصحاب ، ومما يرشد أن محل الخلاف في هذه الصورة كلام صاحب المذهب فانه قال وإن استعار رجل من رجلين عبداً فرهنه عند رجل بمائة ثم قضى خمسين على أن يخرج حصة أحدهما من الرهن ففيه قولان : أحدهما لا يخرج لأنه رهنه بجميع الدين في صفقة فلا يفك بعضه دون بعض . والثاني يخرج نصفه لأنه لم يأذن كل منهما إلا في رهن نصيبه بخمسين فلا يصير رهنا بأكثر منه . هذا كلام المذهب وهو نص فيما قلناه فحصلت الصور ثلاثاً (أحدها) إذا قل أدنت لك أن ترهن نصيب مع النصيب الآخر بمائة فرهنهما بها فيصح والصحيح هنا أنه لا يفك إلا بأداء الجميع كما يشير إليه النص الأول الذي قلناه من الرهن الصغير لأنه رضى

(١) في المصرية « تبماً » . (٢) في الشامية « بأكثر من ذلك المبلغ »

بأن يكون الجميع رهنا بمائة وحكم الرهن أن كل جزء مرهون بكل جزء .
فلزم رضاه بأن يكون نصفه مرهوناً بمائة ، والقول الآخر ناظر الى تعدد المال .
فقط . (الثانية) اذا قال أذنت لك أن ترهن نصيبي بخمسين فيصح ولا ينفك
إلا بأداء الجميع قطعاً الى أن ينظر الى تعدد المال فيجوز فيه وجه . (الثالثة)
اذا قال أذنت لك أن ترهن النصيب الذي لي من هذا العبد بخمسين فرهن جميعه
بمائة فهذه الصحيح فيها انه ينفك بأداء خمسين والقول الآخر ضعيف ، وأطلق
الاصحاب القولين وعندى ينبغى أن يكونا في نصيب المعين وتصحيح الانفكاك
فيه متعين ، وأما نصيب الآخر والقرض أنه هو الرهن فينبغى أن لا ينفك إلا بأداء
الجميع وكانه رهن نصيبه على جميع الدين ورهن نصيب شريكه على نصفه ،
وإنما يصح اطلاق القولين في الانفكاك اذا كان النصفان لمعبرين غير الرهن ،
لكن هذا البحث يرد النص الاول الذي قدمناه عن الرهن الصغير فانه سوى
بين النصفين في جريان القولين والرهن أحد الشريكين فهذا يحتاج الى تأمل
وقد تأملته بعد ذلك ، القول الثاني في النص الاول مأخذه تعدد المالك فقط
وهو هنا يجري بلا شك وإنما قلته تقريرا على القول الآخر في تلك المسألة وهو
الصحيح عندى فلذلك ينبغى أن يكون في نصيب المعبر ينفك على الصحيح ،
وهذه الصورة الثالثة التي فرضناها في اذنه في نصفه بخمسين فرهن الجميع بمائة
ينبغى أن يحمل كلام الماوردى وغيره من المصححين للانفكاك عليها ، والصوره
الاولى ينبغى حمل كلام الشيخ ابى حامد عليها ، والنص الذي نقله ونقلناه عن
الرهن الصغير الاول يشير الى فرضها في ذلك ألا تراه قال أذن احدهما للآخر
أن يرهن العبد ولم يقل أن يرهن نصيبه من العبد ، ومسألة العبدان اذا استمارها
من مالهما ان استعار من كل واحد عبده على الاتفراد فينتجه الانفكاك كما
ذكره الشافعى وقاس عليه في تعليل القول الثانى فيما حكيناه من النص ولعله
لا يجري فيه خلاف وإن قال له أعزناكهما لرهنهما بدينك يترجح انه لا ينفك
شئ منهما إلا بأداء الجميع وإن كان الصحيح المنقول عن عيون المسائل والحاوى
في ذلك فلا علينا في مخالفته ، وقد وافقنا الشافعى حيث اقتضى نصه الاول
ترجيح عدم الانفكاك في العبد الواحد والعبدان في هذه الصورة مثله ، وابن
الرفعة ذكر الطريقتين في مسألة العبدان وقال ان المسألة غير مخصوصة بما اذا قال
أعزناك وأنه ان خصت بهذه الحالة اتجه تخريج الخلاف على انه عارية أو ضمان
وكان الراجح منهما الانفكاك لأن الراجح انه ضمان وتخصيص الخلاف بهذه

الحالة ليس يبعده لفظ الشافعي انتهى . وما قاله من ترجيح الانفساك على ذلك ليس بحجيد وحمله على ذلك ظنه مأثله في مسألة الضمان وكل هذا إنما أوجبه له عدم وقوفه على مسألة التتمة فهي تبطل هذا كله وهي مسألة عظيمة قاعدة من القواعد الى الآن لم أرها في غير التتمة ولا رأيت ما يخالف ابل توهمات في الازهان من غير نقل . فان قلت : إذنه في رهن العبد محمول على اذنه في رهن نصيبه منه لأن اذنه في نصيبه غير لاغ . قلت ليس كذلك بل اذنه في رهن نصيبه محمول على رهنه وحده واذنه في رهن جميعه معناه الاذن في رهن نصيبه مع الباقي ولا يلزم من الاذن في الاول الاذن في الثاني لاختلاف احكامهما . فان قلت : حينئذ ينبغي لكم أن تقطعوا في الصورة الاولى بعدم الانفساك كما أوما ثم اليه من القطع بمطالبة أحد الضامنين بالجميع وحيث نص الشافعي فيها على قولين لزم فساد ما أوما ثم اليه من القطع في مسألة الضمان ، وان كانت هي مسألة الاصحاب التي صححوا فيها الانفساك لزم فساد القول الذي حاولتموه بالكلمة ونبت أن الصحيح انه لا يطالب كل ضامن الا بقسطه . قلت ليس شيء من ذلك لازما لنا ولا واردا علينا بالجملة أما نص الشافعي على قولين فجاز أن يكون الثاني منهما مأخوذاً من الصفقة متعددة محتاتمة الحكم أما تمددها فنظراً الى المالكين وان اتحد العاقد كما يقول به بعض الاصحاب ، واما اختلاف حكمها فلان حكم الرهن على دين الغير يخالف حكم الرهن على دين نفسه فالتحقق بما لو رهن اثنان عبداً بدين عليهما فلا يتوقف انفساك نصيب احدهما على الآخر ، ومسألتنا هذه ليس فيها اختلاف حكم وانما فيها تعدد محض . فان قلت لعل القول الاول مفرع على قول العارية والثاني مفرع على قول الضمان فيكون على عكس ما أردتم وأقوى في الرد عليكم . قلت يمنع منه المسألة التي نقلها صاحب التتمة والجمع بين كلام الشافعي والاصحاب اولي فاذا اجتمع على مأخذ سلكناه ورتبنا عليه مقتضاه ؛ وليكن ذاك يا أخى انك اذا رأيت مسألة في كلام الاصحاب وفهمت مأخذها لانجزم بها حتى تحيط علماً بنظائرها وما يشابهها أو يشترك معها في شيء ما وكلامهم في ذلك وهل يتفق أو يختلف فان اتفق الكل في مأخذ فاسلكه ثم اعرضه على الادلة الشرعية فان شهدت بصحته فذلك هو الغاية وحينئذ اعتمد تلك المسائل والمآخذ والا فارجع وكرر النظر حتى يتبين لك الحق ومن اين جاء الخلط هل من بعض المسائل أو من المآخذ المشترك بينهما . وهذا در من الكلام ينبغي أن يتنبه الفقيه لامثاله في نظاره في الفقه . واما كونها في مسألة الاصحاب التي صححوا فيها الانفساك

فلا مضاعف في ذلك وإنما يحسب الالباس من خلط صور المسائل بعضها ببعض وعند تمييزها وتفصيل صورها وتحريرها يظهر تقريرها . وهذا الكلام أعلى وأسمى من أن نقوله لغالب أبناء الزمان المشمرين عن ساق الجهد في الاشتغال فضلاء عن غيرهم وإنما يعطى العلم حقه من الكلام ولعل حراً يندر وجوده يقع منه بموقع فينتفع به ويستنبه به على أمثاله من فتح مرجح المعلوم واستدراة انتاج الفهوم وتعلم أن أكثر من نراه يتسكلم في العلم أجني عنه وإن اتسم بسمته وتحلى ظاهره بصفته وهم في ذلك كما قال القائل :

وكل يدعون وصال ليلى وليلى لا تقر لهم بذلك

فإن قلت قد قال الأصحاب في مسألة السفينة إذا قال ألقى متاعك في البحر وأنا وركبان السفينة ضامنون كل منا على السكال أو على أنى ضامن فعليه ضمان الجميع ولو قال أنا وهم ضامنون كل منا بالحصصة لزمه ما يخصه وكذا لو قال أنا وهم ضامنون واقتصر عليه ولو قال أنا ضامن وهم ضامنون لزمه الجميع على الأصح وقيل القسط . فقول الأصحاب هنا إذا قال أنا وهم ضامنون لزمه بحصته خاصة يقتضى أنهما إذا قالوا ضمنا مالك على فلان لا يلزم كلا منهما إلا النصف . قلت هذا من الطراز الأول والتمسك من المعلوم بظواهرها يحمل على مثل هذا ، ويكفي في الرد على من تمسك بهذا قول الفقهاء أن هذا ليس على حقيقة الضمان وإنما هو التماس اتفاق بموضع له فيه غرض صحيح كقوله اعتق عبدك على كذا ، وردوا بذلك على أبي ثور حيث قال يصح هذا الضمان لأنه ضمان مالم يجب وإذا لم يكن حقيقته حقيقة الضمان فلا يلزم ثبوت حكمه لما هو ضمان حقيقة . فإن قلت : هب أنه ليس بضمان لكنه التزام والالتزام يصح نسبتة إليهما وإلى كل منهما كما قدمته أنت في اللقاء والرؤية ونحوهما بخلاف الكل ونحوه ، والمتاع الذي يريد القاهه يصدق على كل جزء من أجزائه اسم المتاع صدق العام على جزئياته كما قررته أنت في لفظة « ما » فلا فرق بين أن يقولوا التزامنا أو ضمنا مالك أو متاعك الذي في السفينة أو أنا وهم ضامنون له ، وحيث قال الأصحاب في هذا أنه لا يلزمه إلا القسط يلزمك أن تقول به في مسائلنا والافين لي فرقاً معنوياً بين الالتزامين ودع افتراقهما في حقيقة الضمان المستدعى ضم ذمة إلى ذمة فإن ذلك مما لا يتعلق ببحثنا هنا . قلت : لاشك أن الالتزام قدر مشترك حاصل في ضمان السفينة وضمان دين الغير والتزام الجمل في الجملة وبدل الخلع وعن المبيع وعوض القرض وسائر ما يثبت في الذمة من عقود المعاوضات فما كان منها معاوضة

محضة كالبيع والسلم والاجارة وغيرها فلا شك أن العوض يتقسط اذا تعدد المشتري والسلم والمستأجر ونحوه . وليس التقسيط راجعاً الى مقتضى اللفظ فقط بل بقرينة العوض فانه في مقابلة الملك فيقسط بحسبه كل من ملك شيئاً لزمه بقدره ، وما كان منها معاوضة غير محضة كالجمالة والخلع ونحوهما يلحق بالمعاوضات المحضة في ذلك لانه عقد من العقود ويحصل له ما يبذل العوض في مقابلته فان العمل الحاصل له في رد عبده بالجمالة مثل العمل الحاصل له بالاجارة ، والبضع الحاصل للمختلعة نفسها كالعوض الحاصل لها بالشراء ونحوها فلذلك يتقسط عليه ، ولذلك قال الاصحاب إنه اذا خالع نسوة بعوض واحد فسد في الاصح ويجب لكل واحدة مهر مثلها وقيل يوزع المسمى على مهور أمثلهن ، وفيه قول آخر أنه يصح الخلع و يوزع المسمى ولو قالتنا طلقنا بألف فطلق أحدهما وقع عليهما كما لو قال رد عبدنا بكذا فرد أحدهما ، والواجب على الذي طلقها مهر المثل على الاصح وقيل حصتها من المسمى اذا وزع على مهر مثلهما وقيل نصف المسمى توزيعاً على الرؤوس ، ويجرى الخلاف كما قل الرافعي في الواجب على كل منهما اذا طلقها جميعاً ؛ ومن هذا القسم نوع يسمى فداء كخلع الاجنبي فانه يفقدى به المرأة وشراء من أقر بحزئية عبد في يد غيره وما اشبه ذلك فهو أيضاً جار على حكم المعاوضات بدليل أنه يجوز بالعين والدين فاذا افتدى اثنان بعبد لها حر من هو في يده ويسترقه أو امرأة من زوجها صح وملك الزوج عليها العبد من كل واحد نصفه في مقابلة ما خرج عن ملكه من البضع فهي مقابلة صحيحة وتقسيط صحيح لا يمكن غيره ، واذا افتدى بدين في ذمتها كان مقسطاً عليهما كذلك وهكذا فداء الاسارى من ايدى الكفار كما نطق به القرآن وجاءت به السنة وضمان السفينة من هذا القبيل يشبهه من وجه باختلاع الاجنبي ومن وجه بافتداء الاسير ومن وجه بافتداء من يعلم حرمة والذي هو في يده يحل ، وانما غيرنا بين هذه الالوجه الثلاثة لأن ملك الزوج على بضع زوجته ثابت والمختلع يبتغى ازالته ازالة صحيحة فهي معاوضة لاشك فيها وفيها ازالة ملك من الجانبين جانب الزوج بازالة قيد العصمة وجانب ملكه عن المثل المبدل ، وافتداء الاسير من الكافر ليس فيه ازالة ملك أما من جهة الكافر فظاهر لأنه لا ملك له ولا يد على المسلم ، وأما من جهة الفادى فالذى يظهر أنه لا يزول ملكه عما بذله من الفداء والكافر لا يملكه وإنما يطيه له للضرورة لافتداء المسلم وافتداء الحر ممن يسترقه فظاهر الامر كالخلع وفي الباطن كالاسير إن علم صاحب اليد أنه ظالم فهو

مثله حرفاً بحرف ، وإن جهل كان معذوراً في الظاهر لا أثم عليه بالنسبة إلى المشتري على ما يملحه ، وضمان السفينة إذا اشرفت على الفرق ولا ينقذهم إلا لقاء المتاع يجب القاءه ولكن بعوض إذا كانت منفعة تؤول إلى غير صاحب المتاع ، وقد قال الإمام أن الملقى لا يخرج عن ملك مالك حتى لو انطه البحر على الساحل وظفرنا به فهو لمالكه ويسترد الضامن المبذول وهل للمالك أن يمسك ما أخذه ويرد بدله ؟ فيه خلاف كالخلاف في العين المقرضة إذا كانت باقية هل للمقرض أمساكها ورد بدله إذا عرفت فالمتاع إنما يجب على صاحبه إزالة يده عنه باللقاء لا خروج ملكه عنه والمال المبذول له في مقابلة اليد ويجوز أن يبذله في مقابلة ذلك عين أو دين فهو يشبه الخلع من جهة أن فيه إزالة يد محقة ويفارقه في بقاء ملكه عليه كما أفاده الإمام وفي وجوب اللقاء فإن الزوج لا يجب عليه الإزالة الشقاق فقط دون إبانة المرأة ويشبه مما أخذه بالعين المقرضة يقتضي أن يجري الخلاف في أنه هل يملكه بالقبض أو بالتصرف وهذا فيما إذا كان المبذول عيناً ظاهراً وأما إذا كان ديناً فقد يستبعد ولا استبعاد فيه أيضاً فقد قال صاحب المهذب وأتباعه إنه لو قال أقرضتك ألفاً وقبل وتفرقا ثم دفع إليه ألفاً جاز إن لم يطل الفصل وإن طال لم يحز حتى يعيد لفظ القرض ، وهذا يقتضي جواز إيراد القرض على ما في الذمة ، فقد يكون ما تضمنه الضامن للملقى في ذمته من هذا التبيل وإن كان لازماً فقد يكون المتاع للملقى وهو المشبه للعين المقرضة ويجعل صاحب المتاع كأنه أقرضه منهم ، وهذا هو أولى التقديرين ، وإذا أخذ بدله من الضامن فحكمه حكم بدله ولذلك يسترده إذا قلنا يسترد العين المقرضة فلا يبعد جريان الخلاف في وقت ملكه كذلك . وبما ذكرناه بأن وانضح أن هذا الضمان أعنى ضمان السفينة كسائر العقود : الخلع والجمالة وغيرهما عند الإطلاق فيقتضي التقسيط فلا جرم قالوا إذا قال «أنا وهم ضامنون» حمل على التقسيط ولا يلزمه إلا التقسيط ، وأما الضمان الحقيقي الذي نحن نتكلم فيه فليس في مقابلته شيء ولا معاوضة ولا افتداء وإنما هو التزام مجرد فلا يوجب التقسيط في موضع من المواضع فلا جرم قلنا يلزم كلا منهما الجميع . فان قلت : لو صح ما قلته في ضمان السفينة لكان إذا صرح بأن كل واحد منهما ضامن على السكال أنه لا يصح كما لا يصح أن يشتري اثنين عيناً على أن كلا منهما يلزمه جميعاً فأنها فان ذلك خلاف مقتضى العقد فكان يجب أن يفسد الضمان أو يصح ويفسد الشرط ولا يلزمه إلا القسط وقد قال يلزمه السكال في هذه الصورة ففارق

مسألة العقود . قلت : هذا وقت التثبت في النقل . هنا مسألتان : (أحدهما) إذا قال رجلان لصاحب المتاع ألقى متاعك في البحر وعلينا ضمانه وأنتم لم تنقلوها وقياسه أن لا يلزم كلا منهما إلا القسط بينهما لو شرطاً أن يكون على كل منهما كمال الضمان لم يصح الشرط كسائر العقود بخلاف الضمان الحقيقي فإنه على حسب ما شرطناه لأنه التزام مجرد قابل لهذا ولهذا . (الثانية) وهي التي نقلتموها إذا قال أنا وهم ضامنون كل منا على السكال فهنا يلزمه كمال الضمان بقوله ولا يصح قوله بالنسبة إلى غيره فإن انقراده بالضمان صحيح وقد صدر منه وضمانه عن غيره لا يصح . فإن قلت : قد قال الرافعي إن قوله هم ضامنون أما للجميع أو للحصة إن قصد به الإخبار عن ضمان سبق منه واعترفوا به توجهت الطلبة عليهم وهذا يدل على أنهم إذا شرطوا السكال صح . قلت : الذي أقوله ولا أتردد فيه ويجب حمل كلام الرافعي على بعضه أنهما إذا قالوا ألقى وعلينا ضمانه وجب على كل منهما النصف استقلالاً والنصف بطريق الضمان الحقيقي عن صاحبه إذا صححنا ضمان ما لم يجب ، ومثله في الثمن إذا شرط لزومه لهما يجب على كل منهما نصفه استقلالاً ونصفه ضمناً ، وإن قال أحدهما ألقى متاعك وعلى ضمانه وقاله آخر على الفور قبل الالتقاء فإن قصد الملقى جوابهما كان عليهما نصيبين وإن قصد جواب الأول لزمه ولم يلزم الثاني ، وإن قصد جواب الثاني لزمه ولم يلزم الأول ، ويأتى في الصورتين الأوليتين ضمان ما لم يجب ، أيضاً . هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة . فإن قلت : هل أنت جازم بنفي الخلاف في هذه المسألة أو يجوزها أعنى مسألة إذا قالوا ضامننا مالك من الدين على فلان . قلت : أجوزها على ضعف لما تقدم البينة ولكن الصواب هذا . فإن قلت هل يجوز الخلاف فيما إذا قالوا رهنا عبدنا بالدين الذي لك على فلان وهو ألف أو تقطع به كما قطع به صاحب التهمة ؟ قلت بل أقطع به كما قطع ، والفرق بينه وبين الضمان على الوجه الضعيف أن الرهن موضوعه في الشرع على ذلك فعمد إطلاقها ينزل على الموضوع الشرعي وأنهما جملا له حكم الرهن الواحد لاتحاد العين وفي الضمان الذمة متمددة وليس هناك ما يقتضي الاتحاد فنظرنا إلى تعدد الضامن . فإن قلت لو قال وضمننا المبلغ المذكور هل يكون كضمان الألف لأن الألف واللام هنا للمبالغة لا للعموم والمعهود عدد وإذا كان كذلك يجري فيه الخلاف ويكون الصحيح أن كلا منهما ضمان للجميع . فإن قلت إذا حكمناكم بالتقييد تعذر نقضه لأن قضاء القاضي إنما ينقض إذا خالف الإجماع أو النص أو القياس الجلي . قلت الحاكم إما أن

يكون مجتهداً وإما أن يكون مقلداً فإن كان مجتهداً وحكم بما أداه إليه اجتهاده لا ينقض إلا إذا خالف واحداً من الثلاثة المذكورة ، وزاد بعضهم رابعاً وهو القواعد السكّية ، وإن كان مقلداً وجوزنا قضاءه وحكم بمذهب إمامه مع علمه به فكذلك وإن حكم بما توهمه من غير أن يحيط علماً فهذا قضاؤه باطل منقوض سواء صادف الحق أم لا لقوله صلى الله عليه وسلم « قاض قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار » فكل من أقدم على حكم ولم يثبت عنده باجتهاده أو ينقل صحيح عن إمامه يعلمه قبل قضاؤه بل أقدم عليه بما سبق في وهمه وخطره بباله فقضاؤه باطل ولو تبين أنه مذهب إمامه مجزوماً به ومجموعاً عليه لأنه أقدم عليه حيث لا يحل له الإقدام عليه فلم يصادف محلاً ، ولا فرق في هذا بين المقلد والمجتهد وأما إذا استند إلى وجه أو قول ليس هو الصحيح من مذهب إمامه أعني الذي صححه جمهور أصحابه واشتهر الأخذ به في مذهبه فإن كان مجتهداً في المذهب له أهلية الترجيح جاز ونفذ قضاؤه وإن لم يكن كذلك لم يكن له أن يحكم وكان حكمه به من غير اعتقاده له حكماً بما لا يعلم فيدخل النار بمقتضى الحديث ، وإن فرض أنه اعتقد صحة ذلك الوجه تقليداً لصاحبه وأن المشهور خلافه فإن كان لا اعتقاده ذلك مستند صحيح أما من دليل بحسب حاله أو أمر ديني يقع في نفسه فهذا عندي فيه نظر يحتمل أن يقال بصحته لا اعتقاده ويحتمل أن يقال بطلانه لمدركين (أحدهما) أن ذلك الوجه لا يقلد قائله إلا إذا كان مجتهداً وإنما يرجع إليه لكونه قائله يرى أنه مذهب إمامه فاذا قال الجمهور خلافه كان قولهم مقدماً عليه . (والثاني) أنه إنما فوض إليه القضاء وهو مقلد لإمامه إلا ليحكم بمذهبه . فليس له أن يحكم بمذهب أحد من أصحابه يخالف قوله كما لا يحكم بمذهب عالم آخر . فإن قلت فهل يلزم القاضي غرم المال الذي استعاده من القابض ؟ قلت حيث نقصنا حكمه في ذلك لزمه الضمان يعني أنه يطالب به فإن كان باقياً في يده من أخذه ألزمه برده وإن كان نالفاً ألزمه برد بدله ، فإن أعسر المحكوم أو غاب طوالب القاضي ليغرم من بيت المال في قول ومن خالص ماله في قول وهو الأصح ثم يرجع على المحكوم له إذا أيسر ، والقباس أن لا تتوقف مطالبة القاضي على غيبة المحكوم له ولا على إعساره بل يتمخيز صاحب الحق في مطالبة من شاء منهما ثم القاضي إذا غرم يرجع على المحكوم له . هذا ما تيسر ذكره في ذلك والله تعالى أعلم . انتهى . قال الشيخ الإمام رضي الله عنه كتبته في رابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وثلاثين وسبعمائة .

﴿ باب الشركة ﴾

﴿ مسألة ﴾ شريكان بينهما سواق تزرع صيفياً وشتوياً وبها انشاءات اذن احد الشريكين لشريكه ان يصرف من ماله ما يحتاج اليه السواقي وصرف الشريك المأذون له من ماله ما اذن له فيه شريكه على الوجه الشرعى ، ثم ان الشريك الاذن وضع يده بعد ذلك على السواقي واخذ ما بها من المتحصل بغير اذن شريكه واخذ ما بها من الأبقار واستعملها فيما يختص به فتلف بعض البقر وبارت الأرض وفسد ما بها من الزراعة والانشاآت بسبب ذلك فاذا يلزمه ؟ .

﴿ أجاب ﴾ يلزمه ضمان حصة المأذون له من جميع ذلك فى التالف ببذله والناقص بأمره وفى الباير والمستعمل بأجرته ، ويلزمه أيضاً حصته مما صرفه المأذون بأذنه من ثمن وأجرة لأنه وكيله والله اعلم انتهى .

﴿ باب الوكالة ﴾

﴿ مسألة من دمياط فى صفر سنة سبع وثلاثين وسبعائة ﴾

رجل وكل وكيلاً أن يقبض له مبلغ جريده وأن يعطى من حملتها ثمانية آلاف درهم لشخص يسمى غازى قراضاً ثم مات الوكيل بعد قبض مبلغ الجريده فاعترف الموكل انه اذن له ان يعطى الثمانية للمذكور وذكر أنه لم يعطه سوى خمسة آلاف فهل تسمع دعوى الموكل ببقية الثمانية أولاً لأنه قد يكون اعطاها وأشهد وتمذر معرفة ذلك .

﴿ أجاب ﴾ القول قول الموكل مع يمينه أن الوكيل ما أعطى ولا نظر الى احتمال اشهاد لم يثبت سواء أقلنا الاشهاد واجب فى ذلك أم لا كما هما وجهان فيما اذا وكاه أن يودع صحيح البغوى الوجوب والغزالي المنع . واما طلب الموكل أخذها من التركة فشرطه أحد أمرين اما أن يدعى سبباً مضمناً مثل كونه كان يخلطها بغيرها أو مرض وهى عنده ولم يوص بها أو نحو ذلك فينتقل الوكيل عن حكم الامانة الى الضمان وتوفى من تركته بعد ذلك كله ، واما أن توجد الثلاثة الآلاف أو أقل منها فى تركته مفروزا غير مختلط بغيره ويحلف الموكل انه ماله بعينه فله أخذه بعد ثبوت المقدمات المتقدمة وفيما سوى هاتين الحالتين لانسمع دعواه لأن الوكيل أمين وقد تكون تلفت بغير تقريط والله اعلم انتهى .

﴿ كتاب الاقرار ﴾

﴿ مسألة ﴾ رجل أقر لبعض ورثته بدين ومات والوارث المذكور محجور عليه فادعى الموصى له بالدين فطلب بقية الورثة يمينه وهو بالغ أغنى المقر له فهل يلزمه يمين ، وهل للحاكم أن يحكم من غير يمينه ، وإذا نكل هل يكون المبلغ له ؟
 ﴿ أجاب ﴾ يلزم المقر له يمين ، وليس للحاكم أن يقضى له من غير يمينه ، وإن نكل وقف الحكم إلى أن ينفك الحجر عنه فإذا انفك حلف بقية الورثة اليمين المردودة ويرى مورثهم واقتسموا الموقوف لدينه ميراثهم والمقر له الوارث ولا يحلفون في مدة الحجر لأن اليمين المردودة كالأقرار وأقرار المحجور عليه بالمال لا يقبل (١) .

﴿ مسألة ﴾ قال الشيخ الإمام رحمه الله : امرأة أقرت أنها وقفت داراً ذكرت أنها بيدها وملسكتها وتصرفها على ولدها ثم على أولاده وإن سفلوا وشرطت النظر لنفسها ثم لولدها المذكور وأشهد حاكم شافعي على نفسه بالحكم بموجب الأقرار المذكور وبشبهت ذلك عنده وبالحكم به وبعمده شافعي آخر ، وثبت أن الدار المذكورة إنشاء المقررة المذكورة وأنه لم تزل في يدها إلى حين وفاتها من حين أنشائها فأراد حاكم مالكي إبطال هذا الوقف بمقتضى شرطها النظر لنفسها واستمرار يدها عليها وبمقتضى كون الحاكم بصحته وإن حكمه بالموجب لا يمنع النقض ، وأفاته بعض الشافعية بذلك تعلقاً بما ذكره الرافعي عن أبي سعد الهروي في قول الحاكم صح . وورد هذا الكتاب على فقيلته قبول مثله وألزم العمل بموجبه وأنه ليس بحكم وتصويب الرافعي ذلك ، وقال بعض الحنفية أنه لو لم يكن إلا الحكم بموجب الأقرار ليس بشيء ، ولكن هنا زيادة أخرى وهي الحكم به يمنع من النقض تعلقاً بأن معنى ذلك الحكم بصحة الوقف وأن هذا الضمير يعود على الوقف ووافق بعض المالكية هذا القول أيضاً وقاربه . والصواب عندي أنه لا يجوز نقضه سواء اقتصر على الحكم بالموجب أم لا والكلام في فصلين أحدهما في بيان لفظ الحاكم والضمير في قوله الحكم به ليس حائداً على الوقف ولا يحتمله وإنما يحتمل أموراً أظهرها الأقرار وثانيها موجب الأقرار وثالثها الثبوت وإنما وجهنا الأول لأن أمم الإشارة في قوله بثبوت ذلك للأقرار لانه هو الثابت عنده لا الموجب ولا الوقف ، وإذا صح أن أمم الإشارة للأقرار فالضمير في الحكم به يعود عليه فيكون هذا الحاكم قد حكم

بأمرين الاقرار وموجبه ، وعلى الثاني يكون تأكيداً ويكون المحكوم به الموجب فقط ، وعلى الثالث يكون المحكوم به موجب الاقرار وثبوت الاقرار ونسبة الحكم الى التثبت لا تستبعد لان اصحابنا اختلفوا في أن سماع البينة وإنهاء الحال الى القاضي الآخر نقل لشهادة الشهود حتى يشترط فيها المسافة التي تشترط في شهادة الفرع على الاصل أو حكم بقيام البينة فلا يشترط ، والثاني أظهر عند الامام والغزالي ، والاول أظهر عند الاكثرين فأخذنا من كلام الجميع أن لفظة الحاكم قد لا يراد بها الالتزام بالمدعى به وتستعمل في تنبئ الدعوى ، ومحل الاختلاف بين الاكثرين والامام والغزالي أن كتاب سماع البينة من قاض الى قاض هل هو محمول على الاول أو على الثاني فعلم بذلك صحة الاحتمالات الثلاثة ولكن الاظهر الاول كما قدمناه فالخلاص أن هذا الحكم حكم بموجب الاقرار بلا إشكال وعلى أظهر الاحتمالات حكم مع ذلك بالاقرار أيضاً ، وعلى الاحتمال الثاني لم يحكم إلا بالموجب ، وعلى الثالث حكم بالموجب وثبوت الاقرار .

(الفصل الثاني) في حكم ذلك وهل يجوز نقضه أولاً وهل هو حكم بالصحة أولاً؟ والصواب أنه لا يجوز نقضه لان القاعدة المقررة أن حكم الحاكم في المجتهدين (١) لا ينقض إلا اذا خالف النص أو الاجماع أو القياس الجلي أو القواعد السلبية ولم يوجد هنا شيء منها . فان قلت ما الدليل على أن حكم الحاكم في المجتهدين لا ينقض قلت نقل العلماء في ذلك إجماع الصحابة ممن نقل ذلك أبو نصر بن الصباغ وقالوا إن أبا بكر رضي الله عنه حكم في مسائل خالفه عمر رضي الله عنه فيها ولم ينقض حكمه وحكم عمر في المشاركة بعدم المشاركة ثم بالمشاركة وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما قضينا وقضى في الحد قضايا مختلفة وكذلك على رضي الله عنه ولانه ليس إلا اجتهاد والثاني بأقوى من الاول ولانه يؤدي الى أن لا يستقر حكم وفي ذلك مشقة شديدة فانه اذا نقض هذا الحكم ينقض ذلك النقض وهل جراً . وأما ما حكى عن شريح أنه حكم في ابني عم أحدهما أخ لام بأن المال للاخ وأنهم ارتفعوا الى علي رضي الله عنه فنقض ذلك فيحتمل أن شريحاً بالحكم ولم يحكم ويحتمل أن علياً رضي الله عنه رأى أن ذلك مخالف للكتاب لقوله تعالى (وأولو الارحام - الآية) وأما ما حكى عن الاصم أنه ينقض قضاء القاضي فيه فلا اعتداد به لاجماع الصحابة والائمة المعبرين على خلافه ؛ وقد حكى الاجماع في ذلك جماعة من اصحابنا وغيرهم من سائر المذاهب حتى

(١) «في المجتهدين» ساقطة من المصرية ، والتصويب من الشامية والسباق .

حكى عن أبى حنيفة ومالك أنه لا ينقض الا اذا خالف الاجماع وإن كانا لم يفتيا بذلك فنقض مالك الحكم بشفعة الجوار وابو حنيفة الحكم بحل متروك التسمية وبالقرعة بين العبيد والمقصود اتفاق الاثمة المعتبرين على أن الحكم متى لم يخالف مقطوعاً لا ينقض والحكم هنا من هذا القبيل . فان قلت إنهما يمتنع على المالكي أن يحكم ببطلان الوقف اذا كان الشافعي قد حكم بصحته والشافعي هنا لم يحكم بصحته . قلت : كل شيء حكم فيه حاكم حكماً صحيحاً لا ينقض حكمه فيه ، وأما حصر ذلك في الحكم بالصحة فلا وليس هذا اللفظ في شيء من كتب العلم فليس من شرط امتناع النقص أن يأتي الحاكم بلفظ الحكم بالصحة ثم أنا نقول الحكم بصحة الوقف مطلقاً يقتضي ثبوت ثبوته في نفسه على كل احد وذلك يستدعي ثبوت ملك الواقف واستجباة شروط الصحة فلا يجوز للحاكم أن يحكم بالصحة مطلقاً إلا بعد وجودها ولذلك يحتز القضاء منها ، وأما الحكم بالصحة بالنسبة الى شخص معين فليس من شرطه ذلك لأن ذلك حكم عليه فقط دون غيره واقارره كان في المؤاخذه به والمؤاخذه تستدعي الصحة في حقه إذ لو كان باطلاً لما واخذناه به فالحكم بموجب الاقرار مستلزم للحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به في حق المقر والحكم قد يكون بالمطابقة وقد يكون بالاستلزام فالصادر هنا من الحاكم بالمطابقة الحكم بموجب الاقرار وبالاتزام الحكم بصحة الاقرار وصحة المقر به في حق المقر فهي ثلاثة احكام فاذا حكم المالكي ببطلان الوقف فالصادر منه بالمطابقة الحكم ببطلان الوقف مطلقاً في حق كل واحد وبالتضمن الحكم ببطلانه في حق المقر وبالاتزام الحكم ببطلان الاقرار به وهو في الثاني والثالث رافع للحكمين الثاني والثالث من الاحكام الاول لانها متواردان عليهما ، وإن كان الذي حكم به الثاني بالمطابقة غير الذي حكم به الاول بالمطابقة وامتناع النقص في المحكوم به لم يفسلوا فيه بين المطابقة والاستلزام بل صرحوا بأن حكم الحاكم قد يكون بالمطابقة وقد يكون بالاستلزام ونحن نعلم ذلك أيضاً ولو جادل مجادل في الاستلزام لم يمكنه المجادلة في التضمن ، والتضمن في الحكم الثاني يناقض المطابقة في الحكم الاول لأن الاول حكم في الملزوم في حق المقر بالمطابقة ، والثاني حكمه بالتضمن بعدم اللزوم في حقه فكان من حكم بقتل امرأة بالردة لحكم الثاني بامتناع قتل جميع النساء الا في تلك المرأة منهن ، ولا نشك انه لا يدفع حكم الاول اذا كان الاول وقع صحيحاً . ومن تضمن كلامه أن حكم الحاكم قد يكون بالاستلزام القاضي حسين .

من اصحابنا لما ذكر أن بيع الحاكم مال المفلس يتوقف على ثبوت ملكه بالبينة كما قاله الماوردي وغيره . وعلة القاضي حين بأنه حكم له بالملك . والقرافي من المالكية قال حكم الحاكم قد يكون بالاتزام بالحكم بصحة بيع العبد الذي اعتقه من أحاط الدين بماله فانه حكم بإبطال العتق بالاتزام وكذلك القول كبيع الحاكم العبد المذكور بخلاف تزويجه ببيعة تحت حجره أو بيعه مالها فالقول قد يعرى عن الحكم وقد يستلزمه انتهى . ولا شك في استلزام الحكم بالحكم وأما استلزام القول بالحكم ففيه نظر سنتمرض له في آخر هذا التصنيف ولا ضرورة بنا هنا الى اثباته أو نفيه لأن مسألتنا في استلزام الحكم بالحكم لافي استلزام القول بالحكم . هذا قولنا في الحكم بموجب الاقرار أما الحكم بالاقرار فيجتمعل أن يكون كذلك لانه لا يعنى الحكم بالاقرار الا الحكم بموجب ، وكذلك كل التصرفات التي تثبت عند القاضي من بيع أو وقف أو غيرهما إذا قال حكمت به بامعناه حكمت بموجبها فإن المحكوم به إنما هو الحكم الشرعي وهو حكم ذلك التصرف والتصرف فعل واقع من الشخص وهو الذي يثبت عند القاضي ويكون ثبوته سبباً بحكم القاضي بذلك الحكم فالناتج التصرف والمحكوم به نتيجة وهما غيران فإذا اطلق الحاكم العبارة في اضافة الحكم الى النائب أو كتابها على أن المراد الحكم بأمره ومقتضاه تصحيحاً للكلام فإذا صرح بالحكم بالموجب كان أصح وأبين ، ويحتمل أن يقال إن الحكم بالاقرار على نفس الثبوت كما تقدم في كتاب السماع من قاض الى قاض آخر وذلك فيما إذا لم يجمع بين لفظي الحكم والثبوت أما هنا فقد جمع بينهما فتمين حمله على الحكم بالموجب ، فإن قال قائل يمكن حمله على الحكم بصحة الاقرار ولم ينافعه لأن الحكم بصحة الاقرار والحكم بموجبه متقاربان لأن الصحة كونه بحيث يترتب عليه موجب ، وإعنا يظهر الاختلاف بين الصحة والموجب فيما يكون الحكم فيه بالصحة مطلقاً على كل واحد كما قدمناه أما الاقرار فالحكم بصحته إنما هو على المقر والحكم بموجبه كذلك فظهر أن الحكم بموجبه أدل على المقصود بالحكم من الاقرار ، وليس لك أن تقول ان الحكم بالبيع معناه الحكم بصحة البيع لأن صحة الشيء غير مفليس في اللفظ ما يدل عليها وكذلك ليس فيه ما يدل على الموجب ولكن حيث تثبت الصحة يثبت الموجب ولا ينعكس فقد رنا الموجب لانه المحقق ولم تقدر الصحة اذلا دليل عليها . فإن قلت فما جوابكم عن كلام الرافعي في الحكم بالموجب ؟ قلت من أوجه (أحدها) أن الرافعي نقل ذلك عن أبي سعيد

والذى فى كتاب أبى سعيد بمضمونه لاجوجه ، (الثانى) وهو العمدة أن.
الضمير فى قوله بجوجه كما هى عبارة الرافعى أو بمضمونه على عبارة الاصل.
تعود على الكتاب وذلك واضح لاختفاء فيه ومضمون الكتاب وموجه صدور
ما تضمنه من اقرار كما فى مسائلنا أو تصرف أو غير ذلك وقبوله والزام العمل
به هو أنه ليس بزور واردة هذا المعنى محتملة وهو تثبيت الحجة والزامها قبولها
وعدم ردها ثم يتوقف الحكم بها على أمور آخر منها عدم معارضة بينة أخرى
كما صرح به ابو سعد الهروى فى بقية كلامه وغير ذلك ، وكذلك قال الرافعى
ان الصواب انه ليس بحكم ونحن نوافق فى تلك المسألة على ذلك اما مسائلنا
هذه فالحكم بموجب الاقرار الذى هو مضمون الكتاب ، ولم يتسكلم الرافعى
ولا ابو سعد الهروى فيه بشئ فى هذا المحل فزال التعلق بكلامهما . (الثالث)
أنه ليس فى الكلام المذكور لافى عبارة الرافعى ولا الهروى لفظة الحكم بل
الالزام والالزام وإن عده ابن الصباغ ثم الرافعى من ألفاظ الحكم لكن ذلك
فى الالزام بالمدعى به وأما الزام العمل بالموجب فلم يقع فى كلامهم الا هنا وكلامنا
فى الحكم بالموجب والمرادف له الالزام الموجب والواقع فى كلام الرافعى الزام
العمل بالموجب وقد يتوقف فى مرادفته للاولين ، وكيف يجوز أن يصرح الحاكم
بلفظ الحكم ويقول انه ماحكم ولو صح ذلك وانه ليس بحكم كان استعمال
لفظ الحكم فيه غير جائز فاستعماله حينئذ اما تلبس واما جهل وكلاهما قاذح
فى الحاكم . (الرابع) انه ليس فى كلام الهروى ولا الرافعى لفظة الثبوت فلذلك
احتمل الزام العمل عليها وفى مسئلتنا جمع بين لفظى الثبوت والحكم ولا يمكن
حل الحكم على الثبوت حذراً من التأكيد ، وقوله قبلته قبول مثله ليس صريحاً
فى الثبوت . (الخامس) ان ابا سعد الهروى الذى قال هذه المسألة قال انما
رجعت عن القول لافى رأيت الحكم مقلدين يشبثون على عادة القضاة السابقة
من غير أن كان تبصر الحقائق لم يرجع عن القول الاول ونحن إنما نتكلم فى قاض
له تبصر بالحقائق عالم صالح للقضاء ، وقد جرى العرف فى بلادنا باستعمال هذه
اللفظة اعنى الحكم بالموجب ويرونها حكماً ويكتفون بها فن قال انها ليست
بحكم كان مخالفاً للمفهوم منها ، وشيوعها يدل على أن الحاكم اراد بها الحكم كما هو
المفهوم منها فى العرف . (السادس) أن هذه المسألة التى عرفتها حكم فيها حاكم جيد
ونقده حاكم آخر جيد فى سنته وكانا هما وشهود الاصل فى بلدة واحدة فان
كانت هذه اللفظة لاتفيد شيئاً لا يجوز استعمالها كان ذلك قدحاً فيهما وإن حملت

على مجرد الثبوت لم يكن يجوز للثاني أن يسمع البينة على الحاكم الأول وهو معه في البلد على ما هو المشهور من مذهبه فلو لم ير الثاني أن ذلك حكم لازم لما سمع البينة فسماعه البينة وحكمه بها تصحيح للحكم وقطع للنزاع فيه . (السابع) لو سلمنا أن ذلك يحمل على مجرد الثبوت وصحة سماع البينة بذلك في البلد فتنفيذه ينبغي أن يكون حكماً لأن التنفيذ من ألفاظ الحكم . (الثامن) أن لنا وجهين مشهورين في أن الثبوت حكم أو ليس بحكم حكاهما الماوردي والقاضي أبو الطيب وابن الصباغ وأبو اسحق من العراقيين والقاضي حسين وأبو علي والامام من المرازقة والرافعي وغيرهم أصحهما أنه ليس بحكم وبنو أغلبها رجوع الحاكم وتغريم الشاهد إذا رجع فإذا حمل الحكم بالموجب على الثبوت كان في كونه حكماً هذان الوجهان فكيف يصوب الرافعي أنه ليس بحكم والتصويب يشعر بالقطع ، وفي أول كلام الرافعي ما يشعر بقرب المعاليتين وإن القول أن ذلك ليس بحكم على القول بأن الثبوت ليس بحكم . واعلم أن الصواب أن الثبوت ليس بحكم وأما إذا قلنا إنه حكم فعناه حكم عائيت ، وقد قدمنا أن الثابت لا يتعلق بالحكم به فالمنعنى أنه حكم بمقتضاه فإذا صرح بالحكم بالموجب أو قال ثبت وحكم بموجبه يجرى فيه خلاف ثم إذا تبين لنا وقلنا إن ذلك ثبوت فيجرى فيه الخلاف في أنه حكم أم لا فإذا قلناه حاكم آخر كان تنفيذه في محل اجتهاد فلا يجوز تقضه وبصير تنفيذه الثاني لازماً ، هذا عندنا فأما عند المالكية فالثبوت حكم على المشهور عندهم كما قاله القرافي وقال إن القول بأنه ليس بحكم قولنا ذابل مجرد التقرير إذا رفعت قصة إلى حاكم ولم يتكلم فيها بشيء بل سكت عنها حكم عند ابن القاسم لا يجوز تقضه واختاره ابن حمز ، وقال ابن الماجشون ليس بحكم ، وأما الحنفية فاشتهر عندهم أن الثبوت حكم وهذا كله في الحاكم الأول أما الحاكم الثاني إذا قال إنه ثبت عنده ماصدر من الأول وأثر مقتضاه كان ذلك حكماً منه بلزوم ما ثبت عنده من الأول فهو حكم لا ينتج فيه الخلاف . (التاسع) إن الرافعي قال عند الكلام في كتابة المجل ويكتب في المحضر أنه ثبت عنده بإقرار وشهادة فلان وفلان ويثبت عدالتهما أو يمينته بعد النكول وأنه حكم بذلك لفلان على فلان بسؤال المحكوم له ويجوز أن يقول ثبت ما في هذا الكتاب وأنه حكم بذلك . هذا كلام الرافعي وهو يقتضى أن الحكم بما في الكتاب حكم صحيح ، وقد قدمنا أن الحكم بموجب ذلك اصرح من الحكم به وانما زاد في لفظه الثبوت بخلاف مسألة أبي سعد فعلم أنه متى اجتمع الثبوت والحكم بالموجب كان حكماً صحيحاً والا تناقض الكلام .

فان قلت : قال ابو سمد الهروي ان الحكم بصحة الاقرار لا يتضمن الحكم بصحة المقر به على المذهب الظاهر وذلك ينافي ما قدمت من ان الحكم بموجب الاقرار مستلزم لاحكام بصحة الاقرار وصحة المقر به في حق المقر . قلت إنما قيدت بقولي في حق المقر احترازاً من ذلك ، وقول أبي سمد محمول على صحة المقر به في حق (١) المقر فيتضمنها والا لم يحكم به ، وقد صرح الاصحاب صاحب المذهب وغيره بأن الحق قارة يثبت باقرار المقر وقارة يثبت باليمين المردودة وقارة بالبينة وفي هذه العبارة ما يصح وصف الحق بالثبوت اذا اقر به ولا نقول ان الثابت عندالحاكم هو الاقرار فقط بل الاقرار وما اوجبه ، نعم لانطلق ان المقر به ثابت وهو كونها لزيد لم تثبت حتى تمتنع منازعة غيره له فلذلك امتنع اطلاق القول بثبوت المقر به على هذا يحمل كلام الهروي وكذا الاقرار بالوقف ونحوه من هذا القبيل وان كان المقر به مما لا يعتمد الى غير المقر لم يمتنع إطلاق القول بثبوت المقر به اذا ثبت الاقرار وكل ما ثبت صح الحكم به وبصحته في حق المقر اذا حكم بالاقرار وبصحته ، وإنما قيدنا الصحة في حق المقر لأننا نحكم بالصحة مطلقاً حتى يعتمد حكمها الى الغير ، ولا يستبعد ثبوت الصحة والحكم بها في حق بعض الناس دون بعض لأن الاحكام هكذا ألا ترى لو اشترى اثنان عبداً كان أحدهما إقرار بحريته حكماً بالحرية على أحدهما دون الآخر . فان قلت مامعنى الموجب وما الفرق بينه وبين الصحة ؟ . قلت : أما السؤال الأول فيبانه أن الموجب هو الأمر الذي يوجبه ذلك اللفظ ، والصحة كون اللفظ بحيث يترتب عليه ذلك الأثر وهما مختلفان والاول حكم شرعى والثانى شرعى وقيل عقلى وإنما يحكم الحاكم به لاستلزامه لحكم شرعى والحاكم لا يحكم إلا بحكم شرعى وهو الإيجاب أو التحريم أو الإباحة أو الصحة أو الفساد على ما قلنا وكذلك السببية والشرطية والمآنية ولا يحكم بكراهة ولا نذب لانه لا إزام فيها مباشرة ولا استلزاماً بخلاف تلك الامور . فان قلت بين الحكم بين موجب الاقرار وصحة الاقرار ما بحيث او الحكم بالاول دون الثانى . قلت موجب الاقرار ثبوت المقر به في حق المقر ولزومه له ذلك معنى المؤاخذه ، وصحة الاقرار كونه بحيث يترتب عليه ذلك ، وشرطها ان يكون المقر بمن يصح إقراره وان يكون مختاراً ولا يكذبه حس ولا عقل ولا شرع ، وان تكون صيغة صحيحة ، والحكم بصحة الاقرار يستدعى حصول ذلك فان علم ذلك بأن علم القاضى حصول هذه الشروط حكم بالصحة اعنى صحة الاقرار

على خلاف ما قال واذا كذبه الشرع بأن يكون المقرب في يد غيره فان قطعنا بملكه فلا يحكم بصحة الاقرار بل بفساده ، وان لم تقطع الا بظاهر الشرع فلا أثر للاقرار الا آن ولكن يمكن أثره في المستقبل اذا صار في يده فمن أقر بحرية عبد ثم اشتراه فلا إشكال في انه بعد الوصول الى يده يصح الحكم بصحة اقراره السابق وأما قبل ذلك فصحة الحكم موقوفة على دعوى وسؤال فان اتفق ذلك بشروطه صح الحكم أيضاً وان علم القاضى كذب الاقرار بحس أو عقل أو شرع قطعى أو اكراه المقر أو كونه ممن لا يصح اقراره لم يحكم بصحة الاقرار بل بفساده ، ومن جملة ذلك ان يقر بتصرف يمتد الحاکم فساد كالوقوف على نفسه عند من يرى بطلانه أو بقول دارى التى فى ملكى لزيد فيفسد فى الاول لفساد المقرب وفى الثانى لفساد الصيغة ، وان تردد فى بعض الشروط بعد العلم بصحة الصيغة وامكان المقرب فقد قال القاضى حسين فى الكلام فى التنازع فى الصلاة لوشهد الشهود على اقرار انسان مطلقا تقبل شهادتهم ويحمل اقرارهم على الصحة وان احتمل عوارض تمنع صحة الاقرار انتهى . وهذا يقتضى انه لا يشترط ثبوت الاختيار ونحوه عند الحاکم بل يحكم بالصحة إلا ان يثبت خلافه وكذلك كونه محجوراً عليه بحجر طارىء اما لو علمه محجوراً بصبا أو غيره وشك فى زواله فلا ينبغي ان يحكم بصحة الاقرار ولا بموجبه حتى يثبت زواله ، وما قاله القاضى حسين ظاهر اعتماده على الاصل اذا لم يمكن معارض اما اذا وجد معارض حصل بسببه شك ولكن لم يثبت فينبغى ان يقتصر على الحكم بالموجب دون الصحة لان الحكم بالصحة يقتضى ان يكون تبين عنده حالها والحكم بالموجب لا يقتضى الا انه سبب المؤاخذه وان توقفت على شرط أو انتفاء مانع فالحكم بموجب الاقرار حكم بسببية المؤاخذه ، ثم ينظر فان لم يوجد مانع اعملنا السبب واثبتنا المؤاخذه به ، ويحتمل ان يقال انه يحكم بصحة الاقرار اعتماداً على الاصل وعلى هذا الاحتمال يصح كون الحكم بموجب الاقرار وبصحته متلازمين وعلى الاول يكون الحكم بالصحة اخص وتوقف الحكم فى الصحة حيث يجيبون الى الموجب ان قلنا بتلازمهما فى الاقرار لا معنى له ، وان قلنا بينهما عموم وخصوص فمعناه ظاهر ، وخرج من هذا ان شروط الاقرار التى لا بد أن يعلمها الحاکم ثلاثة صحة الصيغة وامكان المقرب ورشد المقر ، وما سوى ذلك مانع ولا تشترط اليد لما قدمناه من الاقرار بحرية عبد فى يد غيره على ان الامور الثلاثة التى ذكرناها لا يحتاج الى ثبوتها بالبينه الا عند التردد وفى الغالب

يستغنى عنها بعلم الحاكم بظاهر الحال . فان قلت بين لى أيضاً الفرق بين موجب
الانشاء وصحة الانشاء وسبب توقف الحاكم فى الثانى دون الاول . قلت موجب
الانشاء أثره جمل الشارع ذلك الانشاء سبباً فى حصوله ، وصحته كونه بحيث
يترتب عليه ذلك وللصحة شروط ترجع الى المتصرف والمتصرف فيه وكيفية
التصرف اذا ثبت حكم الحاكم بصحة التصرف ولم يحكم بصحته ولا بموجبه ،
واذا تردد فيها فما كان راجعاً الى الصيغة او الى حال التصرف فلا يخفى حكمه
على ما سبق فى الاقرار وما كان حال المتصرف فيه فما كان من الشروط
العدمية لسكونه لم يتعلق به حق الغير وما أشبه ذلك فلا يشترط ثبوته ، وانما
اشتربنا ثبوت الملك ونحوه لأنه لا أصل له والظاهر يدل عليه ، ومثل هذا لم
يشترط فى الاقرار ، اذا عرفت ذلك فاذا لم يثبت الملك ولا عدمه وثبت ما سواه
من الامور المعبرة لم يمكن الحكم بالصحة ، ولكن التصرف صالح وسبب
لترتب أصله عليه فى المملوك وقد يكون على وجه مجمع عليه وقد يكون مختلفاً
فيه فيحكم القاضي بموجب ذلك ويكون لحكمه فوائد : (أحدها) ان ذلك التصرف
سبب يفيد الملك بشرطه حتى اذا كان مختلفاً فى إفادته الملك كالوقوف على نفسه
مثلاً لحكم بموجبه من يرى صحته ارتفع الخلاف . (الثانية) مؤاخذه الواقف
بذلك حتى لو أراد بيعه بعد ذلك لم يمكن . (الثالثة) مؤاخذه كل من هو بيده اذا
اقر للواقف بالملك فانه يؤاخذ بذلك كما يؤاخذ الواقف . (الرابعة) مؤاخذه
ورثته بعد موته لاعترافهم للواقف كما قلناه لغيرهم . (الخامسة) صرف الربع
للموقوف عليه باعتراف ذى اليد ولا يتوقف ذلك على الحكم بصحة الوقف
فى نفس الامر بل وقف الواقف لما فى يده واعتراف ذى اليد له كاف فيه كما
قلنا فى الاقرار فالحكم بالموجب فى الحقيقة حكم بالسببية وثبوت اثرها فى
حق من أقر بالملك كالواقف ومن تلقى عنه بلا شرط وفى حق غيرهم بشرط ثبوت
الملك فان حكم البينة لازم لكل أحد وحكم الاقرار قاصر على المقر ومن تلقى
عنه فاذا ثبت بالبينة بعد ذلك الملك كان ذلك الحكم الاول لازماً لكل أحد
وان لم يثبت كان لازماً لذى اليد ومن اعترف له ولا نقول ان الحكم على كل
واحد معلق على شرط بل الحكم منجر على وجه كل يندرج فيه من يثبت
الملك عليه اما باقرار واما ببينة والحكم بالصحة يزيد على ذلك بشيئين أحدهما
الحكم بالشرط وانتفاء المانع ، والثانى انه حكم بصحة التصرف فى نفسه مطلقاً
ويلزم من ذلك الحكم بثبوت أثره فى حق كل أحد فالحكم بالموجب معناه

الحكم بثبوت الاثر في حق كل من ثبت الملك عليه باقرار او بينة سواء كان الاقرار والبيئة موجودين ام يتجددان بعد ذلك ويلزم منه الحكم بالصحة في حقهم لامطلقاً ، والحكم بالصحة معناه الحكم بالماور به التامه مطلقاً ويلزم منها ثبوت الآخر في حق كل أحد ، ثم القسمان يشتركان في أن ذلك مالم يأت المحكوم عليه بدافع ولذلك يقال مع ابقاء كل ذى حجة معتبرة على حجته وهذا مما يبين أن ذلك لا ينافي الجزم بالحكم فقد بان الفرق بين موجب الانشاء وصحة الانشاء وموجب الاقرار وصحة الاقرار والسبب الداعي للقضاة والاجابة الى الحكم بالصحة في وقت والى التوقف في وقت مع الاجابة الى الحكم بالموجب ومعاني ذلك كله بعون الله تعالى . فان قلت : ما الدليل على جواز الحكم بالموجب ولم لا يتوقف الحكم مطلقاً على ثبوت الملك ؟ قلت لو قلنا بذلك لادى الى أن من في يده ملك فوقه على الفقراء مثلاً أو على معين وقتاً متصلاً بشروطه وثبت ذلك بالبيئة أو باقراره ثم امتنع من صرفه وأزاد يمينه ولم يثبت ملكه ان مكن من ذلك مخالفة للقاعدة المعلومة من الشرع أن المقر والمتصرف يؤاخذ بمقتضى اقراره وتصرفه فلا بد أن يحكم عليه بموجب اقراره لذلك ولائها اما أن يكون ملكه أولاً فان كانت ملكه فقد خرجت عنه بالوقف فلا يجوز له بيعها ولا الاستيلاء عليها ، وان لم تكن ملكه مع اعترافه انه ليس بمأذون في بيعها فلا يصح بيعها فاقراره على يمينها اقراره على خطأ مقطوع به ومنكر قطعاً فيجب على الحاكم ازالته لقوله صلى الله عليه وسلم من رأى منكم منكراً فليغيره ولا طريق لنا الى ثبوت الملك لأن الغرض كذلك فتعين الحكم بالموجب . فان قلت : هذا في الجمع عليه اما المختلف فيه فلم قلت انه يحكم بصحة كونه سبباً حتى يرتفع ؟ قلت لاننا ننقل الكلام الى المختلف ونقرض انه وقف على نفسه مثلاً وأقر بذلك ثم اراد الرجوع وطلب الموقوف عليه من حاكم يرى صحة ذلك الحكم وقال الواقف انا لا اسلم لا أرى صحة ذلك فلا شك انه يجب على الحاكم فصل القضية على مقتضى اعتقاده ويحكم على الواقف بصحة المبيية ولزوم التسليم ، ولولا حكمه بصحة السببية لما امكنه الحكم بوجوب التسليم ولدام النزاع واصرار الواقف على ما يعتقده الحاكم خطأ . فان قلت سلمنا انه يحكم بذلك في حق المقر فلم قلت انه يحكم به بعد موته في حق الورثة . قلت لأنهم تلقوا الملك عنه ويعترفون بالملك والبداءة ومقتضى ذلك اعترافهم بصحة وقفه واقراره ولأنه ان كان له فقد خرج عنه بالوقف وان لم يكن له فلا

ميراث فملى كلا التقديرين لا يكون لهم . فان قلت فقد قال الرافعى هل يصح أن يلزم القاضى الميت بموجب اقراره فى حياته فيه وجهان . قلت ينبغى أن يحمل هذا على انه هل يكون الحكم على الميت أو على الورثة وفيه ما فيه من جهة أنه لا تظهر فائدة لهذا الخلاف اما وجوب اخراج ما اقر به من تركته من عين أو دين فكيف يتأتى فيه خلاف وقوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) يشمل الثابت بالبينة والدين الثابت بالاقرار ولا اعتقد أن أحدا يخالف ذلك ولو سلمنا ذلك فذلك فى اقرار ولم يتصل بحكم ولا ثبوت ، اما اذا ثبت الاقرار فى حياته وحكم به ثم مات فلا يشمل كلام الرافعى من جهة انا ما الزمناه بمجرد اقراره بل بحكمنا السابق ولا حاجة بنا الى هذا فاننا نقطع بوجوب اخراج ما اقر به الميت فى حياته من تركته ، والظاهر أن مراد الرافعى اذا ادعى على رجل فاقر ثم مات قبل الحكم عليه أو يحتاج الى إنشاء دعوى على الوارث ، وينبغى أن يكون هذا محل الوجهين وليس هذا من جهة لفظ الموجب فان قلت الحكم بالموجب لا يصح لابهامه وحكم الحاكم لا بد وأن يكون معلوماً وقد صرح الهروى والرافعى بأنه لا بد فى الحكم من تعيين ما يحكم به ومن يحكم له وقال مع ذلك انه قد يستل بظالم لا بد من ملائنته فيكتب فيما اذا قامت عنده بينة داخل وخارج مثلاً حكمت فيما هو قضية الشرع فى معارضة بينة فلان الداخل وفلان الخارج وقررت المحكوم به فى يد المحكوم له وسلطته وممكنته من التصرف فيه فيخيل الى الداخل انه حكم له وهو فى الحقيقة لم يحكم لواحد منهما . قلت الصورة التى ذكرها الهروى والرافعى فيها ابهام كما قالوا ورخص للقاضى فعلها للضرورة . والموجب لابهام فيه لأنه مقتضى اللفظ وهو أمر معلوم . واعلم أن مقتضى اللفظ ومدلوله وموجبه ألفاظ متقاربة وبينها تفاوت فالدلول ما يفهم من اللفظ والمقتضى والموجب ما يفهم منه وما يترتب عليه وان لم يفهم منه ، مثاله البيع مدلول نقل الملك بموض ومقتضاه ذلك وما يترتب عليه من انتقال الملك وثبوت الخيار وحل الانتفاع وغيرها من الاحكام التى اقتضاها البيع والموجب كالمقتضى من غير فرق وكذلك الوقف مدلوله انشاء الواقف الوقف ومقتضاه وموجبه صيرورة ذلك وقفاً واستحقاق الموقوف عليه منافعه الى غير ذلك من الاحكام الثابتة له وكذلك قول الزوج أنت طالق مدلوله إيقاع الفرقة ومقتضاه وموجبه وقوعها وحرمة الاستمتاع وغير ذلك من الاحكام ، ثم المدلول والموجب قد يكون بحسب اللغة وقد يكون بحسب الشرع مثاله باع درهماً بدرهمين فمدلول هذا اللفظ نقل هذا الملك وموجبه

ومقتضاه انتقاله وثبوت احكامه لكن الشارع ابطال ذلك ولم يعتبره فلا موجب له شرعاً والقاضى اذا حكم فانما يحكم بالامور الشرعية فاذا قال حكمت بالموجب علمنا انه انما يعنى الموجب الشرعى الذى هو نتيجة التصرف الصحيح. فان قلت الموجب الشرعى اعم من الصحة والفساد. قلت قد رأيت بعضهم يقول ذلك وبمضمم يقول ان كان الحاكم بذلك يرى الصحة يكون حكماً بالصحة والا فلا وهذا ليس بشئ. أما القول بان اعم من الصحة والفساد فباطل لأن الفساد ليس موجب اللفظ الفاسد ولا الصحيح لأن الصحة ترتب الاثر والفساد عدمه فالفاسد هو الذى لم يترتب عليه اثره لأنه هو الذى يترتب عليه الفساد، وموجب العقد ما يترتب على الصحيح منه شرعاً وأما القول بأنه إن كان الحاكم به يرى الصحة فهو حكم بالصحة والا فلا فى غاية الفساد من وجهين أحدهما أن الحاكم اذا لم يرب بالصحة كيف يحل له ان يحكم بالموجب فانه ان اعتقد الفساد وجب عليه الحكم بالفساد ولا يحل له الحكم بخلافه وان شك وجب عليه التوقف لأمرين أحدهما قوله صلى الله عليه وسلم « قاض قضى بالحق وهو لا يعلم فهو فى النار » فاذا كان هذا الذى قضى بالحق وهو لا يعلم فكيف بمن قضى وهو لا يعلم بشئ لا يدري ما هو، والآخر أن ذلك تلبيس على المسلمين وخداع فى الدين والحكم لا يكون الا مثبتاً فحمل الموجب على ما ذكره السائل يقتضى إساءة الظن بالحاكم ونسبته الى الجهل وقلة الدين ومثل هذا لا يكون حاكماً. فان قلت سلمنا أن الموجب غير الفساد وهو غير الصحة لسكن لاشك أن مسمى الموجب اعم من الموجب على ذلك العقد الخاص المحكوم فيه فان معنى الموجب ما يوجب اللفظ ولو قال القاضى مهما كان مقتضى هذا اللفظ فقد حكمت به فلا يتخيل صحة ذلك، والحكم بالموجب مثله لأننا إن أخذنا اللفظ وحملناه على المسمى كان معناه ذلك ووزم الابهام وإن حملناه على الموجب الخاص كان مجازاً أو محتاجاً الى القرينة وهذا فى الجميع على صحته وهو أنا لا تقطع بأن له موجباً فى نفس الامر فعلى القول بالفساد لا موجب له ويجب اعتقاد فساد الحكم به اذ الحكم بالموجب ولا موجب محال، وعلى القول بالصحة فيه الاشكال المتقدم. فخرج من هذا أن الحكم إما فاسد لعدم المحكوم به وإما فاسد لابهامه. قلت اما اعتقاد فساد الحكم على القول بالفساد فصحيح ولا يضر لأن الاحكام تختلف فيها جميعها كذلك وكل مخالف يمتد فساد حكم مخالفه ولكنه لا ينقض وأما على القول بالصحة فلا وجه للقول بفساده. وما ذكره السائل من الابهام مندفع فان مدلول الموجب معلوم وباضافته الى ذلك

العقد الخاص تعين وهو معلوم عند من يرى الصحة وشمل جميع ما يسمى موجبا له لعمومه المستفاد من الاضافة ، وصرح الحكم بالامر العام سواء استحضر الحاكم افراده أولا . قلت هذا من الابهام القادح ونظيره أن يقول حكمت بكل ما يوجب هذا اللفظ وهو عالم بهذه السكينة والشرط علم الحاكم بمقتضى هذه السكينة وإن لم يستحضر ذلك الوقت جزئياتها وأما قوله أنه لو قال مهما كان مقتضى اللفظ فقد حكمت به فنقول إن قال ذلك مع الجهل بمقتضاء فسد الجهل وإن قال مع العلم فلا نسلم الفساد بل هو حكم بصحة ذلك اللفظ ويترتب الاثر عليه . فان قلت : قد قال أبو العباس شريح بن عبد الكريم بن أحمد الرويانى فى كتاب روضة الحكم فى باب القاضى إذا أقر بين يدي القاضى فقال القاضى ألزمتك موجب اقرارك فقد قيل لامعنى لذلك لأن الحق كان واجبا قبل الاقرار وصرح وجوبه للاقرار فلا معنى للازام وقد قيل فيه فائدة بأن الاقرار قد يكون مختلفا فى صحته فاذا ألزمه به كان حكما بصحته حتى لو ادعى أن الاقرار كان بلحنه او اروا لم يسمع بعد الازام الغائب ولم تسمع البينة لو أقامها وإن قلنا لامعنى للازام سمعت وإذا قلنا بصحة الازام فلو ألزم بعد غيبة المقر كان كالحكم على الغائب . قلت هذا النقل لنا على ما صرح به القائل الثانى وبين الفائدة فيه وأنه يكون حكما بصحته وهذا هو الذى تقدم منا بعينه والقائل الأول لم يصرح بمخالفة ذلك ولعله لا يخالف فيه وأنه ربما قصر كلامه على الحكم الذى هو تنفيذ وهو مجرد الازام بالحق النائب من غير أن يتجدد بسببه شىء والحكم فى الاشياء المختلف فيها بإنشاء يتغير به الحال عما كان قبله وهو المقصود فالقائل الأول لم ينظر الى ذلك فلذلك قال ما قال ، والقائل الثانى نظر اليه ومنه هذا لا يتحقق خلافا ، وما ادعاه بعضهم من أن هذا الذى قاله الرويانى يدل على أن القضاء بموجب الاقرار لا تأثير له ليس كما قال بينته لك بل هو على القول الثانى صريح فى أنه له تأثير وعلى القول الاول محتمل ، وقول الرويانى فى بقية كلام القائل وإن قلنا لامعنى للازام سمعت يحتمل أن يكون الزاما للقائل الاول وأن يكون تفريعا فلم يتحرر لنا الجزم عن قائل بأنه ليس حكما بالصحة ويتحرر عن قائل أنه حكم بها ولو فرض أن قائل يقول بأنه ليس حكما بالصحة فمآتيه ثبوت خلاف والصواب مع الثانى . فان قلت قد صنف بعض علماء الحنفية واعيانهم تصنيفا فى أن الحكم بموجب الاقرار ليس بشىء ولا يمنع النقص . قلت قد تأملت فلم أجد دافعا فيه لما قلته فانه استدلل بأوجه منها أن الحاكم بالموجب لم يحكم فى العقار بشىء وقد تقدم جوابه ، ومنها أنه حكى عن شمس الأئمة أنه

قال والذي جرى اكثرهم به الآن انهم يكتبون اقرار الواقف بذلك والمقصود لا يحصل فاقراره لا يكون حجة في حق الذي يرى إبطاله ، وجوابه ان هذه مسألة اخرى غير مسئلتنا وهي أن لا يكون حاكم حكم ولكن المقر بالوقف اقرآن حاكماً حكم به ، وقد ذكر هو عن كتبهم ان ذلك وان كان كذباً لا بأس به وان محمداً قال اذا خاف الواقف ان يبطل القاضى وقفه كتب في صك الوقف انه قضى به قاض وهذا لأن التصرف وقع صحيحاً ، ولكن القاضى ربما يبطله فالواقف تحرز من الابطال بالصك كتابة على هذا الوجه فلا يكون به بأس .

قلت ونحن لا نعتقد جواز هذا فانه كذب لم يرد الشرع باباحته واذا وقع وعلم به فلا يمنع النقص كما قاله السرخسى ، وان لم نعلم به فانا نؤاخذ به ذلك وليس لحاكم ان يرفع هذه المؤاخذة حتى يعلم بطلان اقراره ، وقد كانت جرت عادة المورقين في الزمان المتوسط يكتبون في كتاب الاقرار بالوقف الاقرار بحكم الحاكم به كما اشار اليه السرخسى ورأيت ذلك في كتب الشروط وفي اتفاقيهم على ذلك دليل على ان فيه فائدة فيحمل كلام السرخسى على ما اذا علمنا كذب الاقرار ، ونحن نوافق على ان ذلك لا يمنع النقص ، وقد صرح هذا المصنف فيمن اقر بحرية عبد في يد غيره أن الحاكم يحكم بموجب الاقرار يوم الاقرار قبل دخوله في يده وانه يترتب عليه مقتضاه في حق المقر ، وذلك يكفي في أن ذلك حكم صحيح معتبر ، ومنها أن القضاء بالموجب انما هو بالنسبة إلى المقر خاصة وأورد على نفسه أن الكلام فيمن يلقى عنه وأجاب بأنه انما يعمل اعتقاد المورث لو كان الانتقال عنه بأمر اختياري . قلت والاقرار اختياري وقد سبق الكلام في هذا . ومنها انه قال القضاء بموجب الاقرار قضاء مقتصر على المقتضى عليه فلا يرتفع به خلاف . وجوابه انه اما أن يجوز نقضه بالنسبة الى المقتضى عليه فيكون نقضاً للحكم واما أن لا يجوز فيرتفع الخلاف بالنسبة اليه . ومنها أن من شرط الحكم الذي لا ينقض أن يقصد بقضائه المختلف فيه فلو قضى بالمتخلف فيه وهو يقصد المتفق عليه ففيه خلاف عندهم : المنقول عن أبي حنيفة انه ينفذ والفتوى عندهم على عدم النفاذ ، وقال شمس الأئمة انه المذهب ومنلوا ذلك بالحكم بشهادة المحدودين في القذف اذا قضى بها وهو لا يعلم بذلك ثم ظهر . والجواب أن هذا ليس بما نحن فيه فان مسئلتنا فيمن حكم في مختلف فيه يعلم انه مختلف فيه . ومنها أن لا يكون القضاء عامة كنفقة القاضى على الغائب لمن يستحق النفقة في حال حضوره اما من لا يستحقها

في حال حضوره الا بالقضاء فلا ينفق عليه في الغيبة لأن القضاء الازامي على الغائب ممتنع . والجواب بالنزاع في هذا التفصيل ، ولا فرق بين القسمين في القضاء ثم لو سلمنا لهم ذلك فليس مما نحن فيه . ومنها أن القضاء بموجب الاقرار كالقضاء على المحكمين وفي حكم المحكم في المجتهدين خلاف الصحيح انه لا يرفع الخلاف ، والجواب بالنزاع في أن حكم المحكم لا يرفع الخلاف ثم في هذا الحاق القضاء بالموجب به وكلا المقامين ممنوع . فان قلت قد قال المالكية أنه اذا ارتضع كبير من امرأة تزوج بها ففرق حاكم بينهما لرأيه أن رضاع الكبير يحرم كغيره ان تزوجها منه . قلت قد يقال بأن الحكم بتحريم رضاع الكبير ينقض قضاء القاضي به فان الخلاف فيها ضعيف والمالكية ينقضون كل ما خالف عمل أهل المدينة كما صرح به ابن يونس منهم ، وما أظن أحداً من أهل المدينة وجهور العلماء غيرهم ذهب الى تحريم رضاع الكبير ، ولهذا ابى سائر ازواج النبي صلى الله عليه وسلم غير عائشة ذلك وقلن إن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أمر به سهلة بنت سهيل رخصة في رضاع سالم وحده . فان قلت هل يمكن الجواب عن هذا بأن التفرق فسخ للنكاح والفسخ كالعقد ليس بحكم ؟ قلت قد حكم بتحريم رضاع الكبير ينقض قضاء القاضي به فان الخلاف فيها ضعيف ، والمالكية قسموا افعال الحاكم الى ما يستلزم الحكم كما في بيعه العبد الذي اعتقه المديون والى ما لا يستلزمه كتزويجه بتيمة تحت حجره كما تقدم في كلام القرافي ولعل الفرق أن بيع العبد المذكور يحتاج الى الحاكم لأجل الخلاف فيه كما صرح به المالكية ، ويكون الضابط في ذلك أن ما يقتدر الى الحاكم يكون فعل الحاكم فيه مستلزماً للحكم وما لا فلا ، ومقتضى هذا أن يكون هذا التفريق مستلزماً للحكم بتحريمها عليه فالجواب المديد ما تقدم . فان قلت قول الحاكم في اسجاله بعد استيفاء الشرائط المعتبرة هل لكم تعلق به حتى يقال بأن الحاكم ثبت عنده الملك وان لم يصرح به . قلت : اما من يرى ان الحاكم لا يجوز له الحكم الا بذلك فيجب اعتقاد ذلك تحميصاً للظن به والا يكون حكمه باطلا ويكون قدحا فيه . وأما نحن فنقول ولا نعتقد في ذلك خلافا ان ذلك ليس بشرط للحكم مطلقا في الحكم بالصحة المطلقة كما تقدم تفصيله فكذلك نقول إنه لا يدل على ثبوت الملك عنده بل معناه أنه استوفى الشرائط المعتبرة في هذا الحكم ولذلك نرى الواقع من الحكام أنهم يذكرون ذلك من غير ثبوت الملك نعم لو قال حكم بصحة الوقف بعد استيفاء الشرائط

المعتبرة ، وهذه الامور لا تردد فيها ولا ريبه نعم تردد الاصحاب في شاة في يد رجل حكم لها حاكم وسلمها اليه ولم يعلم سبب حكمه وقامت بينة انها لغيره على وجهين ذكرهما ابن ابي عسرون وقال اقيسهما لا ينقض لانه يجوز أن يكون قدم بينة الخارج ويجوز أن لا يكون ثبت عنده عدالة البينة الاخرى فلا ينقض بالشك فاذا كان هذا في محل الاحتمال فكيف في محل لا احتمال فيه . فان قلت : فمنعكم من النقض في هذه المسئلة التي طولتم بالبحث فيها هل هو من مظان الاجتهاد حتى اذا حكم حاكم بالنقض فيها ينفذ ولا ينقض أولا ؟ . قلت ليس من محل الاجتهاد لان امتناع نقض حكم الحاكم في مظان الاجتهاد معلوم وهذه الشبه ضعيفة لا تندح فالحاكم الذي يقدم على نقض ذلك إن اقدم بغير دليل قطعنا بخطائه لان الحكم بغير دليل خطأ قطعاً فينقض ، وان قدم مستنداً الى دليل لم يستفرغ فيه وسعه فبذلك وان استفرغ وسعه وأداء اجتهاده الى ذلك كان الاثم مرفوعاً عنه لا ينفذ حكمه فالحاكم بسائر المدارك الضعيفة . فهذا ما ظهر لي في ذلك فان كان صواباً فن الله تعالى وان كان خطأ فني والله تعالى المسؤول ان يجعل علمنا وعملنا خالصاً لوجه الكريم والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على اجدالك على سيدنا محمد خاتم النبيين وسيد العالمين في كل نسمة ونفس ولحظة دائماً أبداً ما بقي ملكك يارب العالمين وعلى آله وصحبه أجمعين وعلى جميع النبيين والمرسلين وملائكتك أجمعين وعلينا وعلى عباد الله الصالحين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم انتهى . نقل من خط الشيخ الامام رحمه الله تعالى .

﴿مسئلة﴾ رجل أقر بأن عندي ثلاثة آلاف درهم لفلان وديعة اتجرله فيها وبعد شهر من اقراره توفي فجأة ووجد في تركته ذهب وقماش ولم توجد دراهم هل يجب وفاؤها من تركته أولا ؟ .

﴿الجواب﴾ اذا وجد في تركته ما يمكن أن يكون اشترى بذلك وجب أن يوفي من تركته مقدار رأس المال نص على ذلك ابن الصلاح في مال القراض وهذا منه فانه إضاع ولا يضر قوله في صدر كلامه انه وديعة لأمرين احدهما أن مراده انها ليست في ذمته ولا مضمونة جمعا بين أول كلامه وآخره ، والثاني انه لو أقر بما لا يصيرها مضمونة ثم أقر بما يصيرها مضمونة أخذنا بالنافي كسائر الاقارير وليس هذا كتعقيب الاقرار بما يرفعه بل هذا عكسه والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ فيمن أقر بولاء ثم ظهر مكتوب باقراره قبل ذلك بأخ .

﴿اجاب﴾ يجوز أمر الاقرادين من جهة البيئات فان ثبتا وكان المقر حائزاً لميراث
 ابيه فيورث الاخ ويحجب به ابن مولى الاب فان الاقرار بالولاء صحيح بالشرط
 المذكور كما ذكر الرافعي في آخر كتاب الاقرار عن فتاوى القفال انه لو اقر على
 ابيه بالولاء فقال هو معتق فلان ثبت الولاء عليه أن كان المقر مستغنياً كما في
 النسب وهذه هي مثل الصورة المسؤول عنها ، ورأيت أنا في فتاوى القفال أيضاً مسألة
 اذا قال فلان عصيتي ووارثي اذا مت من غير عقب لم يكن هذا شيئاً لأن المقر
 به ان كان معروف النسب فلا فائدة في اقراره وإن كان مجهول النسب فلا أيضاً
 مادم يفسر لانه قد يريد بقوله إنه عصيتي أنه اخوه وربما يريد أنه عمه أو ابن عمه
 ثم بعد التفسير ينظر فيه فان قال هو أخي يجب أن يكون هو جميع وارث ابيه
 فان كان عمه فيكون هو جميع وارث جده وإن كان ابن عم يجب أن يكون هو
 جميع وارث عمه ليصح منه الاقرار بالنسب على طريق الخلافة عنه ثم الميراث
 ينبتى عليه عندنا ، وفيها أيضاً مسألة امرأة قالت فلان ابن عمي وهو وليي في
 النكاح ووارثي اذا مت فزوجها ذلك ثم ماتت فجاء الرجل يطلب ميراثها ،
 قال الشيخ رحمه الله لا يكون له ميراثها ولم يصح ذلك التزويج لأنهم ايد ذلك الاقرار
 الحقت نسباً بمجدها وهي ليست بوارثة جميع مال الجدة فلم يصح التزويج
 ولا برثها لأنها ليست وارثة لجميع مال أبيها ، وفيها أيضاً مسألة اذا أقر
 رجل بأبي ابن معتق فلان وكان المقر معروف النسب ويعرف له أم حرة
 الاصل لا فائدة لهذا الاقرار ولا يسمع فيما لو كان بعد من النسب وقال أنا ابن
 فلان لم يقبل منه هكذا هذا وإن كان المقر مجهول النسب ولا يعرف له أم حرة
 الاصل فان كان له أب يعرف فان ههنا أقر بأن ولأبي لفلان على معنى انه اعتقني
 فلان فان ذلك مقبول منه كما أن مجهول النسب اذا أقر بنسب لغيره ثبت كذا هذا
 اذا مات رجل وخلف ابني فأقر أحد الابنين بولاء على الاب وقال أن أبانا كان
 معتق فلان فان ههنا ينظر فان كان الاب معروف النسب وعرفت له أم حرة الاصل
 فان ههنا اقرار أحد الابنين لا يثبت الولاء على الاب لان الولاء كالنسب ، والدليل
 عليه أنه لا يجوز أن يكون لرجل ولأب على ابيهما ثم يكون لهذا الرجل ولأب على
 أحد الاثنين دون صاحبه بل إما يكون ولأؤه على الاثنين معاً كما أن النسب
 لا يتبع كذا هذا أيضاً لا يتبع بعض انتهى ما أردت نقله من فتاوى القفال . والمقصود
 أن الاقرار بالولاء صحيح بشروطه كالاقرار بالنسب وكذلك صرح المالك في
 كتبهم بذلك وأنه يورث به والاقرار بالنسب بالآخرة أيضاً صحيح بشرط

كون المقر حائز لميراث من ألحق النسب به من أب أو جد أو غيرهما وببقية شروطه المذكورة في بابه والاقرار بالأخ بشروطه صحيح أيضاً لا ينافي بين الاقرار بالأخ والاقرار بالولاء المذكورين إذا ثبتا والتوريث بالنسب متقدماً على التوريث بالولاء فلذلك قلنا يورث الأخ ويحجب به ابن المولى ، وقد ذكر الأصحاب الاقرار بالنسب واستلحاقه في باب الاقرار وفي باب المقيط وفي باب دعوى النسب وإلحاق القائف وفي باب دعوى الأعاجم ويسمون الحلا والحيل هو الذي يأتي من بلاد الكفر الى بلاد الاسلام والأعاجم يطلقهم الشافعي على من كان أعجمي اللسان أو أعجمي الدار سواء كان فارسياً أو رومياً أم تركياً ، والاقرار الاخبار بحق على المحبر والولاء حق عليه لانه حق النعمة ، والنسب بين الاخوين قد يكون عليه لقبض الميراث ونحوه وقد لا يكون إلا مجرد الاستلحاق فيثبت أيضاً وإن لم يكن على الشخص بل له ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم «هولك يا عبيد بن زمعة» والمقصود أن النسب يثبت بذلك بلا اشكال بين الاخوين ، ولا فرق عندنا بين أن يكونا حميلين أم لا خلافاً لما لك حيث قال بعدم توريث الحلا لكن لا بد فيهم وفي غيرهم من كون المقر حائزاً كما صرح به الأصحاب فيهم وفي غيرهم ، والشرع متشوف الى اثبات الانساب وذلك لما فيها من التعاون والتعارف فيحصل بذلك عمارة الدنيا وعبادة الله تعالى وكذلك الولاء ، وفي الشامل عن أبي اسحق أن الولاء أقوى من النسب وإن كان الميراث بالنسب مقدماً على الميراث بالولاء وإذا عرف فلا يكلف واحد منهما باثبات نسب ولا ولاء بالبينه بل يكفي ثبوت الاقرارين ويترتب عليهما ثبوت الولاء والنسب جميعاً ويترتب عليهما مقتضاها فيما لا تعارض فيه وأما ما يتعارضان فيه فهو الميراث فيعمل بأسبقهما ولا يكون كاقرارين عليه ولا باخ لانه حين أقر بالأخ لم يكن في الظاهر عليه ولاء فلاوجه له واقاراره ذلك لانه لم يبطل به ولاء كغيره واقاراره بعد ذلك بالولاء الذي هو في القدر الذي يعارض الاول مبطل له فلا ينجع كعكسه على الصحيح الذي ذكره العراقيون من أن من عليه ولاء إذا أقر بنسب أخ لم يقبل وأما انهما يتدافعان يتضمن كل منهما دفع الآخر فلاوجه لذلك لأن التدافع إنما يكون عند الاستواء وهنا احدهما راجح بالسبق ، وكل من أقر بحق ترتب عليه مقتضاه لم يمنع مانع منه عند اقراره وهذا عند اقراره الاول لم يكن معارض فوجب العمل به والله اعلم . والذي يجب الاحتراز فيه التفحص عن المكتوب الاول الذي ظهر بعد العلم بالاول بالولاء فكشف عن ذلك كشفاً شافياً بحيث تنتهي الريبة إن شاء الله .



﴿مسألة﴾ امرأة أقرت أنها وقفت كذا على ابنتها ثم على عقبها فإذا إنقرضوا فللحرم يكون حبسها على عقبها وعصبتها إلى يوم الدين وثبت ذلك عند حاكم شافعي وحكم بذلك ولم يثبت عنده القبول من الموقوف عليها .

﴿الجواب﴾ الخلاف في اشتراط القبول إنما هو في الانشاء وهذا إقرار محمول على الصحيح فهما أمكن القبول فالإقرار صحيح قطعاً ثبت القبول أو لم يثبت وحكم القاضي بالإقرار حكمه بصحة الإقرار ، والتناقض بين كلاميهما أن تكلمت بالاول ثم تكلمت بالثاني لم يقبل الثاني وصرف إلى الحرم مع العصبات الذين ليسوا من العقب وإن قرأ الكتاب عليها كما هو العادة وأشهدت عليها بضمونه بكلمة واحدة وجمع بينهما وصرف إلى العقب والعصبة وبعدهم إلى الحرم والله أعلم .

﴿كتاب الغصب﴾

﴿مسألة﴾ قال القاضي رضى الله عنه سألت عيسى الزنكلوني عن أرض تؤجر وقت الزراعة بعشرين الفدان وإذا أوجرت بأجرة مؤجلة إلى المغل أوجرت بأربعين فغصبها غاصب وزرعها ولم يطالبه صاحبها إلى أوان المغل والواقع في الأراضي أن الزرع يبطل منفعتها فلا يتأتى اعتبار كل مدة ونحوها وأجرة المغل إنما تكون حالة فهل يضمن العشرين فقط لأنها وجبت عليه وقت زرعه حالة أو كيف الحكم . أجبت هنا ضمانان أحدهما ضمان جنائية بإبطاله منفعة الأرض بزرعه يضمنه بقيمة تلك المنفعة حالا وتثبت في ذمته سواء اطالبه صاحبها أم لا سواء الزمه بقلع زرعه أم لا والغرض أن قلع الزرع لا يفيد في عود منفعة الأرض والضمان الثاني ضمان أجرة بقاء الأرض في يده إما لاستمرار زرعه فيها وإما لغير ذلك ، وهذا يجب شيئاً فشيئاً فأما وقت حضر المالك له مطالبته بالامرين جميعاً ضمان المنفعة التي فاتت بجنائيته وقت تفويتها وضمان أجرة المثل للعدة التي أقامت في يده ويرجع في تقويم كل منهما إلى أرباب الخبرة والظاهر أنهما لا ينقصان عن الأجرة الكبيرة التي جرت بالعادة بإيجاره بها إلى أوان المغل والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ رجل هدم جدار مسجد غير مستحق الهدم .

﴿أجاب﴾ تلزمه إعادته ولا يأتى فيه ضمان الأرض كما قيل في الجدار المملوك والموقوف وقتاً غير تحرير لأنهما مالان والمسجد ليس بمال بل هو كالحجر ولذلك لا يجب أجرته بالاستيلاء عليه حتى تستوفي منفعته والله أعلم انتهى .

﴿كتاب القراض﴾

مسألة ﴿ رجل له عند رجل قراض شرعى وأذن له أن يسافر به وسافر ثم حضر من السفر وتسحب بعد مجيئه من السفر وترك أربعة اجمال وظهر عليه ديون وأصحاب الديون على الحال فهل يخاصصهم صاحب القراض أم لا .

﴿أجاب﴾ رضى الله عنه نعم يخاصصهم والاصل في هذا أن المستودع اذا مات ولم توجد الوديعة في تركته فإن حكمها حكم الديون يضارب بها صاحبها عند الشافعى ومالك وأبى حنيفة وصححه الشيخ أبو حامد والقاضى حسين وغيرهما ونص عليه الشافعى في اختلاف العراقيين وذكره المزنى في المختصر وهو قول أكثر السلف وقال ابن الرزمة أنه الراجح عند الجمهور ويعنى جمهور الاصحاب ، ردليل هؤلاء أن التمسكين واجب عليه واحتمال تلفها بغير تعريض منتف بالاصل وعموته وفقدها لم يوجد التمسكين فيضمن ، وقال أبو اسحق المروزى إن وجد فى التركة من جنسها أخذ حملا على أنها هو وإلا فلا استصحابا للأمانة ما أمكن ، وصحح صاحب البيان أنه لا يضمن واختاره الجوزى وقد يوجد من كلام الرافعى موافقته لكن الاولى أن يحمل كلام الرافعى على حالة أخرى وأنه لم يتعرض لهذه المسئلة . وهذه الأوجه الثلاثة جارية أوصى أولم يوص مات خفاة أو غير خفاة وحكم مال القراض فى ذلك حكم الوديعة كما صرح به الجوزى والنووى وغيرهما . وقد اتى ابن الصلاح بأنه يؤخذ من التركة اذا لم يوجد فاما أن يكون موافقة للنص فى الوديعة واما لانه يجوز أن يكون اشترى به من الاعيان التى فى التركة فلذلك يكون كما لو وجد فى التركة من جنس الوديعة غير أخذ بالطريق التى قالها أبو اسحق ومساق التعليل المذكور أنه على طريقة أبى اسحق يقدم على الدين اذا كان هناك من جنسها أو على النص يسوى بينهما وبين الدين هذا فى الموت كله أما الغيبة فإن سافر حيث رد يكون مأذونا له فى السفر ولم يفعل ما أمرناه به من الرد فإنه يضمن سواء اكان سفره إلى موضع معلوم أو مجهول فيه خطر أولا ولا فرق فى ذلك بين القراض والوديعة وان كان مأذونا له فى السفر كما قاله المستفتى فقد قال الماوردى أنه ان أذن له فى السفر الى بلد لم يمكن أن يسافر إلى غيره وان لم يخص به بلداً جاز أن يسافر إلى البلدان المأمونة المسالك والامصار التى جرت عادة أهل بلده أن يسافروا بأموالهم ومتاجرهم اليها ولا يخرج عن العرف المعبود فيها وفى البعد إلى أقصى البلدان فان أبعد إلى أقصى البلدان ضمن المال . انتهى كلام الماوردى . ولا شك فيما قاله ،

وإذا علم ذلك فالتمسحب الذي صدر من هذا العالم لم يدخل تحت ما أطلقه له المالك من الاذن في السفر فهذا غير مأذون فيه فهو سبب لضمان مال القراض بل هذا أولى من السفر الى موضع معلوم غير معتاد بالتضمنين لأن هذا يشبه تجهيل الامانة وتجهيل الامانة سبب في الضمان كما قال الاصحاب انه لو حفر في بيته ودفن الودعة في مكان لا يعلم به غيره وسافر لأنه قد يموت فيضيع التمسحب مثله لانه لا يعرف مكانه فلا طريق الى تحصيل المال من جهته ولا يقال ان سبب تضمينه بتركها تحت الارض من غير من هي في يده لانا نقول ان الاصحاب عللوا بتوقع الموت ولا يرد عليهم وفيها من الخطر لان السفر مظنة الموت فصار احتمال الموت فيه قريباً ولاشك ان التمسحب كذلك واذا ثبت أن التمسحب المذكور مضمن فهو كالميت بل أولى لسكونه مفرداً به . بقي علينا شيء واحد وهو أنه قد يقال ان التضمنين شرطه وجود المال وقد يسكون المال تلف قبل تسحبه بغير تفريط فلا يكون التمسحب والحالة هذه مضمناً . وجواب هذا ان هذا المعنى موجود في الموت لانه قد يكون تلف قبل موته بغير تفريط ومع ذلك لم يلتفت الشافعي الى هذا بل حكم بالضمان فان قيل قد يرجع الغائب ويدعى التلف قبل ذلك بغير تفريط بخلاف الميت . قلت اذا رجع الغائب بعد ذلك وادعى التلف قبله بغير تفريط لم يقبل قوله بأنه صار ضامناً بالتمسحب وبعد الحكم بضمانه يصير غاصباً وقبول قوله مشروط ببقاء امانته . هذا الذي يقتضيه الفقه ولم أره منقولاً ولا يقال ان شرط تضمينه يحقق وجود المال عند التمسحب لأننا نقول لما كان الاصل بقاء المال والتمسحب من أسباب الضمان وقد حكم بتضمينه ظاهراً فلا يقبل قوله بعد ذلك كالعزل الوكيل ثم ادعى انه كان تصرف قبل العزل لم يقبل قوله قطعاً على أصح الطرق ، ولو سلمنا أنه يقبل قوله على وجه ضعيف فذلك غير مانع من الحكم الآن وابقائه على حجته كما أنه يوفي دين الغائب لمن يثبت له وقد يحجى الغائب ويبين أنه كان ابرأه أو أقبضه ومع ذلك لم يمنع من الحكم ووفاء الدين وابقاء كل ذي حجة على حجته فهذا مثله . وبهذا التقدير يظهر أن الوجه الثالث الذي صححه صاحب البيان لا يأتي في مسئلتنا بل يقطع فيها بالضمان فعلى رأى اسحق يتقدم مالك القراض على المداينين من الجمل بقدر الذي له والباقي للمداينين وعلى النص يتحاصص الجميع رب المال والمداينون في الجمل كلها ، وكنت أميل الى قول ابى اسحق عملاً باستصحاب الاجابة لئلا يظن لي الآن أن في تمحيته في اقراض إشكالا من جهة انه قد

يكون حصل في المال خسرات فلا نعلم مقدار ما يستحقه المالك من الجبال فاتباع نص الشافعي سالم عن هذا الاشكال ومعتضدان الاصل تماذ ذلك المال غير مصروف الى الجبال لاسيما وقد يكون الجبال ملكا للعامل من قبل القراض أو بعده ويعرف ذلك بطريق من الطرق فالاقرب اتباع النص وحمل الامر على ان مال القراض تعذر الوصول اليه بتفريط فيضمنه العامل في ماله كمائر الديون والله أعلم . ومما نقوله أيضا أن المالك متمكن من فسخ القراض فاذا فسخ فله مطالبة العامل برد المال وهو غائب كالمبيع والله أعلم . ومما يدل على ذلك أن الغيبة التي لا يعرف محلها الحقوقي باب كنفالة البدن بالموت فكذلك هنا

﴿ كتاب المساقاة ﴾

الطريقة النافعة في الاجارة والمساقاة والمزارعة

قال الشيخ الامام رحمه الله ورضي عنه الحمد لله رب العالمين اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وسلم تسليما كثيرا . أما بعد فقد اتسع الكلام وطال في اجارة الارض والمساقاة والمزارعة على ما بها من شجر وزرع يخرج منها ومال خاطري الى جواز المساقاة والمزارعة على النحو الذي ورد في معاملة النبي صلى الله عليه وسلم أهل خير وانها غير لازمة ولا فرق بين أن يكون البذر في المزارعة من المالك أو من العامل وهي التجارة ولا فرق بين أن تكون المزارعة والتجارة تابعتين للمساقاة أم لا . ورأيت ان اجمع ماورد في السنة في ذلك وفي اجارة الارض فاذا جمعت ما في ذلك من الاحاديث وكلام الصحابة والعلماء بعدهم انشرح لما هو الحق في ذلك ان شاء الله تعالى . وسميتها (الطريقة النافعة في الاجارة والمساقاة والمزارعة) والله ينفع بها . وقد رأيت ان أفرد احاديث كل كتاب واذا اجتمعت يتبين بها الحق ان شاء الله تعالى . فأبدأ بالبخاري وقد أخبرنا جماعة من المشايخ منهم أبو الحسين علي بن محمد بن هرون بأسانيد منها طريقة ابن الزبيدي رحمه الله وهي أعلى قال ابن هرون وغيره أنا أبو عبد الله الحسين بن المبارك بن محمد بن يحيى بن الزبيدي قال أخبرنا أبو الوقت عبد الاول بن عيسى بن شعيب السجزي الصوفي الهروي قال أخبرنا أبو الحسن عبد الرحمن بن أبي المظفر الداودي قال أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد الحنظلي قال أنا أبو عبد الله محمد بن يوسف بن مطر القربري قال أنا إمام الصناعة والمقدم

فيها على الجماعة أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن الأحنف بن برد زبة الجعفي مولاهم البخاري رضي الله عنه قال قدس الله روحه وحين كتبت الى هنا تناولت المجلدة الاولى من صحيح البخاري لا كتب منها ففتحتها فأول شيء خرج منها « باب المزارعة بالشرط ونحوه » فعميت وحدث الله واستبشرت بالتوفيق إن شاء الله تعالى ، قال البخاري في أول هذا الباب : وقال قيس بن مسلم عن أبي جعفر قال ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرعون على الثلث والرابع وزارع على وسعد بن مالك وعبد الله بن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وآل أبي بكر وآل عمر وآل علي وابن سيرين . وقال عبد الرحمن بن الأسود كنت أشارك عبد الرحمن بن يزيد في الزرع وعامل عمر الناس على أن جاء عمر بالبذر من عنده فله الشرط وإن جاءوا بالبذر فلم يكدوا ، وقال الحسن لا بأس أن يحبي القطن على النصف وقال إبراهيم وابن سيرين وعطاء والحكم والزهرى وقتادة لا بأس أن يعطى النور بالثلث والرابع ونحوه ، وقال معمر لا بأس أن تكرر الماشية على الثلث والرابع الى أجل مسمى حدثنا إبراهيم بن المنذر ثنا أنس بن عياض عن عبيد الله عن نافع أن عبد الله بن عمر أخبره أن النبي صلى الله عليه وسلم عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج منها من زرع أو تمر فكان يعطى أزواجه مائة وسق^(١) ثمانون وسق تمر وعشرون وسق شعير فقسم عمر رضي الله عنه خير خيبر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أن يقطع لهن من الماء والأرض أو يمضى لهن فهن من اختار الأرض ومنهن من اختار الوسق وكانت عائشة رضي الله عنها اختارت الأرض .

﴿ باب إذا لم يشترط السنين في المزارعة ﴾

حدثنا مسدد ثنا يحيى بن سعيد عن عبيد الله حدثني نافع عن ابن عمر قال عامل النبي صلى الله عليه وسلم بشرط ما يخرج منها من تمر أو زرع .

﴿ باب ﴾

حدثنا علي بن عبد الله ثنا سفيان قال عمر وقتل لطاوس لو تركت الخبابة فأنهم يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن قال أن يمنح أحدكم أخاه خيراً له من أن يأخذ عليه خراجاً معلوماً .

﴿ باب المزارعة مع اليهود ﴾

حدثنا محمد بن مقاتل أنبأ عبد الله أنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله

(١) الوسق : ستون صاعاً وهو ثلاثمائة وعشرون رطلاً عند أهل الحجاز ، وأربعمائة وثمانون رطلاً عند أهل العراق ، على اختلافهم في مقدار الصاع والمد .

صلى الله عليه وسلم أعطى خيبر اليهود على أن يعملوها ويزرعوها ولهم شطر ما يخرج منها .

﴿باب ما يكره من الشرائط في المزارعة﴾

حدثنا صدقة بن الفضل أنا ابن عيينة عن يحيى سمع حنظلة الدرق عن رافع قال كنا أكثر أهل المدينة حقلاً وكان أحدنا يسكرى أرضه فيقول هذه القطعة لى وهذه القطعة لك فربما أخرجت ذه ولم يخرج ذه فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم . هذا لا تعلق به لأن الهى قد يكون لتمين قطعة لهذا وقطعة لهذا وما فيه من الغرر . قال البخارى .

﴿باب إذا زرع بمال قوم بغير إذنهم﴾

ذكر فيه حديث الغار وفيه أنى استأجرت أجيراً بفرق ارض فلما قضى عمله قال أعطنى حتى فمرضت عليه فرغب عنه فلم ازل أزرقه حتى جمعت منه بقر اوراعيتها وبعده :

﴿باب إذا قال رب الارض أفرك ما أفرك الله ولم يذ كر أجلا مملو ما فيها على نراضيهما﴾

حدثنا احمد بن المقدم ثنا فضيل بن سليمان حدثنا موسى ثنا رافع عن ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال عبد الرزاق أنا ابن جريج حدثنى موسى ابن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ظهر على خيبر أراد اخراج اليهود منها فسألت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقرهم بها على أن يكفوا عملها ولهم نصف الثمر وقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم تقركم بها على ذلك ماشئنا فقرروا بها حتى أجلاهم عمر الى ثيماء واربحاء . هذا حجة في صحة المساقاة جائزة غير لازمة وقول الاصحاب ان هذا خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم يحتاج الى دليل . قال البخارى

﴿باب ما كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يواسى بعضهم بعضاً في الزراعة والتمر﴾

حدثنا محمد بن مقاتل أنا عبد الله أنا الاوزاعى عن أبى التجاشى مولى رافع بن خديج سمعت رافع بن خديج بن رافع عن عمه ظهير بن رافع قال ظهير لقد نهانا النبي صلى الله عليه وسلم عن أمر كان بنار اقفا قلت ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حق قال دعانى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تصنعون بمحافلكم قلت نواجرها على الربيع وعلى الاوسق من التمر والشعير فقال لا تفعلوا واررعوها أو ازرعوها أو امسكوها قال رافع قلت سمعوا وطاعة . هذا نص في النهى عن الايجار على هذا الوجه فلما أن يكون تمر يما باقيا أو تنزيها أو منسوخا وليس فيه منع من المزارعة ولا من التجارة . قال البخارى حدثنا عبيد الله بن موسى أنا الاوزاعى عن عطاء عن

جابر قال كانوا يزرعونها بالثالث والرابع والنصف فقال النبي صلى الله عليه وسلم «من كانت له أرض فليزرعها أو ليعطيها فإن لم يفعل فليمسك أرضه» هذا من رواية جابر موافق لحديث رافع في حصر الأمر في ثلاثة ومنع الاجارة وليس فيه منع المزارعة ولا المخابرة . قال البخاري وقال الربيع بن نافع أبو توبة ثمامة موية عن يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو ليعطيها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه ، هذا من رواية أبي هريرة موافق لرواية جابر ولرواية رافع بن خديج مانع من الاجارة ساكت عن المزارعة والمخابرة . قال البخاري حدثنا قبيصة ثنا سفيان عن عمرو قال ذكرته لطاوس فقال يزرع قال ابن عباس إن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنه ولكن قال «ان يمنع أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ شيئاً معلوماً» هذا يحتمل أن يكون النهي نهى تنزيه . قال البخاري حدثنا سليمان بن حرب ثنا حماد عن أيوب عن نافع ان ابن عمر كان يكرى مزارعه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان وصدراً من امارة معاوية ، ثم حدث عن رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع فذهب ابن عمر إلى رافع فذهبت معه فسأله فقال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كراء المزارع فقال ابن عمر قد علمت أنا كنا نكرى مزارعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بما على الاربعاء وإشئ من اثنين حدثنا يحيى بن بكير ثنا الثالث عن عقيل عن ابن شهاب قال أخبرني سالم عن ابن عمر قال كنت أعلم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الأرض تكرى ثم خشى عبد الله أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد أحدث في ذلك شيئاً لم يكن يعلمه فترك كراء الأرض معذور عبد الله رضي الله عنه فالورع اجتناب ذلك وهو خاص بالكراء ليس فيه تعرض للمزارعة ولا للمخابرة . وقد أخبرنا الحافظ الدمياني قراءة عليه وأنا اسمع أنا الحافظ ابن خليل في معجمه أنا أبو نصر شعيب بن الحسن بن محمد بن شعيب المرقندي الاصل الاصبهاني قراءة عليه وأنا اسمع بأصبهان قيل له أخبركم السيد أبو الحسين علي بن هاشم بن طاهر بن طباطبا وفاطمة بنت عبد الله بن أحمد بن عقيل الجوزدانية قراءة عليهما وأنت تسمع فأقربه أنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن ربة أنا أبو القسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني ثنا أبو سليم الكشي ثنا عبد الرحمن بن حماد الشعبي ثنا ابن عون عن محمد بن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض . قال البخاري :

باب كراء الارض بالذهب والفضة

وقال ابن عباس إن أمثل ما أنتم صانعون أن تستأجروا الأرض البيضاء من السنة الى السنة حدثنا عمرو بن خالد ثنا الليث عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن حنظلة بن قيس عن رافع بن خديج قال حدثني عمي أنهم كانوا يكرؤون الأرض على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بما تنبت على الأرباع أو شيء يستثنيه صاحب الأرض فنهانا النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقلت لرافع بن خديج فكيف هي بالدينار والدرهم فقل رافع ليس بها بأس بالدينار والدرهم . هذه الرواية عن عمه لا تمارض ما تقدم من الرواية عن عمه فإنه إذا سمع منهما له أن يحدث عن أحدهما وقصره النهي على ذلك صحيح وفتواه بموازها بالذهب والفضة ليس مرفوعا قال أبو عبد الله من ههنا قال الليث أراه وكان الذي نهى من ذلك ما لو نظر فيه ذو الفهم بالحلل والحرام لم يحجزه لما فيه من المخاطرة ، هذا صحيح لا شك فيه فإن فيه غرراً عظيماً وجهالة . وقبل هذا عند البخاري حدثنا محمد بن مقاتل أنا عبد الله ابن يحيى بن سعيد عن حنظلة بن قيس الأنصاري سمع رافع بن خديج قال كنا أكثر أهل المدينة مزدعرا كنا نكري الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض قال مما يصاب ذلك وتسلم الأرض ومما تصاب الأرض ويسلم ذلك فنهينا فاما الذهب والورق فلم يكن يومئذ . هذا أيضا مثل الذي قبله فلا تناقض في شيء من ذلك .

وقبله : (باب إذا قال اكفني مؤونة النخل أو غيره وتشركني في الثمر) حدثنا الحكم بن رافع أنبا شعيب أنبا أبو الرناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال قالت الأنصار للنبي صلى الله عليه وسلم أقسم بيننا وبين اخواننا النخيل قال لا فقال تكفونا المؤونة ونشرككم في الثمرة قالوا سمعنا وأطعنا . كل ذلك ذكره البخاري رحمه الله في كتاب الحرث . وهذا الحديث دليل لجواز المزارعة . وأما صحيح مسلم رحمه الله فأخبرنا به جماعة عن جماعة عن أبي عبد الله محمد بن الفضل القرأوي كلهم بالسماع المتصل أنا أبو الحسين عبد الغافر بن محمد الفارسي أنا أبو أحمد محمد بن عمرو بن الجلودي أنا أبو اسحق إبراهيم بن محمد بن - فنين الفقيه ثنا أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن الورد بن كوشاد القشيري رحمه الله ورضي عنه حدثني ابن منصور ثنا عبيد الله بن عبد المجيد ثارياح بن أبي معروف قال سمعت عطاء بن جابر ابن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الأرض وعن بيعها السنين وعن بيع الثمر حتى يطيب هذا نص من رواية جابر في النهي عن كراء الأرض مطلقاً فالعجب دون ذلك لم ينكر إلا في رواية رافع بن خديج . قال

مسلم وحدثني أبو كامل الجحدري ثنا حماد يعني ابن زيد عن مطر الوراق عن
عطاء عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض .
وحدثنا عبد بن حميد قال ثنا محمد بن الفضل لقبه عارم وهو ابن النعمان المدوسي
ثنا مهدي بن محبوب ثنا مطر الوراق عن عطاء عن جابر بن عبد الله قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها فإن لم يزرعها فليزرعها أخاه .
حدثنا الحكم بن موسى ثنا هقل يعني ابن زياد عن الأوزاعي عن عطاء عن
جابر بن عبد الله قال كان لرجل فضول أرضين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له فضل أرض فليزرعها أو
ليمنحها أخاه فإن أبي فليمسك أرضه . وحدثنا محمد بن حاتم ثنا معلى بن منصور
الرازى قال ثنا خالد ثنا الشيباني عن بكير بن الأخنس عن جابر بن عبد الله قال نهى
رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأخذ للأرض أجراً أو حقاً . حدثنا ابن نمير ثنا
أبي ثنا عبد الملك عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له
أرض فليزرعها فإن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها فليمنحها أخاه المسلم ولا
يؤاجرها إياه . وحدثنا شيبان بن فروخ ثنا همام قال سأل سليمان بن موسى عطاء
فقال أحدثك جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كانت له أرض
فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يكرها قال نعم هذه سبع طرق ساقها مسلم رضى
الله عنه عن عطاء وآخرها تصریح من عطاء بأن جابراً أحدثه بذلك وفي كلها
النهي عن كراء الأرض وسألت عن المزارعة والتجارة فلم ينفرد رافع قال مسلم
حدثنا أبو بكر بن أبي شعبة ثنا سفيان بن عمرو عن جابر أن النبي صلى الله عليه
وسلم نهى عن التجارة . وحدثني حجاج بن الشاعر ثنا عبيد الله بن عبد المجيد ثنا
سليم بن حيان ثنا سعيد بن مينا قال سمعت جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال من كان له فضل أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يبيعوها فقلت لسعيد قوله
ولا يبيعوها يعني الكراء قال نعم . هذه متقدمة من عمرو بن دينار وسعيد بن مينا القفاي
روايته عن جابر رضى الله عنه قال مسلم حدثنا أحمد بن يونس ثنا زهير ثنا أبو الزبير عن
جابر قال كنا نخبأ على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنصيب من القصرى
ومن كذا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو فليجرها أخاه
والأفليدعها . هذه متتابعة من أبي الزبير لفظاً وعمرو بن دينار وسعيد بن مينا . قال
مسلم حدثني أبو الطاهر وأحمد بن عيسى جميعاً عن ابن وهب قال ابن عيسى ثنا
عبد الله بن وهب حدثني هشام بن سعد أن أبا الزبير المسكي حدثه قال سمعت جابر
ابن عبد الله يقول كنا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نأخذ الأرض بالثلث والربع
بما أذيات فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك فقال من كانت له أرض

فليزرعها فإن لم يزرعها فليمنحها أخاه فإن لم يمنحها أخاه فليمنحها من هذه متابعة من هشام بن سعد زهير عن أبي الزبير قال مسلم حدثنا محمد بن مثنى ثنا يحيى بن حماد ثنا أبو عوانة عن سليمان ثنا أبو سفيان عن جابر قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من كانت له أرض فليزرعها أو ليعمرها . هذه متابعة من أبي سفيان لمن قبله عن جابر قال مسلم وحدثني حجاج بن الشاعر أنا أبو الجواب ثنا عمار بن زريق عن الأعمش بهذا الاسناد غير أنه قال فليزرعها أو فليزرعها رجلا . هذه متابعة من عمار بن زريق لأبي عوانة قال مسلم وحدثني هرون بن موسى الأيلي ثنا ابن وهب قال أخبرني عمرو ابن الحرث أن بكيراً حدثه أن عبد الله بن أبي سلمة حدثه عن النعمان بن أبي عياش عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ نهى عن كراه الأرض . هذه متابعة من النعمان بن أبي عياش لأصحاب جابر قال مسلم قال بكير وحدثني نافع أنه سمع ابن عمر يقول كنا نكسرى أرضنا ثم تركنا ذلك حين سمعنا حديث رافع بن خديج لعل ابن عمر لم يبلغه حديث جابر فإن حديث رافع كحديث جابر . قال مسلم ثنا يحيى ابن يحيى أنبأ أبو خيثمة عن أبي الزبير عن جابر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الأرض البيضاء ستين أو ثلاثاً . وحدثنا سعيد بن منصور وأبو بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد وزهير بن حرب قالوا حدثنا سفيان بن عيينة عن حميد الأعرج عن سليمان بن عتيق عن جابر قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الستين ، وفي رواية ابن أبي شيبة عن بيع النمر ستين هاتان المبايعتان من أبي الزبير وسليمان بن أبي عتيق بالمعنى فإن البيع للأرض هو كراؤها فهما في معنى ما رواه من تقدم ، قال مسلم وحدثنا حسن بن علي الحلواني ثنا أبو توبة ثنا معوية عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو ليعمرها أخاه فإن أبي فليمنحها أرضه . هذه الرواية من أبي هريرة رضي الله عنه توافق ما رواه وافع وجابر رضي الله عنهما . قال مسلم حدثنا الحسن الحلواني ثنا أبو توبة ثنا معوية عن يحيى بن أبي كثير عن يزيد بن نعيم أن جابر بن عبد الله أخبره أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن المزابنة النمر بالنمر والحقول كراه الأرض ، هذه متابعة بالمعنى كما قدمناه . قال مسلم حدثنا قتيبة بن سعيد ثنا يعقوب يعني ابن عبد الرحمن القاري عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابلة والمزابنة . هذه أيضاً متابعة بالمعنى من رواية أبي هريرة رضي الله عنه . قال مسلم حدثني أبو الطاهر أنا ابن وهب أخبرني مالك بن أنس عن داود بن الحصين أن أبا

سفيان مولى ابن أبي أحمد أخبره أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المزينة والمحافة . والمزينة اشتراء النمر في رؤس النخل ، والمحافة كراه الأرض . هذا أبو سعيد الخدري أيضاً موافق رافعا وجابرا وأبهريرة وإن كان تفسير المحافة بكراه الأرض منه . قال مسلم حدثنا يحيى بن يحيى وأبو الربيع العتكي قال أبو الربيع ثنا قال يحيى ثنا حماد بن زيد عن عمرو قال سمعت ابن عمر يقول كنا لا نرى بالخبر بأساً حتى كان عام أول فزعم رافع أن نبي الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه . أظاهر أن ابن عمر لم يبلغه ذلك إلا من حديث رافع . قال مسلم وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا سفيان ح وحدثنا علي بن حجر وإبراهيم بن دينار قالوا ثنا اسمعيل وهو ابن علية عن أيوب ح وحدثنا إسحق بن إبراهيم أنا وكيع حدثنا سفيان كلهم عن عمرو بن دينار بهذا الاسناد مثله وزاد في حديث ابن عيينة فتركناه من أجله معذور ابن عمر رضي الله عنهما وحقيق له فانه الرجل الصالح الورع . قال مسلم وحدثنا علي بن حجر ثنا اسمعيل عن أيوب عن أبي الخليل عن مجاهد قال قال ابن عمر لقد منعنا رافع نفع أرضنا . وحدثني يحيى بن يحيى أنا يزيد بن زريع عن أيوب عن نافع أن ابن عمر كان يكرى مزارعه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي إمارة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وصدرأ من خلافة معاوية حتى بلغه في آخر خلافة معاوية أن رافع بن خديج يحدث فيها بنهى عن النبي صلى الله عليه وسلم فدخل عليه وأنا معه فسأله فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن كراه المزارع فتركها ابن عمر بعدو كان إذا سئل عنها بعد قال زعم ابن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها . حدثنا أبو الربيع وأبو كامل لا ثنا حماد وحدثني علي بن حجر ثنا اسمعيل عن أيوب بهذا الاسناد مثله وزاد في حديث ابن علية قال فتركها ابن عمر بعد ذلك فكان لا يكرىها . وحدثنا ابن نمير ثنا أبي ثنا عبيد الله عن نافع قال ذهبت إلى رافع بن خديج مع ابن عمر حتى أتاه بالبلاط فأخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراه المزارع . حدثني ابن أبي خلف وحجاج بن الشاعر قالوا ثنا زكريا بن عدي أنا عبيد الله بن عمرو عن زيد عن الحكم عن نافع عن ابن عمر أنه أتى رافعا فذكر هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم . حدثنا محمد بن مني ثنا حسين يعني ابن حسن بن يسار ثنا ابن عوف عن نافع أن ابن عمر كان يأخذ الأرض فنبيء حدثنا عن رافع قال فانطلق بي معه إليه قال فذكر عن بعض عمومتة ذكر فنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن كراه الأرض قال فتركه

ابن عمر فلم يأجره ، وحدثني محمد بن حاتم ثنا يزيد بن هرون ثنا ابن عون بهذا الاسناد قال حدثني عن بعض عمومته عن النبي صلى الله عليه وسلم . وحدثني عبد الملك بن شعيب بن الليث بن سعد قال حدثني أبي عن جدي قال حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب انه قال اخبرني سالم بن عبد الله أن عبد الله بن عمر كان يكرى أرضيه حتى بلغه ان رافع بن خديج الانصاري كان ينهي عن كراء الارض فلقبه عبد الله فقال يا ابن خديج ماذا تحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في كراء الارض فقال رافع بن خديج لعبد الله سمعت عمي وكان قد شهدا بدرأ يحدثان أهل الدار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض قال عبد الله لقد كنت اعلم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الارض تكرى ثم خشى عبد الله ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم احدث في ذلك شيئاً لم يكن علمه فترك كراء الارض . حدثني علي بن حجر السعدي وبعقوب بن ابراهيم قال حدثنا اسمعيل وهو ابن علي بن ابيوب عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن يسار عن رافع بن خديج قال كنا نحافل بالارض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنكر بها بالثلث والرابع والطعام المسمى فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتي فقال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعاً وطواعية الله ورسوله أتقع لنا نهانا أن نحافل بالارض فنكر بها على الثلث والرابع والطعام المسمى وامر رب الارض أن يزرعها أو يزرعها وكره كراءها وما سوى ذلك . حدثنا يحيى بن يحيى أنا حماد بن زيد عن ابيوب قال كتب الى يعلى بن حكيم قال سمعت سليمان بن يسار يحدث عن رافع بن خديج قال كنا نحافل بالارض فنكر بها بالثلث والرابع ثم ذكر بمنزل حديث ابن علي . حدثنا يحيى بن حبيب ثنا خالد بن الحرث ح وثنا عمرو بن علي حدثنا عبد الاعلى وثنا إسحق أنا عبدة كلهم عن ابن أبي عروبة عن يعلى بن حكيم بهذا الاسناد مثله وحدثني أبو الطاهر أنا ابن وهب أخبرني جرير بن حازم عن يعلى بن حكيم بهذا الاسناد عن رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يقل عن بعض عمومته . حدثني إسحق ابن منصور ثنا أبو مسهر ثنا يحيى بن حمزة حدثني أبو عمرو الاوزاعي عن أبي النجاشي مولى رافع بن خديج عن رافع أن ظهير بن رافع وهو عمه قال أنبأني ظهير قال لقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان بنا رافقاً قلت وما ذاك ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حق قال سألتني كيف تصنعون بمحافلكم فقلت نواجرها يا رسول الله على الر بيع أو الاوسق من التمر أو الشعير قال فلا

تفعلوا ازرعوها أو أزرعوها أو امسكوها . حدثنا محمد بن حاتم ثنا عبد الرحمن بن مهدي عن عكرمة بن عمار عن أبي النجاشي عن رافع عن النبي ﷺ بهذا ولم يذكر عن عمه ظهير . حدثنا يحيى بن يحيى قال قرأت على مالك عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن حنظلة بن قيس أنه سأل رافع بن خديج عن كراء الأرض فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء الأرض قال فقلت بالذهب والورق قال أما بالذهب والورق فلا بأس به . حدثنا اسحق أنبأ عيسى بن يونس ثنا الأوزاعي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن قال حدثني حنظلة بن قيس الانصاري قال سألت رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والورق فقال لا بأس به إنما كان الناس يؤاجرون على عهد النبي ﷺ على الماذيان^(١) وأقبال الجدول وأشياء من الزرع فيهلك هذا ويسلم هذا ويهلك هذا فلم يكن للناس كراء الا هذا فلذلك زجر عنه فأما شيء مضمون معلوم فلا بأس به . حدثنا عمرو الناقد ثنا سفيان بن عيينة عن يحيى وهو ابن سعيد عن حنظلة الزرق أنه سمع رافع بن خديج يقول كنا إذا كنا الانصار حلقا قال كنا نكرى الأرض على أن لا نأخذ هذه ولهم هذه فربما أخرجت هذه ولم تخرج هذه فنهانا عن ذلك وأما الورق فلم ينهنا . هذه الاقايظ كلها ليس فيها الا النهي عن الكراء وقد اشترك فيه رافع وجابر وابو هريرة وقريب منهم ابو سعيد وليس في شيء من ذلك النهي عن المزارعة فامتناع ابن عمر رضي الله عنهما يحتمل أن يكون عن الكراء وأنه كان له فيه تقع ويحتمل أن يكون عنده المزارعة في معنى الكراء بالثلث والربع فترك الكراء والمزارعة جميعاً لكن إذا احتتمل ذلك من حال ابن عمر وغيره من الصحابة فالواجب علينا الرجوع الى اللفظ واللفظ نجده من روايات الصحابة المذكورين ناهياً عن الكراء ساكتاً عن المزارعة وليست المزارعة في معنى الكراء فان الزارع كالوكيل عن صاحب الأرض بجعل . قال مسلم حدثنا ابو الربيع ثنا حماد وثنا ابن مثنى ثنا يزيد بن هرون جميعاً عن يحيى بن سعيد بهذا الاسناد نحوه وحدثنا يحيى بن يحيى ثنا عبد الواحد بن زياد وثنا ابو بصير بن ابي شيبة ثنا علي بن مسهر كلاهما عن الشيباني عن عبد الله بن السائب قال سألت عبد الله بن مغفل عن المزارعة فقال اخبرني ثابت بن الضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة في رواية ابن ابي شيبة نهى عنها وقال ابن مغفل لم يسم عبد الله حدثنا اسحق بن منصور ثنا يحيى بن حماد ابو عوانة عن سليمان الشيباني عن عبد الله بن السائب قال دخلنا على عبد الله بن مغفل فسألناه عن المزارعة فقال زعم ثابت أن رسول الله

(١) جمع ماذيان وهو النهر الكبير ، وليمت بعرية .

صلى الله عليه وسلم نهى عن المزارعة وامرنا بالمؤاجرة وقال لا تأمر . فهاتان الطريقتان عن ثابت بن الضحاك في النهى عن المزارعة والامر بالمؤاجرة يخالف ما فهمناه من حديث رافع وجابر ورواي هريرة ، ولم يصرح في الطريق الاولى بالمؤاجرة وصرح بها في الثانية لكن يحتمل ان يكون قوله امر يعنى به النبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون ثابت عن ابن الضحاك فانه كان كذلك فلعل النهى عن المزارعة هي التي كانت تفعل مع الفرر والجهالة المذكورة في حديث رافع فيكون النهى خاصا بها . حدثنا يحيى بن يحيى ثنا حماد بن زيد عن عمرو بن عمرو ان مجاهداً قال لطاوس انطلق بنا الى ابن رافع بن خديج فاسمع منه الحديث عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فاتهره قال ائى والله لو اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه ما فعلته ولكن حدثني من هو اعلم به منهم يعنى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لان يمنح الرجل اخاه ارضه خير له من ان يأخذ عليها خرجا معلوما . حدثنا ابن ابى عمر ثنا سفيان عن عمرو بن طاوس عن طاوس انه كان يخبر قال عمرو فقلت له يا ابا عبد الرحمن لو تركت هذه المخابرة فانهم يزعمون ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة فقال ائى عمرو واخبرنى اعلمهم بذلك يعنى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها انما قال يمنح احدكم اخاه خير له من ان يأخذ عليه خرجا معلوما هذا يدل على انهم فهموا من حديث رافع النهى عن المخابرة فلمعلم يطلقون المخابرة على كراء الارض . حدثنا ابن ابى عمر ثنا النقي عن ايوب ح وثنا ابو بكر بن ابى شيبة واسحق بن ابراهيم جميعاً عن وكيع عن سفيان ح وثناه بن رمح انبا الليث عن ابن حريج ح^(١) وحدثني علي بن حجر ثنا الفضل بن موسى عن شريك عن شعبة كلهم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو حديثهم . وحدثني عبد بن حميد وعبد بن رافع قال عبد انا وقال ابن رافع ثنا عبد الرزاق انا معمر عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لان يمنح احدكم اخاه ارضه خير له من ان يأخذ عليها كذا وكذا لشيء معلوم قال وقال ابن عباس هو الحقل وهو بلسان الانصار المحاقلة . حديث ابن عباس هذا فيه فائدة عظيمة لانه نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خير له من ان يأخذ عليها فدل على ان الاخذ عليها جائز

(١) هذه الحاء تسمى حاء التحويل توضع اذا كان للحديث اسنادان أو أكثر راو واحد فيذكر الاسناد الاول اليه ثم يحولون الكلام الى الاسناد الثانى .

فيسكون حديث رافع وجابر وابى هريرة ومن يوافقهم الامر فيه للنسب والاستحباب والنهي للتنزيه والكرهه ولا يكون في ذلك وجوب ولا تحريم وقد قرأت على ابراهيم بن علي بن الحيوى ثنا حارثة بن محمود بن ابراهيم ابن منده أنبا ابو الخير محمد بن احمد بن عمرو بن البحتري ببغداد حدثنا سعدان بن نصر بن منصور ثنا ابو معوية محمد بن حازم عن ابى اسحق الشيباني عن عكرمة عن ابن عباس قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحافلة والمزابية قال مسلم حدثنا عبد الله ابن عبد الرحمن الدارمي أنبا عبد الله بن جعفر الرقي ثا عبيد الله بن عمرو عن زيد ابن ابى أنيسة عن عبد الملك بن زيد عن طاوس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كانت له ارض فانه ان ينجحها اخاه خير . حدثنا احمد بن حنبل وزهير بن حرب واللفظ لزهير قال ثنا يحيى وهو القطان عن عبيد الله قال اخبرني نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من تمر أو زرع وحدثني علي بن حجر السعدي انا علي وهو ابن مسهر أنا عبد الله عن نافع عن ابن عمر قال اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر بشطر ما يخرج من تمر أو زرع وكان يعطى أزواجه كل سنة مائة وسق ثمانين وسقا من تمر وعشرين وسقا من شعير فلما ولي عمر رضى الله عنه قسم خيبر خيبر ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ان يقطع لمن الارض والماء او يضمن لمن الاوساق كل عام فاختلفن فنهن من اختار الارض والماء ومنهن من اختار الاوساق كل عام ، وكانت عائشة وحفصة ممن اختارتا الارض والماء . حدثنا ابن نمير ثنا ابى ثنا عبيد الله وثنا نافع عن عبد الله ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من زرع أو تمر واقتص الحديث بنحو حديث علي بن مسهر ولم يذكر وكانت عائشة وحفصة ممن اختارتا الارض والماء . وقال خير ازواج النبي صلى الله عليه وسلم أن يقطع لمن الارض ولم يذكر الماء . وحدثني ابو الطاهر ثنا عبد الله بن وهب اخبرني اسامة بن زيد الليثي عن نافع عن عبد الله بن عمر قال لما افتتحت خيبر سألت يهود رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرهم فيها على أن يعملوا على نصف ما يخرج من التمر والزرع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقركم فيها على ذلك ما شئنا ثم ساق الحديث بنحو حديث ابن نمير وابن مسهر عن عبد الله وزاد فيه : وكان التمر يقسم على السهمان من نصف خيبر فبأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس وحدثني ابن رمح أنا الليث عن محمد بن عبد الرحمن عن نافع عن عبد الله بن عمر

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه دفع الى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعتملوها من أموالهم ولرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر ثمرها . حدثني محمد بن رافع وإسحق بن منصور واللفظ لابن رافع قال ثنا عبد الرزاق ابن جريج حدثني موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز وأن النبي صلى الله عليه وسلم لما ظهر على خيبر أراد إخراج اليهود منها وكانت الأرض حين ظهر عليها الله ورسوله ولله أسلمين فأراد إخراجهم منها فسألت اليهود رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرهم بها على أن يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم تقركم بها على ذلك ما شئنا فقرروا بها حتى أجلاهم عمر رضى الله عنه الى تيماء وأريحا . هذا ما ذكره مسلم رحمه الله في صحيحه من ذلك والذي يجب أن ينظر فيه منه موضعان . أحدهما رواية ثابت بن الضحاك وفهم معناها والآخر فهم طاووس ومن كلفه في المخابرة من حديث رافع وقد نهينا عليه ولكن زيد زيادة تحقيق . وأما سنن أبي داود فقد سمعتها جميعها على شيخنا الحافظ أبي محمد عبد المؤمن بن خلف الدمياطي بسماعه جميعها من أبي الحسن بن المقير بأجارته الحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب قال أنبأ أبو علي محمد بن أحمد بن عمرو الدؤالي قال ثنا أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحق بن بشير بن شداد السجستاني قال أبو داود ثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا ابن علية وحدثنا مسدد ثنا بشر عن عبد الرحمن بن إسحاق عن أبي عبيدة بن محمد بن عمار عن الوليد بن أبي الوليد عن عروة بن الزبير قال قال زيد بن ثابت يغفر الله لرافع بن خديج أنا والله أعلم بالحديث منه أنه أتى رجلاً قال مسدد من الانصار قد اقتتلا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كان هذا شأنكم فلا تكرروا المزارع زاد مسدد فسمع قوله لا تكرروا المزارع زيد بن ثابت عظيم في العلم والعجب منه اذا لم يبلغه حديث جابر وابي هريرة أو يكون الامر على خلاف ما افهمنا وقد أخبرنا به من طريق أبي داود موسى بن علي بن أبي طالب وعلي بن محمد بن هرون بقراءتي على الثاني وقرأه على الاول وأنا اسمع قال محمد بن ابراهيم الاربلي حضوراً أنبأ شهادة بات أحمد السكاكبة أنبأ طراد بن محمد أنبأ الحسين بن يحيى بن عياش القطان أنبأ أبو الأشعث أحمد بن مقدم العجلي أنبأ يزيد بن زريع عن عبد الرحمن بن إسحق فذكره فوقه عالياً بدرجتين كأنني سمعته ممن سمعته من الخطيب وكان يني و بين أبي داود فيه أربعة رجال ويزيد بن زريع المساوي لابن أبي

شعبة وابن علية وهو اسمعيل بنى و بينه ستة رجال وهذا عزيز الوجود ولما ذكر عبد الحق هذا الحديث فى الاحكام قال لا يثبت هذا لان فى اسناده عبد الرحمن المدينى عن أبى عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر هكذا نقلته من كتاب ابن القطان ولم أره فى الاحكام ثم قال ابن القطان هكذا أجل تمليه فأما أبو عبيدة فهو على أصله غير عماله فانه اورد من روايته ولم يبينه حديث « من قتل دون ماله فهو شهيد » وسكت عنه وأما عبد الرحمن بن إسحق فهو المعروف بعباد وهو مختلف فيه . حدثنا عثمان بن أبى شعبة ثنا يزيد بن هرون ثنا ابراهيم ابن سعد عن محمد بن عكرمة بن عبد الرحمن بن الحرث بن هشام عن محمد بن عبد الرحمن بن أبى لبيدة ^(١) عن سعيد بن المسيب عن سعد قال كنا نكرى الارض بما على السواقي من المزارع وما سقى بالماء منها فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك وأمرنا أن نكرى بما يذهب أو فضة . محمد بن عبد الرحمن بن أبى لبيدة ذكره ابن حبان فى الثقات لكن قال يحيى بن معين ليس به شيء . ومحمد بن عكرمة ذكره ابن حبان فى الثقات وليس له فى الكتب إلا هذا الحديث . وفى بعض ألفاظه رخص لنا أن نكرىها بذهب أو فضة وهذا هو المحتاج اليه . وأما النهى عن الكراء ما ذكره فقد عرف من حديث غيره . وأما المزارعة والتجارة فليس فيه تعرض لهما كما قلنا فى حديث رافع وغيره . فى حديث زيد بن ثابت هذا فائدة عظيمة وهو الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم الرخصة بكراء الارض بذهب أو فضة أما امرأ . وأما رخصة هذا دليل الجمهور فى جواز كرائها بذلك فهو الحق إن شاء الله تعالى وذكر أبو داود حديث عقيل عن ابن شهاب عن سالم أن ابن عمر كان يكرى أرضه حتى بلغه أن رافع بن خديج الحديث قال أبو داود رواه أيوب وعبيد الله وكثير بن فرقد ومالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه الاوزاعى عن حفص بن غنم عن نافع عن رافع قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابوداود وكذلك رواه زيد بن أبى أنيسة عن الحكم عن نافع عن ابن عمر أنه أتى رافعاً فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم قال أبو داود ورواه عكرمة بن عمار عن أبى النجاشى عن رافع سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانظر هذه الطرق كيف صرح فيها رافع بسماعه من النبي صلى الله عليه وسلم وليس فى ذلك مخالفة لروايته عن عمه وغيره

(١) بفتح أوله ، وفى النسخ غير منقوطة والتصحيح من الخلاصة وغيرها .

لجواز أن يكون سمه من عمه ثم سمه من النبي صلى الله عليه وسلم ورواه
 الاوزاعي عن ابى النجاشي عن رافع بن خديج عن عمه ظهير بن رافع عن
 النبي صلى الله عليه وسلم . قال ابو داود حدثنا عبيد الله بن عمر بن ميسرة
 ثنا خالد بن الحرث ثنا سميد عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن يسار ان رافع
 ابن خديج قال كنا نخبز على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر أن
 بعض عموته أتاه فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا
 نافما وطواعية الله ورسوله انفع لنا وانفع قال قلنا وما ذاك قال قال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو يزرعها أخاه ولا يكرها بثلاث ولا
 ربع ولا بطعام مسمى . هذا يدل على انه اراد بالخبرة كراء الارض فليس فيه منع
 من الخبرة المعروفة قال ابو داود ثنا ابو بكر بن أبى شيبة ثنا وكيع ثنا عمرو
 عن مجاهد عن رافع بن خديج عن ابيه قال جاءنا ابو رافع من عند رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان
 يرفق بنا وطاعة الله ورسوله ارفق بنا نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
 يزرع احدنا الا ارضا يملك رقبته او منيحة يمنحها رجل . هذا فيه دليل على
 منع الكراء واما المزارعة والخبرة المعروفتان فلا . قال ابو داود حدثنا محمد
 ابن كثير ثنا سفيان عن منصور عن مجاهد ابن اسيد بن ظهير قال جاءنا
 رافع بن خديج فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن أمر كان لكم
 نافما وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم انتم ان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم نهاكم عن الحقل وقال من استغنى عن ارضه فليمنحها أخاه أو يدع
 قال ابو داود وهكذا رواه شعبة ومفضل بن مهلهل عن منصور قال شعبة
 اسيد ابن اخي رافع بن خديج حدثنا محمد بن بشار ثنا يحيى ثنا ابو جعفر الخطمي
 قال بعني عمي انا وغلाम له الى سميد بن المسيب قال فقلنا شيء بلغنا عنك في
 المزارعة فقال كان ابن عمر لا يرى بها بأسا حتى بلغه عن رافع بن خديج في حديث
 فأتاه فأخبره رافع بن خديج ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بنى حارثة
 فرأى زراعا في أرض ظهير فقال ما أحسن زرع ظهير فقالوا ليس لظهير قال أليس
 أرض ظهير قالوا بلى ولكنه زرع فلان قال فخذوا زرعكم وردوا عليه النفقة
 قال رافع فأخذنا زرعنا ورددنا اليه النفقة قال سميد أفقر أخاك أو أكره
 بالدرهم . قوله أفقر أخاك يعني أعزّه تقول أفقرتك ناقتي أي أعزتها . وابو
 جعفر الخطمي اسمه عمير بن يزيد قال ابو داود ثنا محمد قال ثنا ابو الاحوص

ثنا طارق بن عبد الرحمن عن سعيد بن المسيب عن رافع قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة وقال انما يزرع ثلاثة رجل له ارض فهو يزرعها ورجل منحه ارضا فهو يزرع ما يمنح ورجل استكوى بذهب او فضة . قرأت على سعيد بن يعقوب الطالقاني قلت حدثكم ابن المبارك عن سعيد ابن شعاع ثنا عثمان بن سهل بن رافع بن خديج قال ابى ليتم في حجر رافع ابن خديج وحجبت معه لجاه اخى عمران بن سهل فقالا كريذا ارضا فلاثة بمائة درهم فقال دعه فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض حدثنا هرون ابن عبد الله ثنا الفضل بن دكين ثنا مكي يعنى ابن عامر عن ابن ابي نعم قال حدثني رافع بن خديج انه زرع ارضا فر به النبي صلى الله عليه وسلم وهو يسقيها فسأله لمن الزرع وامن الارض فقال زرعى بيزري وعملى لى الشطر ولبنى فلان الشطر فقال اريتما فردا الارض على اهلها او خذتقتك . هذه واقعة حال لا ندرى هل زرع باذن اهلها او لا او كانت اجارة او مزارعة او مخابرة قال ابو داود ثنا فتية عن شريك عن ابى اسحق عن عطاء عن رافع بن خديج قل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من زرع في ارض قوم بغير اذنهم فليس له من الزرع شيء وله ثقته حدثنا احمد بن حنبل ثنا اسماعيل وثنا مسددان حمادا وعبد الوارث حدثنا عن ايوب عن ابى الزبير قال غن حماد ومعد بن ميناء ثم اتفقوا عن جابر بن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمعاومة ^(١) قال عن حماد وقال احدهما والمعاومة وقال الآخر كبيع السنين ثم اتفقوا عن الثنيا ورخص في بيع المرايا ^(٢) حدثنا يحيى بن معين ثنا ابن رجاء يعنى المكي ثنا ابن خيثم حدثني عن ابى الزبير عن جابر بن عبد الله قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من لم يذر المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله ، هذا يحتمل ان يكون المراد به الكراء ويحتمل ان يريد المخابرة المعروفة لكن حديث خبير يدل على جواز المخابرة

(١) المعاومة : هى بيع تمر النخل والشجر سنتين وثلاثا فصاعدا ، يقال طومت النخلة اذا حملت سنة ولم تحمل اخرى ، وهى مفاعلة من العام السنة . (٢) وهو أن من لا نخل له من ذوى الحاجة يدرك الرطب ولا تقديده يشتري به الرطب لعياله ولا نخل له يطعمهم منه ويكون قد فضل له من قوته تمر فيجس به إلى صاحب النخل فيقول له يعنى تمر نخلة أو نخلتين بخرصها من التمر فيعطيه ذلك الفاضل من التمر بثمر تلك النخلات لمصيب من رطبها مع الناس فرخص فيه اذا كان دون خمسة أوسق .

المعروفة فيحمل هذا على الكراء . قال ابو داود ثنا ابو بكر بن ابي شيبة ثنا عمر بن ابيوب عن جعفر بن برقان عن ثابت بن الحجاج عن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابرة قلت وما المخابرة قال المخابرة ان يأخذ الارض بنصف او ثلث او ربع . هذا يحتمل الكراء فيحمل عليه جمعاً بينه وبين معاملة خبير . قال ابو داود : باب المساقاة .

حدثنا احمد بن حنبل ثنا يحيى عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دفع الى يهود خيبر نخل خيبر وارضاها على ان يمتثلوها من . . . وان رسول الله صلى الله عليه وسلم شطر ثمرتها . حدثنا ابو ابيوب بن محمد الرقي ثنا عمر بن ابيوب ثنا جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران عن مقسم عن ابن عباس قال افتتح النبي صلى الله عليه وسلم خيبر واشترط ان له الارض وكل صفراء وبيضاء قال اهل خيبر نحن اعلم بالارض منكم فاعطناها على ان لكم نصف الثمر ولنا نصف فزعم انه اعطاهم على ذلك فلما كان حين تصرم النخل بعث عليهم عبد الله بن رواحة فحزر عليهم النخل وهو الذي يسميه اهل المدينة الخرص ^(١) فقال في ذم كذا وكذا فقالوا اكثرت علينا يا ابن رواحة قال فانا الى جداد النخل ^(٢) فاعطيتكم نصف الذي قلت قالوا هذا الحق وبه تقوم السموات والارض وقد رضينا ان نأخذ به بالذي قلت . حدثنا يحيى بن معين ثنا حجاج عن ابن جريج قال اخبرت عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث عبد الله بن رواحة فيخرص النخل حين يطيب قبل ان يؤكل منه ثم يخبر يهود يأخذونه بذلك الخرص او يدفعونه اليهم بذلك الخرص لكي تحصى الزكاة قبل ان تؤكل الثمار وتفرق . قال ابو داود حدثنا محمد بن احمد بن ابي خليف ثنا محمد بن سابق عن ابراهيم بن طهمان عن ابي الزبير عن جابر قال ثناء الله على رسوله خيبر فاقروهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سألوهم وجعلها بينه وبينهم ^(٣) فبعث عبد الله بن رواحة فخرصها عليهم . حدثنا احمد بن حنبل ثنا عبد الرزاق وعبد بن بكر قال ثنا ابن جريج قال اخبرني ابو الزبير انه سمع جابر بن عبد الله يقول خرصها ابن رواحة اربعين الف وسق . وذكر ابو داود في باب حكم ارض خيبر حدثنا هرون بن زيد بن ابي الزرقا ثنا ابي ثاجاد

(١) خرص النخلة يخرصها اذا حزر ما عليها من الرطب تمرأ من الخرص الظن .

(٢) الجداد بالفتح والكسر : صرام النخل وهو قطع ثمرتها

(٣) في النسخ بياض استدرسته من سنن ابي داود .

ابن سلمة عن عبيد الله بن عمرو احصيه عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قاتل اهل خيبر فذكر الحديث الى ان قال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطى ^(١) كل امرأة من نسائه ثمانين وسقاً من تمر وعشرين وسقاً من شعير . ثنا سليمان بن داود المهري ثنا ابن وهب أخبرني اسامة بن زيد الليثي عن نافع عن ابن عمر وقال وكان التمر يقسم على السهمان من نصف خيبر واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اطعم كل امرأة من ازواجه من الخمس مائة وسق تمر وعشرين وسق شعير ، وفي رواية اخرى ان ارض خيبر اربعون الف عذق . واما جامع الترمذي فقرأته كله على جماعة منهم عبد الله بن علي بن عمر الصنهاجي انا محمد بن احمد بن علي القسطلاني انا علي بن ابي الكرم انا البنا انا عبد الملك الكروخي انا ابو عامر محمود بن القسم الازدي واحمد بن عبد الصمد الفورجي انا عبد الجبار بن محمد الجراحي انا ابو العباس محمد بن احمد المحنوني انا ابو عيسى محمد عيسى بن سورة الترمذي رحمه الله قال في حديث عامل اهل خيبر يشطر ما يخرج منها من تمر أو زرع والعمل على هذا عند بعض اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم لم يروا بأساً بالمزراعة على النصف والثلث والرابع واختار بعضهم ان يكون البذر من رب الارض ، وهو قول احمد واسحق ، وكره بعض اهل العلم الزراعة بالثلث والرابع ولم يروا بمساقاة النخيل بالثلث والرابع بأساً وهو قول مالك بن انس والشافعي ولم ير بعضهم ان يصح شيء من الزراعة الا ان يستأجر الارض بالذهب والفضة . حدثنا محمود بن غيلان ثنا الفضل بن موسى الشيباني ثنا شريك عن شعبة عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يحرم الزراعة ولكن امر أن يرفق بعضهم ببعض . هذا حديث حسن صحيح . وفي الباب عن زيد بن ثابت حديث رافع حديث فيه اضطراب يروى مع هذا الحديث عن رافع بن خديج عن عمومة يروى عنه عن ظهير بن رافع وهو احد عمومته وقد روى هذا الحديث عنه على روايات مختلفة . قلت هذا الاضطراب لم يضر لما بينته . واما المجتبى من المجتبى للنسائي فسميته كله اكثره على ابي الحسين علي بن نصر الله بن عمر وبقية على ابي الحسن علي بن عيسى بن سليمان بن رمضان الشافعي قالاً انبا ابو بكر عبد العزيز بن عمر بن باقا قال الاول صحاحاً وقال الثاني اجازة

(١) «يعطى» ساقطة من النسخ فاستدركتها من سنن أبي داود .

أنا أبو ذرعة طاهر بن محمد المقدسي خلا من باب إذا تطيب واغتسل وبقي أثر الطيب إلى باب البداءة بفاتحة الكتاب قبل السورة فبأجزاته لهذا القدر إن لم يسكن سمعاً منه أنا أبو محمد عبد الرحمن بن حميد الدوني أنا أبو بكر أحمد بن الحسين بن الكسار أنا أحمد بن محمد بن إسحق بن السني أنا أبو عبد الرحمن أحمد ابن شعيب بن علي النسائي رحمه الله قال ذكر الأحاديث المختلفة في النهي عن كراه الأرض بالثلاث والرابع واختلاف ألفاظ الناقلين للخبر أنا محمد بن إبراهيم أنا خالد بن الحارث قال قرأت على عبد الحميد بن جعفر أخبرني أبي عن رافع بن أبي بديع ظهير عن أبيه أسيد بن ظهير أنه خرج إلى قومه إلى بني حارثة فقال يا بني حارثة لقد دخلت عليكم مصيبة قالوا ما هي قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراه الأرض قلنا يا رسول الله إذا نكروها بشيء من الحب قال لا ولكن نكروها بالثين فقال لا ولكننا نكروها بما على الربيع الساقى فقال لا أزرعها أو أمتحها أخاك . هذا إنما فيه النهي عن الكراه قال النسائي خالفه مجاهد أخبرنا محمد بن عبد الله بن المبارك ثنا يحيى وهو ابن آدم ثنا مفضل بن مهلهل عن منصور عن مجاهد عن أسيد بن ظهير قال جاءنا رافع بن خديج فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن الحقل والحقل الثلث والرابع وعن المزابنة والمزابنة شراء ما في رهوس النخل ~~بكذا~~ وكذا وسقاً من تمر ، مراده بالخافضة المخالفة في الاستناد ولا يضر . قال النسائي أنا محمد بن المنثري ثنا محمد بن شعبة عن منصور سمعت مجاهداً يحدث عن أسيد بن ظهير قال جاءنا رافع بن خديج فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعاً وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم خير لكم نهاكم عن الحقل وقال من كانت له أرض فليمنحها وليدعها ونهى عن المزابنة والمزابنة الرجل يكون له المال العظيم من النخل فيجىء الرجل فيأخذها بكذا وكذا وسقاً من تمر هذا أيضاً إنما فيه نهى عن الكراه . قال النسائي أخبرنا محمد بن قدامة ثنا جرير عن منصور عن مجاهد عن أسيد بن ظهير قال أتى علينا رافع بن خديج فقال ولم أفهم قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن أمر كان ينفعكم وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم خير لكم مما ينفعكم نهاكم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحقل والحقل المزارعة بالثلاث والرابع فمن كان له أرض واستغنى عنها فليمنحها أخاه أو ليدع ونهاكم عن المزابنة والمزابنة الرجل يجيء إلى النخل الكثير بالمال العظيم فيقول خذه بكذا وكذا وسقاً من تمر ذلك العام ، هذا يسمى قبالة ومعنى القبالة أن يتقبل التمرة

بمقدار، وهذا باطل باتفاق الفقهاء. قال النسائي أخبرنا ابراهيم بن يعقوب بن إسحاق
 ثنا عفان ثنا عبد الواحد ثنا سميد بن عبد الرحمن عن مجاهد حدثني أسيد قال قال
 رافع بن خديج نهاكم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا فمأ و طاعة رسول
 الله صلى الله عليه وسلم انفع لنا قال من كانت له أرض فليزرعها فان عجز عنها فليزرعها
 أخاه. هذا موافق لما تقدم في البخاري ومسلم وغيرهما قال النسائي خالفه عبد الكريم
 ابن مالك. أخبرنا علي بن حجر ثنا عبيد الله يعني ابن عمرو عن عبد الكريم عن مجاهد
 قال أخذت بيد طالس حتى دخلت على ابن رافع بن خديج فحدثه عن أبيه عن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن كراء الأرض فأبى طالس وقال سمعت ابن عباس
 لا يرى بذلك بأساً. ورواه أبو عوانة عن أبي حصين عن مجاهد عن رافع مرسلاً.
 مراد النسائي بالمخالفة المخالفة بالاسناد. قال النسائي أخبرنا قتيبة ثنا أبو عوانة
 عن أبي حصين عن مجاهد قال قال رافع بن خديج نهانا رسول الله صلى الله عليه
 وسلم عن أمر كان لنا فمأ وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم على الرأس والعين
 نهانا أن نتقبل الأرض بيمين خرجها. قد جاء لفظ التقبل هنا والتقبل أن كان
 هو الكراء فقد عرف حكمه من هذه الأحاديث، وإن كان هو التقبل المشهور
 وهو أن يأتي إلى شجر مثمر فيقول قد تقبلته بكذا وكذا وسقاً فهو باطل
 باتفاق الفقهاء، ومن ذكره أبو عبيد في كتاب الاموال، قال النسائي تابعه
 ابراهيم بن مهاجر أخبرنا احمد بن سليمان ثنا عبيد الله أنا امراة عن ابراهيم بن
 المهاجر عن رافع بن خديج قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على أرض
 رجل من الانصار فذكر أنه محتاج فقال لمن هذه الأرض فقال لفلان اعطانيها
 بالاجر قال لو منحها فأتى رافع الانصار فقال إن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم نهاكم عن أمر كان لكم فمأ و طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم انفع
 لكم، مراد النسائي بالمتابعة متابعة ابراهيم بن مهاجر لابن حصين عن مجاهد
 في روايته عن رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو أمر في بيان الاسناد
 لا غير. قال النسائي أخبرنا محمد بن المشني ومحمد بن بشار قال ثنا محمد بن شعبة عن الحكم
 عن مجاهد عن رافع بن خديج قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
 الحقل. أخبرنا عمر بن علي عن خالد وهو ابن الحرث ثنا شعبة عن عبد الملك
 عن عطاء وطاوس ومجاهد قال حدث رافع بن خديج قال خرج الينا رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فنهانا عن أمر كان لنا فمأ وأمر رسول الله صلى الله
 عليه وسلم انفع لنا قال من كان له أرض فليزرعها أو ليعملها أو ليدعها، ومما

يدل على أن طاووساً لم يسمع هذا الحديث من رافع ما أخبرنا محمد بن عبد الله ابن المبارك ثنا زكريا بن عدي ثنا حماد بن زيد عن عمرو بن دينار قال كان طاووس يكره أن يؤاجر أرضه بالذهب والفضة ولا يرى بالثالث والرابع بأساً فقال له مجاهد اذهب إلى ابن رافع بن خديج فاسمع حديثه فقال أي والله لو أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه ما فعلته ولكن أخبرني من هو أعلم منه ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما قال لأن يمنع أحدكم أخاه أرضه خير له من أن يأخذ عليها خراجاً معلوماً. وقد اختلف على عطاء في هذا الحديث فقال عبد الملك بن ميسرة عن عطاء عن رافع، وقد تقدم ذكرنا له، وقال عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له أرض فليزرعها فإن عجز عن أن يزرعها فليمنحها أخاه المسلم ولا يزرعها إياه. أخبرنا عمرو بن علي ثنا يحيى ثنا عبد الملك عن عطاء عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو ليعطيها أخاه ولا يكرها، تابعه عبد الرحمن بن عمر والاوزاعي أخبرنا هشام بن عمار عن يحيى بن حمزة حدثني الاوزاعي عن عطاء عن جابر قال كان لأناس فضول أرضين يكرونها بالنصف والثالث والرابع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له أرض فليزرعها أو يزرعها أو يعسكها، وافقه مطر بن طهمان، أخبرنا عيسى بن محمد هو أبو عمير بن النحاس وعيسى ابن يونس قال أحسبنا ضمرة عن ابن شوذب عن مطر عن عطاء عن جابر ابن عبد الله قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من كانت له أرض فليزرعها أو يزرعها ولا يؤاجرها، أخبرني محمد بن اسماعيل بن إبراهيم عن يونس ثنا حماد عن مطر عن عطاء عن جابر رفعه نهى عن كراء الأرض. جميع هذه الطرق إنما تدل على النهي عن الكراء. قال النسائي ووافقه عبد الملك بن عبد العزيز ابن جريج على النهي عن كراء الأرض. أخبرنا قتيبة بن سعيد ثنا المفضل عن ابن جريج عن عطاء وأبي الزبير عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الخبارة. يَحْتَمَلُ أَنْ يَرِيدَ الْكَرَاءَ كَمَا قَدَمْنَاهُ فَلَيْسَ صَرِيحاً فِي مَنَعِ الْخَبَارَةِ الْمَعْرُوفَةِ. قال النسائي تابعه يونس بن عبيد أخبرني زياد بن أيوب ثنا عباد بن العوام أخبرنا سفيان بن حسين ثنا يونس بن عبيد عن عطاء عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة والخبارة وأنثيا^(١) إلا أن تعلم. وفي رواية همام بن يحيى كالل دليل

(١) هي أن يستثنى في عقد البيع شيء مجهول فيفسده، وقيل هو أن يباع شيء



على أن عطاه لم يسمع من جابر حديثه عن النبي صلى الله عليه وسلم من كان له أرض فلينزرعها أخبرني أحمد بن يحيى ثنا أبو نعيم ثنا همام بن يحيى قال سأل عطاه سلم بن ابن موسى قال حدث جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كانت له أرض فلينزرعها أو لينزرعها أخاه ولا يكرهها أخاه . وقد روى النهي عن المحاقلة يزيد ابن نعيم عن جابر أخبرنا محمد بن إدريس ثنا أبو توبة ثنا معوية بن سلام عن يحيى بن أبي كثير عن يزيد بن نعيم عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الحقل وهو المزابنة والمحاقلة والمحاضرة والمخابرة قال المحاضرة بيع القر قبل أن يزهر والمخابرة بيع الأرض بكذا وكذا صاعا . خالفه عمرو بن أبي سلمة فقال عن أبيه عن أبي هريرة أخبرنا عمرو بن علي ثنا عبد الرحمن ثنا سفين عن سعد بن إبراهيم عن عمر بن أبي سلمة عن أبيه عن أبي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة ، خالفهما محمد بن عمرو فقال عن أبي سلمة عن أبي سعيد أخبرنا محمد بن عبد الله بن المبارك حدثنا يحيى وهو ابن آدم ثنا عبد الرحيم عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدري قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة ، خالفهما الأسود بن العلاء فقال عن أبي سلمة عن رافع بن خديج أخبرني زكريا بن يحيى ثنا محمد بن يزيد بن إبراهيم ثنا عبيد الله بن جمران ثنا عبد الحميد بن جعفر عن الأسود بن العلاء عن أبي سلمة عن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة رواه القاسم بن محمد عن رافع بن خديج . أخبرنا عمرو بن علي ثنا أبو عاصم ثنا عثمان بن مرة قال سألت القاسم عن المزابنة فحدثت عن رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة ، قال أبو عبد الرحمن مرة أخرى أنا عمرو بن علي قال قال أبو عاصم عن عثمان بن مرة قال سألت القاسم عن كراء الأرض فقال قال رافع ابن خديج إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الأرض . هذا مبين وما قبله من المخابرة والمحاقلة ونحوها مجمل^(١) فيحمل المجمل على المبين ولا يمارض قال النسائي واختلف على سعيد بن المسيب فيه أخبرنا محمد بن المنني ثنا يحيى عن أبي جعفر الخطمي واسمه عمير بن يزيد قال أرسلني عمي وغلاما له إلى سعيد أسأله عن المزابنة فقال كان ابن عمر لا يرى بها بأسا حتى بلغه عن رافع بن خديج حديث فلقبه فقال رافع أني النبي صلى الله عليه وسلم بنى حارثة فرأى

جزاها فلا يجوز أن يستثنى منه شيء قل أوكثر ، وتكون الثنيا في المزارعة أن يستثنى بعد النصف أو الثلث كيل معلوم . (١) في السخ «محتمل» وهو غلط .

زرعا فقال ما أحسن زرع ظهير قالوا ليس لظهير قال أليس أرض ظهير فقالوا بلى
ولكنه ازرعها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا زرعكم وردوا اليه
نفقته . هذا ظاهر في منع المزارعة المعروفة فليُنظر فيه قال النسائي ورواه طارق
ابن عبد الرحمن عن سعيد واختلف عليه فيه أخبرنا قتيبة ثنا أبو الاحوص عن
طارق عن سعيد بن المسيب عن رافع بن خديج قال نهى رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة وقال إنما يزرع ثلاثة رجل له أرض فهو يزرعها
أو رجل منح أرضا فهو يزرع مامنح ورجل استكرى أرضا بذهب أو فضة . هذا
ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، قال النسائي ميزه اسرائيل عن طارق
فأرسل الكلام الاول وجعل الآخر من كلام سعيد أخبرنا أحمد بن سليمان ثنا عبيد
الله بن موسى أنا اسرائيل عن طارق عن سعيد قال نهى رسول الله صلى الله عليه
وسلم عن المحاقلة قال سعيد فذكر نحوه ، ورواه سفين الثوري عن طارق أخبرنا
محمد بن علي وهو ابن ميمون ثنا محمد ثنا سفين عن طارق قال سمعت سعيد بن
المسيب يقول لا يصلح الزرع غير ثلاث أرض يملك رقبته أو منحة أو أرض
بيضاء يستأجرها بذهب أو فضة . وروى الزهري الكلام الاول عن سعيد فأرسله
أخبرنا الحرث بن مسكين قراءة عليه وأنا أسمع عن ابن القاسم حدثني مالك عن
ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن
المحاقلة والمزابنة ورواه محمد بن عبد الرحمن بن لبيبة عن سعيد بن المسيب فقال عن سعد
ابن أبي وقاص أخبرنا عبيد الله بن سعد بن إبراهيم ثنا عيسى بن أبي عن محمد بن عكرمة عن
محمد بن عبد الرحمن بن لبيبة عن سعيد بن المسيب عن سعد بن أبي وقاص قال كان أصحاب
المزارع يكررون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مزارعهم بما يكون على
الساق من الزرع فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكرروا فاختصموا في بعض
ذلك فنهاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وقال أكرروا بالذهب والفضة . هذا
ظاهر في إباحة الكراء قد تقدم الكلام في سنده قال النسائي وقد روى هذا الحديث
سليمان عن رافع فقال عن رجل من محبته فذكر ما قدمناه من صحيح مسلم
ثم قال أيوب لم يسمعه من يعلى وذكر الطريق التي فيها كتب إلى وقد رويناها
من مسلم ثم قال رواه سعيد عن يعلى بن حكيم وذكر ثم قال رواه حنظلة بن
قيس عن رافع واختلف على ربيعة في روايته فذكره من طريق الليث ومن
طريق الأوزاعي ومن طريق مالك وسفين كلهم عن ربيعة ثم قال رواه يحيى
ابن سعيد عن حنظلة ورفعها كما رواه مالك عن ربيعة وذكره ثم قال رواه سالم

ابن عبد الله بن عمر عن رافع بن خديج واختلف على الزهري فيه وذكره من طريق مالك وشعيب بن أبي حمزة فأرسله شعيب قال عن الزهري بلغنا أن رافع بن خديج يحدث أن عمه يزعم وكان شهد بدمراً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراه الأرض هذا صريح في النهي عن الكراه قال النسائي ورواه عثمان ابن سعيد عن شعيب لم يذكر عمه ورواه نافع عن رافع واختلف عليه فذكره من طريق موسى ابن عقبة وابن عرين وأيوب وكثير بن فرقد وعبد الله بن عمرو ابن دينار وحفص بن غياث وهشام كلهم عن نافع ثم قال رواه ابن عمر عن رافع وذكره من طريق عمرو بن دينار واختلف على عمرو بن دينار وذكره ست طرق إليه ثم قال جمع سفين بن عيينة الحذيثين ، وقال ابن عمر وجابر أخبرنا عبد الله ابن محمد بن عبد الرحمن بن المسور ثنا سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن عمر وجابر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع التمر حتى يبدو صلاحه ونهى عن المحاربة كراه الأرض بالثلث والرابع هذا صريح في تفسير المحاربة بالكراه لكنه يحتمل لأن يكون سمي المزارعة أو المحاربة كراه ، قال النسائي رواه أبو النجاشي عطاء بن شعيب واختلف عليه فيه ذكره ، ثم قال ورواه بكير بن عبد الله بن الأشج عن أسيد بن رافع فجعل الرواية لأخي رافع أخبرنا محمد بن حاتم أنا حبان ثنا عبد الله بن المبارك عن ليث حدثني بكير بن عبد الله بن الأشج عن أسيد بن رافع بن خديج أن أباه رافع بن خديج قال لقومه قد نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم عن شيء كان لكم أفعالاً وأمره طاعة وخير نهى عن الحقل وذكر حديث عيسى بن سهل بن رافع بن خديج المتقدم عن أبي داود ولفظ النسائي فيه أخبرنا محمد بن حاتم أنا حبان أنا عبد الله أنا سعيد بن يزيد أبو شجاع قال حدثني عيسى بن سهل بن رافع بن خديج قال إني لبيتم في حجر جدي رافع ابن خديج وبلغت رجلاً وحججت معه فجاء أخى عمران بن سهل بن رافع بن خديج فقال يا أباؤه أنا قد أكرمتنا أرضاً فإلانة بمائتي درهم فقال يا بني دع ذلك فإن الله سيجعل لكم رزقاً غيره فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهى عن كراه الأرض هذا صريح في أنه فهم أن النهي عن كراه الأرض مطلقاً ولو بالدرهم قال النسائي وذكر قول ابن زيد بن ثابت المتقدم ذكر الاختلاف المأثور في المزارعة عن ابن عون كان محمد يقول الأرض عندى مثل مال المضاربة وكان لا يرى بأساً أن يذوق أرضه إلى الأكار ^(١) على أن يعمل فيها بنفسه وولده وأعوانه وبقرة ولا ينفق

(١) الأكار : الزراع . قابلت أكثر الأحاديث بأصولها من الكتب الستة .

شيئا وتكون النفقة كلها من رب الارض ، هذا ابن سيرين وهو امام يلحق
الارض بالمضاربة وهو قدوة . قال النسائي أخبرنا قبيصة ثنا الليث عن محمد بن عبد
الرحمن عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم دفع
إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعملوها بأموالهم وأن لرسول الله
صلى الله عليه وسلم شطر ما يخرج منها . وعن ابن عباس أن خير ما أنتم صانعون
أن يؤتير أحدكم أرضه بالذهب والورق . وعن إبراهيم وسعيد بن جبيرة أنهما كانا
لا يرايا أسبا باستجار الارض البيضاء . هذا كله من سنن النسائي الصغير الذي هو
روايتنا ووقفت على هذا المكان من النسائي الكبير ولم أر فيه كبير زيادة على ذلك
وفيه عن حنظلة بن قيس سألت رافع بن خديج عن كراء الارض البيضاء بالذهب
والفضة فقال حلال لأناس به ذلك فرض الارض . رواه يحيى بن سعيد عن
حنظلة بن قيس ورفع كما رواه مالك بن ربيعة أخبرنا يحيى بن حبيب عن ابن
عربي في حديثه عن حماد بن زيد عن يحيى عن حنظلة بن قيس عن رافع بن خديج
قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كراء أرضنا ولم يكن يومئذ ذهب
ولا فضة وكان الرجل يكرى أرضه بما على الربيع والاقبال وأشياء معلومة وساقه .
وأما سنن ابن ماجه فقد قرأته جميعه على أفضى القضاة جمال الدين أبي بكر محمد
ابن عبد العظيم السقطي رحمه الله بأجازته من أبي بكر عبد العزيز بن أحمد
ابن عمر بن باقا أخبرنا أبو زرعة طاهر بن محمد بن طاهر المقدسي رحمه الله بجميع
الكتاب خلا الجزء الاول والعاشر والسابع عشر وهو الاخير فبالاجازة منه
بأجازته عن أبي منصور محمد بن الحسين بن أحمد بن الهيثم المقومى ان لم يكن سماعاً ثم
ظاهر سماعه بعد ذلك قال أخبرنا أبو طلحة القسم بن أبي المنذر الخطيب قال ثنا أبو
الحسن على بن إبراهيم بن سلمة بن بحر القطان ثنا أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه
رحمه الله . وكانت قراءتي لهذا الكتاب على ابن السقطي رحمه الله في مجالس آخرها
يوم الثلاثاء الثالث من شهر ربيع الاول عام ست وسبعمائة بجامع الاقرب بالقاهرة
قال ابن ماجه حدثنا محمد بن يحيى ثنا عبد الوارث عن النوردي عن منصور عن مجاهد
عن أسيد بن ظهير ابن أخي رافع بن خديج عن رافع قال كان أحدنا اذا استغنى
عن أرضه أعطاها بالثلث والرابع والنصف واشترط ثلاث جداول والقصورة
وما سوى الربع وكان المباش اذ ذاك شديداً وكان يعمل فيها بالحديد وما شاء الله
ويصيب منها مفعة فأتانا رافع بن خديج فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
نهى عن أمر كان لنا نافعاً وطاعة لله ورسوله صلى الله عليه وسلم أنفع لكم إن

رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاكم عن الحقل ويقول من استغنى عن أرضه فليمنحها أخاه أو ليدع . القصارة بالضم مابقي في السبل بعد مايداس ، قال ابن ماجه أيضاً حدثنا محمد بن الصباح أنا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار قال قلت لطاؤوس يا أبا عبد الرحمن لو تركت هذه المحاربة فانهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنه قال قال أى عمرو إني أعينهم وأعطيتهم إن معاذ بن جبل أخذ الناس عليها عندنا وإن أعلمهم يعنى ابن عباس أحبرنى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينه عنها ولكن قال لأن يمنع أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ عليها أجراً معلوماً . والظاهر أن الذى كان يفعله طاؤوس هو المحاربة المكروهة وكان يكره كراء الأرض قال ابن ماجه حدثنا أحمد بن ثابت الجعفى ثنا عبد الوهاب عن خالد عن مجاهد عن طاؤوس أن معاذ بن جبل أكرى الأرض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر وعثمان على الثلث والرابع فهو يعمل به إلى يومك هذا . وبوب ابن ماجه فى (معاملة خير) (معاملة النخل والسكر) ولم يكتفه لم يذكر فى أحاديث الباب إلا النخل والأرض معاذاً رضى الله عنه أعلم الناس بالحلل والحرام . هذه أحاديث الكتب الستة التى هى أصول الاسلام وهى كافية لمن أحاط بها ولا يبقى بعدها إلا فهم يؤتبه الله من يشاء . وذكر البيهقى من طريق حماد بن سلمة أنا عبيد الله بن عمر فيما يحسب عن نافع عن ابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم قاتل أهل خيبر حتى ألقاهم إلى قصرهم فغلب على الأرض والنخل والزروع فقالوا يا محمد دعنا نسكن فى هذه الأرض نصلحها ونقوم عليها ولم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا لأصحابه غلمان يقومون عليها فأعطاهم خيبر على أن لهم الشطر من كل نخل وزرع وشئ ما بدا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عبد الله بن رواحة يأتهم كل عام يخبرها عليهم ثم يضمهم الشطر فشكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عام شدة خرصه وأرادوا أن يرشوه فقال يا أعداء الله تطعموني السحت لقد جئتمكم من عند أحب الناس إلى ولائتم أبغض إلى من عدتكم من القرود والخنازير ولا يحلنى بغضى إياكم وحيى إياه على أن لأعدل عليكم فقالوا بهذا أقامت السموات والأرض قوله كل عام فيه نظر فان خيبر فتحت فى صفر سنة سبع وابن رواحة استشهد فى مؤنة فى سنة ثمان فدة حياته بعد فتح خيبر سنة ونصف . وقد سمعت سنن الدار قطنى رحمه الله جيعه على شيخنا الحافظ عبد المؤمن الدميلى رحمه الله قال أنا الحافظ يوسف ابن خليل سماعاً عليه بقراءتي أنا أبو الفتح ناصر الدين مجد الوترى أنا اسمعيل

السراج المعروف بالأحسد أنا أبو طاهر بن عبد الرحمن بن أبي الحسن على
ابن عمر بن أحمد بن مهدي الحافظ الدار قطني ثنا عبد الله بن محمد بن عبيد
العزيز ثنا محمد بن حميد ثنا عبد الرحمن بن مغرا عن عبيدة الطي عن عبد الحميد
عن عبد الرحمن بن سالم عن عبد الله بن عمر عن عائشة أن النبي صلى الله عليه
وسلم خرج في مسير له فاذا هو بزرع يهتز فقال لمن هذا الزرع قالوا لرافع بن
خديج فأرسل اليه وكان اخذ الأرض بالنصف او الثلث فقال انظر نفقتك في الأرض
فخذها من صاحب الأرض وادفع اليه أرضه وزرعها . هذا من رواية عائشة رضي
الله عنها موافقاً لما تقدم من الحديث منه والظاهر أنها كانت مزارعة وكان البذر
من المالك أو يكون كالحديث الذي من زرع في أرض قوم بغير إذنهم ، ويكون
الأذن هنا كالأذن لفساده فهذا أيضاً ما ينظر فيه . وبالأستناد إلى الدار قطني حدثنا
ابن صاعد ثنا يوسف القطان وشعيب بن أيوب قال ثنا ابن عمير عن عبيد الله
عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج من
الزرع والنخل وقال يوسف من النخل والشجر وقال ابن صاعد وهم في ذكر الشجر
ولم يقله غيره . وفي تصنيف أبي بكر بن أبي شيبة حدثنا شريك بن عبد الله عن إبراهيم
ابن مهاجر قال سألت موسى بن طنبجة فحدثني أن عثمان أقطع خباباً أرضاً وعبد
الله أرضاً وصهبياً أرضاً فكل جاري رأيتهم يعطي أرضه بالثلث والرابع عبد الله وسعداً
حدثنا أبو الأحوص عن إبراهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة قال سعد وابن
مسعود يزارعان بالثلث والرابع . حدثنا ابن أبي زائدة عن حجاج عن أبي جعفر
قال عامل رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل خيبر على الشطر ثم أبو بكر وعمر
وعثمان وعلى ثم أهلهم إلى اليوم يعطون الثلث والرابع . حدثنا ابن أبي زائدة وأبو
الأحوص عن كليب بن وائل قال قلت لابن عمر رجل له أرض وليس له بذر
ولا بقر فأعطاني أرضه بالنصف فزرعتها ببذري وبقرى ثم قاسمته على النصف قال
حسن حدثنا وكيع عن سفيان عن الحرث بن حميرة عن صخر بن الوائيد عن عمرو
وصليح عن علي أنه لم ير بأساً بالزرعة على النصف . حدثنا وكيع عن سفيان عن اسمعيل
ابن أبي خالد عن رجل عن انس قال أرضي وبعيرى سواء . حدثنا ابن عبيدة عن
عمرو سالمًا يقول أكثر ابن خديج على نفسه والله لذكرها كراهة الأبل . هذا مشكل
لما قدمناه من رواية جابر وأبي هريرة وغيرها . وبالأستناد قال حدثنا أبو مسهر عن
اسمعيل بن أبي خالد عن ابن الأسود أنه كان يزارع أهل السواد حياة أبيه حدثنا
الفضل بن دكين عن الفضل بن عياض عن عبد الرحمن بن الأسود قال كنت أزرع

بالثلث والرابع واحله إلى علقمة والاسود فلوراوا به بأساً لنهوتى . حدثنا حفص عن
 عمر عن يحيى بن سعيد أن عمر بن عبد العزيز كان يأمر باعطائه الأرض بالثلث
 والرابع . حدثنا عبد الوهاب الثقفي عن خالد الخذاء أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عدى
 أن يزارع بالثلث والرابع . حدثنا فضيل بن عياض عن هشام عن القاسم وابن سيرين
 وانهما كانا لا يريان بأساً أن يعطى الرجل أرضه على أن يعطيه الثلث والرابع أو العشر
 ولا يكون عليه من النفقة شيء . حدثنا أبو اسامة عن هشام بن عروة
 قال كان أبى لا يرى بكراه الأرض بأساً . حدثنا وكيع ثنا شريك عن عبد الله بن
 عيسى قال كان لعبد الرحمن بن أبى ليلى أرض بالتوراه وكان يقدمها بالثلث فيرسلنى
 فأقاسمهم . ممن كره أن يعطى الأرض بالثلث رافع بن خديج ثابت بن الضحاك
 جابر رواياتهم . حدثنا عمر بن أيوب عن جعفر بن برقان عن ثابت بن الحجاج
 عن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التجارة قال وما
 التجارة قال أن تأخذ الأرض بنصف أو ثلث أو ربع حدثنا علي بن مسهر عن أنس بن
 عن حبيب بن أبى ثابت قال كنت جالسا مع ابن عباس في المسجد الحرام إذ
 أتاه رجل فقال إنا نأخذ الأرض من الدهاقين فأعتملها بيدي وبقرى فأخذ حتى
 وأعطيه حقه فقال له خذ رأس مالك ولا تردد عليه شيئا فأعاد عليه ثلاث مرات
 كل ذلك يقول لهذا عن خالد الخذاء أنه كره المزارعة بالثلث والرابع حدثنا حفص
 عن الأعمش عن إبراهيم أنه كره أن يعطى الأرض بالثلث والرابع . حدثنا وكيع ثنا
 سفيان عن منصور قال لا يصلح من الزرع إلا الأرض تملك رقبته أو أرض يمنحها
 رجل . حدثنا حرب بن عبد العزيز بن رفيع عن رفاع بن رافع بن خديج قال
 نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المزارعة والاجارة إلا أن يشتري
 الرجل أرضا أو تمار نم قال أعار أبى أرضا من رجل فزرعها وبنى فيها بنيانا فخرج
 إليها فرأى البنيان فقال من بنى هذا فقالوا فلان الذى اعترته فقال أعوض مما
 أعطيتهم قالوا نعم قال لا أخرج حتى يهدموه . عن عكرمة لا بأس بكراه الأرض
 بالطعام عن إبراهيم لا بأس أن يستأجر الرجل الأرض البيضاء بالحنطة . زباد بن
 أبى مسلم سألت سعيد بن جبيرة بن أبى عروبة عن يعلى بن حكيم عن سليمان بن
 يسار عن رافع بن خديج قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له
 أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ولا يكرها بالثلث ولا بطعام مسمى . حدثنا عبدة
 ابن سليمان عن . سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب أنه قال
 لا نرى بأساً أن يعالج الرجل النخل ويقوم عليه بالثلث والرابع ما لم ير هوفيه شيئا . عن

الحسن أنه كان يكره ذلك بأجر معلوم . عن إبراهيم كان يكره كل شيء يعمل بالثلث والرابع
عن حماد قال كان يكره أن يستأجر الأجير فيقول لك ثلث أو ربع مما يخرج أرضي هذه .

﴿فصل﴾

لنقتصر من الحديث والآثار على ما ذكرناه . وتأخذ في كلام العلماء بعده قال الشافعي
رضي الله عنه في الام في كتاب اختلاف العراقيين وها أبو حنيفة وابن أبي ليلى
عن أبي يوسف رحمه الله في باب المزارعة : وإذا أعطى الرجل أرضاً مزارعة بالنصف
أو الثلث أو الربع أو أعطى نخلاً أو شجراً معاملة بالنصف أو أقل من ذلك أو
أكثر فإن أبا حنيفة كان يقول هذا كله باطل وكان ابن أبي ليلى يقول ذلك جائز
بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أعطى خيبر بالنصف فكانت كذلك
حتى قبض وخلافة أبي بكر وعامة خلافة عمر بن الخطاب وه . تأخذ ولنا قياس
هذا عندنا مع الآثار ألا ترى أن الرجل يعطى الرجل مالا مضاربة بالنصف ولا
باس بذلك وقد بلغنا عن عمر بن الخطاب وعن عبد الله بن مسعود وعن عثمان
أنهم أعطوا مالا مضاربة وبلغنا عن سعد بن أبي وقاص وابن مسعود أنهما كانا
يعطيان أرضهما بالربع والثلث . هذا الكلام مع قوله وبه تأخذ من كلام أبي
يوسف أخذ بقول ابن أبي ليلى وترك قول أبي حنيفة ، قال الشافعي وإذا دفع
الرجل إلى الرجل النخل أو العنب يعمل فيه على أن للعامل نصف الثمرة أو ثلثها
أو ما شارطوا عليه من جزء منها فهذه المساقاة الحلال التي عامل عليها رسول الله
صلى الله عليه وسلم أهل خيبر ، وإذا دفع الرجل إلى الرجل أرضاً مضاربة على أن
يزرعها المدفوعة اليه فما أخرج الله منها من شيء فله جزء من الأجزاء فهذه
المخافة والمخارة والمزارعة التي نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحللنا
المعاملة في النخل خبراً عن رسول الله ﷺ ولم يكن تحريم ما حرمنا أو جوب
علينا من إحلال ما حللنا ولم يكن لنا أن نصرح بأحدى سنته الأخرى ولم نحرم
ما يحرم ما حل كما لا نحل بما أحل ما حرم ولم أر بعض الناس سلم من خلاف النبي
صلى الله عليه وسلم من واحد من الأمرين لا الذي أحلها جميعاً فأما ما روى عن
سعد وابن مسعود أنهما دفعا من أرضيهما مزارعة مما لا يثبت مثله أهل الحديث
ولو أثبت ما كان من أحدمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة وأما قياسه وما
أجاز من النخل والأرض على المضاربة فعهدينا بأهل الفقه يقيسون ما جاء عن
دون النبي صلى الله عليه وسلم على ما جاء عنه ﷺ وعكس هذا جهل وهو أيضاً
غلط في القياس إنما أجزنا المضاربة وقد جاء عن عمر وعثمان أنها كانت قياساً على

المعاملة في النخل فكانت قياساً لامتبوعة مقبلاً عليها فان قال كيف تشبه المضاربة المساقاة قيل النخل قائمة لرب المال دفعها ان يعمل فيها المساقى عملاً يرجى صلاح ثمرتها على ان له بعضها فلما كان المال المدفوع قائماً لرب المال في يدي من دفع اليه يعمل عملاً يرجو به الفضل جاز ان يكون له بعض ذلك الفضل على ما تشارطاً عليه فكان في مثل معنى المساقاة فان قال ولم لا يكون هذا في الارض قيل الارض ليست بالتي تصلح فيؤخذ منه الفضل إنما يصلح فيها شيء من غيرها وايسر شيء قائم يباع ويؤخذ فضله كالمضاربة ولا شيء مستمر بالغ فيؤخذ ثمره كالنخل وإنما هو شيء يحدث فيها ثم ينصرف لا في معنى واحد من هذين فلا يجوز ان يكون قياساً عليها وهو من ارق لها في المبتدأ والمتعقب ولو جاز ان يكون قياساً ما جاز ان يقاس شيء نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الشافعي رضي الله عنه في مختصر المزني اخبرنا سفين بن عينية قال سمعت عمرو بن دينار يقول كنا نتخابر ولا نرى بذلك بأساً حتى اخبرنا رافع بن خديج ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها فتركناها لقول رافع قال الشافعي والتخبرة استكراء الارض ببعض ما يخرج منها ودلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في نهيه عن التجارة على ان لا تجوز المزارعة على الثلث والرابع ولا على جزء من الاجزاء لانها مجهولة ولا يجوز الكراء المعلوم ويجوز كراء الارض بالذهب والورق والعبد وما ينبت من الارض ارفعى صفة تسميه كما يجوز كراء المنازل واجارة العبيد انتهى كلام الشافعي رضي الله عنه فأما وجوب العمل بالسنن كلها وان لا ترد إحدى السنتين الاخرى فصحيح وذلك الواجب على كل مسلم وأما المشابهة بين المضاربة والمساقاة فصحيح وأما قطع الشبه بين المساقاة والمزارعة فصحيح وان كان المشابهة التي بين المضاربة والمساقاة لم توجد بين المساقاة والمزارعة ولكن بينها أكثرها فلم يرد نهى عنها لكان لا لحاقها بها وجه لا يشترط في المشابهة في القياس تمام المشابهة ولا يكفي بادانها بل نعتبر ما يشير الى المأخذ وهو هنا كذلك وحرف المسئلة تحقيق النهي عن المزارعة وقد جاء في حديث ابن خديج وعليه بنى الشافعي رضي الله عنه وسنن لم عليه وسواء اثبت اولم يثبت فانه يصنع بالمزارعة التي كانت في خير وقد صرح بأنه عام لهم على شرط ما يخرج منها من ثمر وزرع فنحن نقطع بصحة تلك المزارعة وغاية ما يعتذر به المانعون من المزارعة ان يقولوا ان تلك المزارعة كانت تبعاً للمساقاة ونحن نقول ان الاصل انه متى جاز شيء فان الجواز يكون اصلاً فيه ولا نقول انه بطريق التبعية حتى يرد دليل يقتضي ذلك فبهنا معنا دليل

مقطوع به على جوارها من صح نهى عنها احتجنا الى الجمع بين الحديثين اما يحمل
 مزارعة خبير على التبعية واما بطريق وان لم يصح النهى فلا معارضة فقرر مزارعة
 خبير دليلا على الصحة وتقوية لمراعاة الشبه بين المساقاة والمزارعة وان قصرت
 عن المشابهة بين المساقاة والمضاربة . واما ماورد عن سعد بن أبي وقاص وابن
 مسعود رضى الله عنهما من أنها كانا يعطيان من أرضهما بالثلث والرابع فقد رواه
 جماعة وقد ذكرنا عن البخارى انه علقه عن قيس بن مسلم عن ابى جعفر عنها
 وعن على رضى الله عنه ، وايضا قدمنا الاسناد اليها من طريق ابن ابى شيبة من
 طريقين احدهما شريك بن عبد الله عن ابراهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة عنها
 والاخرى ابو الاحوص عن ابراهيم بن مهاجر عن موسى بن طلحة عنها وموسى
 ابن طلحة يجمع عليه وقد ادركها وابراهيم بن مهاجر روى له مسلم في صحيحه وشريك
 وابو الاحوص متقاربان وشريك روى له مسلم وابو الاحوص متفق عليه فهذا
 الاثر لو كان حديثا لم يعتمد القول بصحته فكيف وليس بحديث وابن يوجب مذهب
 عالم بسند مثل هذا فلا درى توقف الشافعى فيه من اى وجه ولعله لا يرضى شريكا
 وابا الاحوص ولم يقف على اسنادها او غير ذلك والله اعلم ونحن قد بلغنا فلا عذر لنا
 مع من ورد مثل ذلك عنها من الصحابة والتابعين وهم خلق كثير قد تقدموا فى
 تضاعيف كلامنا بحيث يحصل من مجموع ما قدمناه كالعلم الضرورى بشيوت
 ذلك مزارعة النبي صلى الله عليه وسلم فى خبير ويعضد ذلك اشتها السكلام فى رواية
 رافع بن خديج وإمكان تأويلها كما سنذكر ذلك ان شاء الله تعالى وقد جوز الشافعى
 رضى الله عنه المساقاة فى السكرم ولم يقل احدا من رواة الحديث ان خبير كان بها
 كرم وان كان بعض الاصحاب انه قاله نصا والصحيح انه قياس وقد اتفقت ذلك
 فى شرح المنهاج ، والسكرم لا يساوى النخل فى جميع وجوهه ولكن فى بعضها
 وفى وجوب الزكاة فكما جاز قياس السكرم على النخل فى المساقاة يمكن ان يجوز
 قياس المزارعة على المساقاة لو لم يرد فيها فكيف وقد ورد فيما كان فى خبير من
 زرع ولم يرد فى حد من الاحاديث ان ذلك اما جاز لاجل التبعية والاصل
 انما جاز فى الشيء يجوز فيه من حيث هو من غير شرط انضمام الى غيره فلا تنبت
 هذه الشرطية الابدال ولم ارفيا رققت عليه من كلام الشافعى تصريحها بالتأقيت
 ولا بالزوم وقد بالغ الاصحاب فى ذلك فذكر القاضى ابو الطيب فى تلعيقه من
 بحث اصحابنا مع الحنفية انهم احتجوا لابي حنيفة وزفر فى بطلان المساقاة بينهما
 صلى الله عليه وسلم عن الفرور والمساقاة غرر لانا لا ندرى انسلم الثمرة ام لا وبنييه

صلى الله عليه وسلم عن المخابرة وادعوا بأنها المساقاة وبأن من شرطها ان تكون المدة معلومة وهي في معنى الاجارة والاجارة إذا كانت المدة مجهولة كانت باطلة ولان اصول الطبخ والقناء والخيار يحتاج إلى الخدمة والتربية ولا يجوز أن يعامل عليها ببيع عتقها ولا يجوز أن تستأجر راعيا لغنمه ببيع عتقها وبأن المزارعة لا تصح وهي مذكورة في حديث خبير وبأنه شرط عليهم اذا شاء اخرجهم وهذا الشرط لا يصح عندهم وبأن معاملة خبير لم تكن مساقاة لان النبي صلى الله عليه وسلم فتحها عنوة واسترق أهلها فكانوا عبيداً للمسلمين يعملون في أراضيهم والذي شرط لهم طعمة جعلت لهم ليدت أجرة وأجاب بأن نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع العرق وهذا لس ببيع ولو صح فالعرق ما تردد بين جائزين ليس أحدهما أغلب وعقد المساقاة ليس بغير لان العادة انها تنمر كل سنة وأما المخابرة فليست كما فسر وه بل هي استكراء الارض ببيع بعض ما يخرج منها ، والفرق بين المساقاة والمزارعة أن الارض يجوز اجارتها والاشجار لا يجوز اجارتها لهذا الغرض وعن دخول المزارعة في خبير بانها عندنا تجوز في البياض الذي في تضاعيف النخل . وأما العلم بالمدة فلان المسلمين أجمعوا على أن المساقاة بالمدة المجهولة غير جائزة والخبر وان كان مطلقاً فيجب حمله على انه ذكر مدة كذا قال القاضي ابو الطيب وهو غير مسلم له ولم نجد ثقله الاجماع على انه ذكر مدة كذا قال القاضي وانما اراد اجماع من قال بها من الطائفتين واما شرط اخراجهم اذا شاء فانما جاز ذلك الشرط في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان النسخ كان يجوز ذلك الوقت وكان الوحي ينزل عليه بالاحكام وقتاً فوقتاً وعن كونهم عبيداً بأن عمر رضى الله عنه اجلاهم ولم يبلغ احداً منهم وانما جعله لانه لا يمكن ان لا يكون لازماً لكان فيه ضرر على العامل ، وقال القاضي حميد رحمه الله في تعليقه انما قال افرم لان اليهود لا يرون النسخ وكانوا يهوداً فشرط عليهم ذلك قطعاً انهم من يتوهم فيهم اللزوم ومثل هذا الشرط جائز له صلى الله عليه وسلم لانه كان يوحى اليه من الله تعالى ولا يجوز لواحد منا لمدد الوحي حتى يذكر مدة معلومة كافي الاجارة قال والثمره فسمان قسم ينمر ثمرة يجب فيها العشر كالسكر والنخل فيجوز المساقاة عليها قولاً واحداً وقسم ينمر ثمرة لا يجب فيها العشر وهو ما عدا النخل والسكر كالنخاع والخوخ ونحوها ففي جواز المساقاة عليها ولان القديم يجوز كالسكر والنخل ، والجديد لا يجوز لان الحرص لا يتأتى فيها لان ثمارها مستمرة بالاوراق ولا يجب فيها العشر واما المساقاة على شجر الفرساد فيحتمل وجهين احدهما لا يجوز كسائر الاشجار والثاني يجوز لان المقصود منه الورق

وأوراقها ظاهرة يمكن الاطاحة بها ككثمار النخل وأما البقول والزرع التي ليس لها اصل ثابت لا تجوز المساقاة عليها لأن قضية المساقاة استحقاق العامل جزءاً من ثمنه الاصل وهل يجوز الخرص في المساقاة كالزكاة وأما الزكاة فلا خلاف فيها وإنما الخلاف في ان الخرص غيره او تضمنين ولكن في المساقاة وجهان أحدهما يجوز لحديث ابن رواحة والثاني لالانه ظن وتخمين والحديث لأنه كان معاملة بين المسلمين والمشركون وبمعنى في المعاملة مع المشركون عما لا يعفى عنه بين اثنين من المسلمين والقولان في جواز المساقاة على ماعدا الكرم والنخل سيان على القولين في جواز الخرص في الكرم والنخل في المساقاة ان جوزه لم يحمز المساقاة فيما عداهما من الاشجار لأن الخرص لا يتأتى فيها والاجاز لأن الخرص على هذا القول ساقط الاعتبار في المساقاة فاستوى فيها ما يخرص من الاشجار وما لا يخرص وقال القاضي حسين أيضاً رحمه الله ههنا اربعة عقود متقاربة في الصورة مختلفة في الحكم القراض والمساقاة جائزان والمخابرة والمزارعة باطلتان فلما زارعة على صورة المساقاة غير أنها فرقنا بينهما بالسنة قال الشافعي ولم نرد احدي سنتيه بالآخرى اشار إلى ان القياس هو التسوية بينهما في الجواز والمنع لأن كل واحد منهما عقد على العمل في الشيء ببعض ما يخرج منه غير أننا اتبعنا فيها السنة والسنة فرقتهما فوردت في المساقاة بالجواز فجوزناها ثم قال القاضي حسين أيضاً رحمه الله للمساناة شبهة بالمعقود من حيث انها التزام عمل على الذمة ولا تبطل بموت العامل كما لا يبطل السلم بموت المسلم اليه اخذت شبهها من بيع العين ومن حيث انها عقد لازم بعوض على العمل اخذت شبهها من الاجارة فاشتراط فيها التأقيت والتقدير الذي يوقت به . هذا كلام القاضي ونحن نوافقه عليه إلا في اللزوم واشتراط التأقيت فلا دليل عليه ولا يلزم من شبهها بالاجارة أن تعطى جميع أحكامها وقوله انها التزام عمل في الذمة يمكن أن ينزع فيه ويقال انها إذن كالجعالة وليست بالتزام والذي يقول بأنها جائزة لازمة يلزمه أن يقول بهذا ودليله الحديث ويستغنى بذلك عن حمل قوله أفركم ما أفركم الله على أنه خاص بذلك الزمان بل يكون حكماً ثابتاً في كل زمان فالقائل بأنها جائزة لازمة له أن يحتج بهذا ، وقال الشافعي رضي الله عنه ويجوز المساقاة سنين وأنا أقول بهذا أقول يجوز التأقيت والاطلاق أما التأقيت فلتشبهها بالاجارة وأما الاطلاق فلتشبهها بالقراض وعملاً بالحديث وأما اللزوم فلا ينبت أصلاً ولا يأخذ من الاجارة حكماً منه لمصادمة الجواز المقابل للزوم الذي دل عليه الحديث فألحقناها بالقراض في ذلك وحقيقتها توكيل بمعمل . وجعل

ابن حزم انتأقبت فيها مفسداً ولا دليل له على ذلك . والذي دل الحديث عليه جوارها غير موقفة فان قال لا نقول بالجواز الا فيما ورد فيه الحديث فيلزمه ان لا نقول بالجواز في غير النخل وقد قال يجوز في كل الشجر وادعى انه في خير رمان ولم اجد ذلك في كلام غيره ولو صح فملى ظاهره يلزم ان لا يجوز الا في مثل ما كان في خير من الاشجار والزرع لانها واقعة حال ولا دليل فيها الا من الفعل والفعل لا عموم له فان احتج باطلاق الثمر والزرع قلنا ذلك لما كان فيها لا لغيره والذي صرحه الرواية . أنه كان فيها من الشجر هو النخل لم يعلم غيره ، والشافعي انما ألحق الكرم به قياساً لا خبراً ولم يتردد قول الشافعي في إلحاقه به لانه يشبهه في جميع معانيه من بروز الثمرة ووجوب الزكاة والحاجة إلى العمل وغير ذلك .

﴿ فصل نلخص فيه ما تقدم من الاحاديث ﴾

اما حديث رافع رواه عنه حنظلة في البخاري كان احداً يسكرى ارضه فيقول هذه القطعة لي فالنهي لذلك وابو النجاشي عنه عن عمه ظهير في البخاري ايضاً يؤاخرها على الربع وعلى الاوسق والتمر . وابن ح م عمر عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع وقد اختلف الاصوليون هل الحجة في المحكي أو الحكاية والبحث هنا فيه يقوى لما فيه من انقراض على ارادة المحكي ولا عموم فيه ، وحنظلة عنه عن عميه وهو لا يقتضى منها المختلف فيه قال الليث فيه انه لو نظر فيه ذو الفهم لم يجزه ، ومن صحيح مسلم ابن عمر بن رافع عن بعض عمومته ذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن كراء الارض . وابن عمر ايضاً عن رافع سمعت عمي وكانا شهدا بديراً بمحدثان اهل الدار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء الارض . وسليمان بن يسار عن رافع عن رجل من عمومته نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نحافل بالارض على الثاثل والربع والطعام المسمى وامر رب الارض ان يزرعها او يزرعها او كره كراءها وما سوى ذلك ولم يسمعه ايوب من يعلى بن حكيم ، وقد كثرت طرق حديث رافع جدا ووجدناه اذا سمي شرح صورة لا يختلف في بطلانها وتارة يطلق فاطلاقه يشبه ان يكون محمولا على ما سماه فلا يؤخذ بعمومه لانه لم يحك لفظ النبي صلى الله عليه وسلم الذي يقتضى عموماً في تلك الواقعة وغيرها هذا مع قول الترمذي وغيره انه مضطرب والشافعي انما رواه من طريق ابن عمر عن رافع وهي احدى طرقه وقد اطلق فيها وابن عمر رضى الله عنهما ترك المزارعة لذلك تورعاً لانه كان في غاية الورع فلم تقم لنا حاجة على التحريم بحديث المذكور بحيث ينشرح

الصدر بذلك ويحتمل ان يحمل النهي في حديثه على التنزيه لاعلى التحريم وليس الاضطراب الذي ذكره الترمذى وغيره مما يوجب رد هذا الحديث لان لكثرة الروايات لا نشك ان هذا الحديث حصل من رافع وانما الاضطراب في كونه تارة رواه وأرسله وتارة عن عمه وتارة عن عميه وتارة عن رجل من عمومته وذلك لا يقدح في صحته عن رافع ورافع صحابي ومرسله صحيح لا يمتنع انه سمعه من عمه وقد يكون بعد ذلك سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ولولم يسمعه لكفى سمعه من عميه او من احدهما فلا شبهة في ان الحديث له اصل وانما التردد في ان نهى النبي صلى الله عليه وسلم هل كان عاما أو في الصورة التي كانوا يفعلونها وهل هو محمول على التحريم او التنزيه هذان الامران هما محل التردد ومزارعة خير ترجح الحل على التنزيه او على الصورة التي كانت تفعل خاصة والله اعلم . وادعى ابن حزم ان فعله صلى الله عليه وسلم في خير ناسخ لنهيه في اجارة الارض بجزء مما يخرج منها لانها متعارضان وفعله في خير مستمر إلى وفاته صلى الله عليه وسلم فيعلم انه ناسخ للنهي عن مثله وتأخذ بالنهي فيما عد ذلك فلا يجوز كراء الارض إلا احدي ثلاث خصال اما ان يزرعها صاحبها بنفسه وأعوانه واما ان يمنحها لغيره فان اشتركا في زراعتها في الآلة والبذر والبقر فحسن واما ان يعطيها لمن يزرعها ببذره وأعوانه ويكون لصاحب الارض جزء من المفل النصف او الثلث ونحوه كقضية خير . واما حديث جابر فهو موافق لرافع في النهي عن كراء الارض وغير جائز ايضا كما تقدم عن أبي هريرة فعلم بذلك انه لم ينفرد رافع بن خديج برواية النهي وانها ثابتة من طريقه وطريق غيره ، ولا جراب الا أحد ثلاثة اما النسخ كما قال ابن حزم واما الحل على الصورة الخاصة الواقعة منهم ويعترض على هذا بأن العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واما الحل على التنزيه وهو عندى أقرب الاجوبة وهو ادلى من جعل خير بطريق التبعية لانه يحتاج إلى دليل وليس بأقرب من سلوك المجاز والحل على التنزيه والارشاد إلى مكارم الاخلاق ولا سيما في ذلك الزمان . واما اجارة الارض بذهب أو فضة أو طعام معلوم من غير ما يخرج منها فكلام رافع يقتضى انه لم يدخل في حديثه ولا يحمل مطلقه عليه ، واما حديث جابر وأبي هريرة فيحتمل انها حكيا القصة التي حكاهما رافع فهو حديث واحد واذا تبين بكلام رافع تخصيصه بسببه ووجوب الحل عليه سلك في حديث جابر وفي حديث أبي هريرة ذلك ولذلك لا يمتنع على هذا الاحتمال كراؤها بذلك فيجوز في الارض كراؤها بذهب أو فضة

أو طعام من غيرها ويحتمل المنع لكثرة الأحاديث التي في النهي عن السكراء
 وإطلاقها ولاجل حديث ابن عباس رجحنا الاحتمال . وجوزنا الاجارة
 ولا نقول ان الورع تركها بل هي جائزة لاتنافي الورع وان كان منعها خيراً منه
 والمزارعة عليها سواء أكان البذر من المالك أو من العامل وهي المحاربة كما في فضية
 خبير فالظاهر جوازها لانه قد صح في الأحاديث انه شرط على اليهود ان
 يعملوه في أموالهم فهي محاربة بلا شك والتبعية لم يقم دليل عندنا عليها ولم تكن
 الأراضي التي في خبير قليلة بحيث يشق الدخول إلى النخل من غيرها فقد كان
 ازواج النبي صلى الله عليه وسلم يحصل لهم من الثمر ثمانون وسقا ومن الشعير عشرون
 وسقا فان كان السكل على هذه النسبة فتكون الأراضي خمس خبير وقال مالك انه
 يغتفر في التبعية ان يكون الثلث وما واجب الشافعي ومالك ان يجعل ذلك لاجل
 التبعية الاحديث رافع ونحوه قد حملناها على ما علمت ومع ذلك فالورع التنزه
 عنها اعني عن المزارعة والمحاربة كما فعله الرجل الصالح عبد الله بن عمر رضى الله
 عنها فانه يحتمل ان يكون حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم أمر فيها
 يقتضى التحريم والمؤمن ينبغي له ان يحتاط لنفسه ويترك ماله حرام .

فصل

من الآثار في ذلك شيء كثير : وقد تقدم في تضعيف الحديث ما عني عن اعادته .
 ﴿فصل﴾ ذكرت في شرح المنهاج عن أحمد ان المساقاة تصح غير موقفة
 كالقراض وإني كنت أود لو قال به أحد من أصحابنا حتى أوافقه فإني لأعرف لاشتراط
 التوقيت دليلاً قوياً الا لزوم ثم قلت في لزوم اني لم ين لي دليل قوى على انها
 لا تكون اللازمة وذكرت هناك ان المساقاة اذا وردت على الذمة كان فيها شبه
 من بيع الدين بالدين لان العمل دين على العامل والحررة وان لم تكن ديناً لکنها معدومة
 فهي في معنى الدين وبيع الدين بالدين على هذه الصورة مجمع على بطلانه وهذه
 الشبه انما تتحقق من لزومها فاذا قيل بأنها لا تنزم زال هذا الاشكال وأشبهت
 القراض وذكرت عن بعضهم انه حكى الاجماع على جواز اجارة الارض بالذهب
 والفضة وليس بصحيح لان جماعة كرهوها ومسألة اجارة الارض والمساقاة على ما بهما من
 الشجر والمزارعة والمحاربة مسائل كثيرة وقد ذكرت منها في شرح المنهاج ما يسهره
 الله لي ولم أجسر على مخالفة الامة الاربعة في المحاربة إلى جوازها وجواز المزارعة
 من غير تصريح بالاختيار وقلت انه لا دليل على اشتراط توقيت المساقاة ولا
 على لزومها ولم أصرح باختيار فيها لاني كنت لم ألتجع جملة الأحاديث وأقول

السلف وتحقيقها ولا شك ان الانسان يتتبع ذلك يحدث الله فيه قوة لمن يشاء وقد حدثت في قوة الآن لاختيار بعض ذلك وهو أن المساقاة غير لازمة وانه يجوز توقيتها واطلاقها من غير توقيت وان المزارعة والتجارة بالاصطلاح اليوم وهو أن يدفع الأرض لمن يزرعها اما يئذ من عنده واما من المالك والمال بينهما جائزتان . والحاصل ان هنا مسائل : (أحدها) ما اتفق في خير وهو صحيح مقطوع به لتحقيقنا فمل النبي صلى الله عليه وسلم إياه ولا يخالف في ذلك أبو حنيفة ولا غيره . (الثانية) . لو اتفق مثل ذلك في زماننا بأن نفتح بلدًا من بلاد الكفار عنوة وفيها نخل وأرض قليل فانه يجوز لنا ان نقر لها على ان يعملوها بالشطر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم وهذا لا اعتقد أنا حنيفة ولا غيره عنده . (المسألة الثالثة) ان الحال التي اتفق في خير هل كان مساقاة وعقدًا من المقود حتى يثبت حكمه لكل اثنين من المسلمين أو كان تقريراً لليهود كما يقرهم بالجزية وقد اذن لهم في العمل فيها بالشطر تكريمًا من النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين وهذا محتمل ولكن الذي فهمناه عن الصحابة ومن بعدهم هو الأول وهم اعلم منّا بصورة الحال فنتبهم في ذلك ونجوزها خبراً وقياساً على القراض ان لم يكن فرعاً لها لانه مجمع عليه فلذلك اختارنا في المساقاة على النخل وجوازه ظن قوى ومن اقوى مراتب الظنون الفقهية التي تكاد تنتهي إلى القطع . (المسألة الرابعة) المساقاة على العنب قال بها كل من قال بالمساقاة على النخل إلا دوافع منعها والمجوزون لها الظاهر أنهم انما أجازوها بالقياس وقيل نصاً وهو بعيد ولانه لم يصح انه كان في خير شجر غير النخل لكن محتمل ان يتمسك القائل بالنصية بقوله ما يخرج منها من ثمر وزرع . ولست اقول ان الواقع من ذلك عام لانه باطل بالضرورة لكن لو فرض حدوث شجر في غير خير غير ما كان موجودا حال الفتح والمقاتلة محتمل ان يقال بدخوله في ذلك على قولنا ان المقعد غير لازم ويدخل ما يحدث في الاذن والشرط عليه تبعاً للموجود . (المسألة الخامسة) جواز المساقاة في غير النخل والعنب قال به مالك واحمد والشافعي في القديم وابو يوسف ومجد وهو قوى قياساً على النخل والطريق التي ذكرناها في النصية ولكن ينبغي ان تنقيد بما يحتاج من الشجر إلى عمل أما ما لا يحتاج إلى عمل فلا وجه للمساقاة عليه فانا اختار للقديم في هذه المسئلة مقيداً بهذا الشرط . (المسألة السادسة) تأقيت المساقاة المختار عندي انه لا يشترط ولا يفسد بل تجوز موقته وغير موقته لدلالة الحديث على الاطلاق وعدم الدليل على اشتراطه ولا معنى للتوقيت الا اذن مقيد بوقت فلا يضر . (المسألة السابعة) لزوم

المسافة لادليل عندى عليه فأنا أختار إلى انه غير لازم وسواء اعرف المتعاقدان هذا الحكم ام لا لان حكم الشارع يعرف حكمه العاقد أولم يعرف . ويحتمل ان يقال قضية خبير تدل على جواز وقوع مسافة غير موقفة ولا لازمة فتجيزها ونحيز معها أيضاً وقوع مسافة موقفة لازمة مأخوذة من الاجارة فتكون المسافة نوعين ، ويحتمل ان يقال يأخذ من قضية خبير أصل مشروعيتها ومن القياس على الاجارة توقفتها ولزومها ويجعل عدم اللزوم في خبير خاصاً فهو أولى من اضطراب القواعد ويحتمل أن يقال قضية خبير انما كانت تقريراً والمعاملة في ضمها ولهذا قال ابن أبي هريرة فانه لاجزية عليهم ولكنه ضعيف لان الجزية لم تكن نزلت ذلك الوقت في سورة براءة عند تجهيزه صلى الله عليه وسلم إلى تبوك وهذه كلها احتمالات ابديتها والظاهر خلافها ولم يسكن لليهود استحقاق في خبير فذلك كان لهم نصفها ولهذا لما أجلاهم عمر رضى الله عنه قوم لاهل فذلك النصف فأعطاهم اياه ولم يعط اهل خبير شيئاً ، والذي ادعاه ابن أبي هريرة من اسقاط الجزية عنهم لسكونهم خوله النبي صلى الله عليه وسلم لم يصح ، واما ما زعموه من الكتاب لاهل خبير فذلك باطل اختلقوه وتبين كذبهم فيه . (المسئلة الثامنة) المزارعة بالاصطلاح المشهور اليوم والختار جوازها إلحاقاً بالمسافة وموافقة للأنمة المعلى من الصحابة ومن بعدهم الذين فعلوها واجازوها ويحتمل القول بمنعها لما فيه من النهي ، والصحيح الجواز . وتأويل النهي هذا هو الظاهر عندى مع ان الورع اجتنابه . (المسئلة التاسعة) المخارة لاصطلاح المشهور اليوم والختار جوازها لما قلناه ولنبوتها في حديث خبير والاعتذار بالتبعية محتاج إلى دليل ولم أجده . (المسئلة العاشرة) اجارة الارض ولولا ما قدمناه من حديث ابن عباس وحديث زيد بن ثابت لكان الذى يظهر من الاحاديث منعه ويحتمل جوازه للحديث المرخص الذى فى اسناده محمد بن عبد الرحمن بن ابى لبيبة ومحمد بن عكرمة لكن حديث ابن عباس يبين لنا ان النهي نهى تنزيه ، ولما نحتاج بهم ابن عباس بل ينقله عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله خير له من ان يأخذ عليها اجرا فيجوز اخذ الاجر وإن كان الاولى خلافه واما حديث زيد بن ثابت فصرح في الذهب والفضة وان كان فى سنده مقال ولا فرق بين كراهها بذهب او فضة او طعام وان كان مالك منعها بالطعام واجازها بالذهب والفضة كما قاله الاكثرون وقال ابن عبد البر فى التمهيد اختلف الناس فى كراه الزرع فذهب فرقة إلى اذ ذلك لا يجوز بوجه من الوجوه واحتجوا بحديث جابر وابيه ذهب طاوس وابو بكر

عبد الرحمن بن كيسان الاصبم وقال آخرون لا يجوز الا بالذهب والورق واحتجوا
بحديث رافع وقال آخرون جائز بكل معلوم واحتجوا بحديث رافع رواية حنظلة وإلى
هذا ذهب الشافعي ذكر ابو جعفر الطحاوي في مشكل الآثار حديث شريك عن
أبي اسحق السبيعي عن عطاء بن ابي رباح عن رافع بن خديج قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من زرع في أرض قوم بغير اذنهم فليس له من الزرع
شيء ترد نفقته قال الطحاوي لانعلم أحدا تعلق بهذا الحديث وقال به غير شريك
ابن عبد الله النخعي فاما من سواه من أهل العلم على خلافه وهو عندنا قول
حسن لما قد شده من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا ولان بذر
ذلك الرجل في تلك الارض قد انقلب فيها فصار مستهلكا فيها ثم كان عنه بعد ذلك
ما كان عنه مما هو خلافه وما كان سببه الا الارض التي كان بذر فيها فكان من حق
ربها أن يقول للذي بذر فيها ما كان سببه الارض فهو لى دونك غير أنك اتفقت
فيه نفقة حتى كان عنها ما أخرجه أرضى فتلك النفقة لك فهذا قول حسن لا ينبغي
خلافه ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما شده مما سند ذكره
في الباب الذي يتلو هذا الباب ثم ذكر في الباب المذكور ما تقدم عن النبي صلى الله
عليه وسلم في زرع ظهير ثم قال وكان هذا من جنس ما ذكرناه في الباب الاول فان
المزارعة لما فسدت بما فسدت به عاد اطلاق صاحب الارض للزراع ما ذرع فيها
كالاطلاق وعاد حكمه إلى حكم من زرعها بغير أمر ربها ومثل ذلك الرجل يفرس أرض
الرجل بغير أمره او يفرس فيها بأمره على معاملة فاسدة فسيلا فيصير نخلا انه يكون
لرب الارض دون غارسه ويكون على رب الارض لغارسه ما اتفق فيه . والله
أسأله التوفيق وهذا الذي ذكره الطحاوي من كون الزرع في الارض بغير اذن
او باذن فاسد لصاحبها قد ترجع عندي اختياره للحديث ولما ذكر الطحاوي ،
وبالقياس على ولد الامة من زوج او واطىء بشبهة او غيرها فإنه ليس لها والامة
كالارض وماء الزوج واطىء الشبهة كالبذر لافرق بينهما الا ان الماء ليس بمال
والبذر مال فان صح الفرق بينهما من هذه الجهة والافهما سواء . وقد زاد الطحاوي
بجعله الفسيل اذا صار نخلا لصاحب الارض واعل حجته انه صار جزءا من الارض
فله حكمها وخرج عن حكم الفسيل المنفصل عن الارض بتأثير الارض فيه وفي كفيته
بخلاف الرفوف المنفصلة في الدار ونحوها لم تتغير عن صفتها قبل الاتصال فلذلك
لا يتغير ملكها وان صارت كالجزء وشاركت الشجر في استنباع الارض والدار
لها والمعتمد في ذلك حديثان أحدهما حديث ظهير وقد تقدم والآخر قوله

صلى الله عليه وسلم من زرع في أرض قوم بغير إذنهم وهو في الترمذي من حديث
 شريك عن أبي اسحق عن عطاء عن رافع بن خديج وقال سألت محمد بن اسمعيل
 فقال هو حديث حسن وقيل ان عطاء لم يسمع من رافع بن خديج شيئاً ثم ذكر
 الطحاوي في باب بئمه أحاديث معاملة خير وأحاديث النهي عن المزارعة وقال
 أجازها أبو يوسف ومحمد وأما مالك فأجاز المساقاة وأبطل المزارعة وأبو حنيفة
 وزفر أبطلها جميعاً والشافعي يحيزها إذا اجتمعا في أرض والمساقاة في النخل جميعاً
 ولم يبن لنا ان المحاقلة التي نهى عنها من ذلك الجنس . (فرع) في فتاوى الشيخ ابي
 عمرو من الصلاح رحمه الله - سئل : بستان ليتيم أجر وياه بياض ارضه بالغة
 مقدار منفعة الارض وقيمة الثمرة ثم ساقى على سهم من ألف سهم منها سهم
 لليتيم والباقي للمستأجر كما جرت به العادة ههنا في دمشق . أجب رضى الله عنه
 إذا كان ذلك لا يمد في العرف شيئاً فاحشاً في عقد المساقاة لسبب انضمامه إلى عقد
 الاجارة المذكورة وكونه نقصاً مجبوراً بزيادة الاجرة موقوفاً به من حيث العادة
 فالظاهر صحته والله اعلم . (فرع) قال أبو عبيد في كتاب الاموال في باب أرض العنوة
 تقر في أيدي أهلها ويوضع عليها الطبق وهو الخراج فذكر ما أمر عمر رضى الله عنه
 بوضعه على أهل السواد على كل جريب ثم قال لا ترى ان عمر إنما أوجب الخراج
 على الارض خاصة بأجرة مسماة في الارض وإنما مذهب الخراج مذهب الكراء
 فكانه أكرى كل جريب بدرهم وفتيز في السنة وألغى من ذلك النخل والشجر فلم
 يجعل لها أجرة وهذا حجة لمن قال ان المواد في المسكين وإنما أهلها فيها عمل
 لهم بكراء معلوم يؤدونه ويكون باقي ما يخرج من الارض لهم وهذا لا يجوز الا
 في الارض البيضاء ولا يكون في النخل والشجر لا قبلها لا يكون بشيء مسمى
 فيكون بيع الثمر قبل ان يبدو صلاحه وقبل ان يخلق وهذا الذي كرهت الفقهاء
 من القبالة قال عبد الرحمن بن زياد قلت لابن عمر اننا نتقبل الارض فنصيب من
 ثمارها قال ذلك الربا المعجلان . وعن الحسن جاء رجل إلى ابن عباس فقال انقبل
 منك الايكة بمائة ألف قال فضربه ابن عباس مائة وصدقه حياً . وعن ابن عباس
 القبالات حرام قال أبو عبيد معنى هذه القبالة المسكروة التي نهى عنها أن يتقبل
 الرجل النخل والشجر والزرع النبات قبل ان يستحصد ويدرك وهو مفسر في
 حديث سعيد بن جبير عن الرجل يأتي القرية فيتقبلها وفيها النخل والشجر والزرع
 والعلوج فقال لا يتقبلها فانه لا حير فيها قال أبو عبيد وإنما أصل كراهة هذا أنه
 بيع ثمر لم يبدو صلاحه ولم يخلق بشيء معلوم فأما المعاملة على الثلث والرابع وكراء

الارض البيضاء فليسا من القبالات ولا يدخلان فيها وقد رخص في هذين ولا نعلم المسلمين اختلفوا في كراهة القبالات . وعن عمرو بن ميمون شهدت عمر بن الخطاب وماله ابن حنيف فجعل يكلمه فسمعته يقول له والله لان وضعت على كل جريب من الارض درهماً وقفيزاً لا يشق ذلك عليهم ولا يجهدهم قال أبو عبيد لم يأتنا في هذا حديث أصح من حديث عمرو بن ميمون . قلت صح وضع عمر رضى الله عنه الدرهم والقفيز على كل جريب وصح قول أبي عبيد لانعلم المسلمين اختلفوا في كراهة القبالات وصح تفسيره القبالات المسكروحة وتفسيرها بشيء مسمى والترخيص في سنن المعاملة على الثلث والرابع وكراهة الارض وانما ليسا من القبالات فيقتضى هذا ان المعاملة على الثلث والرابع وكراهة الارض في الشجر جائزة كما في الزرع وهي المساقاة وأما قوله في أرض السواد والغى النخل والشجر فكيف تلغى وفيها حق خلائق الا أن يقال انها لاجل ما حصل منها من أجرة الارض يغتفر ذلك كما في المساقاة المضمومة إلى الاجارة في هذا الزمان وأن الثمرة كانت في مقابلة العمل في الشجر فيحتاج به لمن يجوز المساقاة على ان تكون كل الثمرة للعامل وايت شعري ما يمنع من ان يجعل الدرهم والقفيز الذي وضعه عمر رضى الله عنه على كل جريب في مقابلة الارض والشجر جميعاً لينتفع بزرع الارض ونمر الشجر ولا غرر لانها تحمل بعضها بعضها بخلاف استئجار الشجر وحدها لثمرها فقد يمنها الله تعالى على اننا نقول الارض أيضاً قد يمنع الله تعالى زرعها فانما يمنع ذلك في البيع أما الاجارة فيمنع ان يجوز فيها كما يستأجر الارض ليزرعها تستأجر الشجر لثمرها لا اجدرقا بينهما ولا دليلاً على بطلانها وليس في كلام أبي عبيد تصريح بمنع اجارة الاشجار والجوازها والله اعلم .

﴿فائدة فقهية﴾ كل من زرع أرضاً يبذره فالزرع له الا أن يكون فلاحاً يزرع بالمقاسمة بينه وبين صاحب الارض كمادة الشام فان الزرع يكون على حكم المقاسمة على ما عليه عمل الشام وأنا اراه وأرى وجهه من جهة الفقه ان الفلاح كانه يخرج عن البذر لصاحب الارض بالشرط المعلوم بينهما فيثبت على ذلك وإذا عرف هذا وتمدى شخص على أرض وغصبها وهي في يد الفلاح فزرعها على عادة لا نقول الزرع للمغصوب بل المغصوب منه على حكم المقاسمة وهذه فائدة جليلة تنفع في الاحكام .

كتاب الاجارة

﴿مسألة﴾ في رمضان سنة خمس وثلاثين في رجل استأجر بلداً من مقطعيها مدة معينة وصورة ما كتب في نسخة الاجارة لينعم المستأجر بذلك مقبلاً ومراحاً

وللزراعة ان أمكن ثم ان بعض الارض شرقت لم ينلها الري ولا يمكن زرعها فبلى يلزمه أجره البلد كاملة . أجاب هذه العبارة جرت عادة العراقيين من الوراقين يكتبونها حيلة لتصحيح الاجارة قبل الري وأخبرني ابن الرفعة ان القاضي تاج الدين ابن بنت الاعز علمها لهم وقد فكرت في هذه العبارة مع علمي بأن القاضي تاج الدين متضلع بفقهِه وعلوم متعددة مجموعة إلى دين متين وصلابة في الدين وهو وولده شامة القضاة الذين ولوا الديار المصرية رحمهم الله وجزاهم عن أنفسهم خيراً ودينهم والذي استقر عليه رأيي في هذه الاجارة انها باطلة لان حقيقةها الايجار لثلاث منافع مشكوك في الثالثة منها ان خصصت الشرط بها وهو الظاهر في هذا المسكان أو في جميعها ان أعدته إلى الجميع كما هو المعروف من مذهب الشافعي في الاصول وعلى كل من التقديرين فالمعقود عليه غير معلوم لانه على تقدير عدم امكان الزرع لا يكون معقودا عليه وشرط الاجارة ان تكون المنفعة التي ترد الاجارة عليها معلومة وينبغي أن ينسب الوراقون والشهود والقضاة والناس لذلك . وطريق تصحيح هذه الجملة ان يقال لينتفع المستأجر بذلك فيما شاء مقبلاً ومراحاً وللزراعة ان أمكن وإذا قال كما قلناه لا يحتاج ان نقول ان أمكن وحذفه أولى ، والفرق بين هذه العبارة والعبارة الاولى الا في هذه عموماً وهو يكفي كما لو قال لجميع المنافع أو لثلاثة كيف شئت فانه يصح وله جميع المنافع فلذلك في الارض ان عموماً هو أولى فيقول فيما شاء من وجوه الانتفاعات وان عموماً في المنافع الثلاث كان منماً لغيرها ويتخير بينها وله جميعها وإذا تعطل بعضها فالاجرة لازمة . وأما العبارة الاولى فلا عموماً فيها بل هي ناصة على ثلاث منافع أحداها وهي الزراعة لا يصح الاستئجار لها قبل الوثوق بالري وما لا يصح الاستئجار له وحده لا يصح الاستئجار له مع غيره فان لم يعلقه على الامكان فسد لذلك وان علقه فسد لما قدمناه من جهالة المنفعة المنقصودة بالعقد والله أعلم . ولو أفرد وعلق على الامكان فسد الامرين أحدها كون الاجارة للزراعة قبل الري والثاني تعليقه على الشرط ، والمنفعة المقصودة بالعقد لا بد بأن تكون مخيرة بمدة عقب العقد والله أعلم .

مسئلة في جامع الصالح ببابه الشرقي صدر زقاق وفي ذلك الزقاق بابان متقابلان في الحدين القبلي والبحري فأراد الناظر على الجدار البحري ان يدعمه بأعمدة يضع بعض كل منها فيه وبعضه في الزقاق .

جواب لا يجوز باجرة ولا بغير أجره ضيق أو لم يضيق والاصل في ذلك ان الزقاق يحكم بانه كان ممرأ لأصحاب الابواب الثلاثة مملوكاً لهم فلما وقف صاحب

الجامع مكانه جامعاً حصل الوقف في الممر تبعاً فيستحقه المسلمون بتلك الصفة لا يستحقون فيه إلا المرور وليس لهم إيجاره كما ان لهم العبادات في الجامع وليس لهم إيجاره وليس لغيرهم أيضاً حق في ذلك ولا لاحد ان يمنعهم وليس هذا ملكاً لبيت المال حتى يقال أنه إذا لم يضيّق يجوز التصرف فيما لم يضيّق به لما فيها عليه وكذلك حال الشارع الذي كان ملكاً لشخص خاص وقفه شارعاً للمرور ليس لاحد ان يتصرف فيه بغير ذلك بخلاف الشارع الذي هو للمسلمين ففيه الكلام المعروف من نصب الشركة فيه والخلاف في ذلك وكونه إذا لم يضر يجوز ذلك للامام أولاً وأما ما نحن فيه فلا والله أعلم . يصلح ان نذكر هذه المسئلة في باب الصلح وفي باب إحياء الموات .

﴿مسئلة﴾ ما يقول السادة العلماء أئمة الدين في شخص وقف وقفاً على أولاده وشرط أنه لا يؤجر أكثر من سنة واحدة ولا يعقد على ذلك ولا على بعضه عقداً اجارة ثانية حتى تنقضي مدة العقد الاول ويعود إلى يد الناظر ولا يتحيل على ذلك ففيه بحيلة شرعية وحكم بصحة ذلك حاكم من حكام المسلمين فأجره الناظر المستحق له يومئذ عشرين سنة هلاليات متواليات في عشرين عقداً كل عقد منها سنة واحدة يتلو بعضها بعضاً ثم أقر الناظر المؤجر المستحق للوقف اقراراً صحيحاً شرعياً أنه لا يستحق في منافع المأجور المعين فيه المدة المقيمة فيه منع المستأجر المسمى فيه حقاً قليلاً ولا كثيراً ولا أجرة ولا اجارة ولا استحقاق منفعة ولا دعوى ولا طلب بوجه ولا سبب ولان منافع المأجور المعين فيه يستحقها المستأجر استحقاقاً صحيحاً شرعياً بطريقة صحيحة شرعية فهل تصح الاجارة في المدة المقيمة أم لا نحكم انها مخالفة لما شرط الواقف ولم يدر الوقت ولم ينهدم وإذا بطلت الاجارة فهل يؤخذ باقراره المعين أم لا وإذا كان إقراره باطلاً فهل يرجع المقر المؤجر على المستأجر بأجرة المثل فيما زاد عن المسئلة الأولى في الاجارة المذكورة أم لا افتونا مأجورين .

﴿اجاب﴾ رضي الله عنه هذه أمور ملتبسة والظاهر انها صادرة عن أمور باطلة وان احتملت وجهاً من الصحة ، والذي أراه بطلان الاجارة وان المقر مؤاخذ باقراره ولا يعطى له شيء وان كان الوقف يستحق غيره معه يصرف اليه والا فيكرن منقطع الوسط يصرف مصارف المنقطع الوسط والله أعلم انتهى .

قال الشيخ الامام رحمه الله تعالى :

﴿مسئلة﴾ وقعت في المحاكمات رجل أجرداً ثم باعها لغير المستأجر ثم تقابل المستأجر والبائع الاجارة هل يرجع ما بقي من المنافع إلى البائع أو المشتري قال

المشترى في التمتع ان قلنا الاقالة عقد فالمنافع تعود إلى البائع ويصير كأنه استأجر من المستأجر . وان قلنا انها فسخ فالصحيح انها تعود أيضا لان الاقالة دفع العقد من حينه بالاخلاف . قلت وقوله بلا خلاف هو المشهور . ولنا طريقة أخرى بخلاف الخلاف في الاقالة ففي وجهه رفع العقد من حينه وهو الصحيح وفي وجهه هي رفع العقد من أصله والوجهان كالوجهين في الفسخ بالعيب مشهوران وفي الاقالة عند بعضهم ، ومن حكم الخلاف فيها الرافعي والسكن الرافع من حينه فيها أقوى منه في الفسخ بالعيب وان كان هذا الاصح فيها . وبالجملة خرج لنا وجه في مسئلتنا في ان بقية المنافع يرجع بالاقالة إلى المشتري على القول بأنها فسخ كما هو جار في الرد بالعيب وأما كونه فيهم ضعيفا أو قويا فسيأتي ان شاء الله تعالى . وأما الفرق على القول بأنها فسخ فلا يأتى . وأما عودها إلى البائع على القول بأن الاقالة بيع فلا شك فيه لكن القول بأن الاقالة بيع ليس هو الصحيح من المذهب وانما تصحيح المتولى على قولنا بالفسخ ان المنافع تعود إلى البائع فيجب ما بناه في الرد بالعيب وسيأتي ان شاء الله تعالى وبه يتبين هل يسلم له هذا التصحيح أولا انتهى .

مسئلة المسئلة بحالها الا ان الفسخ كان يرد بعيب ظهر للمستأجر فهذه المسئلة هي الاصل والقول رجوع المنافع فيها إلى المشتري وهو قول أبي بكر ابن الحداد وصححه الشيخ أبو حامد فيما اظن وخالفه أبو زيد فقال انها ترجع إلى البائع وصححه صاحب البحر وكلام القاضي حسين والامام يقتضيه ، لكن ذلك بناء على طريقة المراوزة في جواز البيع واستثناء المنفعة وان بيع العين المستأجرة ملها واماعلى المذهب في أن استثناء المنفعة تبطل البيع وان بيع العين المستأجرة صحيح فلا لاجل ذلك ليس لنا ان نتمسك في التصحيح بذلك وقد قال ابن الرقمة هذا الذي يظهر له صحته وفيما قاله نظر الا ان يوافق المراوزة في جواز استثناء المنفعة وهو لا يقول بذلك ولم يذكر له مستندا في تصحيحه أكثر من حكاية كلام القاضي والامام وقد أجبنا عنه ومن التفرق بين هذا وبين طلاق الامة المروجة حيث تعود منفعة البضع إلى المشتري بأن منفعة البضع لم تزل عن ملك السيد الزوج بالتزويج بدليل انها لو وطئت في صلب النكاح بشبهة كان المهر له دون الزوج وإذا لم يزل ملكه عن ذلك بالتزويج انتقل بالبيع إلى المشتري على الحالة التي كان ملكه للبائع والبائع مع ملكه كذلك لا يقدر على التصرف فيه لتعلق حق الزوج به فكذلك المشتري فاذا زال حق زوج الامة زالت المنافع فعمل بالمقتضى ولا كذلك الاجارة فانها تنقل الملك إلى المستأجر في المنفعة في المرة

كما هو الصحيح والبيع اعتمد رقبة مسلوقة المنفعة في تلك المدة فكيف يملك به والله أعلم . قلت لانتك ان بين طلاق الامة المازوجة وما نحن فيه فراقوا العود إلى المشتري في طلاق الامة أوضح ولا ريبه فيه لما قاله . واما الاجارة فهي في محل الاحتمال ولا ينتهي الأمر فيها إلى تصحيح الرجوع إلى البائع تصحيحا ظاهرا فلا يلزم من الفرق المذكور الالحاق بوجه آخر خفي وان قصرت رتبته عنه فقد يكون حكم الأصل أظهر واقرى من حكم الفرع بكثير ، وعند ذلك أقول ان الاجارة إذا انفسخت برد بعيب أو باقالة وقلنا انها فسخ أو غيرهما ارتفع حكمها لأن هذا معنى الفسخ سواء أجعلناه رفعا من أصله أو من حينه ومقتضى ارتفاع العقد ارتفاع أحكامه فلو أعدنا المنافع إلى البائع لصار مالكا لها بغير عقد وليس مالكا للرقبة وهذا لا نظير له لأن المنافع إنما تملك بطريقين أحدهما ان تكون تابعة للملك الرقبة والثاني ان يكون ورد عليها عقد من اجارة أو وصية ونحوهما وذلك العقد مستمر الحكم والغرض هنا أنه ارتفع حكمه فكيف يملكها البائع ، نعم ان قلنا يجوز استثناء المنفعة كما قاله المراززة فيصح ويكون ملكه للمنفعة حينئذ بعقده الأول السابق على بيعة إنما نقل بعض حكمه لاجمعه فلا جرم يصح هذا القول من أبي زيد لانه مروزي ومن القاضي والامام لأنها تابعة لطريقة المراززة ومن صاحب البحر إذا تبعهم ، على ان الامام وان قال ذلك على طريقة المراززة ولم يرتض الحاق بيع العين المستأجرة باستثناء المنفعة ومال إلى الفرق بينهما كما قاله أكثر الاصحاب وكذلك الغزالي في البسيط وقال ان الحكم بفساد الاستثناء لا ينافي إجراء القولين في بيع العين المستأجرة وان القياس فساد الاستثناء لولا ورود خبر فيه يشير بذلك إلى حديث جابر واستثناء ظهر جملة إلى المدينة وهذا الخبر قد اجاب الناس عنه وحملوه على محمل صحيح غير ذلك فتبين بهذا ان ما اقتضاه كلام القاضي حسين والامام والرواي لا ينافي لنا ان نعلق به فيما نحن فيه لانا نقول بصحة بيع العين المستأجرة مع قولنا بان استثناء المنفعة لا يصح فلا بد لنا من الفرق بين استثناء المنفعة وبين بيع الدار المستأجرة فيما نحن فيه كما فرقنا بينهما في منع الاستثناء ويجوز بيع العين المستأجرة . والذي يلوح من الفرق ان البيع باطلا فقه يعتمد الرقبة والمنفعة تابعة لها ما لم ينع ما ننع والاجارة مائة فإذا انفسخت زال المانع فعمل بالمقتضى كما في مسألة الامة المازوجة الذي تقدم في كلام ابن الرقعة ولا نقول من باع عينا فقد باعها ومنافقها بل إنما يرد البيع على العين والعين يحدث فيها منافع فان وجدت مستحقا بعقد تعارض كونها لصاحب العين عمل به والا بيعت



العين فيملكها صاحب العين فلا نقول ان من باع العين المستأجرة بمنزلة من باع
شيئا واستثنى منفعتها ولا باع عينا مسلوقة بالمنفعة بل بيعه مطلق مقتضى الملك كل
ما هو تابع للعين الا ان يعارض معارض وبالمسوخ يرتفع ذلك بل اقول انه لو باع
العين المستأجرة وشرط مع ذلك استثناء تلك المنفعة المأجورة لا يصح لان الزائد
على ما تقتضيه الاجارة لانه يقتضى إقامتها لو انفسخت الاجارة . وهذا فرع حسن
لم يجده منقولا ساق اليه البحث فلنرجع الى ما كنا فيه ولا فرق في هذا المعنى بعد
تحقيقه في كون الرفع من أصله أو من حينه لان المعنى به ارتفاع جملة الآثار
وارتفاع الآثار المستقبلية فغير عن الاول بالارتفاع من أصله وعن الثاني بالارتفاع
من حينه والمرتفع هو الجملة في الموضعين السكن في الاول الجملة الماضية والمستقبلية
وفي الثاني الجملة المستقبلية كلها حتى لا يبقى أثر للعقد من الآن والرفع على الوجهين
انما هو الآن لانه نشأ عن الفسخ والاثار لا يسبق المؤثر ولا يتوهم انه بالفسخ
على القول بالارتفاع من أصله يتبين ان العقد لم يأن لان هذا خلاف المحسوس
والمعلوم من الشرع وانما المراد ما ذكرناه فلا فرق بين ان يكون الفسخ برفع العقد
من أصله أو من حينه فيما نحن فيه من رجوع الحال إلى ما كان عليه وبقاء المنافع
على انسيب الاول واندرجها تحت مقتضى البيع كما في منافع المدة التي بعدمدة
الاجارة فان البائع لم يمرض لها ولا شك في ملك المشتري لها من آثار بيعه واعلم
ان في تحقيق المنفعة وتحقيق كونها مملوكة قبل وجودها وايراد العقد عليها كلاما
كثيرا لا حاجة بنا هنا إلى تحقيقه بل ما ذكرنا يكفي على كل تقدير فرض . والمفهوم
من المنفعة انها تهيو العين لذلك النوع الذي قصد منها فالدار متهيئة للسكنى
والتهيو موجود الآن وتتوالى أمثاله في الأزمنة المستقبلية ويسلمها المستأجر ،
والظاهر ان ذلك المعنى الذي يستوفيه لسكنائه أمر ثالث متوسط بين التهيو الذي
هو صفة الدار وبين سكنائه الذي هو فعله وذلك الامر الثالث هو المنفعة وهي
ليست موجودة عند عقد الاجارة جميعها بل جزء منها ، وهل نقول انها مملوكة
أولى قالت الحنفية انها لا يقال انها مملوكة وكذا يقتضيه كلام بعض اصحابنا
لا مالم يسر بوجود كيف يكون مملوكا وقال الشيخ أبو حامد الاسفراييني انها مملوكة
لانا لان المعنى بالملك الاجواز التصرف وهذه يجوز التصرف فيها فكانت مملوكة
ولك ان نقول جواز التصرف نتيجة الملك وتقدير كونها مملوكة على خلاف
الأصل وتوزيع عنها وتزويلها منزلة المملوك مع كونها غير مملوكة على خلاف الأصل
فلم قلنا بأن أحدهما أولى من الآخر ولا ضرورة بنا إلى تحقيق ذلك فغرضنا في هذه

المسئلة حاصل بدونه كما قدمناه والمتولى . رحمه الله بنى الوجهين المتقولين عن ابن
الحداد على أن النسخ يرفع العقد من أصله أو من حينه إن قلنا من أصله فيصير
كان الاجارة لم تكن مستحقها المشتري بالسبب السابق وإن قلنا من حينه فيعود
المملك إلى البائع لأنه لم يوجد حالة الرد ما يوجب نقل المملك إلى المشتري انتهى
كلامه . واقول أنه لو كان بيع العين المستأجرة بمنزلة استثناء المنفعة وأنه إما باعه
عيناً مسلوقة بالمنفعة تلك المدة لكات المنافع ترجع إلى البائع وإن قلنا إن الاجارة
ارتفعت من أصلها لأنه لم يوجد ما يوجب نقلها إلى المشتري فلما قلنا المتولى يرجوعها
إلى البائع على القول بأنها ارتفعت من أصلها دل على الفرق بين ذلك وبين استثناء المنفعة
وإنما ليست مسلوقة من كل وجه ثم اقول إذا قلنا الرفع من حينه قوله أنه لم يوجد حالة
الرد ما يوجب نقل المملك إلى المشتري أن أراد أنه لا ينتقل المملك إلى المشتري إلا بسبب
يوجد حالة الرد ورد عليه إذا قلنا أنه رفع من أصله فإنه لم يوجد بسبب حالة
الرد وإن أراد أنه لم يوجد أصلاً ما يوجب المملك إلى المشتري فممنوع لأننا نقول
البيع المتقدم سبب يوجب نقل المملك إلى المشتري الآن الاجارة منعت منه فإذا
زالت حمل الموجب عمله فيقول المتولى حالة الرد مستدرك وإذا اسقطه لم ينهض
دليله ثم قال المتولى ونظير هذه المسئلة إذا وصى بمنفعة عبد لآسان وبالرقبة
لآخر ثم إن الموصى له بالرقبة قبل الوصية والموصى له بالمنفعة رد الوصية بالمنافع
تعود إلى الورثة أو إلى الموصى له بالرقبة فعلى وجهين وسند كرهائى الوصية . وقال
ابن الرفعة في كتاب الوصية أن الذى يظهر الجزم بأنها للورثة لأخراجها
بالتمعية عن الوصية بغير الموصى له بالرقبة ثم هذا منه يدل على أنه لو وصى
بشخص برقبة عبد وسكت عن المنفعة فلم يصرح بأنها له أو للورثة تكون المنافع
للموصى له بالرقبة والا لم يصح له حكاية الخلاف ، وذلك والله أعلم قال فى
التنبيه وإن وصى برقبة عبد دون منفعته أعطى الرقبة وحينئذ يكون قوله
دون منفعته من جملة لفظ الموصى والله أعلم . وهذا الذى قاله ابن الرفعة فالرجوع
هنا للورثة أوضح لأن الموصى له بالرقبة لم يوجد فى حقه سبب يقتضى تلك
المنفعة أصلاً نعم يحتمل أن يفصل فيقال أن كانت صورة المسئلة أنه وصى لواحد
برقبة بلا منفعة ولآخر بالمنفعة فالحق ما قاله ابن الرفعة والقطع يرجوعها للورثة
وإن كان وصى بالرقبة من غير تقييد لواحد ثم وصى بالمنفعة لآخر فيكون محل
الوجهين لأن رده أبطل أثر الوصية بالمنافع فتبقى الوصية بالرقبة على إطلاقها
وفيه نظر لأنه قد يقال الوصية بالمنافع رجوع عن ذلك الإطلاق والوصية تحتمل

الرجوع خلاف الاجارة ولو تقدمت الوصية بالمنافع ثم اوصى بالرقبة فهل نقول انه كالحالة الاولى او هو رجوع عن الوصية بالمنافع ؟ فيه نظر . وبالجمله خرجت مسئله الوصية عن نظر المسئلة ولا تعلق لها بما نحن فيه . ولو اجر عبده ثم اعتقه ثم فسخ المستأجر الاجارة بعيب قال المتولى ان قلنا المبيد يرجع على السيد بالاجرة فهل ترجع المنافع اليه او إلى السيد على وجهين بناء على ما لوباعه ثم فسخ المستأجر الاجارة وقد ذكرناه . قلت وقد بان مما قلناه حكمه وان على ما احترنا ترجع المنافع إلى المتبقي لا إلى السيد وقد صححه النووي رحمه الله في الروضة وابن الرفعة حكى ذلك والوجه المقابل له وقال انها على الجديد وان على القديم تكون للمتيقن ثم قال كان ممكن ان يقال تكون له ان كانت بقدر المنفعة أو دونها إذا أوجبتها له وان كانت أكثر من قدر المنفعة لم يكن له فيها الا بقدر المنفعة . وقال الرافعي رحمه الله في مسئله ابن الحداد وإذا حصل الانقضاء رجع المستأجر بأجرة بقية المدة على البائع قال القاضي ابن كج ويحتمل ان يقال يرجع على المشتري قال الرافعي وليكن هذا مفرعاً على ان المنفعة تكون لعشترى لأنه رضى بالمبيع نافض المنفعة فإذا حصلت له المنفعة جاز أن يؤخذ منه بدلها قال ابن الرفعة وهذا في غاية البعد في ظني والاصل الذي بنى عليه المتولى الخلاف يأباه . قلت اذا أعدنا المنفعة للبائع فلا شك في الرجوع عليه وان أعدناها الى المشتري فيحتمل ان يقال الرجوع على البائع أيضاً لأن الثمن الذي أخذته في مقابلة العين المستتبعة بالمنفعة وقد ارتفع المانع من ذلك إما بالعيب الذي هو من ضمانه وإما بالاقالة التي رضى بها ، ويحتمل أن يقال يرجع على المشتري لما ذكره الرافعي وهو بعيد كما قال ابن الرفعة ، وأما كون البناء يأباه فلم يظهر لي وجهه ، وقال ابن الرفعة في مسئله ابن الحداد : فان قلت هل يمكن بناء الخلاف على أن المنفعة تحدث على ملك المستأجر أو على ملك الآجر فان قلنا بالأول عادت إلى البائع لأنها خرجت عن ملكه اليه فتعود بعد الفسخ اليه وإن قلنا تحدث على ملك الآجر تبعاً لملك الرقبة فتعود للمشتري لأن الرقبة له وإنما امتنع أن تكون له عند دوام الاجارة لتعلق حق المستأجر بها فاذا زال المانع وهو تعلقه تمتع الملك . قلت لا لأمرين أحدهما اني قد قررت أن قول البطلان يجوز أن يكون مخرجاً على قولنا أن المنفعة تحدث على ملك الآجر وهذا يناقضه . والثاني أن مثل الخلاف مذكور في الوصية ولا يمكن فيها أن يقال عند عدم الرد إن المنفعة تحدث على ملك الموصى له بالرقبة ثم تنتقل

عنه الى الموصى له بالمففعة لأنه لا يملك لفظاً إلا الرقبة مسلوقة بالمففعة بخلاف بيع العين المستأجرة فان اللفظ يقتضى استتباع المففعة للملك الرقبة فلا ينافى ذلك اثبات المففعة للمشتري كما كانت تحدث في ملك البائع ثم تنتقل للمستأجر ويجعل المشتري في ذلك قائماً مقام البائع قلت ان قلنا بأنها تحدث على ملك المالك وان المشتري ينزل منزلة البائع ما المانع من ذلك وهو قد قال هناك ان المشتري لم يأخذ عنها عوضاً . وجوابه ان رضاه بالشراء مع علمه بذلك كالمعوض وأيضا فهو انما يجوز أن يصح قول البطلان مأخوذاً من ذلك ولم يوجب فكيف يمنع منه ههنا أو يناقضه وتجوز الشيء لا يمنع من تجويز بقيصه والمذكور في الوصية هو قد رده كما قدمناه وجاز أن يصح ما أخذ آخر فلا يمنع أن يكون هذا مأخذاً فيما نحن فيه والحق أنه يحتمل إجراء الوجهين على كل من الوجهين قد يقال بأن المانع وإن كانت تحدث على ملك المستأجر فهو لأجل استحقاقه قد تعقب الاجارة فاذا انفسخت رجعنا إلى مقتضى الاستتباع واذا كانت تحدث على ملك المأجر فينزل المشتري منزله وقد يقال بأنها تحدث على ملك المستأجر لاستحقاقه وتنزيله منزلة الاستثناء فلا يستحقها المشتري استمرام فسخ أو تحدث على ملك المالك ولا ينزل المشتري منزلته بل يكون كاستثنائها حدوثها على ملك المانع مع زوال العين كما بقاله بالاستثناء على أحد الوجهين بعد بيع العين . وذكر الأصحاب مسائل فيها خلاف قريبة الشبه من مسألة ابن الحداد ومنها اذا زوج أمته بالتفويض ثم باعها ثم جرى الفرض أو الدخول والمفروض أو مهر المنزل للبائع أو المشتري فيه طريقان ومنها اذا أدى عن ابنه صداقا تطوعاً من مال نفسه ثم باع الابن فطلق قبل الدخول هل يرجع النصف إلى الاب أو إلى الابن المطلق فيه طريقان أصحهما إلى الابن المطلق ، وفي الأخير وجهان أصحهما الرجوع إلى الأخير . والمأخذ في هذه المسائل وفي مسألة ابن الحداد مختلف فلا حاجة بنا إلى التطويل به والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ في ناسخ استأجره انسان لينسخ له ختمة بأجرة معينة فتأخر الناسخ عن كتابتها مدة سنة وفي تلك المدة جاد خطه وحنن وارفع سعره فهل له ان يطلب زيادة على تلك الاجرة أو يختار الفسخ .

﴿اجاب﴾ ليس له واحد من الامرين بل عليه كتابتها بتلك الاجرة انتهى .

﴿مسألة﴾ هل ثبت الاجارة خيار المجلس أولا .

﴿الجواب﴾ قال الشيخ أبو حامد الاجارة ضربان معينة وفي الذمة فالمعينة أن تكون

على مدق من حين المقدف قول أجرتك دارى هذه شهرا أو عبده أو فرسه شهراً فلا يدخلها خيار الشرط قولاً واحداً والمذهب أنه يدخلها خيار المجلس . وإن كانت في الذمة مثل أن تقول استأجرتك لتخيط لى هذا الثوب أو لتبنى لى حائطاً صنته كذا فثلاثة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران أن لا يدخلها الخياران ، وقال الاصطخرى يدخلها الخياران ، والمذهب أنه يدخلها خيار المجلس دون خيار الشرط وقال في كتاب الاجارة مثل ذلك الا أنه لم يرجح ومثل الاجارة على الذمة بقوله استأجرت منك ظهر الجمل عليه كذا وكذا واستأجرتك لتحمل لى بقصد أن يحصل له ذلك ، وقال انقاضى أبو الطيب الاجارة لا يثبت فيها خيار الشرط وهل يثبت فيه خيار المجلس فيه وجهان هذا إذا كانت على معين فإن كانت على عمل في الذمة فقبل يثبت الخياران وقبل لا يثبتان قاله أبو إسحق وابن خيران ، وقبل يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط وقال ابن الصباغ المساقاة والاجارة الممينة وهى المتعلقة بالزمان فلا يدخلها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان أحدهما لا يدخل فيها والثانى يثبت فيها فأما الاجارة فى الذمة فثلاثة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران لا يدخلها الخياران وقال الاصطخرى يدخلها الخياران وقال غيرهم من أصحابنا لا يدخلها خيار الشرط ويدخلها خيار المجلس كالاجارة الممينة ، وقال المحاملى فى المقنع يثبت الخيار فى البيع وكذا ما كان فى معنى البيع كالصالح والحوالة والاجارة ، وقال فى التجريد الاجارة الممينة خيار الثلاث لا يثبت فيها وخيار المجلس فيه وجهان وأما الاجارة على الذمة فنقل المزنى فى الجامع أنه لا يثبت فيها خيار الثلاث ولا خيار المجلس واختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه وقال فى المجموع كذلك وزاد تمثيل اجارة العين بأن يقول استأجرتك لتبنى لى هذه الدار وتخيط لى هذا الثوب وتمثيل اجارة الذمة بأن يستأجره لبنى له داراً موصوفة أو يحمل له حمولة وصفها ، وما ذكره من التمثيل مخالف لما تقدم من تمثيل الشيخ أى حامد والذى قاله المحاملى أولى ، وقال الماوردى الاجارة والمساقاة والحوالة إن شرط فيها خيار الثلاث بطلت وهل تبطل بشرط خيار المجلس على وجهين هذه عبارته ، وقال العبدرى لا يجوز شرط الخيار فى الاجارة الممينة وهل يثبت فيها خيار المجلس وجهان وفى الاجارة فى الذمة ثلاثة أوجه أحدها يثبت والثانى لا يثبت والثالث يثبت خيار المجلس دون الشرط ، وقال الشيخ أبو إسحق فى المذهب ما عقد على مدة لا يجوز فيه شرط الخيار وفى خيار المجلس وجهان أحدهما لا يثبت والثانى يثبت وإن كانت الاجارة

على عمل معين فتلاثة أوجه : أحدها لا يثبت للفرر . والثاني يثبت لأن المنفعة المعينة كالعين المعينة في البيع ثم العين المعينة يثبت فيها الخياران فكذلك المنفعة . والثالث يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط لأنه عقد على منتظر فيثبت فيه خيار المجلس دون خيار الشرط كالمسلم . وإن كانت على منفعة في الذمة فوجهان : أحدهما لا يثبت فيها الخيار للفرر . والثاني يثبت خيار المجلس دون خيار الشرط لأن الاجارة في الذمة كالمسلم تخرج من كلامه في المذهب أنها ثلاثة أقسام قسم لا يثبت فيه خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان وقسم في الخيارين ثلاثة أوجه وقسم يثبت خيار المجلس وفي الشرط وجهان وكلامه في التنبيه معلوم . ونقل الرافعي عنه أن الأصح ثبوته وقال نصر المقدمي في السكاي لا يدخل خيار الشرط في الاجارة وسكت عن خيار المجلس في المختصر من شرح تعليقات الطبري عن ابن أبي هريرة الاجارة والمساقاة لا يدخلها خيار الثلث وفي خيار المجلس وجهان ، وقال الجرجاني في الشافعي كما يثبت خيار المجلس في البيع يثبت في كل معاوضة لازمة يقصد بها المال كالاجارة على الأصح والمساقاة وقيل المساقاة لا يدخلها خيار المجلس ولا خيار الشرط هكذا قال في أول البيع وقال في كتاب الاجارة ان كانت الاجارة مقدرة بالزمان لم يدخلها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان وإن كانت مقدرة بالعمل فوجهان أحدهما لا يدخلها الخياران معاً والثاني يدخلها الخياران معاً كالبيع وهو الأصح لانه ليس من حكمها إيصال المنفعة بالمعقد وقيل يدخلها خيار المجلس ولا يدخلها خيار الشرط وقال سليم في المقصود لا يثبت خيار الشرط في الاجارة وهل يدخلها خيار المجلس وجهان وفي الاجارة في الذمة ثلاثة أوجه قال أبو إسحق وابن خيران لا وقال الاصطخرى يدخلها ومن أصحابنا من قال يدخلها خيار المجلس دون الشرط وهو الأصح ، وقال الحوري لو اكترى داراً سنة بمائة درهم على أنه بالخيار ثلاثة أيام ففهي قولان أحدهما جاز كجواز الخيار في البيع . والثاني فاسد لانه لو جاز لجاز أن يؤاجره اليوم على أن يسكن بعد شهر قال وقال أبو ثور الاجارة جائزة وله الخيار فان سلمها في الثلاثة الأيام كان عليه كراء المثل لان سكناه في الثلاث ليس برضاء ولا اختيار الامضاء للاجارة وقال بعض الناس الاجارة جائزة فان سلمها في الثلاث لزمته الثلاث وكان اختياراً منه للاجارة ، وقال صاحب البيان المساقاة . والاجارة المعقودة على زمان لا يثبت فيها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان والاجارة على الذمة مثل أن يستأجره ليحصل له بناء حائط أو خياطة ثوب فيها ثلاثة أوجه ثالثها يثبت خيار المجلس ولا يثبت خيار الشرط . وقال القاضي حسين استأجر الاعبان

هل يثبت فيها الخيار ان قال ابن خيران لا يثبتان وقال ابن ابي هريرة يثبتان وقال أبو إسحق لا يثبت خيار الشرط ويثبت خيار المسكان فان قلنا يثبت فيه الخياران فان كان في يد الأجر فان فسختا لمستأجر يسترد منه الاجرة ، وان كان في يد المستأجر فان قلنا يفسخ البيع بتلف المبيع انفسخ هنا في ذلك القدر وعليه اجرة المنزل وان أجاز فعليه المسمى حسب فأما إذا كانت الاجارة واردة على الذمة مثل أن يقول أجرتك على أن تحصل لي خياطة هذا الثوب فان قلنا هي كالسلم فيشترط قبض الاجرة في المجلس ويثبت خيار المسكان دون الشرط وان لم تلحقها بالسلم فهي كالاجارة الواردة على العين لان المنفعة معدومة بخلاف السلم لانه وارد على موصوف فعلى هذا حكمها حكم الاجارة الواردة على الاعيان . والصحيح أنه لا يثبت فيه الخياران لانه لا يؤدي إلى تعطيل المنفعة . هكذا قال في كتاب البيع وحكى في كتاب الاجارة ثبوتها عن ابن خيران ، وهنا قد تقدم أنه حكاها عن ابن ابي هريرة . وقال الفوراني في العمدة وفي الاجارة أقوال أحدها يثبت خيار المسكان دون الشرط هذا إذا كان في العين فأما إذا كانت على عمل في الذمة فلا يثبت خيار الشرط ويثبت خيار المسكان فيه وحكمه حكم السلم . وقال الامام الاجارة على الذمة ان ألحقت بالسلم ففيها خيار المجلس دون الشرط وان لم تلحق بالسلم ففيها الخياران وفي الاجارة على العين طريقان أرضاها أنه لا يثبت خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان . والطريقة الثانية أن في الخيار وجهين أصحهما لا يثبتن لما فيه من تعطيل المنافع . وقال البغوي العقد على المنفعة التي تستباح بالاباحة وهو الاجارة هل يثبت فيه الخيار ثلاثة أوجه أصحها لا يثبت واحد من الخيارين للغرر . وقال صاحب التلخيص يثبتان ، وقال أبو إسحق يثبت خيار المسكان لا الشرط ، ولا فرق بين الاجارة على العين أو على مدة معلومة أو على منفعة في الذمة على الصحيح من المذهب ، وقبل ان كانت على مدة لا يثبت فيها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان ، وقال القفال الوجوه الثلاثة في إجارة العين أما الاجارة في الذمة يجب فيها تسليم الاجرة في المجلس فيثبت خيار المسكان دون خيار الشرط كما في السلم وقال المتولي ان كانت إجارة عين مثل أن يستأجر داراً شهراً فحكمها حكم المساقاة بعد ما حكى في خيار المجلس في المساقاة وجهين من غير تصحيح وان كانت على عمل في الذمة بأن التزم في ذمته خياطة ثوب أو بناء دار فان ألحقناها بالسلم فيثبت خيار المجلس وإلا فحكمها حكم المبيع . ولاصحابنا طريقة أخرى أنه لا يثبت الخيار أصلاً في الاجارة واليه ذهب أبو إسحق للغرر وقال صاحب العدة

ان قلنا الاجارة بيع يثبت الخيار والا فلا وقال الغزالي في الوسيط الاجارة في ثبوت خيار المجلس وخيار الشرط فيها ثلاثة اوجه أما الاجارة الواردة على الذمة فيثبت فيها الخيار ان إذ لا يحذر فوات منفعة . وقال في الوجيز يثبت خيار المجلس في كل معاوضة محضة من بيع وسلم وصرف واجارة . وقال الرافعي الاجارة في ثبوت خيار المجلس فيها وجهان : أحدهما انه قال الاصطخري وصاحب التلخيص يثبت كالبيع ، والثاني وبه قال أبو إسحق وابن خيران لا يثبت للغرر ، وبالوجه الأول أجاب صاحب الكتاب ورجحه صاحب المذهب وشيخه السكرخي وذكر الإمام وصاحب التهذيب والاكثرون أن الاصح هو الثاني ، وعن القفال في حاشيته أن الخلاف إجارة العين أما الاجارة على الذمة فيثبت فيها خيار المجلس لا محالة بناء على أنها ملحقة بالسلم حتى يجب فيها قبض البندل في المجلس وقال ابن الرقعة في شرح الوسيط الاجارة الواردة على العين تارة تكون مقدرة بالعمل وتارة بالزمان والاوجه الثلاثة مذكورة في المقدر بالعمل بطريقة العراق والمختار في المرسلي منها الثالث أما المقدرة بالزمان فالمذكورة في طريق العراق أنه لا يثبت فيها خيار الشرط وفي خيار المجلس وجهان أصحهما عند الأكثرين المنع لأنه يفوت بعض المدة ، وحكى الإمام عن شيخه وبعض أصحاب القفال الخلاف في خيار الشرط أيضاً به تنتظم الاوجه الثلاثة في هذه أيضاً . وقال المرعشي خيار المجلس في سائر بيوع الاعيان وفي الاجارة لأصحابنا قولان ثم قال وخيار الثلاث في سائر المبيعات إلا في ثلاثة الاجارة والصرف والسلم . وقال الرافعي في الشرح الصغير في ثبوت خيار المجلس في الاجارة وجهان وجه الثبوت أنها معاوضة لازمة والظاهر عند الأكثرين المنع للغرر وخصص بعضهم الوجهين باجارة العين وحزم بثبوته في الاجارة على الذمة لأنها ملحقة بالسلم وإذا أثبتنا في إجارة فابتداء المدة من وقت انقطاع الخيار أو من وقت العقد وجهان أصحهما الثاني ، وقال في المحرر أنه لا يثبت خيار المجلس في الاجارة والمساقاة على الأصح ، وقال القمولى لما حكى الأوجه الثلاثة تألها يثبت خيار المجلس دون الشرط قال والفرق بينهما أما في إجارة العين فلأن الغالب من خيار الشرط انصرافه عن قرب وأما في اجارة الذم فلتنزلها منزلة السلم ، قال وهذا الخلاف جار في نوعي الاجارة على الذمة فيثبت فيها خيار تعجيل قطعاً ، قال وصحح النووي في تصحيح التنبيه ثبوت خيار المجلس في الاجارة الواردة على المدة وصحح في المنهاج عدم ثبوته مطلقاً قال فتناقضا . وقد تلخص ان الاجارة على

ثلاثة أقسام أحدها على مدة كقوله أجزتكم هذه الدار والعبد شهراً
ففى وجهه ضعيف جداً ثبت خيار الشرط ، والذي قطع به الجمهور
لا يثبت ، وفى خيار المجلس وجهان أصحهما عند الشيخ أبى حامد والمحاملى والجرجاني
والغزالي فى الوجيز ونقله الرافعى عن صاحب المذهب والكركشى الثبوت وعند
الامام والبعوى والرافعى المنع . (القسم الثانى) على عمل معين كقوله استأجرتك
لتبنى لى هذا الحائط ففى الخيارين ثلاثة أوجه والأصح عند الامام والبعوى
والرافعى المنع كما سبق وعند الباقرين والقاضى حسين وابن أبى عصفرون فى
المرشد الثبوت فى خيار المجلس . (القسم الثالث) على منفعة فى الذمة جزم الغزالي
فى الوسيط والقفال والامام بخيار المجلس فيها ، وحكى صاحب المذهب والامام
الخلاف فى خيار الشرط فخرج من هذا أن الصحيح مطلقاً ثبوت خيار المجلس
وان القسم الثالث لا خلاف فيه وأن الصحيح إمتناع خيار الشرط وقال الشيخ
أبو حامد والقاضى أبو الطيب وابن الصباغ والمحاملى وسليم والعبدى
وصاحب البيان المعينة لا يدخلها خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان والى فى
الذمة فيها ثلاثة أوجه عند أبى حامد والمحاملى وسليم الدخول وقد تجوزوا فى
قولهم الذمة وأرادوا به أن لا يكون مقيداً بزمان والدليل على إرادتهم ذلك أن
الشيخ أبى حامد احتج الاصطخرى القائل بأنه يدخلها الخياران بأنها معاوضة
محضة لا تبطل بالتفرق قبل القبض ولو كانت اجارة ذمة لم يسلم ذلك بل يخرج على
النظر إلى اللفظ والمعنى فالذى يظهر من مرادهم ما عبر به صاحب التنبية والمذهب أن
المعينة ما عقد على مدة حتى أنى أقول إذا عقد اجارة الذمة على مدة كانت كذلك
والذى عقد على عمل معين هو مراداً وقيل باجارة الذمة وليس باجارة ذمة وإنما
هو اجارة عين وقد تكون اجارة ذمة أيضاً ولهذا أطلق صاحب التنبية وأطلق
الماوردى أنه لا يدخل خيار الشرط وفى خيار المجلس وجهان ، وكذا فى تعليق
الطبرى عن ابن أبى هريرة القاضى حسين حكى الثلاثة الاوجه بعينها فى اجارة
المعينة وحكى عن ابن خيران أنها لا يثبتان ، ولا يناقض ذلك ما حكاه الأولون
لاحتمال أن يقول ابن خيران لا يدخل الخياران فى شىء من أنواع الاجارة ،
وقال عن ابن أبى هريرة ثبوتها ولا يناقض ما قالوه أيضاً لأنهم لم ينقلوا عنه
شيئاً فيحتمل أن يقول بثبوتها فى القسمين وحكى عن أبى إسحق ثبوت خيار
المجلس وفى الشرط فى المعينة والاولون حكوا عنه فى التى فى الذمة أنه لا يثبت
الخياران وهذا يناقض ذلك وقد تلخص أن خيار المجلس يدخل فى جميع

أنواعها على ما رجحه الشيخ أبو حامد والمحاملى وسليم والجرجاني والقاضى حسين والغزالي وابن أبي عصرون فى المرشد ، وتقل الرافعى ترجيحه عن صاحب المذهب وشيخه الكرخى ولم أره فى المذهب ولا يدخل فى شئ منها على ما رجحه البغوى ويدخل فى إجارة الذمة دون العين على ما رجحه الامام من تعليق أبى حامد من استأجر بئراً ليسقى ماءها لم يصح ولو اكترى داراً ليسكنها وفيها بئر ماء جاز أن يستقى منها تبعاً لا بد أن يقدر المدة كقوله استأجرتك شهراً لتخيط أو العمل كاستأجرتك بهذا النوب فلو قدرها لم يصح لو قال أجزتكم كل شهر بدرهم لم يصح كالو قال بعتك هذا العبد وعبدى آخرين كل عبد بدينار لم يصح البيع لأن المعقود عليه ليس بمعلوم والله أعلم . أما الرأكب فلا بد أن يكون معلوماً بالمشاهدة وهو أن يقول استأجرت منك هذا الحمار لا ركب أنا أو ركب زيد . فأما الصفة فلا يقصد بها معلوماً إذا كان المستأجر من غير العقار كالابل والبقر والخيول والعبيد والرجل يؤجر نفسه فالإجارة تجوز معينا وفى الذمة فإن أجره معينا فلا بد أن تكون المنفعة معلومة بأحد أمرين بتقدير العمل أو المدة ويتناول العقار فانه لا يعمل فيه فلا يتقدر إلا بالمدة ، والتميز والابنية كالعقار فى أن منافعتها لا تكون معلومة إلا بتقدير المدة وهى كالبهايم ثم فى جواز العقد عليها معينا وفى الذمة وإن قدر المنفعة بالعمل كاستأجرتك لنقل كذا صح العقد واقتضى اطلاقه الحلول وإن شرط فى العقد أن يؤجره غير حال العقد لم تصح الإجارة وقال أبو حنيفة تصح وإن أطلق اقتضى التمتع فإن لم يفعل حتى مضى شئ من الزمان لم يفسخ العقد لأن المنفعة المعقود عليها لا تنفوت بخلاف المدة وإن كانت فى الذمة كاستأجرتك لتجصل لى خياطة هذه الاثواب العشرة أو تجصل لى بناء حائط عشرة أذرع فى عشرة أشبار صفته كيت وكيت صح معجلاً ولو شرط فيه التأجيل جاز إذا كان الاجل معلوماً حتى قال الشافعى إذا أسلم فى منفعة إلى أجل جاز الإجارة للرضاع لا بد أن تكون مقدرة بالمدة بخلاف سائر المواضع تتقدر بالمدة أو بالعمل من الرضاة لو قال لتخيط لى ثوباً أو شهراً قال الاكثرون يصح ويشترط بيان النوب والخياطة إلا أن تطرد العادة بنوع لو استأجرت دابة للركوب إلى بلد ثم لم يسلمها حتى مضت مدة يمكن فيها المضى اليها فوجهان مختار الامام الاتساع وأظهرها وبه أجاب الاكثرون لا يفسخ وعلى هذا ففى الوسيط له الخيار ورواية الأصحاب تخالف ما رواه الاجارة تارة تقع على الذمة فتقدر بالعمل وتارة تقع على العين فتقدر

بالمدة فاجارة العين المقدرة بالمدة كاجرتك داري أو عبدي شهراً أو استأجرت عينك لتبني لي شهراً قطع الأكثرون بأنه لا يدخلها خيار الشرط للغرر ولتعطيل المنفعة ، وفي خيار المجلس وجهان قال الشيخ أبو حامد والمذهب دخوله ووافقه المحاملي وسليم والجرجاني والقاضي حسين والغزالي فرجحوا ثبوته وفي طريقة المرازمة إجراء الخلاف في خيار الشرط واجارة العين المقدرة بالعمل كأجرتك دابتي لتركبها إلى مكان كذا واستأجرتك لتعمل لي كذا فيها ثلاثة أوجه مشهورة ثالثها وهو الأصح ثبت خيار المجلس دون الشرط ومقتضى كلام التنبيه ترجيح ثبوتها والفرق بين هذه وبين الأول أنه لو أخرج التسليم حتى مضت مدة إمكان العمل لم يفسخ عند الأكثرين ويختار الإمام يفسخ وفي الأول يفسخ قطعاً واجارة الدمة كاستأجرت منك ظهراً صفته كذا أن الحقانها بالسلم يثبت خيار المجلس دون الشرط وبه قطع جماعة والأفضل لا يثبتان للغرر وقيل يثبتان لعدم تعطيل المنفعة وصحح البغوي أنه لا يثبت خيار المجلس في الاجارة سواء كانت على العين أو على مدة معلومة أو على منفعة في الدمة . وإطلاق الكتاب يوافقه والمتخيل مما تقدم من كلام الاصحاب تصحيح ثبوته وهو الذي قاله في تصحيح التنبيه .

﴿مسئلة من دمياط﴾

أرض مشغولة بأشجار موزين الأشجار أرض مكشوفة استأجرها رجل للزراعة وساقى على الأشجار على العادة والأرض لا ينتفع بها للزراعة لأن ظل الشجر يمنع فهل تصح الاجارة .

﴿جواب﴾ لا تصح الاجارة ولا يستحق الاجرة ولا أجره المثل إلا أن تصون الأرض زائدة على ما يحتاج إلى دخوله لتعمد الأشجار فيستحق عليه أجره مثل الزائد فقط إذا وضع البناء عليها والله أعلم . أما عدم صحة الاجارة للزراعة حيث لا يمكن الزراعة فظاهر وأما عدم استحقاق أجره المثل بعد تفويت منه لدخول الأرض في يده التي أعزل أن صححنا المساقاة على العين فهو يستحق اليد فدخوله الأرض مستحق بحكم عقد المساقاة فلا تجزئه أجره وإن لم يصحح المساقاة وعلى المعروف وهو المذهب فهو قبضها بعقد فاسد فلا جرم لم يضمن أجره المثل والله أعلم .

﴿مسالة اخرى جرت في الميعاد﴾

قوله ﷺ عن الله تعالى « ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حراً فأكل ثمنه ورجل استأجر أجيراً

فاستوفى عمله ولم يعطه أجره» أقول الحكمة في كون الله خصمهم أنهم جنوا على حقه سبحانه وتعالى فان الذي أعطى به ثم غدر جنى على عهد الله تعالى بالجناية والقض وعدم الوفاء ومن حق الله تعالى أن يوفى بعهده ، والذي باع حراً فأكل ثمنه جنى على حق الله تعالى فان حقه في الحر إقامته لعبادته التي خلق الجن والانس لها قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فمن استرق حراً فقد عطل عليه العبادات المختصة بالاحرار كالجمعة والحج والجهاد والصدقة وغيرها وكثيراً من النوافل المعارضة لخدمة السيد فقد ناقض حكمة الله في الوجود ومقصوده من عباده فلذلك عظمت هذه الجريمة ، ومن هنا تنبيه لفائدة عظيمة سئل عنها في الميعاد وهي أن كثيراً من الاحرار يختارون بيع أنفسهم وأولادهم لملك من الملوك أو ذى جاه ليحصل له بذلك من الرتبة والمنزلة والمال ما لا يحصل لكثير من الاحرار فكيف يعظم الانتم على من ذلك وهكذا كثير من الجوارى والعبيد لا يختارون العتق ويضرم العتق في تحصيل المعيشة فتكون الجارية والعبد مكفياً المؤونة في عيش رغد عند سيدها فيعتقها فتبقى كلا على الناس هكذا رأينا كثيراً من المعتقن فكيف يكون في عتق هذه من الأجر ماورد في أجر العتق والجواب أنك أيها السائل ناظر إلى المصالح الدنيوية والشارع ناظر إلى المصالح الآخروية وكما بينها والحر يتفرغ لعبادة الله تعالى ولذلك جعل العتق كفارة القتل لوجود نفساً مثل التي أعدها تعبد الله تعالى فالذى يرغب في الرق لتحصيل الرفعة في الدنيا والجاه والمال يرغب في شيء يسير فان ترك العبادة والارتداد منها التي كل واحدة منها خير من الدنيا وما عليها ولذلك الجارية والعبد السكاره للعتق إنما كرهه لجهله فان الرق يفوت عليه مصالح الآخرة الكثيرة الباقية فكيف يرغب فيه لمصلحة قليلة خانية والعتق تحصل له السعادة الابدية ويتوكل في الرزق على الله تعالى فان رزقه رزقا رغداً حصلت له الدنيا والآخرة وإلا حصلت له الآخرة فهو على كل راع إذا نظر إلى الآخرة وهو مقصود الشارع واحسن غالب الجهلة ينظرون إلى الحظوظ الدنيوية فلذلك عظم وقع هذا السؤال عندهم ، والمتقون لا ينظرون لذلك والله أعلم . قلت والرجل الذي استأجر أجيراً فاستوفى عمله ولم يعطه أجره بمنزلة من استعبد الحر وعطله عن كثير من نوافل العبادة فيشابه الذي باع حراً فأكل ثمنه فلذلك عظم ذنبه والله أعلم انتهى كلام الشيخ الامام .

مسئلة رجل استأجر مطلقته لارضاع ابنته منها في بلد معين ثم سافرت المطلقة

المذكورة باليتم من البلد بغير إذن المستأجر هل تبطل أجره رضاءها مدة سفرها ؟
 ﴿ أجاب ﴾ لا تبطل لكن له طلبها وردها إلى البلد فإن عين عليه ثبت اختيار
 المفسخ فإن لم يفسخ حتى مضت المدة وهي ترضعها في الغيبة استقرت الاجرة
 عليه . قلته تفقها لا تقلا والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ لابن الدمياطي أجر إقطاعه لرجلين لينتفعما به كيف شاءا
 على الوجه الشرعي فأرادا زرع نيلة أو سمسا وذلك مما يضعف الأرض
 ويفسدها فهل لهما ذلك .

﴿ أجاب ﴾ هذه الاجارة باطلة وليس لهما ولا لأحدهما أن يزرع فيها
 إلا ما يرضاه صاحبهما والله أعلم . ومستندى في بطلانها قوله كيف شاءا فإنه يقتضي
 أن انتفاع كل منهما منوط بمشيئته ومشية الآخر وهما عقدان لتعدد الصفقة
 فتبطل وهذا البحث يستمد من كتابة عبيد بن عبد الله في عقد واحد والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ إستانجر شيئا مدة سنة من تاريخ العقد وهو استقبال السادسة
 والعشرين من الشهر بأجرة مقسطة كل شهر منها بذلك وجاء ذلك الشهر تسعا
 وعشرين فانتفع المستأجر بالعين المستأجرة بقية الشهر المذكور وهو أربعة أيام
 ثم انفسخت الاجارة بسبب افتضائه في أول اليوم الخامس من تاريخ الاجارة
 وهو أول الشهر الثاني فما يلزم المستأجر .

﴿ الجواب ﴾ يلزم المستأجر أجره عشر الشهر العددي وثلاث عشره وهو
 أربعة أيام من ثلاثين يوما ولا يستحق عليه الا عند مضي ستة وعشرين يوما
 من الشهر الثالث وهو تمام سنة من تاريخ الاجارة . هذا على مذهب الشافعي
 رضي الله عنه فإنه تحسب أحد عشر شهراً هلالية ويسكمل شهراً بالعدد
 أربعة من الشهر الذي وقعت فيه الاجارة وستة وعشرون من آخر
 المدة فلزم من ذلك ما قلناه من أنه ليس للمؤجر المطالبة بقسط الاربعة الايام
 إلا بعد انقضاء السنة سواء استمرت الاجارة أم انفسخت وانما يقتضي انفساخها
 رجوع بقية المنافع إلى المؤجر ورجوع بقية الاجرة إلى المستأجر ، وأما أجره
 ما استوفى فقد استقرت على حكمها وهو التأجيل ولا يستحق قبض شيء منها
 الا عند تمام شهرها وكذا لو استأجر شهراً بعشرة مؤجلة إلى آخره واستوفى نصفه
 وتقابلا فلا يستحق عليه قبض الخمسة المقابلة لما استوفاه الا من آخر الشهر لانه
 لا موجب لحلول المؤجل وهذه المسئلة قل من يتنبه لها وهي مقتضى المذهب
 وأما ما في أذهان الناس من أنه يستحق عند تمام السادس والعشرين من الشهر

الداخل فهو قول ابن بنت الشافعي وأما القول بأن الانفساخ يقتضى حلولها فهذا لم يقل به أحد وإعتقاد كون الاربعة الايام منسوبة من تسعة وعشرين يوماً لوجه له ولا يأتى على مذهب أحد وينبغي ان يتنبه أيضاً لكون المسئلة فيما اذا كانت ايام الشهر كلها سواء فان اختلفت بان كان بعضها أكثر قيمة من بعض فينبغي أن يراعى ذلك في التقسيط وقد يقتضى الحال أن الاربعة الايام قسطها يزيد على ما قلناه أو ينقص والله أعلم .

مسئلة ما تقول السادة العلماء وفقهم الله تعالى في رجل صانع البسط دفع اليه زيد دراهم يشتري بها ما يحتاج اليه البسط وقرر معه أجرته ، والشخص الصانع عمل البسط وجاء ببعضها وادعى تلف البعض بالسرقة فهل يلزمه غرامة ما ادعى تلفه أم لا ؟

جواب رضي الله عنه بأن قال هذه الفتيا حضرت الى يوم الجمعة الماضية في الجامع الطيلوني عقيب الصلاة بلفظ غير هذا اللفظ المذكور هنا بل هو على صورة أخرى وهو في رجل يصنع البسط دفع اليه زيد دراهم ليعمل له بسطاً فجاء ببعض البسط وادعى تلف البعض فهل يلزمه غرم ما تلف أولاً هكذا لفظ تلك الفتوى أو ما هذا معناه فكتبت عليها أن هذا الاستصناع فاسد وأن الدراهم مضمونة للدافع على الاخذ وما يتلف من البسط يتلف على ملك الصانع ومن ضمانه وما أحضره إن اتفقا على عقد عليه حاسبه بثمنه من الدراهم على ما يتفقان عليه والا فبردها أو ما هذا معناه فلما كان بكرة يوم السبت وأنا داخل درس المنصورية حضرت إلى فتيا صورة السؤال كصورته التي كتبت عليها وعليها خط شخص بأنه لا يضمن وأن يده يد أمانة أو ما هذا معناه فدفعتمتها الى محضرها عالماً بأنها ليست أهلاً لأن أراها فلما حضرت الدرس طلب بعض الجماعة قراءتها في الدرس فامتنعت من ذلك ولأنني لا أشتبهى على أحد ولا أذكره بسوء لكوني بحسب المسئلة من غير تعيين من أفتى فيها وذكرت للجماعة أن هذه مسألة مشهورة كثيرة الوقوع في تجليد الكتب وفي استعمال الخفاف والقماش والشراميز وغيرها ، ومذهب الشافعي فساد العقد المذكور ومذهب مالك وأبي حنيفة صحته وقد نص الشافعي على هذه في الام وذكرها الاصحاب المتقدمون في كتبهم واحتج مالك وأبو حنيفة بعمل الناس والحاجة واحتج الشافعي بأن هذا سلم فاسد وليس بيع عين ولا اجارة على عمل في عين . والقول بأن الدراهم المقبوضة عن ذلك أمانة وأنها من ضمان الدافع ولا يلزم القابض غرمها قول لم يقل به أحد .

من المسلمين ولا أشار اليه أحد من العلماء المتقدمين ولا المتأخرين ولا اقتضاه كلامهم بل هو خلاف اجماع العلماء فإن عندنا العقد فاسد وصحيحه يقتضى الضمان ففاسده كذلك فهو مضمون على القابض ضمان العقود الفاسدة وعلى قاعدة مالك وأبي حنيفة وهو مقبوض بعقد صحيح فهو كالتمسك المقبوض عن بيع صحيح أو كالأجرة المقبوضة عن اجارة صحيحة والحكم فيهما أنها مضمونان ضمان العقد فلقول خراج ذلك عن أحكام الضمان بالكيفية قول خارج عن أحزاب الفقهاء ولا يقوله من شدا طرفاً من العلم وإنما يقع على هذا وأمثاله من جمع بين أمرين أحدهما البلادة وبعد الذهن وعدم المعرفة بالشرعية وأحكامها ومداركها ومأخذها ، والثاني الاشتغال بالكتب المختصرة كالحاوى الصغير وأمثاله فإنه بكل ذهنه وشعبه في حل ألقاظه من غير حثواء على حقيقة الفقه ، ويعتقد مع ذلك بفقه فيقع في أمثال هذا وكتاب الحاوى المذكور وأمثاله كتب حسنة مليحة جيدة ينتفع بها في استحضار مسائل الفقه والإشارة إلى أحكامها من معرفة من خارج فيكون عماداً على غيره وأما أن الفقه يتناول منه فلا غاية من يحفظه أن تحصل له فضيلة في نفسه لافقه والفضيلة ثلاثة أقسام أحدها معرفة الأحكام الشرعية الفروعية وتناولها من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة المعبرين ومعرفة مأخذها وهذا هو النفع وأصحابه هم المسمون بالعلماء ، والثاني معرفة العلوم الشرعية مطلقاً كال تفسير والحديث وأصول الدين من غير تنزيل إلى المدارك الفقهية وأصحابه يسمون علماء . والقسم الثالث فضائل خارجة عن القسمين وهى في العلوم قريبة من الصنائع فهذه أصحابها وإن سميئناهم فضلاء لانسميهم فقهاء ولاعلماء وإنما يملط كثير من الناس فيهم يعتقدون أنهم فقهاء أو علماء لكونهم لا يفرقون بين الفضلاء والعلماء والفقهاء ، والمشتغلون بالحاوى خاصة من القسم الثالث . ثم يلغى بمدد ذلك أن القموى في ذلك غيرت إلى الصورة المذكورة في هذه الورقة واستفتى عليها لعل أحداً يوافق عليها فلا أدري هل وافقه واحد عليها أولاً ولسكن نقل نقل ولا أعلم صحته أن بعض الناس وافق على ذلك وظن أنها مسألة الاجير المشترك وهذا إن كان وقم جهل عظيم وبعد عن حقيقة الفقه بل عن معرفة أحوال الناس . ثم حضرت إلى هذه الورقة ومعها ورقة مثلها في السؤال وعليها جواب بخط الشخص الذى كتب أولاً بعدم الضمان وسألنى محضرها هل هذه تلك أو غيرها فقلت بل غيرها فإن السؤال غير السؤال والورق غير الورق ولا يشبهه وتمجبت من شخص يصدر منه هذا فإن دأب أهل العلم

إذا صدر منهم خطأ الاعتراف لا التادى والتلبس وقال لي قائل أنهم أنكروا
مضى لفظ الاستصناع فيأثم للجهل هذه عبارة الشافعي في الام وعبرة الاصحاب
المتقدمين وعبرة الفقهاء من غيرهم فكيف يخفى ذلك على فقيه فينبغي لمن هذا
حاله أن يعصم نفسه عن الوقوع في أمثال هذا خير له :

وللجروب رجال يعرفون بها وللدواوين كتاب وحساب
والعلم صعب لا ينال بالهويناء وليست كل الطبائع تقبله بل من الناس من يشتغل
عمره ولا ينال منه شيئاً ومن الناس من يفتح عليه في مدة يسيرة وهو فضل الله
يؤتيه من يشاء . وأما السؤال المذكور في هذه الورقة فقد رأيت هذا الشخص
المشار إليه أجاب في ذلك بأنه لا يلزمه الضمان إذا لم يكن مقصراً في حفظه إذ يده
يد أمانة . وهذا الجواب خطأ أيضاً إذا فرضت الصورة هكذا فإن الصورة إذا
لم يكن فيها غير ماذكر حقيقتها توكيل فإدلال ما يحتاج إليه البسط مجهول
والتوكيل في المجهول لا يصح وإذا كانت الوكالة فاسدة فشكل ما يشتريه الوكيل
من صوف وغيره واقع له لا يملكه الموكل فإذا صنع بسطاً وثلاث تلف على
ملك الصانع فليست يده على البسط يد أمانة لأن يد الأمانة إنما تكون إذا كانت
البسط لغيره وهذه لنفسه والدراهم في يد الوكيل ولم يسأل المستفتي عنها فالجواب
أنه لا يفرم البسط وإنما في يده أمانة خطأ ، ولو فرضنا أن التوكيل صحيح وإن الصوف
ملك الدافع فالصناعة ملحقة بالأعيان وحكمها بالنسبة إلى الأجرة حكم المبيع بالنسبة إلى
التمن ويد الصانع عليه بد ضمان لا يد أمانة فالقول بأنها يد أمانة خطأ ويبين ما يضمنه
من ذلك مما لا يضمنه ما يمرض له فإن فرض صورة أخرى فهمي لم تذكر ولو لم يكن في
خطأ الجواب المذكور إلا أنه إطلاق في موضع التفصيل ونحن إذا طلب منا الجواب
عما ذكر في هذه الورقة وذكرنا تفصيلاً فيه وبينا حكمه إن شاء الله تعالى انتهى .

كتاب إحياء الموات وتملك المباحات

مسألة قال الشيخ الإمام قدس الله روحه ونور ضريحه وجعل أبواب
الجنان بين يديه مفتوحة إذا شغرت وظيفه وحضر إلى القاضي من هو أحق بها
وولاية القاضي شاملة لها وجب عليه توليته ومتى أخر بغير عذر عصى وإن
كان أهلاً ولم يتبين أنه أحق ولم يمارضه غيره وجب عليه أيضاً إلا أن يكون
في مهلة النظر في الترجيح بينه وبين غيره ولا يعذر بكونه يخشى أن لا ينفذ ذلك
بل عليه فعله لقوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) والقاضي
مؤمن على الوظائف فيجب عليه أدائها إلى أهلها ولقوله ﷺ من سبق إلى

مالم يسبق اليه فهو أحق به وهذا سبق ولم يعارضه معارض ولم يعذر أيضا بحجة
الاحب التوقف حتى ينظر ما يرسم به الامير لان امر الشرع مقدم على كل امر الا
أن يخشى من الامير فيسكون كالاكراه والله أعلم انتهى .

مسألة أخرى الكلام فيما إذا ورد اثنان على ماء مباح وهما محتاجان
وحاجة أحدهما أكثر فهل يجوز للأخر المبادرة إلى الأكل منه .

جواب الشيخ الامام رحمه الله عما نصه : ذكر الماوردي في باب التيمم
أنه يكون مسيئا واستطرد البحث بين الفقهاء عندي في الغزالية إلى ظهيره في مال
بيت المال وان الامام لا يجوز له تقديم غير الاحوج على الاحوج ولو لم يكن
امام فهل لغير الاحوج أن يتقدم بنفسه فيما بينه وبين الله إذا قدر على ذلك
وملت الى أنه لا يجوز واستنبطت ذلك من قوله عَلَيْكُمْ انما أنا قاسم والمعطى الله
وجه الدلالة أن التملك والاعطاء انما هو من الله لا من الامام فليس للامام أن
يملك أحدا الا ما ملكه الله تعالى وانما وظيفة الامام القسمة والقسمة لا بد أن
تكون بالعدل ومن العدل تقديم الاحوج والتسوية بين متساوي الحاجة فاذا
قسم بينهما ودفعه اليها علمنا أن الله ملكهما قبل الدفع وأن القسمة انما هي
معينة لما كان بينهما كما هو بين الشريكين فاذا لم يكن امام وبدل أحدهما
واستأثر به كان كما لو استأثر بعض الشركاء بالمال المشترك ليس له ذلك انتهى .

مسألة في حوض سبيل هل يمنع من يستقى منه من السقاين .
جواب الشيخ الامام رحمه الله لا يمنع اذا لم يعرف شرط واقفه بتخصيصه
الا أن يسبق اليه أحد من يشرب أو يسقى دابة ونحوها فيقدم السابق
ويتأخر المسبوق حتى يفرغ السابق حاجته وهذا حكم أحواض السبيل كلها
يقدم السابق أبدا لشرب أو دابة أو استقاء أو بغل ويتأخر المسبوق فان استويا
في السق وتنازعا أفرغ بينهما والله أعلم انتهى .

مسألة سئل عن أنهار دمشق ومحاريها هل هي مملوكة أم لا . والذي أقوله
أن الانهار المذكورة ومحاريها العامة ليست مملوكة بل هي مباحة لا يجوز لأحد
تملكها واما وقف على جميع المسلمين ولا شك أن الانهار الكبار كالنيل والفرات
مباحة كما صرح به الفقهاء في كتبهم ولا يجوز تملك شيء منها بالاحياء ولا
بالبيع من بيت المال ولا بغيره وكذلك حافاتها التي يحتاج عموم الناس الى
الاتفاق بها لاجلها والانهار الصغيرة التي حضرها قوم مخصوصون مرفوفون
مملوكة لهم مشتركة لهم كمائر الاملاك المشتركة . والانهار المجهولة الحال اذا كانت

في أيدي الناس فحكمها حكم المملوكة لان اليد دليل الملك ، أما هذه الانهار
فليس واحد منها في يد أقوام مخصوصين ولا المجارى التي يصل اليها الماء منها وانما
في يد أقوام مخصوصين بدمشق وبظواهرها أملاك لهم من دور وطواحين وحمائم
وغيرها من أملاك وأوقاف بدمشق وبضياح في ظواهرها وغوطها ومروجها
وتلك المجارى يصل فيها الماء اليهم منها ويضاف اليها اضافة تخصيص
لاضافة ملك وأيديهم انما هي على أملاكهم خاصة لاتجاوزها ، ولو كانت تلك
المجارى والحقوق توجب لهم ملكاً فيها أو في النهر لوجب العلم بها عند الشراء
والوقف ونحوه وایس ذلك يواقع بعلم انما في أيديهم وملكهم على ما هو في الصورة
الظاهرة وانما لمن كان له حق من ذلك النهر في اجراء ذلك الحق اليه وذلك المجرى الواصل
اليه يجب تملكه منه ومن اجراء الماء فيه ما لم يعرف أنه بغير حق ولا يملك من
أرضه خارجاً عن حد ملكه شيئاً البتة بل ذلك امامباح واما وقف وانما قلنا
لانه ان كان جرى عليه أثر ملك كافر قبل الفتح ودخل في الفتح فقد شمله وقف عمر رضي
الله عنه كسائر الاراضي وأرض السواد سواء كان أرضاً كأرض نهر بردا أو ثورا
أو باناس وغيرها أو بناء كالقنوات والمجارى التي داخل دمشق وخارجها والدور
المبنية التي يصل الماء فيها اليها والتصرف فيها كالنصرف في الاوقاف العامة وللناظر
في الامور العامة التصرف فيها بالفتح لمن يرى اتصال اليه على الوجه لان الماء
مباح بقوله صلى الله عليه وسلم الناس شركاء في ثلاث الماء والنار والكلأ
وأرض النهر وحافاته كما قلنا فلا يمتنع على الناظر العام ذلك وان لم يجر عليه أثر
ملك فهو على الاباحة الاصلية لكل أحد لا تتفاد به منه فهذا مقام ينبغي ان يتقرر
ويفهم وحكم الانهار المباحة صغيرة كانت أو كبيرة أن الاعلى يسقى قبل الاسفل
بالسنة الصحيحة الثابتة التي حكم بها النبي صلى الله عليه وسلم بين الزبير
والانصارى وذلك فيما اذا لم يسبق حق الاسفل أما اذا سبق كما اذا سبق واحد
فأحيا مكاناً الى جانب وشط النهر ثم جاء آخر فأحيا مكانها على فوهة النهر فهو
أعلى ولا يتقدم على الاسفل لان الاسفل سبق بالاستحقاق فاذا وجدنا مكانين
أعلى وأسفل وجهلنا السابق منهما وليس لاحدهما ما يدل على تقدمه قدمنا الأعلى
على الاسفل وان وجدنا للاسفل شرباً ولم نجد للاعلى شرباً وأراد أن يحدث
شرباً لانه أعلى منعه ان يتقدم على الاسفل لانا نستدل بشرب الاسفل على
تقدمه . اذا عرف هذا فهذه القنوات والمجارى التي في دمشق وظواهرها قد
ثبت بها حق لكل من هي له فلا يبطلها وليس لمن هو أعلى منه أن يحدث شرباً

يتقدم به عليه نعم له أن يأخذ من النهر ما لا يضر بالأسفل ويستقل بذلك أن كان ملكه مجاوراً لماء النهر بحيث لا يكون تصرفه الا في الماء المباح وبإذن الإمام أن كان ملكه مجاوراً لحافة النهر المشترك بين المسلمين فاذا لم يكن فيه ضرر فحق على الإمام تمكينه منه إذا كان له حاجة اليه وإن كان فيه ضرر فلا يجوز تمكينه منه إلا أن كان حقاً ثابتاً له عليه أن يستوفيه سواء أضر بغيره أم لا ما لم يزد الضرر على المقدار المستحق . فمن ذلك صورة وقعت الآن بدمشق وهي الخانقاة السيمساطية^(١) والخانقاة الاندلسية لهما على ما دل عليه كتاب وقتهما حق من نهر القنوات ولم يعين في الكتاب لكن لهم طريق الى تعيينه وعادة ومن عادته أن يمر في مكان ويصل اليهم منه وكان ذلك المكان بستاناً الفيرج فحكر وحدث فيه أبنية فاستولى أصحاب تلك الابنية على الماء وعملوا عليه جنينات يمتنع بسببها وصول ماء الصوفية اليهم فأراد الصوفية فتح مكان من البساتين قريب من بستانهم يصل منه قدر حقهم من الماء الى بستانهم وسد ذلك المكان الذي منه ذلك الماء في الحسكر فنظرت في ذلك فوجدت متى فتح الصوفية ما يقصدونه مع بقاء المكان الاول المفتوح أضر ذلك ببقية أهل النهر لنقص الماء الذي يصل اليهم زيادة على المستحق ومتى بقي الآن على حاله تضررت الصوفية ومتى سد عن الحسكر بالكلية تضرر أصحاب الحسكر ولهم حق الشرب والضوء ولم يرد اليهم والعرف يقتضى فيما يمر من الماء بذلك فرأيت أن يبقى لأهل الحسكر حق وللبستان الخانقائتين حق ، وجعله نصفين بمسد لأن حاجة البستان أكثر من حاجة شرب الآدمي ووضوئه فرأيت المصلحة في أن يكون لأهل الحسكر ثلثه وللصوفية ثلثاه فيبقى من المعلم المفتوح الى الحسكر ثلثه ويسد ثلثاه فان أمكن الصوفية بناء مجرى في تلك الارض يتمدذ على أهل الحسكر الوصول اليه بحيث يمر الماء اليهم منه فمل والا فيرمى ماؤها أعنى ماء الثلثين على ماء الرواة يمر فيها إلى قرب بستان الصوفية يفتح لهم من الرواة باذن ولي الامر مقدار ويدخل لهم منه قدر ثلثي الماء الذي كان يدخل من ذلك الحسكر ليربهم منه فان هذا أمر موثوق به ومتى قبل لأهل الحسكر لا تسقوا به شجرا لا يوثق بوقائهم بذلك فهذا الذي رأيته هو أقرب الى العدل وإن لم يكن فيه مجرى المستحق لغيره والله أعلم . كتب في يوم الثلاثاء العشر الاول من ربيع الاول سنة أربع وخمسين وسبعمائة بالهشة انتهى .

(١) في الأصل «السيمساطية» وهو غلط على ما في القاموس ومعجم البلدان وغيرها .

﴿ فصل ﴾

للشيخ الامام رحمه الله تعالى مصنفات في مياه دمشق واجرائها وحكم أنهارها ، هذا أحدها : قال رحمه الله ومن خطه نقل الكلام في أنهار دمشق وما يتعلق بها في مسائل أحدها : أرض النهر وهي القرار الذي يمر عليه الماء ، الثانية الماء الذي يمر فيه ، الثالثة حافته ، الرابعة المجارى الخارجة منه التى لا بناء فيها ، الخامسة الابنية التى فى المجارى المبنية قبل دخولها الى البلد ، السادسة بعد دخولها الى البلد ، قل وصولها الى شخص بعينه . السابعة بعد وصولها الى ملك شخص بعينه وجريانها فيه . الثامنة بعد خروجها منه الى غيره . التاسعة الاماكن التى يشرب منها ما يحدث بين تلك الاماكن وأعلى منها وأسفل منها . العاشرة فى منتهائها التى تنتهى اليها تلك المياه .

﴿ المسألة الاولى ﴾ (١) أرض النهر ، وقد قال الفقهاء أن النهر ان كان عظيما كالدرجة كالنيل والفرات فهو مباح لملك فيه لاحد وهكذا سيحون وجيحون ومياه الاودية والموات والعيون التى فى الجبال التى لا صنيع للآدميين فى ابطائها واجرائها كل ذلك لملك فيه لأحد ولا فى مقره ومجره فان حضر اليه اثنان او اكثر اخذ كل واحد ماشاء ان قل الماء اوضاق المشرع قدم السابق فان جاء اثنان معا أقرع بينهما فان أراد أحد السقى وهناك محتاج إلى الشرب فالشرب أولى ومن اخذ منه شيئا أو جعله فى حوض ملكه إلا على وجه ضعيف انفرصاحب النهاية بنقله ، وإن دخل شيء منه ملك انسان بسبيل فليس لغيره اخذه مادام فيه لا متناع دخوله ملكه بغير إذنه ولو فعل فهل يملكه أو للمالك استرداده فيه وجهان أصحهما الاول ، واذا خرج من ارضه اخذه من شاء ، واذا اراد قوم سقى ارضهم من هذا الماء فان كان النهر عظيما يكفي الجميع سقى من شاء متى شاء ، ولو كان الماء يجرى من النهر العظيم فى ساقية غير مملوكة بأن انحرفت بنفسها سقى الاول ارضه ثم يرسله الى الثانى ثم الثانى الى الثالث ولم يحبس الماء فى ارضه ؟ وجهان الذى عليه الجمهور حتى يبلغ الى السكبين ، والثانى يرجع فى قدر السقى الى العادة والحاجة ، قال الماوردى ليس التقدير بالأكمين فى كل الازمان والبلدان لانه يقدر بالحاجة والحاجة تختلف باختلاف الارض وباختلاف ما فيها من زرع وشجر وبوقت الزراعة وبه السقى وحكى وجهه عن الداركي أن الاعلى لا يقدم على الاسفل السكن يسكن بالخصص وهذا غريب باطل وهو

(١) هاتان الصفحتان زيادة فى المصرية .

مذهب أبي حنيفة والظاهر ان صورته في صورة التنازع قبل دخول الماء وبعد دخوله ولكن له حق الاختصاص بجميعه والماء مباح في موضع غير مملوك وكل من كانت ارضه اقرب الى النهر قدم ولو كانت ارض بعضها مرتفع وبعضها منخفض ولو سقى معاً زاد الماء في المنخفضة على الحد المستحق أفرد كل بعض بالسقى بما هو طريقه وطريقه ان يسقى المنخفض حتى يبلغ السكبين ثم يسده ثم يسقى المرتفع وإذا سقى الاول ثم احتاج إلى سقى مرة أخرى ممكن منه على الصحيح ولو تنازع اثنان ارضاها متحاذيان أو أرادا شق النهر من موضعين متحاذيين يديناً وشمالاً فهل يقرع أو يقسم بينهما أو يقدم الامام من يراه فيه ثلاثة اوجه اصحها يقرع ، ولو اراد رجل احياء موات أو سقيه من هذا النهر ان شق على السابقين منع لانهم استحقوا ارضهم بمراقبتها والماء من اعظم مرافقها والا فلا منع وإذا كان زرع الاسفل يهلك الا ان ينتهي اليه الماء لم يجب على من فوقه ارساله اليه واذا احيى على النهر الصغير رجل ايضاً مواتاً هي اقرب الى فوهة النهر من اراضيهم فانهم احق بمائه فاذا فضل عنهم شيء سقى الحيا منه ولا نقول ان هذا الماء ملك لهم كما اذا جاوزه ملكوه وانما هو من مرافق ملككم فكانوا احق به مع حاجتهم اليه فا فضل منهم كان لمن احيى على ذلك الماء مواتاً قاله القاضي أبو الطيب . عمارة حافات هذه الانهار من وظائف بيت المال ويجوز ان يبنى عليها من شاء فتنظرة لعبور الناس ان كان الموضع مواتاً واما بين العمران فهو كخفير النهر في الشارع لمصلحة المسلمين ، ويجوز بناء الرجل عليها ان كان الموضع ملكاً له او مواتاً وان كان بين الارض المملوكة وأخرى بالملك لم يحز والا فوجهان احدهما المنع كالتصرف في سائر مرافق العمارات وأصحبها الجواز كما مرع الجناح في السكة النافذة ولو اراد ان يبيع شيئاً من ذلك الماء وهو معه قبل ان يحوزه لم يحز واذا لم يصعد الماء الى ارضه الابان يبنى في عرض النهر دسكراً فقطع الماء من دونه فلا ان يبنى الدسكرة لقصة الزبير لا حبس الماء لا يمكن الا باحداث دسكرة في عرض النهر واذا كان النهر كبيراً غير مملوك فن اراد ان يأخذ منه بصيخته شرباً أو يجعل له اليه تبعيضاً لم يمنع ولا يمنع من حبس مائه في ارضه اما الانهار والسواقي المملوكة بان حفر نهراً يدخل فيه الماء من الوادي العظيم أو من النهر المحرق منه فالماء باق على اباخته وملك النهر احق به وليس لاحد مزاحمته لسقى الارضين واما للشرب والاستعمال وسقى الدواب فقال ابو عاصم والمتشولي ليس له المنع ومنهم من اطلق انه لا يبدل فيه احد

ولو اذيجوز لغيره ان يحفر فوق نهره نهرآ ان لم يضيق عليه فان ضيق فلا وان
اشترك جماعة في الحفر اشتركوا في الملك على قدر عملهم فان شرطوا ان
يسكون منهم قدر ملكهم من الارض فليكن عمل كل منهم على قدر أرضه
فان زاد واحد متطوعا فلا شيء له على الباقي وان زاد مكرها أو شرطوا له عوضا
رحم اليهم بأجرة مازاد ، وليس للأعلى حبس الماء عن الأسفل وإذا اقتسموا الماء
بالايام واناساعات جاز ولكل واحد الرجوع ولورجع بعد ما استوفى نصيبه وقبل
ان نستوفي له اجرة نصيبه من النهر للمدة التي اجري فيها فان اقتسموا الماء
نقد فبالقناة المشتركة فيقسم بنصب خشبة مستوية للأعلى والأسفل في عرض
النهر ويفتح فيها ثقب متساوية او متفاوتة على قدر حقوقهم ويجوز أن تكون
الثقب متساوية مع تفاوت الحقوق الا ان صاحب الثلث يأخذ ثقبه والآخر
ثقبين ويسد كل واحد نصيبه في ساقية الى أرضه ان يدير رعايا صار اليه ولا
يشق احد منهم ساقية قبل القسم ولا ينصب عليه رعايا فان اقتسموا بالمهاياة جاز
ايضا وقد يكون الماء قليلا ولا ينتفع به الا كذلك ولكل واحد الرجوع في
الاصح ، وقيل لاتصح القسمة بالمهاياة وقيل يلزم ، ولو أراد احدى ان يأخذ
نصيبه من الماء ويسقى به أرضا ليس لها رسم شرب من هذا النهر منع .
ولو ارادوا قسمة النهر عرضا جاز ولا يجري فيها الأجبار كما في الجدار الحامل
ولو اراد الشركاء الذين أرضهم أسفل توسع فم النهر لم يجز الا برضا الاولين لانهم
شركاء وقد يتضررون وكذا لا يجوز للاولين تضيق فم النهر الا برضا الآخرين
وليس لأحدهم بناء قنطرة عليه أو رحا أو غرس شجرة على حافته الا برضا
الشركاء ولو اراد احدى منهم تقديم رأس الساقية التي يجري فيها الماء الى أرضه
او تأخيرها لم يجز لانه تصرف في الحافة المشتركة . ولو كان لأحدهم ماء في أعلى النهر
أجرأه في النهر المشترك رضا الشركاء ايأأأه من الأسفل ويسقى أرضه فله
الرجوع متى شاء ولأنه عارية وسقية هذا النهر وعمارة على الشركاء بحسب الملك
وهل على كل واحد عمارة المستغل عن أرضه ؟ وجهان أحدهما لا والثاني نعم وهو
الاصح عند العبادي لاشترائهم ، وكل أرض أمكن سقيها من هذا النهر
إذا رأى لها ساقية منه ولم يجد لها شربا من موضع آخر حكمتا عند التنازع
بأن لها شربا منه ، ولو تنازع الشركاء في النهر فقدر أنصباهم فهل يجوز على
قدر الارضين أو بالسوية ؟ وجهان أصحهما الأول . ولو صادفنا نهرآ اتفق منه أرضون
فلم ندر أنه حفر أم انحرف حكمتا أنه مملوك لانهم أصحاب يد وانتفاع ولا يقدم

بعضهم على بعض . قلت أما عدم تقديم بعضهم وأما كونه مملوكاً ففيه نظر وينبغي أن يقال أنه مختص بهم خاصة واليد إنما تدل على ذلك وإن كانت اليد تدل على الملك في غير هذه الصورة ولكن هنا عارض الملك أن العرف يقضى بعدم تمكنهم من بيعه والتصرف فيه وإنما يملكون أملاكهم التي يسقونها منه ولهم حق سقيها منه وذلك اختصاص به لا ملك له وصاحب التمتعة فرضه في نهر على حافته أراض منه تسقى وهذا قريب لأن أصحاب الأراضى المجاورة له قد يقال إنهم لاحظتهم به أصحاب أيد بخلاف ما إذا كانت الأراضى التي تسقى به بعيدة والمجارى منه اليها يتخلل بينها أيذان لغيرهم فالقول بأن من يسقى منه مالك له لا وجه له ولا أظن أحداً يقوله فلتحمل هذه المسئلة على ما فرضه صاحب التمتعة ومياه دمشق ليست كذلك والله أعلم . والنهر المملوك إذا باع واحداً من الشرفاء فيه الأرض المملوكة له مطلقاً لم يدخل الشرب في البيع ، وإن قال بعنك الأرض بحقوقها الداخلة والخارجة هل يدخل في البيع ؟ وجهان في التمتعة أحدهما لا يدخل إلا بالنصيب لانه مستقل يقبل الأفراد فإنه لو باع نصيبه من النهر صح وكذا الحكم في اجارة الأرض ، وعند أبي حنيفة الشرب يدخل في اجارة الأرض وإذا أراد أن ينقل الحق في نفس الشرب إلى موضع بقا ملكه في النهر يبيع أو هبة أو صدقة في النهر يأخذ الماء من نهر كبير لا يجوز لأن الماء ليس بملك له وإن قال اسقى أرضي من شريك لاسقى أرضك من شربي لم يصح لانه إذا لم يحز مقابلته بمعلوم فبالجهول أولى فلو سقى أحدهما وامتنع الآخر إستحق أجره مثل المجرى في تلك المدة ، ولو حفر نهراً وأجرى فيه الماء من نهر عظيم خفاء آخر وأراد أن يحفر فوقه نهراً ويجرى فيه الماء من النهر اما على الحافة أو متصلة بأرض على الحافة قال المتولي فإن رأينا ساقية مادة من النهر اليها تحكم بأن لها شرباً من النهر وإن لم يكن هناك ساقية فإن كان لها شرب من نهر آخر لم يجعل لها شرب من النهر عند التنازع وإن لم يكن لها شرب آخر كان صاحبها شريكاً لاهل النهر لأن الأرض المعدة للزراعة لا تستغنى عن شرب وليس للأرض شرب آخر فدل ظاهر الحال على أن شربها من النهر ولو كان النهر ينصب في أجمة مملوكة وحوالى النهر أراض مملوكة فتنازع أربابها وصاحب الاجمة في الماء يقسم الماء بين الجميع لانا جعلنا النهر مملوكاً لاهلها فلا يختص بالماء البعض دون البعض . وقد يرد هذا على ما قلناه في المسئلة المتقدمة عن التمتعة ، والجمع بينهما أن هذه وتلك في أراض محيطة بالنهر سواء جاورته كلها أو كانت بعضها بل يقعى وكلامنا في ما هو في أراض محيطة بالنهر . ليس

صاحبه مالمسا لشيء من النهر ولكن يمر عليها الماء إلى أماكن يسقى منه ولو أراد بعض الشركاء أن يشق إلى النهر ساقية أخرى يسوق فاضل الماء إلى موات بحنبه او إلى أرض مملوكة لم يجز إلا بأذن الشركاء . اذا عرف هذا فأنهار دمشق اما ردا فلا أشك أنه غير مملوك لأنه مذكور في شعر حسان بن ثابت فهو موجود في ذلك الوقت وقبله فأرضه والعين التي يجري الماء فيها منها اما مباحة وهو الظاهر واما أن يكون كان مملوكا لكفار واستقل عنهم الى المسلمين فيثأ باقيا على ذلك أو وقفاً من عمر بن الخطاب رضي الله عنه كأرض السواد وأياً ما كان فليس ملكاً لأحد وأما بقية الأنهار التي فيها مثل يزيد ونورا وباناس ونهر المزة ونهر قبيبة المسمى نهر القنوت وغيرها فالظاهر أيضاً أنها كذلك وأنها متقدمة لأن دمشق مذكورة في الزمن القديم وأنها ذات أنهار ، ويحتمل أن تكون حادثة بعد الاسلام وإذا كان كذلك فما كان بانحراف في موات فليس بمملوك وما كان يحفر فان قصد به من حفره الاباحة فكذلك وان قصد نفسه فملك له ولكنه الآن لا يعلم هو ولا ورثته فهو لعموم المسلمين ، وعلى التقدير الاول لا يجوز للأمام تخصيص طائفة بجميعة ولا يبيعه بخلاف الاملاك المنتقلة الى بيت المال التي يعطى منها ويبيع منها لان هذه الانهار تقعها لمن هو موجود ولمن يأتي يوم القيامة وتشتد ضرورة الناس جميعهم الى الشرب منها واستعمالها والسقى منها فليس للامام تعطيل ذلك عليهم بالتخصيص أو البيع بخلاف تخصيص بعض المسلمين بدارهم أو دنائير أو بأرض ان جازله ذلك في الأرض حيث لا تشتد ضرورة عموم المسلمين الى تلك الأرض بخلاف ما نحن فيه . ومتى جهل الحال هل هو بانحراف أو بحفر فلا نعتقد الحالين وقد قلنا على الحالين إنها لعموم المسلمين فبذلك تبين انها لعموم المسلمين ولا يرد على ذلك إلا ما قدمناه من اننا لو صادفنا نهراً تسقى منه ارضون فلم ندر أنه حفر أو انحرف حكماً بأنه مملوك ، ونحن قد قدمنا استشكل ذلك ويمكن فرضه فيما اذا علمت ايديهم الخاصة عليه كسائر الاملاك . والواقع في هذه الأنهر التي في دمشق انها بما في ايديهم على املاكهم ويقولون في الكتب بحتمها من النهر ومقتضى ذلك انه انما لهم من النهر حق لملك ، ويمتضد هذا بأصول منها ان الاصل عدم الحفر ولا يقال الاصل عدم الانحراف لان الحفر بفعل فاعل والانحراف بدونه فهو اصل ، ومنها ان الاصل عدم الملك فينبته في الحق وهو الدار مثلاً لما تحققناه من سبب الملك فيها وثبوت يد خاصة عليها دون ما سوى ذلك ويتصحب عدم الملك في أرض النهر . ومنها الواجب ثبوت الملك في أرض النهر لصاحب

الاملاك لاحتيج عند شرائها والعقد عليها الى معرفة مقدار مالها من ارض النهر
والبحر والواصل منه اليه ولما صبح الشراء الا بذلك ولم نجد أحداً يفعل ذلك . ومنها انه كان
يجوز افراده بالبيع ولم نجد أحداً يقول ذلك ويبيعد حداً ولا ينحصر المستحقون له .
ومنها ان فيه تعطيل الحقوق العامة لحقوق المسلمين الموجودين والذين سيوجدون .
ومنها ان يلزم تمكين اهل الاملاك من منع من يشرب او يستعمل من تلك الانهار .
وهذه الامور كلها في غاية البعد نشأت من القول بكونها مملوكة والقول باتيات
اختصاص من غير ملك لا يترتب عليه شيء من المناسد فهذا حكم القرار الذي يمر عليه ،
ويظن بعض الناس ان نهر يزيد انما حفره يزيد بن معاوية والذي ذكره ابن عساكر
في تاريخه عن مكحول سئل عن نهر يزيد فقال اخبرني الثقة انه كان نهراً بينا طيا
يسقى ضيعتين لقوم يقال لهم بنو قوفا لم يسكن فيه لاحد شيء غيرهما فأتوا زمن
معاوية من غير وارث فأخذ معاوية ضياعهم وأموالهم فلما ولي يزيد نظر الى ارض
واسعة ليس لها ماء وكان يريد ينظر الى النهر فاذا هو صغير فأمر بحفره ففهمه من
ذلك أهل الغوطة فتلطف على ان ضمن لهم خراج سنتهم من ماله فأجابوه الى ذلك
فاحتفروه ستة أشبار في عمق ستة أشبار وله مثل ذلك فلما ولي هشام بن عبد الملك
سأله أهل حرسانا شرب شفاهم وماء لمسجدهم فكلم فاطمة بنت عائكة ابنة يزيد
في ذلك فأجابته على ان احتفر ساقية تجري اليهم للشرب وفتح لهم حجراً افتراً
في فتر مستدير وسأله مولاه عبد العزيز ان يجري له شيئاً يسقى ضيعته فأجابه
وفتح له ماصية ، ثم سأله خاله ففتح له ماصية قال وقل الماء في العين لكرائها
فدخلوا الكرايات فبيناهم كذلك اذا هم بباب من حديد مشبك يخرج منه الماء
من كوى فيها يسمعون داخلها خرير ماء كثير ويسمعون صوت اضطراب
السمك فيها فكتبوا الى سليمان بذلك فأمرهم ان لا يخرجوا شيئاً وان يكرروا بين يديه
فأكروا ولم يزل كذلك الى ولاية هشام فشكا أهل بردا اليه فأم القيسين
زيد ان يميز لهم الانهار فانها فأعطى أهل نهر يزيد ستة عشر مسكبة والفرق^(١)
الكبير وهو نهر المزة خمس مساكب والفرق الصغير وهو نهر القيراط أربع
مساكب ونهر داريا ست عشرة مسكبة ونهر نورا اثنتي عشرة مسكبة وفيه يومئذ
أربع عشرة ماصية وليس عليها رحا ونهر قينية إحدى عشرة مسكبة ونهر بانياس
ثلاثين مسكبة وجعلت مسكبة ليزيد بن أبي مريم وثلاث مساكب حلت للفضل بن صالح
الهاشمي بعد ذلك ونهر مجدول اثنتي عشرة مسكبة ونهر داعية ثلاث عشرة ونهر

(١) في تهذيب ابن عساكر « الغور الكبير والغور الصغير » .

حيوة وهو الزلف اثنتى عشرة مسكبة ونهر التومة العليا خمس مساكب ونهر التومة السفلى اربع مساكب ونهر الزوابون اربع مساكب ونهر الملك اربع مساكب فالجمله مائة واثنان وثلاثون مسكبة ولكن ينضم من نهر ثورا وغيره الى بعض هذه الانهار ماء كثير والقناة لم تمتاز يومئذ تأخذ ملء جنبتيها . وكان الوليد بن عبد الملك لما بنى الجامع اشترى ماء من نهر السكون يقال له الوقية فجعله فى القناة الى الجامع والحجر شبر ونصف فى شبر ونصف وبيت النقب شبر فى أقل من شبر على أنه اذا انقطعت القناة واعتلت ليس لاحد أن يأخذ من مال الوميه شيئا ولا لاصحاب القساطل فيها حق فاذا حرز يأخذ فلان حقه ويفتح القساطل على الولا قال يزيد أنا أدركت القناة يدخل فيها الرجل فيسير فيها وهى مسقوفة على يده فلا ينال سقفا وليس فيها شئ مألوم . وذكر ابن عساكر القنى المسيلة بنفق مائة ونيف وثلاثين قناة وبظاهر التوسع غير قناة . (المسألة الثانية) الماء الذى يمر فيه فهو مباح على كل تقدير وذلك معلوم مما قدمناه فى الانهار المملوكة وان مالكيها اعلمهم فى الماء حق الاختصاص وان الشرب والاستعمال جائزان فيها لغيرهم وبذلك يعلم جواز ذلك من هذه الانهر قطعاً وليس لاحد ان يمنع شاربا أو مستعملا أو ساقيا لدوابه منها اذا لم يدخل الى ملك غيره ولو جلس فى ملكه وبينه وبين الماء حافة النهر وقد تحقق أنها مملوكة لغيره فقتضى ما قدمناه عن أبى عاصم والمتولى أنه يجوز ان يعديده ليغترف من مائه ومقتضى الوجه الذى حكيناه فى منع ادلاء الدلو يحتمل ان يمنع من ذلك لمروور يده على هواه ملك غيره ، ويحتمل ان يفرق بأن الدلو يوجد فيه الماء للاذخار والتملك والتناول باليد للشرب أسهل منه ، ولو فرضنا ان حافة النهر المملوك ليست مملوكة فلا شك فى جواز ما فرضناه من الاعتراف لعدم التصرف فى ملك الغير ولا فى الهواء بل يجوز فى مثل هذه الحالة إخراج ساقية من الماء الى ملكه اذا كان مجاورا للماء للشرب منها ويستعمل ويسقى دوابه قطعاً وإنما يمنع عليه سقى الارض وينبغى ان يجعل ذلك على وجه يرجع فائضه الى النهر ولا يضيع على أهله - سوى قيد الشرب والاستعمال والذاهب منه الى قناة الوسخ وأما النظيف فيرجع الى النهر . وإنما نهيت عن ذلك لاني رأيت كثيرا من المياه بدمشق وخارجها النظيفة تذهب بغير انتفاع فلا يحمل لمن يقصد الشرب ونحوه أن يستأثر بمقدار من الماء يصير كالملك له وإنما يحمل له ان يصير ملكه طريقاً له ليشرب ويستعمل ويسقى دوابه من ذلك الماء فى مرووره لحاجة . (المسألة الثالثة) حافته وقد قلنا أنها كانت مملوكة فاذا يكون

حكمها بأن التصرف فيها لا يجوز لغير الملاك وإمرار اليد في هوائها وإدلاء الدلو ونحوه قدمنا حكمه أما إذا كانت غير مملوكة فلا يتمتع ، وحافات النهر دمشق مبنية كانت أو غير مبنية يجب أن يكون حكمها حكم أرض النهر وقد قدمناه فيجب الحكم أو يجوز بكونها غير مملوكة لأرباب الاملاك وأنها لعموم المسلمين كأرض النهر وحينئذ يجوز لحل أحد أن يجلس عليها وينتفع بالماء المجاور لها في النهر وخارجاته لشربه واستعماله وسقى دوابه بأذن وبغير إذن ، وأما فتح كوته في تلك الحافة فلا يجوز له الافراد به الا بأذن الامام أو من له النظر العام فإن كان ذلك مما يضر لم يحز له أن يأذن له فيه ولا يجوز له فتحه ، وإن كان مما لا يضر جاز لمن له النظر العام الاذن فيه وجاز للأذن له الفتح بالأذن إذا لم يسكن ذلك ينقص حقا من حقوق أرباب السواقي الخارجة من ذلك النهر العالية والسافلة فإن نقص شيئا لم يحز . (المسألة الرابعة) المجارى الخارجة منها التي لا بناء فيها وإذا لم يعرف عليها يد خاصة فالظاهر أن حكمها حكم أرض النهر على ما ذكرناه بالطريق الذى قدمناه . (المسألة الخامسة) الأبنية التي في المجارى المبنية قبل دخولها البلد وحكمها حكم تلك المجارى لأن البناء إذا لم يعرف واضعه حكمه حكم النهر الذى لم يعرف حافره فهو لعموم المسلمين والظاهر أنها قديمة عملت لمصالح دمشق وأهلها على العموم ومن ذلك المسعى بالدوا وهو بناء ممد من نهر القنوات الى المدينة . ورأيت فيه وفي غيره من جنسه مواضع شت فتحت لاحواض مسبلة هناك ليشرب الناس منها والدواب وينبغي أن يفعل ذلك على الوجه الذى قدمناه بحيث لا يخرج منه إلا الشرب فلا يظهر لى امتناعه بل يجوز وأن فعل على غير هذا الوجه امتنع البتة فإن كثيرا من الناس عملوا سبلانات بذلك ولم يظهر انكارها مطلقا ولكن على الوجه الذى ذكرناه . (المسألة السادسة) بعد دخولها الى البلد وقبل وصولها الى ملك شخص بعينه وحكمها كالحكم الذى قدمناه قبل دخولها الى البلد . (المسألة السابعة) بعد وصولها الى ملك شخص بعينه وجريانها فيه فأما الملك ماسوى المجرى فلا شك أنه ملك صاحبه لبيته ويده وأما المجرى الذى في حدوده فهل نقول انه ملكه لأنه في الظاهر جزء من ملكه وقد شمله حدوده وورد عليه شراؤه مثلا أو نقول بأنه كبقية المجرى قبل أن يصل اليه وبعد ما ينفصل عنه وأنه كالطريق وإن ذلك متقدم على ملكه وملكه طارىء عليه من جنسه ؟ هذا محل نظر لم يرجع عندي فيه شيء فإن كان الأول فله في الماء حق الاختصاص كما قدمناه في الماء

الذى يدخل فى النهر المملوك وحكم ادلاء الدلو فيه على ما سبق وليس للشارب ولا غيره ان يدخل اليه بسببه . وإن كان الثانى فللشارب حق الدخول لاصلاحه ومما يتفرع على ذلك ايضا ان على الأول يكون مرور الماء حقا له وعليه فى ملكه وعلى الثانى يكون حقا له وعليه فى حصى ملكه لافى ملكه . (المسألة الثامنة) بعد خروجها منه الى غيره الكلام فى ذلك الغير كما فى الذى قبله وليس لواحد منهما ان يزيد فى الانتفاع على ما جرت به العادة ولا يحسب عن الآخر ولا سقى به زرعاً أو شجراً لم تجر به العادة . (المسألة التاسعة) الاماكن التى يشرب منها وما يحدث من تلك الاماكن واعلى منها واسفل منها وكلها مستحقة متساوية فى الاستحقاق على ما هو معين فى كتبهم وأيديهم ولا يتقدم منهم أعلى على اسفل ولا اسفل على أعلى لانا لم نعلم من سبق اولاً فنجعلهم كلهم سواء فى السبق وليس لاحد منهم ان يتصرف فيما يضر آخر إلا باذنه اذا كان ممن يعتبر اذنه احترازاً من الوقف وغيره حيث لا يمكن الاذن فيه وكذلك ليس لغيرهم ان يحدث استحقاقاً من ذلك النهر يضرهم أو يأخذوا بشيء من تلك المجارى فان كان لا يضر فيجوز لما قدمناه من الاباحة وشرط ذلك اذن الامام أو من النظر العام . (المسألة العاشرة) فى منتهائها التى تنتهى اليه تلك المياه فان انتهت الى مكان موات أو مباح فأباحه صاحبه فهو على الاباحة وان انتهت إلى مكان مملوك فكذلك لكن يختص به مالك ذلك المكان وهو كأحد اصحاب الاملاك الذى مر عليهم فله فيه حق كاملهم . وفى دمشق قنایات إحداها تسمى قناة الوسخ يخرج منه الماء الوسخ فى نهر يسمى نهر الانباط يسمى من الخضر اوات وذلك النهر مقطع لمقطعين من بيت المال وربما بيع منه شيء من بيت المال وبيعه باطل لنجاسته ولما قلنا ان الماء مباح . فان قيل ان فى الماء الوسخ ما يملك بالحوز . فجوابه ان الملك زال بالاعراض عنه وأيضاً اختلط المملوك بغير المملوك ولا شك ان البيع لا يصح فى الماء وأما الأرض فان كان بيت المال قد ملكها بطريق من الطرق صح بيعها والا فلا . وأما الاقطاع فقد ذكر الفقهاء ان إقطاع المعادن الظاهرة لا يجوز وهذا مثله لكن المفهوم من كلامهم ان ذلك فى إقطاع التملك أما إقطاع الارفاقى فالظاهر جوازه لانه ينتفع به ولا يضيق على غيره وفيه نظر وأكثر الفقهاء لم أجدهم تكلموا فيه ولا فى الاقطاعات التى يقطعها الامام من بيت المال والله أعلم انتهى .

(كتاب الوقف)

سئل الشيخ الامام رضى الله عنه ما تقول السادة الفقهاء أئمة الدين وفقههم

الله تعالى اطاعته في رجل حبس أماً كن وجعل النظر فيها من بعده لابنته لصلبه ثم من بعدها لا ولادها ينظر منهم أصلهم حالاً لا يزال ذلك فيهم الأصلح فالأصلح أبداً ما عاشوا وتناسلوا فإن انقرضوا ولم يبق منهم أحد ينتقل النظر من بعدهم لبنات ابنته المذكورة الصالحة منهم مقدمة في ذلك على غيرها لا يزال ذلك فيهن ما تناسلن الصالحة منهن أولى بذلك من غيرها فإن انقرضن عن آخرهن انتقل النظر في ذلك لأولاد أو لادها الأصلح فالأصلح على حسب ما تقدم في آبائهم طبقة بعد طبقة وجيلاً بعد جيل الطبقة العليا تحجب الطبقة السفلى ومن صلح حاله من كل طبقة عليها كان أولى بذلك من غيره ممن هو في طبقته لا يزال ذلك فيهم ماداموا وتناسلوا فإن انقرضوا عن آخرهم صار النظر من بعدهم لبنات بنات ابنته المذكورة ثم لأولادهن الذكور طبقة بعد طبقة وجيلاً بعد جيل الطبقة العليا تحجب الطبقة السفلى هل يكون النظر لبنت بنته .

جواب رحمه الله بعد ما أخبرته بالاشكال الذي وقع في هذه الفتوى بنظر الاسكندرية المحروس وامتناع أهل الثغر من الكتابة عليها وكتب خطه الكريم في أصل الاستفتاء المرسل اليه من الثغر المذكور وهو ما مثاله :

الحمد لله النظر في هذا الوقف المذكور لبنت بنته ولا نظر لابن ابن بنته حتى تنقرض بنت البنت . ومقتضى هذا الوقف أن كل طبقة تحجب التي تحتها وإن كل طبقة مقدمون ذكورها على إناثها ولكن في عبارته قاق فنوضحه ونبين أنه يجب حملها على ما قلنا : قوله لابنته لصلبه ثم من بعدهم لا ولادها أماً إن يريد بالأولاد الذكور فقط استعمالاً للعام في الخاص وأما أن يريد الذكور والإناث كما هو حقيقة اللفظ ثم بين حال الذكور منهم فقط بقوله ينظر في ذلك منهم أصلهم وبقوله الأصلح فالأصلح فأنها صيغة تخص الذكور ظاهراً ويرجع الضمير في قوله فإن انقرضوا على الاحتمال الأول إلى الأولاد المراد بهم الذكور وعلى الاحتمال الثاني إلى الذكور من الأولاد ، والحكم واحد على التقديرين وهو أنه بعد انقراض الذكور من أولاد ابنته ينتقل النظر لبنات بنته ولا يستحق بنات الابن شيئاً من النظر ما لم ينقرض بنو البنت ، والمراد من بنى البنت الطبقة الأولى منهم ولا يندرج فيهم أولادهم لأن مقتضى قوله بعد ذلك أنهم مؤخرون عن بنات ابنته فيستحيل أن يحكم بدخولهم قبلهن والاتناقض الكلام فالجمع بين الكلامين ما قلناه وليس فيه الإخراج قوله عن ظاهره وهي لفظة قلقة صدرت عن سوء كتابة وكان المراد بها ما عاشوا وأردفها بها تأكيذاً وحملها على هذا أولى من تناقض الكلام

لامرين احدهما ان التناقض لا يصح بوجه من الوجوه وحمل هذه اللفظة على ما قلناه ممكن وان كان بطريق المجاز . الثاني اذ المجاز لا بد منه لأن الحكم بأن الاولاد يستحقون ماتناسلوا وأراد أنهم وأولادهم مستحقون ليس بحقيقة اللفظ بل هو مجاز فيه وإذا كان لا بد من ارتكاب مجاز فهذا المجاز وان بعد أولى من الغاء الكلام والحكم يناقضه . وكذلك قوله في بنات البنت ماتناسلن محمول على ما قلناه . وقوله فان انقرضن عن آخرهن أى بنات البنت . وقوله انتقل النظر في ذلك الاولاد اولادها أى لبنى بنى البنت بالتقرير الذى قدمناه . وقوله على حسب ماتقدم فى آبائهم أى الذكور من اولاد البنت على ما شرحناه أولاً . وقوله بمد ذلك فان انقرضوا عن آخرهم أى البنون . وقوله صار النظر من بعدهم لبنات بنات ابنته المذكورة وهو ما شرحه فى الطبقة التى قبلها . وقوله ثم لاولادهن الذكور أى من الطبقة الثالثة من البنت وقد صرح هنا بالذكور كما دل عليه كلامه أولاً على ما بينا وابن ابن بنته الموجود الآن داخل فى قوله لاولاد اولاده الأصالح فالأصالح وبنت بنته الموجود الآن داخل فى اللفظ الذى قبله فهى مقدمة عليه لامرية فيه . وإعنا طلت فى ذلك لانه بلغنى عن أهل الشجر اضطراب فيه وتوقف فيه والله أعلم انتهى .

﴿ الفتوى العراقية ﴾

امراة وقفت على ذكور وإناث بالموية فان توفى واحد منهم عن ولد وإن سفل واحد أو أكثر رجع ماله لأقرب الطبقات اليه من ولده وإن سفل فان لم يخلف ولداً فإخوته الأشقاء ثم لغير الأشقاء ثم الى من بقى من أهل طبقة ثم لأقرب الطبقات الى الطبقة التى هو فيها على أن من توفى قبل استحقاقه شيئاً من منافعهم عن ولد وإن سفل ثم حادت شرائط الوقف الى حال لو كان المتوفى فيها حياً لاستحقاق أقرب الطبقات اليه من ولده مقامه وعادله ما كان يعود لموتها لو كان حياً تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى فتوفيت امراة من أهل الوقف تدعى فاطمة عن حصه ولم تترك سوى ست اليعمن وهى بنت عمتها وسوى اولاد ثلاث أخوات لست اليعمن مات الاخوات قبل وفاة فاطمة قبل انتهاء الوقف اليهن وبقي اولادهن فهل ينتقل نصيب فاطمة لست اليعمن وحدها أو يشاركها فيه اولاد الاخوات وإذا قلنا بعدم المشاركة ثم توفيت ست اليعمن عن ابنتين فهل تفردان بحصه أمهما .

﴿ أجاب ﴾ رضى الله عنه فى شهر ربيع الاول سنة تسع وعشرين ينتقل نصيب فاطمة لست اليعمن التى هى بنت عمتها عملاً بقوله إلى من بقى بعده من أهل طبقة .

وأولاد أخوات ست اليمن محبوبةون بخالتهم عملاً بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى . وقد تعارض في هذا الوقف عموم أن أحدهما هذا فإنه أعم من حجب كل شخص ولده خاصة ومن حجب الطبقة السفلى بأكملها من ولده وولد غيره والثاني قوله أن من توفي قبل استحقاقه يقام أقرب الطبقات إليه من ولده مقامه وهذا أعم من أن يكون بقي من طبقة المتوفى أحداً ولا يحجب كل شخص بولده لا إشكال فيه ومحل التعارض في إقامة ولد المتوفى مقامه عند وجود أقرب منه ، وفي مثل هذا التعارض يحتاج إلى الترجيح ، ووجه الترجيح أن العمل هنا بمعوم قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى لا يوجب إلغاء قوله أن من توفي قبل استحقاقه يقام ولده مقامه لانا نعمل به عند عدم من هو أقرب منه بخلاف العكس وهو أن نحمل هذا على عمومه وقيم الولد مقام والده مطلقاً فإن فيه إلغاء قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى . وبيانه أن حجب الشخص غير ولده خارج منه على هذا التقدير وحجبه ولده إنما يحتاج إليه لو كان في اللفظ الأول ما يدخله وليس كذلك لأنه إنما وقف على الأقرب فلا يدخل ولد الولد مع وجود الولد فيه حتى يحتز عنه غاية ما في الباب أن يقال هو تأكيد والتأسيس أولى من التأكيد ونصيب ست اليمن بعد وفاتها لبنتيها تنفردان به والله تعالى أعلم .

﴿مسألة﴾ وقف على بناته فاطمة وملكة وعائشة اثلاثاً لكل واحدة الثلث حياتها وبمدها لأولادها وإذا انقطع عقب واحدة منهن وعدم نسلها رجع نصيبها لعقب الوافق فتوفيت عائشة ولم تعقب وخلفت اخواتها فاطمة وملكة المذكورتين وطومان ويوسف ونفيسة أولاد الوافق توفيت ملكة عن أولادهم توفيت فاطمة ولم تعقب وخلفت طومان ويوسف ونفيسة ثم توفي طومان ويوسف ولكل منهما أولاد ثم توفيت نفيسة عن أولاد فكيف يقسم ريع الوقف بين أولاد ملكة وأولاد طومان وأولاد يوسف وأولاد نفيسة ؟

﴿الجواب﴾ لا أولاد ملكة الخسان ولا أولاد طومان الخس ولا أولاد يوسف الخس ولا أولاد نفيسة الخس والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف في مرض موته املاً كآ تقدير اجرتها في كل شهر مائة وعشرون درهما على ابنتيه واخته وشرط أن يبدأ منه بثلاثين درهما في كل شهر لقراءة سبع وتفرقة خبز وما فضل عاين ثم مات وهن وارثات ولم تجز الورثة فهل الثلاثون تصرف محسوبة من ثلث ماله وما زاد ميراث اوكل الثلث موقوف على قراءة السبع والخبز خاصة ؟

(الجواب) في سنة ٧٣٥ تقوم الاملاك المذكورة كاملة المنافع ثم تقوم مستحقا ان يخرج من اجرتها بعد الخلو والعمارة ثلاثون درهما ومابقى لمن يرغب في شرائها لو كانت مما تباع فما بين القيمتين موصى به لقراءة السبع وتفرقة الخبز فان هو قدر ثلث التركة أو أقل صح فيه والافصح منه في قدر الثلث ويبطل في الزائد إذا لم تجز الورثة والموصى به للبتين والاخت الوارثات مابقى وهو قدر القيمة الناقصة وقد بطل لعدم الاجازة . مثاله فرضنا الاملاك المذكورة جميع التركة وقيمتها كاملة الف دينار وقيمتها مستحقا ان يخرج منها كل شهر ماذكر مائة دينار فالموصى به للسبع والخبز تسعة أعشارها وهي أكثر من الثلث فيصح في ثلث الاملاك ويبطل في الباقي فلو كانت قيمتها مع الاستحقاق والحالة هذه خمسمائة دينار فالموصى به النصف والحكم بالصحة في الثلث لا يختلف هكذا إلى ان تبلغ قيمتها الناقصة إلى الالف فان المحكوم بصحة الوقف فيه ثلث الاملاك فان كانت قيمتها الناقصة سبعمائة دينار فالموصى به للسبع والخبز ثلاثة أعشار الاملاك وهو أقل من الثلث فيصح الوقف في ثلاثة أعشار الاملاك بغير زيادة ويتلخص من هذا أنه متى كانت القيمة الناقصة ثلثي الزائد أو دونها صح في الثلث ومتى كانت أكثر صح في الزائد عليها هذا إذا فرضت الاملاك جل التركة فان كان معها مال آخر فان كانت القيمة الناقصة تزيد على ثلثي الكاملة كان الحكم بالصحة فيما بين القيمتين كما سبق من غير اختلاف وإن كان الثلثين صح في الثلث وإن كان أقل لحسبته وقيمة الكامل ألف ومعهما خمسمائة آخر ففهمنا الموصى به للسبع والخبز خمسمائة وهي نصف الاملاك وثلث جميع التركة فيصح في نصف الاملاك بخلاف الصورة الاولى فيتلخص في هذه الحالة أنه إن كانت القيمة الناقصة الثلثين أو أكثر صح في الزائد عن الناقصة وإن كانت أقل من الثلثين صح فيما يحتمله ثلث التركة منها فيتلخص أنه إن لم يكن له مال غيرها فان كانت القيمة الناقصة ثلثي الزائد أو أقل صح في الثلث وإن كانت أكثر صح في الزائد وإن كان مال غيرها فان كانت الناقصة ثلثي الزائدة أو أكثر صح في الزائد وإن كانت أقل صح فيما يحتمله الثلث منها والله أعلم . ملخص الجواب من غير مثال يقوم كما ذكرناه ثم إن كانت الناقصة ثلثي الزائدة أو أكثر صح في قدر الزائد منها وإن كان أقل صح في ثلثها وفي نظير ثلث مامعها من مال آخر إن كان والله أعلم إنتهى .

(مسألة) في وقف صورته أن رجلا ملك معتقه ملكا تملكا شرعياً ثم وقفه على معتقه أيام حياته فاداً توفي عاد ذلك وفقاً على أولاده الاربعة وهم نور الدين



وله على وعثمان وعمر وتاج النساء الاشقاء وعلى من عساه يحدث للموقوف عليه من الأولاد بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فمن توفي منهم ومن أولادهم وأولادهم وأولادهم وأعقابهم عن ولد ذكر عاد ما كانت جارياً من ذلك على الولد الذكر ومن توفي منهم ومن أولادهم وأعقابهم عن ابنتين عاد الثلثان مما كان وفقاً على والدهما عليهما بينهما نصفين ثم على أولادهما كذلك على الشرط المذكور والثلث الباقي يعود على أقرب الناس الى والدهما من العصبات من أهل الوقف ثم على الشرط المذكور ومن توفي منهم ومن أولادهم وأولاد أولادهم وأولادهم وأعقابهم عن بنت واحدة عاد النصف مما كان وفقاً على والدهما وفقاً عليهما ثم على أولادها ثم على أولاد أولادها على الشرط المذكور والنصف الباقي ما كان وفقاً على أبيهما وفقاً على عصبات والدهما المسمى الأقرب فالأقرب ثم على الشرط المذكور ومن توفي منهم ومن أولادهم وأولاد أولادهم وأولادهم وأعقابهم عن غير ولد ولا ولد ولا نسل ولا عقب وان سفل عاد ما كان جارياً عليه من ذلك على من هو له في درجته وذوى طبقته يقدم الأقرب اليه منهم فالأقرب لا يستحق ابن العم مع وجود الاخ شيئاً من ذلك يجزى ذلك عليهم على الشروط المبينة فيه ابداً ماتوا لدوا وداً تماماً تناسلوا ونماقبوا فاذا انقرضوا بأجمعهم ولم يبق للموقوف عليه نسل ولا عقب ولا من ينسب اليه من قبل أم من الامهات ولا اب من الآباء او توفوا بأجمعهم عاد عتقاه الواقف ثم على جهات متصلة فتوفى الموقوف عليه ثم ماتت البنت عن غير ولد ثم مات نور الدولة على فانتقل نصف نصيبه الى ابنته وباقي نصيبه الى اخوته ثم مات عثمان فانتقل نصيبه الى ابن له ثم مات عمر عن بنت واحدة فأخذت نصف نصيبه ونصف الآخر انتقل الى ابن عثمان لانه عصبة الأقرب ثم مات ابن عثمان عن بنت واحدة فأخذت نصف نصيب والدهما مع ما انتقل اليه والنصف الباقي من نصيبه الذي أخرجه الواقف الى اقرب عصبات والدهما لم يكن له عصبة ولم يكن من أهل الوقف الا ابن بنت نور الدولة على اولاد اخوته وهم اولاد بنت نور الدولة فهل ينتقل نصف نصيب المتوفى الذي أخرجه الواقف عن البنات وجعله لأقرب العصبات عند عدمهم الى بنت نور الدولة على وينفرد به لانه الأقرب الى المتوفى والى الموقوف عليه ام يشاركه فيه اولاد اخوته مع ان الواقف جعل الاقربى مناط التقدم في استحقاق أهل الوقف ما بقى بعد نصيب البنت اذا كانوا عصبة ومناط التقدم اذا كانوا غير عصبة وهو اذا كانوا في

درجة من توفي ولم يجد لصبيه ولداً نصرفه اليه اذا مات عن غير ولد وبني
الابعد الابعد بقوله لا يستحق ابن العم مع قوله وجود الاخ شيئاً وصرح بلفظه
المقتضية ان بنت البطون في سائر شروطه ثم احال عليها بقوله يجرى ذلك
على الشروط المبينة فيه ابدأ وعلى من هي شرط فيه بقوله ابدأ ما توالدوا وادماً
ما تناسلوا وقيد الاستحقاق بالاقربية والحالة هذا افتونا مأجورين .

﴿ اجاب ﴾ قاضي القضاة شمس الدين الحنفى ابن الحريرى اللهم وفق والطف .
ينتقل النصف الباقي المذكور الى بنت ابن عثمان والى ابن بنت نور الدولة ان لم
تكن بنت عمر موجودة فانها ان كانت موجودة فهي مقدمة على الكل في
النصف المذكور بالاقربية واما اولاد اولاد بنات نور الدولة فليس لهم
شئ الا بعدمه واذا لم تكن بنت عمر موجودة وقلنا بانتقال النصف المذكور
الى بنت ابن عثمان والى ابن بنت نور الدولة يكون الثلثان منه للذكر وهو ابن
بنت نور الدولة المذكور والثالث لبنت ابن عثمان والحالة هذه والله سبحانه وتعالى
اعلم . كتبه مجد الحريرى الانصارى الحنفى عفا الله عنه . جواب الشيخ قطب الدين
السنباطى عفا الله عنه : اللهم وفق للصواب مقتضى هذا الوقف ان يكون النصف
منتقلاً للمذكور يختص به ان لم يكن بقى من اهل الوقف غيره بحكم موت من
تقدمه من البطون والباقي منقطع الوسط لا يهب أحد بحكم انهم ليسوا بمسو
ولا للنصف الشرط ان يبقى احد من قبله وحكمه ان يصرف لأقرب الناس
للاوقاف الفقراء على الراجح عند الشافعية والله تعالى اعلم . كتبه مجد بن عبد
الصمد الشافعى . جواب شيخ الاسلام بركة الانام تقي الدين ابى الحسن على بن
عبد الكافى السبكى الشافعى رضى الله عنه الله المستعان الحمد لله . ينتقل النصف الباقي
عن بنت ابن عثمان مما كان وفقاً على ابنها الى ابن بنت نور الدولة واولاد اخوته
وبنت عمر ان كانت موجودة بينهم للذكر مثل حظ الانثيين عملاً بقوله فيه على
الشرط المذكور أى بعد انقراض المصبات يكون لأولادهم على الوجه المشروح
أولاً من غير اشتراط المصوبة في الاولاد فيدخل المذكورون لانهم من ورثة
عمر وعلى المستويين في مصوبة ابن عثمان المتوفى وبعدهم عمر وعلى لا يمنع
استحقاق والدهما لما كانا يستحقان لو كانا حيين ويشتركون في ذلك حملاً للفظه ثم
على ترتيب كل شخص على من يدل لا على ترتيب الطبقة بكاملها لما تدل عليه
الشروط المبينة ويكون للذكر مثل حظ الانثيين لأنه من جهة المشروط والله
سبحانه وتعالى اعلم . كتبه على السبكى . جواب قاضي القضاة بدر الدين بن

جماعة الشافعي : والله التوفيق إذا لم يكن ابن بنت نور الدولة ولا أولاد إخوته عصبية لم ينتقل اليهم النصف المذكور والحالة هذه ينتقل إلى المصنف المذكور بعدهم والله تعالى أعلم . كتبته محمد بن ابراهيم الشافعي . جواب الشيخ قطب الدين السنباطي بعد ذلك إصلاحاً لجوابه الاول أصلحه كما تقدم . جواب شمس الدين محمد بن أحمد بن القماح : اللهم وفق للصواب ينتقل النصف الباقي بعد بنت ابن عثمان إلى ابن بنت نور الدولة منفرداً به فان الواقف قدمه على غيره بالاسباب المذكورة وليس هناك أحد من عصبات ابن عثمان المشروط إنتقال المتوفى اليهم . وأما قوله ثم على الشروط المذكورة وتصويره ذلك كله والله أعلم راجع إلى أن يكون ما يأخذه من يأخذه من المذكورين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين لاغير ذلك ولا يخفى ذلك مع تأمل الالفاظ ، ولا بد في كل من يأخذ مع عدم ولد من يموت من مراعاة العصبية والأقربية فإذا لم تكن عصبية فلا بد من الأقربية والأقربية موجودة في ابن بنت نور الدولة فلا بد من تقدمه على غيره إذا لم يكن أحد فوقه من مستحق الوقف والله تعالى أعلم .

كتبه محمد بن أحمد بن ابراهيم الشافعي . قال شيخ الاسلام أوجد المجتهدين تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي رضي الله عنه قوله بعد بنت عثمان موهم أنه بعد وفاتها وليس ذلك مراده فلو قال عنها كان أخلص وقوله بالاسباب المذكورة ولو سلمت له ما يدعيه فهو سبب واحد لأسباب ، وحله الشرط المذكور على ما ذكر يردده لفظة ثم وعلى ذلك يكون لغواً . وقوله لا يخفى ذلك ممنوع بل لا يخفى ضده . وقوله ولا بد إلى آخره ليس بحيد لوجهين الأول ان الكلام ليس عند عدم ولد من يموت بل عند أي واحدة . الثاني ان عند عدم الولد لم يشترط الواقف العصبية بخلاف ما قال وإن كان مراده عند وجود البنت فلا نسلم الاكتفاء لا بد من كونه لا يلزم بالأقربية والله تعالى أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ ما تقول السادة العلماء أئمة الدين رضي الله عنهم أجمعين في رجل وقف وقفاً على أربعة أنفس سماهم في كتاب الوقف مدة حياتهم بينهم بالسواء أرباعاً ثم على أولادهم من بعدهم ثم على أولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ابتداءً بطناً بعد بطن وقرناً بعد قرن بينهم الذكر والانثى فيه سواء على أنه من توفي منهم عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب وإن سفل كان ما يستحقه من هذا عائداً إلى الثلاثة الموقوف عليهم أولاً ثم مات الثلاثة الموقوف عليهم أولاً ثم على أولادهم وأولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ابتداءً متواليين ما ماتوا متعاقبوا لا يستحق

من الأولاد أحد حتى ينقرض الأعلى من آباءه فأت أحد الأربعة من غير نسل فانتقل نصيبه إلى الثلاثة الموقوف عليهم أولاً ما كان يستحقه أبوهم لو كان حياً أم يشترك جميع الأولاد الخلفين عن الثلاثة الموقوف عليهم أولاً أفقوتناه أجورين .

الجواب : لشيخ الإسلام تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي غفر الله له . الحمد لله يشترك جميع الأولاد الخلفين عن الثلاثة الموقوف عليهم أولاً في جميع الموقوف بينهم الذكر والأنثى فيه سواء ثم على أولادهم كذلك تحجب الطبقة العليا ابتداءً الطبقة السفلى ولا يختص أولاد كل بنصيب والدهم ولا يستحق شيئاً من نصيب والده حتى ينقرض من يساوي والده في الطبقة عملاً بأنه جعل كل الوقف بعد الأربعة لأولادهم ولم يخص ولم يفصل ولم يأت بنصبة تشعير بذلك كما أتت في الطبقة الأولى بقوله أربعاً ومحافضة على تعميم قوله الذكر والأنثى فيه سواء ولو خصصنا أولاد كل بنصيب أبيهم ثم تخصيص قوله الذكر والأنثى وأن يكون المراد من أولاد كل والتخصيص خلاف الأصل . وما ذكرناه في الأول لا يلزم منه أمر مرجوع مع دلالة اللفظ عليه دون ما عداه ولا يمنع من ذلك مفهوم قوله على أنه من توفي منهم عن غير ولد كان ما يستحق عائداً إلى الثلاثة ولا إلى أولادهم إلى آخره لأنه إنما قاله لك لأن موضوع الكلام أولاً يقتضي أن الوقف في الطبقة الثانية لأولاد الأربعة فإذا لم يكن لأحدهم ولد قد يقال أن نصيبه لا ينتقل إلى الثلاثة ولا إلى أولادهم لأنه وقف على أولاد الأربعة ولم يوجد إلا أولاد ثلاثة فيكون ذلك النصيب منقطعاً . فبين بهذا اللفظ أن ذلك النصيب يعود إلى الثلاثة وإلى أولادهم على الحكم المشروح وبصير الوقف على الأربعة بعدهم وفقاً على أولاد الثلاثة ، مفهوم ذلك أن من مات وله ولد لا يكون الحكم كذلك ونحن نقول به بأن نقول يكون نصيب الثلاثة عملاً بالترتيب وبعد الثلاثة يعود مع نصيبهم على أولاده وأولادهم عملاً بقوله ثم على أولادهم ولا يحصر مفهوم ذلك في أن من مات وله ولد يأخذ ولده نصيبه فذلك لا دليل عليه وما ذهبنا إليه محتمل يكفي به في المفهوم مع دلالة الشئ عليه فكان متعيناً ومتى ثبتت المخالفة بوجه ما كفى في العمل بالمفهوم وأما قوله لا يستحق أحد من الأولاد حتى ينقرض الأعلى من آباءه فنطوقه لاشكال فيه ومفهومه وهو مفهوم الغاية يقتضي أنه يستحق إذا انقرض الأعلى من آباءه وذلك معمول به على ما قلناه بأنه ينقرض الأعلى من آباءه ولا يكون في طبقته من يساويه فعند ذلك يستحق ومتى حصل العمل بالمفهوم في صورة كفى ولا يلزم أن يستحق

عند انقراض آية مطلقاً على كل تقدير لعدم مقتضى العموم وإنما أتى الواقف بهذه الجملة ليدل على الترتيب في جميع البطون في استحقاق النصيب الأصلي والنصيب العائد لأنه أتى بهم في الأول مرتين وفي الثاني مرة واحدة وأتى بالواو فيها عداً ذلك فلو اقتصر لم يجب الترتيب في بقية البطون ولا احتمل أن نصيب من مات ولا ولد له يرجع إلى الأعلى والأسفل معاً لأنه قد يقال أنهم من أهل الوقف فأتى بهذه الجملة ليزيل هذا الوهم ويبين أن الترتيب مقصود في كل الطبقات في جميع الوقف وإن كل طبقة تحجب ما تحنها ولم يبق ما فيه احتمال إلا أمران أحدهما أن نصيب كل أحد ينتقل إلى ولده فيكون محجوباً بأبيه وجده أو نصيب الطبقة بكاملها منتقل إلى الطبقة التالية فيكون محجوباً بأبيه ومن يساويه وتبين في الكلام ما يدل على الأول فحملناه على الثاني لأن استحقاق الولد قبل انقراض الطبقة بكاملها مشكوك فيه فلا يستحق للشك والأصل عدم الاستحقاق والمعنى الثاني أقرب إلى ظاهر اللفظ . الأمر الثاني أنه إذا انتقل نصيب الطبقة للطبقة التي تحتملها هل يكون مشتركاً بين الجميع بالسواء أو يأخذ كل أولاد ما كان لأبيه ؟ ولا دليل على الثاني والأول أقرب إلى ظاهر اللفظ فتمين وبذلك يتبين صحة ما ذكرنا أولاً هذا ما ظهر لي في هذا الوقف وفوق كل ذي علم عليم والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعي . ولا فرق في التشريك والتموية بين أفراد الطبقة الواحدة بين التصرف العامل من غير ذي الولد وبين الصباذوي الأولاد أما الأول فظاهر وأما الثاني فلما تقدم من أن الذي تتخيل مانعاً من ذلك قوله أرباعاً والواقف لم يذكره إلا في الطبقة الأولى خاصة والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعي . وكتب استفتاء آخر وعين فيه أن الموقوف عليهم أولاً شرف الدين إبراهيم وفارس الدولة ابنن وفخر الدين فلاح والطواشي سعيد الخادم الحبشي وسئل فيه هل يجوز لحاكم من حكام المسلمين أن يشرك بين الأولاد الثلاثة وكذلك أولاد الأولاد وسائر البطون يجوز الاشتراك بينهم بالسوية أولاً وهل يجوز لحاكم من حكام المسلمين أن يشرك بينهم بخلاف شرط الواقف فكتب الشيخ كمال الدين الزمكاني رحمه الله تعالى الله يهدي للحق لا يجوز التشريك بين البطون الأسفل والأعلى ولا بين أولاد بعضهم مع أولاد آخر من نسل آخر من الموقوف عليهم لأن شرط الواقف يمنع ذلك ولا يجوز الإصلاح بينهم على خلاف شرط الواقف ومتى حكم بذلك حاكم لم يسكن حكمه صحيحاً والله أعلم . كتبه محمد بن علي . جواب الشيخ نجم الدين البابسي جواب الشيخ تقي الدين المبكي كذلك جواب جلال الدين الحنفي

اللهم ارحم والطف متى حاكم حكم بين الاولاد بالتشريك أو بالصلح كان حكمه باطلا لا ينفذ بالإجماع لأنه خالف شرط الواقف وشروطه تراعى كمنصوص الشارع والله أعلم . كتبه أحمد بن الحسن الرازي الحنفى . جواب قاضى القضاة بحمة الحنفى كذلك يقول الفقير إلى الله تعالى عمر بن محمد بن على بن أبى جرادة الحنفى . جواب آخر كذلك يقول أحمد بن محمد التميمى القفلايسى . جواب آخر كذلك يقول إبراهيم بن سليمان الحميدى كذلك يقول سليمان الحنفى كذلك يقول عبد الله بن الحسن الحنبلى كذلك يقول إبراهيم بن أحمد الحنبلى . جواب نائب قاضى القضاة بدمشق يتبع ماقتى به أئمة المسلمين رضى الله عنهم . كتبه سليمان الجعفرى . جواب القرقشندى بمصر وقوة الكلام يشعر بأن من مات منهم إنتقل نصيبه إلى أولاده وإن لم يتعرض . جواب يونس ابن أحمد كذلك جواب يوسف بن حماد كذلك . جواب القاضى شمس الدين بن القماح اللهم وفق للصواب لا يدل كلام الواقف على التشريك بل قد يدل على ضده فانه شرط في صرف نصيب الميت إلى الباقيين أن يموت عن غير ولد فتى مات عن غير ولد صرف إليهم فوحد المولد مانع من صرف نصيب الميت إلى غير أولاده والحكم بالتشريك والحالة هذه لا ينفذ والالزام بالصلح لا يجوز بل يمرضه الحاكم على الخصوم قطعاً للنزاع فإن أبوا تركهم والله تعالى أعلم . كتبه محمد بن أحمد بن إبراهيم الشافعى . جواب الشيخ محمد الدين بدمشق وما توفيقى الا بالله نعم يختص برد شكل واحد من الثلاثة المذكورين أولاده ثم أولاد أولاده على الترتيب بالسوية بينهم لا يشاركهم في ذلك أحد من أولاد الاخوين وأسلها وعقبها والله أعلم . كتبه محمد بن عبد الله الشافعى . جواب القاضى شمس الدين بن القماح أيضا من مات من الثلاثة الموقوف عليهم فنصيبه لأولاده خاصة لا يشاركه فيه أولاد الآخر وكذا حكم بقية الطبقات من الاولاد وأن سفلوا والله أعلم . كتب حسين بن على الاسواني حسبي الله هذه الاجوبة صحيحة . كتبه محمد بن أبى الفرج المالكي كذلك كتبه عبد الرحمن الحارثى الجوابان صحيحان .

ورد على الشيخ الامام رضى الله عنه من دمياط في المحرم سنة اثنين وثلاثين وسبعمائة : **مسألة** رجل أقر أن مالكا حائزاً وقف عليه حصته من بستان ثمنه بعمده على ولديه على وعائشة بالسوية ومن مات منها صرف ربع حصته لاختيه لايه محمد ثمن بعمده محمد يصرف ربع جميع الوفاة لأولاد على وعائشة ومحمد المذكورين فتوفي محمد قبل وفاة أبيه المذكور وقبل وفاة على وعائشة المذكورين .

وخلف أولاداً ثم مات المقر المذكور فانتقل الوقف إلى علي وعائشة ثم مات علي المذكور ولم يترك ولداً فهل تنتقل حصته إلى عائشة أو إلى أولاد محمد ؟

(الجواب) ينتقل نصيب علي إلى أولاد محمد ومن عساه يكون من أولاد عائشة يستقل به الواحد ويشترك فيه العدد بالسوية فإن لم يكن إلا أولاد محمد انفردوا به وإن حدث لعائشة أولاد شاركهم لا على المناصفة بل يقسم مجموع النصيب المذكور بين الجميع على عدد رؤوسهم بالسوية فإن ماتت عائشة ولها أولاد كان مجموع الوقف بين الجميع على ما ذكرناه وإن ماتت ولا أولاد لها استقل أولاد محمد بجميع الوقف . فإن قلت لم لا تستقل عائشة به كما لو وقف على زيد وعمرو ثم على الفقراء فأت زيد صرف وعمرو . قلت لأنه هناك شرط في الانتقال للفقراء موت زيد وعمرو وهنا لم يشترط في الانتقال إلى أولاد محمد وعائشة وعلى إلا موت محمد وقد وجد . فإن قلت لم لا يكون منقطع الوسط . قلت قد أتى بذلك قاضي القضاة جلال الدين فقال نصيب علي لا ينتقل إلى اخته عائشة ولا إلى أولاد الثلاثة بل الوقف بالنسبة إليه منقطع الوسط ، وهذا عندي ليس بجيد لما قدمت أن موت عائشة ليس شرطاً في ذلك وكان الحامل على ذلك قول الرافعي فيما إذا وقف على زيد وعمرو ثم على الفقراء أن القياس أنه منقطع الوسط والأمر في تلك المسألة كما قال الرافعي وأما هنا فقد بينا الفرق . فإن قلت ظاهر كلامه أنه إنما جعل محمد بعد موتيهما لأنه قال إنه بعد موت محمد يكون الجميع للأولاد في حياة أحدهما لا يكون كذلك . قلت نحن نتمسك باللفظ مالم يعارضه معارض أقوى وهو قد صرح أنه من مات منها انتقل لمحمد وهو يشمل ما إذا مات الآخر وما إذا لم يموت وأنا لم آخذ الصنف إلى أولاد محمد من ذلك بل من قوله بعد موت محمد يكون الجميع لأولاد الثلاثة ولم يقيد في موت محمد بين أن يكون في حياة الآخر أولاً فكذلك قلت أنه يشترك فيه أولاد محمد وعائشة لأن النصيب الذي كان لملي من جملة المجموع الذي حكم بانتقاله بموت محمد لأولاد الثلاثة فأعمال اللفظ بالنسبة إليه لا معارض له ، والنصف الآخر المختص بعائشة الموجودة عارضاً فيه اختصاصها به باللفظ الأول فلم يعمل اللفظ الثاني بالنسبة إليه ما دامت عائشة موجودة فإذا ماتت عملناه ، وليس في هذا إلا تقييد اللفظ المطلق بخلاف ما لو قلنا المراد إذا مات محمد وليس واحد منهما موجوداً لأنه أضرار جملة وهو على تقدير تجويزه مرجوح بالنسبة إلى التقييد والتخصيص والله أعلم . فإن قلت فهل بانتقال نصيب عائشة أيضاً في حياتها إلى الأولاد بموت محمد

وليس فيه الاتخصيص اللفظ الدال على استحقاقها بيمض ازمئة حياتها . قلت
يصدق عنه أمران أحدهما العادة الجارية في الأوقاف ان نصيب الشخص إنما
ينتقل بموته والثاني أنه إذا احتل التقييد والتخصيص في كل منها حصل التعارض
فلا أخرج نصيب عائشة عنها بالشك واستصحب استحقاقها إلى حين وفاتها ،
وأيضاً فقوله إدامات محمد يصرف ريع الجميع ليس صريحاً في أنه يصرف حين
موته فاجله سبباً لصرف الجميع مما لا مانع منه وهو نصيب على يصرف الآن وماله
مانع وهو نصيب عائشة يصرف عند موتها والشرط يقتضى الترتيب وكونه على
الفور أولاً ان آخر من غيره واستحقاق عائشة مدلول عليه بالأول فكان أقوى
والله تعالى أعلم . فان قلت قد اختلف الاصحاب فيما إذا قال وقفت على زيد ثم
عمرو ثم بكر ثم علي الفقراء فمات عمرو ثم زيد هل يصرف لبكر قال الماوردي
لأن شرط استحقاقه الانتقال إلى عمرو ولم يوجد ذلك يقتضى أنه منقطع
الوسط وهنا كذلك لأنه شرط في الانتقال للأولاد استحقاق محمد . قلت ما قاله
الماوردي ضعيف وقد خالفه غيره وقال أنه يصرف لبكر وهو الصواب وعندى
ان الخلاف له وجه إذا قال على زيد فاذا مات انتقل نصيبه لعمرو فاذا مات انتقل
نصيبه لبكر فانه يتخيل حينئذ أنه لا نصيب له فينتقل أما الى شمس من غير زيادة
عليها فلا وجه لذلك بل نقطع باستحقاق بكر وليس معنى البعديّة انه بعد
استحقاق عمرو بل بعد وجوده وفقده ، ثم ان الماوردي لم يقل بأنه منقطع
الوسط بل قال أنه يصرف للفقراء في المثال المذكور وان كان شرط فيهم بكر
فان لم يقل بقول الماوردي زال السؤال وان قلنا بقوله . (كذا)

﴿مسألة﴾ رجل وقف وقفاً على زيد ثم على أولاده الأربعة لكل منهم الربع
ثم على أولاده وان سفلوا ممن قارب الأولاد ولم يترك ولداً عادماً يخصه لاختوته
فمات احد الأربعة في حياة أبيه وله أولاد فهل اذامات جدهم يستحقون
ما كان أبوهم يستحقه لو كان حياً ؟ .

﴿الجواب﴾ نعم يستحقون ذلك عملاً بقوله ثم أولاده فهم موقوف عليهم
في الطبقة الثالثة ولا يضرهم موت أبيهم قبل استحقاقه تناول ما وقف عليه وقوله
من مات ولم يترك ولداً عادماً يخصه لاختوته لا يمنع من ذلك ولا يقتضيه والله أعلم .

﴿مسألة من دميّاط في المحرم سنة أربع وثلاثين﴾

رجل بيده حصّة من بستان فأقر أنها موقوفة عليه ثم على أولاده ثم على أولاد
أولاده وان سفلوا ثم على أخواته وهن عزيزة وغزال وستيتة ثم على أولادهن ثم

أولاد أولادهم ان سفلوا على ان من مات منهم وترك ولداً أو ولدولد أو أسفل من ذلك من ولد الولد فان نصيبه من ذلك له ، وان لم يترك ولداً ولا ولد ولد ولا أسفل من ذلك من ولد الولد كان نصيبه لآخوته الذين هم في درجته مضافاً لما في أيديهم وثبت الاقرار والوقف فماتت اخوات المقر قبل وفاته وخلفت غزال ولداً يسمى صالح وخلفت عزيزة ثلاثة وهم على وكامل ومعبنة ثم مات على قبل وفاة المقر أيضاً وخلف ولدين محمد وعبدالرحمن ثم مات المقر ولم يخلف سوى المذكور فهل يستحق محمد وعبدالرحمن ما كان يستحقه أبوهما على لو كان حياً ويشتركان مع من هو أعلى درجة منهما أم يكون الوقف على الدرجة العليا خاصة .

﴿ أجاب ﴾ يستحق محمد وعبدالرحمن ما كان يستحقه أبوهما لو كان حياً .

﴿ مسألة ﴾ وقف على أولاده ثم أولادهم الى آخره بالفريضة الشرعية على أنه من مات من أهل الوقف وترك ولداً أو أسفل كان نصيبه لولده ثم اولد ولده يستقل به الواحد من أهل كل طبقة ويشترك فيه الاثنان فافوقهما وان لم يترك ولداً ولا ولد ولد ولا أسفل منه كان نصيبه مصر وفا لآخوته وأخواته من أهل الوقف فتوفي شخص وترك ولدين ثم توفي أحدهما وترك ولداً وأخاً ثم توفي الولد عن غير أخ فهل ينتقل نصيبه نعمه أو الى الموجودين من البطن الأول .

﴿ أجاب ﴾ نصيبه لعمه دون الطبقة الأولى ولا يرجع الى الموجودين من البطن الأول مادام هذا العم الاقرب موجوداً لثلاثة أدلة : (أحدها) قوله من مات كان نصيبه لولده ثم لولد ولده يستقل به الواحد ويشترك فيه الاثنان فافوقهما وقال من أهل كل طبقة فاستحق الذي خلف ولدين استحق ولداه نصيبه وكل منهما يستحقه كاملاً لولا أخوه استحق استحقاقه كاملاً ثابت له ، وانما حجب أخوه ثم ابنه من بعده فاذا فقد عمل ذلك الاستحقاق عمله وأخذ ما كان يستحقه أبوه من جهة والده لا من جهة أخيه ولا من جهة ابن أخيه . (الثاني) قوله من مات ولا ولد له كان نصيبه لآخوته اقتضى تقديم الاخ على العم فيقتضى ذلك تقديم العم على الاب وقد ينزع في هذه من جهة أنه قياس والقياس لا يعمل به في حكم الواقف . (الثالث) أنه يصدق في هذه الحالة ان أخا العم المسئول عنه توفي ولا ولد له اذا لم نجعل هذه الجلة للحال بل نخبر عنه أنه توفي وأنه لا ولد له فيستقل نصيبه لآخيه وهو عم المتوفى وقد ينزع في هذا من جهة جعل الجلة حالية والمتمتع عليه من هذه الالوجه الثلاثة هو الوجه الأول ويعتقد بأنه المفهوم من عرف الواقفين ولما كان هذا المفهوم تمكن المنازعة فيه لم نجعله العمدة واعتمدنا على اللفظ كما

بيناه في الوجه الأول والله تعالى أعلم .

﴿ مسألة ﴾ وقف وقفاً على رجل ثم بعد وفاته على من يوجد يوم وفاته من بناته لصلبه واحدة كانت أو أكثر ينتفعن بذلك أيام حياتهن على أن من توفيت منهن انتقل مالها من ريع الوقف لأخواتها الباقيات في قيد الحياة المشاركات لها في استحقاق الوقف فإذا انقرضت بحملتهن ولم يبق للموقوف عليه بنت ووجد له يوم ذلك أولاد ذكور وأولاد بناته الدارجات بالوفاة من أولاد الموقوف عليه من أهل الوقف وغيرهم من الذكور والإناث كان الموقوف المذكور بحملته وفقاً عليهم يوم ذاك بالسوية بينهم لامزية لأولاده على أولاد بناته ومن مات منهم بعد ذلك وترك ولداً أو ولدولد أو أسفل من ذلك من ولد الولد من الذكور والإناث بالسوية من ولد الظهر والبطن فإن لم يكن للمتوفى منهم ولد ولا ولد ولد ولا أسفل أو كانوا وانقرضوا كان نصيبه لمن يشاركه في حال حياته تحجب الطبقة العليا منهم السفلى الذكور والإناث بالسوية فإن لم يكن أحد موجود من أهل طبقته أو كانوا كان نصيب المتوفى من ذلك لأقرب الطبقات إليه من أهل الوقف ومن مات من أهل الوقف قبل دخوله فيه واستحقاقه لشيء من منافعه وترك ولداً أو ولد ولد أو أسفل من ذلك من الذكور والإناث كان ما عساه يكون له أن لو كان حياً أولده ثم لولد ولده فإذا انقرض أهل الوقف بأجمعهم كان في وجوه البر وقد وجد يوم ذاك بعد انقراض البنات بحملتهن للبنات الآخرة منهن بنت آخرة ومن أولاد الموقوف عليه المذكور ولد واحد وأربعة أولاد من ولد كان من أولاد الموقوف تقدمت وفاته فهل للأولاد الأربعة الدخول مع الابن والبنت في الوقف أولاً .

﴿ مسألة ﴾ مدرسة في القيوم موقوفة على الفقهاء الشافعية لها أرض موقوفة على مصالحها والفقهاء المشتغلين بها والأرض تؤجر كل سنة بغلة فإذا نزل الفقيه بها في أول سنة أربع واستمر سنة وحضر من المستأجر أجره من مغل سنة ثلاث هل يستحق هذا الفقيه منها شيئاً أولاً .

﴿ الجواب ﴾ إن كان معلوم الفقهاء عن سنة ثلاث نكمل صرف الباقي عن سنة أربع لهم وله وإن لم يكن نكمل فيكمل من هذا الذي حضر فإن فضل شيء صرف عن سنة أربع لهم وله والا فلا شيء له حتى يحىء المغل الآخر . وهذه المسألة كثيرة الوقوع يحتاج إليها وقل من يعرفها وتلبس على كثير من الناس لأنهم لا يفرقون بين المصرف والمصرف ومتى تميز أزال اللبس . وليعلم أن ههنا ثلاثة أشياء أحدها الفقيه المستحق : وثانيها المغل الحاصل الذي يقصد صرفه الذي هو

أجرة مدة معلومة سنة أو شهراً ونحوه . وثالثها المدة المصروفة عنها فالفقيه وهو الأول يستحق أن يصرف اليه من الربيع الحاصل وهذا هو الامر الثاني عن المال التي باشرها وهذا هو الامر الثالث ، ولا تجب مطابقة مدة الربيع لمدة مباشرة الفقيه بل قد يطابقها لمن باشر شهراً أو سنة وأحدث أجزائها يجوز الصرف اليه منها وقد يتأخر ربيع مدة المباشرة كما إذا تحصل من الربيع شيء ولم يحتاج إلى صرفه إما لعدم المستحق أو الاكتماء بما شرطه الواقف ، ثم نزل الفقيه و باشر مدة يجوز الصرف اليه عنها من ذلك الحاصل لانه من ضد الجهة العامة التي هذا واحد منها ولا نقول أن الاولين استحقوه بل إنما استحق الواحد منهم ما يصرفه له الناظر وبالصرف يتعين وأما إذا تقدمت مدة المباشرة كمن باشر مدة ثم انقطع ثم حصل ربيع من مدة بعد انقضاءه فلا يستحق لانه ليس من فقهاء هذه المدرسة في زمان هذا الربيع اللهم إلا أن يكون ذلك ربيع سنة باشر بعضها لذلك باشر بعضه فيستحق به عن المدة التي باشرها . وبين ذلك أن الواقف يوقفه الأرض منلا قد جعل أجزائها كل سنة مستحقة بجهته المذكورة ومن المعلوم أن الأرض التي لا ينتفع بها إلا في الزراعة تعطى نصف السنة وقد يكون تاريخ الوقف في مدة التعطيل وقد يكون في أوان الزرع واشتغالها به ثم قد ينزل فيها من حين منقطعها المستقلة فتسكون مباشرتهم تلك المدة على طمع فلا يذهب مجانا وإن كان وقت الزرع وبستان الربيع فيكون ما يأخذونه عن تلك المدة عن المدة المستقلة المعطلة إن كان الوقف شرط إعطاءه فالحاصل أن ربيع سنة لا يجب صرفه عنها بل عما هو مستحق لهم ممن باشر فيها أو بعدها فإذا كانت لهم معلومات مقدرة من الواقف عن كل مدة يكملها لهم أولاً فأولاً ولا يعطى المتأخر حتى يكمل المتقدم وإذا تكمل المتقدمون يعطى الباقي لهم وللمتأخرين عن المدة المتأخرة وإن لم يكن معلومهم مقدراً من جهة الواقف بل وقف الأرض عليهم وقد جاء ربيع من سنة ثلاث وهناك معلوم مقرر من جهة الناظر فالحكم فيه كذلك وإن لم يكن مقرر من جهة الناظر أيضاً فنقول إنها حصلت مباشرة سنتين فيصرف الحاصل لها في خصه من السنة الأولى والثانية شيء أخذه ومن باشر في الأولى أخذه من قسطها فقط ومن باشر في الثانية أخذه من قسطها فقط والله أعلم . وصفاً ما كتب على الفتوى رضي الله عنه الحمد لله إن كانت سنة ثلاث صرف عنها فهذا السنة أربع وإن لم يكن صرف عنها فإن كان لهم معلوم مقدراً بشرط الواقف أو رأى الناظر فيكمل عن سنة ثلاث لمن حضرها فقط وما فضل يصرف لمن حضر سنة أربع ذلك الفقيه وغيره

على نسبة مقادير معلومهم وإن لم يكن لهم معلوم مقدر صرف الحاصل عن السنتين جميعاً بالسوية فنصفه لكل من حضر سنة ثلاث ونصفه لمن حضر سنة أربع ولا يعطى لمن لم يحضر في إحدى السنتين من سهم الأخرى . وهذه المسألة كثيرة الوقوع محتاج إليها ويحبط الناس فيها وقليل من يعرفها وهذا الذي نرى عليه فيها وأرجو أن يكون هو الصواب إن شاء الله تعالى والله أعلم . ولا يلزم من مغل أن يصرف عنها بل قد يصرف عنها وعما بعدها ولا يصرف عما قبلها إلا إذا اتحد المستحق وكذا حكم الشهر والله أعلم .

﴿مسألة في صفر سنة ست وثلاثين﴾

رجل وقف وفقاً على نفسه ثم من بعد موته على ذريته . وقد كتب جماعة عليها من الشافعية والمالكية بالبطلان فقلت للمستفتي أنا مخالف لهم وأقول إن كان الواقف قد مات فيصح الوقف المذكور على ذريته الذين لا يرثونه إذا خرج من الثالث وإنما قلت ذلك لأنني أبطل قوله وقلت على نفسه ولا أصحح الوقف المنقطع الأول ولكن أجمله بالنسبة إلى الذرية كما لو قال ابتداءً وقلت بعدم موته . وهذه مسألة نص عليها الشافعي في الام في الجزء الثاني عشر في باب إخراج المديون التدبير وجعل من جملة الرجوع في التدبير لو وقفه أو أوصى به الرجل أو تصدق به أو وقفه عليه في حياته أو بعد موته هذا لفظه في الام وهو شاهد لما نقله الرافعي عن الاستاذ أبي إسحق فإن في الرافعي عن الشيخ أبي محمد أنه وقع في الفتاوى زمن الاستاذ أبي إسحق أن رجلاً رجلاً قال وقلت داري هذه على المساكين بعد موتى فافتي الاستاذ بصحة الوقف بعد الموت وساعده أئمة الزمان وهذا كله وصية يدل عليه أن في فتاوى القفال أنه لو عرض الدار على البيع صار راجعاً فيه انتهى كلام الرافعي . وقد تبين أن ما أفتي به الاستاذ وأئمة الزمان منصوص للشافعي رضي الله عنه وهذا الذي قاله هؤلاء الأئمة صحيح وليس هو تعليقاً أعني ليس مساوياً لقوله إذا مات فقد وقلت لأن دليل ذلك تعليق الانشاء وفيه في هذا الباب نظر وإنما معنى قوله وقلت بعد موتى تنجيز الوصية بوقفها الآن وفي هذا بحث طويل ليس هذا موضعه والقصد هنا أنه لا توقف في أنه وصية فكذلك الوقف على الذرية هنا وإنما قيدت بخروجه من الثالث لأنه وصية فأجريت عليه أحكام الوصية وإن لم يخرج من الثالث صح منه ما خرج وإن لم يخرج منه شيء بطل بأن يسكون عليه دين مستغرق وإنما قلت الذرية الذين لا يرثونه لئلا يكون وصية لو أوصى لأقاربه فإن

أرجح الوجهين عند الغزالي وهو الذي قطع به المتولى فخصصها بغير الوارث فكذا ذلك وعلى الوجه الثاني وهو أنها تشمل الجميع ثم يبطل نصيب الوارث ويبقى الباقي لغير الورثة يحتمل أن يقال بأن مثله يجري في الواقف أو أولى لأن القرينة في الوصية تقتضي إرادة غير الوارث والقرينة في الوقف لا تقتضي ذلك بل تقتضي التعميم ويحتمل أن يقال وهو الذي عندي أن هذا لا جريان له في الوقف والفرق بينه وبين الوصية أن الوصية تمليك يبعد الموصى له كالبيع فيبطل فيما يبطل ويصح فيما يصح وكذا لو كان الوقف على معينين أما الوقف على الذرية ونحوه من الجهات العامة سواء أكانت فيما يجب استيعابه أم لا فلا يراد به التوزيع ، ولهذا من مات منهم استحق الباقيون ما كان له فهي جهة واحدة والوارث كأنه خارج منها بوصف قائم فينحصر الاستحقاق في الباقي . وفي المسألة نظر وتوقف وقد جمعت أوراقاً تتضمن مباحث وتقولاً .

(مسألة) أوصت أم الملك السعيد أن يوقف عنها ووقف عنها ووقف ثلثها على التربة والمدرسة الظاهرية بدمشق والثلث على ستة خدام معينين ومن مات منهم نزل الناظر مكانه خادماً من عتقاء الظاهر ولا السعيد فمات الستة ونزل مكانهم إلى أن لم يبق من عتقاء الظاهر ولا السعيد الا خادم واحد فما الحكم في ذلك والشرط أنه إذا انقرض الخدام رجع إلى التربة والمدرسة .

(فأجبت) أن الخادم المذكور إذا نزل الناظر جاز صرف الجميع إليه ولا تستحق المدرسة والتربة شيئاً إلا بعد انقراضه ، ومستندى في ذلك أن معناها عام والخادم الباقي يصح أن يكون عوضاً عن الستة . وقوله إذا انقرضت الخدام كان للمدرسة يشمل الخدام الستة وجميع من كان خادماً من عتقاء الظاهر أو السعيد وليس من شرط تنزيله موضع الستة أن يكون عند موتهم بل سواء أكان كذلك أم بعد مدة . ولو توسط بينهم جماعة صح أن يكون هذا الآن منزلاً مسكان الستة الأولين والله أعلم انتهى .

(مسألة) وقف الفخر ناظر الجيش وقفاً على مدرس وطلبة يلقون درساً بجامع مصر الجديد الذي على البحر فنقص الوقف بعد موته وأراد مدرسه وهو ابن زمرت نقل الدرس إلى الجامع العتيق بمصر فاستغنى في ذلك فأفتاه بعض المتسمين باسم الفقهاء لابل المتريين بزيمهم بالجواز ، وأكثر في ذلك من فقايع وسفاسف لا حاصل تحتها وزعم بحمله أن ذلك تقتضيه قواعد مذهب الشافعي بل قواعد الشريعة لوجه ثلاثة (أحدها) تقديم الراجح على المرجوح ، (الثاني)

ان الشرع مدير الأحكام على مقاصد المقود غالباً أو الرأى وتعلق بأن من نذر الصلاة في بيت المقدس فصلى في المسجد الحرام خرج عن نذره وبالمعدل عن زكاة الفطر الى الأعلى وبأن تممين الدراهم المعينة للصدقة لا يعينها متى حصل المقصود لم يلتفت للمحل ولا المكان وكذا المودع له نقل الوديعة إلى آخرهما عينه المودع ولا يضمن لو تلفت كذلك ليس مقصوده الاختصاص وإنما مقصوده نشر العلم وإيقاع هذه القربة في الجامع الذي لا اختصاص له بالوقف ولا بالموقوف عليه ومن وقف على كلام إمام الحرمين والغزالي بأن له ان هذا الذي قلناه متمين . وقد قال أصحابنا لو أجر أرضاً لزراعة الحنطة له ان يزرع غيرها منها بل يزيد ويترك البئر والمسجد إذا خيف خرابه من أهل الفساد نقل وعمر بالتيه بئر أخرى ومسجد آخر وكذا القدر الموقوفة على المدرسة إذا خربت المدرسة نقلناها إلى مدرسة وكذا آلات القنطرة . (الوجه الثالث) ان الواقف ظن استمرار ما وقفه شرطه فإذا طرأ الخلل ألغى الشرط كما قال أصحابنا إذا دفع المكاتب النجم الآخر فقال السيد إذهب فقد أعتقتك ثم خرج النجم مستحقاً لا يعتق لأنه إنما قاله على ظن السلامة وكذا إذا دفع له مالا بطريق المصالحة عن دمه ثم قال له ابرأتك وخرج المال مستحقاً رجع عليه بدينه انتهى كلامه . وقد اشتمل على هذين كثير وفشار^(١) غزير حمله عليه إمامنا الاستكبار والفشار والاستظهار في ظنه وإما لجاء المستفتى وأما مجموع ذلك مع يسير اشتغال متقدم وبعض ذهن وذكاء على دخل في التصور والتأمل وركوب الهوينا في النظر والتفعل كمادة كثير من المكنتين من العلوم بظواهرها البعيدة عن أسرارها . ورأيت الى جانب خطه خط بعض المفتين بالجواز أيضاً . مللاً بأنه تمين طريقاً فهو أولى من التفويت بالكلمة ، والى جانب خطها خطر رجل ليس من أهل العلم ولكنه خيل له نفسه أنه أهله كتب بالجواز أيضاً إذا لم يمكن إقامة الدرس بالجامع المذكور وقد اخطأ كل من هؤلاء الثلاثة أما الأول المتشدد فان الوجهين الأولين في كلامه يقتضيان ان ذلك يجوز عند الحاجة وعدمها نقض الوقف أو لم ينقض وما أبعد من خسارته وتمسكه بمبادئ العلوم وأطرافها وقلة بصره لها وقلة دينه ان يلتزم ذلك ويلزمه على ذلك ان كل مدرس ومعيد وطالب وخطيب وطالب له جامكية على وظيفة في مكان ان يأتي بها في مثله أو أفضل منه ويتناول تلك الجامكية وهذا التحلل عن الدين وتسلق الى أكل المال بالباطل وقوله في الوجه الأول تقديم الراجح على المرجوح شقشقة بكلام صحيح في

(١) قال في القاموس : الفشار الذي تستعمله الامة بمعنى الهذيان ليس من كلام العرب .

نفسه باطل وضعه في هذا الموضع فانه لو كان يجوز العدول عن الموقوف عليه
 المرجوح الى الراجح الذي لم يوقف عليه لم يستقر وقف ابداً حتى يسكون على
 أرجح الجهات وهذا خلاف إجماع المسلمين . وقوله ان الشرع يدبر الأحكام على
 مقاصد المقود غالباً أو أكثر ما قد تشاحح فيه ويقال أنه إنما يدبره على
 موضوعاتها ودلالات الفاظها وقد يسلم له ولا ينفعه لما سنبين ان مقصود هذا
 الوقف هو إقامة العلم بالجامع المذكور لا غيره . وقوله ان من نذر صلاة بيت
 المقدس يخرج عن نذره بالصلاة في المسجد الحرام صحيح ولكنه لا ينفعه هنا
 والفرق بينه وبين ما نحن فيه من وجهين أحدهما ان تدريس العلم في بقعة يترتب
 عليه نشر العلم في ذلك المكان وشيوعه بين أهله ورعا يسكون فيهم من لا يحضر
 في المكان الآخر ونشر العلم في جميع الأماكن مطلوب ولهذا يجب ان يسكون
 في كل قطر من يفتي الناس ويعلمهم ويقضى بينهم وكان في تدريس العلم في بقعة
 مسجداً كانت أو مدرسة أو غيرها حق لاهل تلك البقعة ولما حولها فنقله الى غيرها
 بغوت حقهم فلا يجوز سواء أكانت البقعة المنقول اليها منسل البقعة الأولى
 أو دونها أم أفضل منها ولو كان نشر العلم في المكان الفاضل يكفى عن نشره في
 المكان المنقول لسكنى الناس كلهم نشره في مكة أو المدينة ولم يجب نشره
 في غيرها من البلاد وهو خلاف إجماع المسلمين وخلاف قوله تعالى (فلولا نفر
 من كل فرقة منهم طائفة) الآية اذا فسرناها بالنفير الى العلم وخلاف قوله عليه السلام :
 ارجعوا الى أهليكم فروعهم وعلمهم وأما الصلاة فالمقصود منها تقرب المصلى في
 خاصة نفسه إلى الله تعالى وتقاربها بمعنى زيادة حصول فضله له فيها ولذا يسكون
 ذلك في المساجد الثلاثة وهي في غيرها سواء في نظر الشارع فلذلك لم يتعين
 غير المساجد الثلاثة وكفى إقامتها في المسجد الحرام عن بيت المقدس وغيره
 لأنه أفضل . ومن هذا الفرق نأخذ أن من نذر تعليم العلم في بلد لا يقوم مقامه
 تعليمه في بلد أفضل منه أو مثله اللهم الا ان يسكون البلد الذي نذر تعليم العلم
 فيه كثير العلماء غير محتاج اليه فأراد تعليمه في بلد لا علم فيه فينبغي ان يجوز
 وحاصله ان نعم العلم عائد الى الناس ولا اثر لشرف البقعة فيه فقد بان تفاوت
 الغرضين . وكما أنا نراعى إقامة العلم في بلد دون بلد ونطلب شمول التعليم فيها
 كيلا يخرج أهلها في الانتقال لطلب العلم أو يتعطل العلم لذلك نراعى الأماكن
 في البلد الواحد لأن أهل كل محلة قد يشق عليهم الانتقال الى غيرها بل وان لم يشق
 فطباع الناس في العادة تقتضى أنه وان لم يسكن ليهضمهم رغبة قوية في طلب

العلم تبعه على الانتقال له من مكان آخر فاذا سمعه في مكانه بغير تكلف حدثت له رغبة فيه وقد يكون ذلك سببا لقوة همة وهمة فيه فلهذا يطلب تعميم كل مسجد وكل محلة به وسواء أكان فاضلا أم مفضولا أم غيره لهذا السر العظيم . (الفرق الثاني) ان المذكور حق للشارع وقد دل على الاكتفاء بفاضل كل نوع عن مفضوله بما بينه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله لمن نذر الصلاة في بيت المقدس « صل ههنا » وغير ذلك من الاحاديث . وبالقياص فانه ثابت في الامور الشرعية بالادلة الدالة عليه شرعا . وأما الوقف فان الحق فيه لادمي وهو الواقف وقد أمر به بمقتضى وقعه للجهة معينة بشرط مخصوصة ولم يدل دليل من جهة على القياص ولا على الاكتفاء بالفاضل عن المفضل لان نوعه ولا من غيره والنظر بمنزلة الوكيل عنه والوكيل يجب عليه تتبع تخصيصات الموكل ولا خلاف ان الموكل لو قال لو كيلة فرق هذا المال أى تصدق به على أهل البلد القلاني لم يكن له ان يفرقه على غيرهم ولو قال فرقه فيها ليس له تفرقه في غيرها الا ان يقطع بأنه لا غرض له في ذلك ولم يوجد ذلك ههنا فقد بان بهذين الفرقين بعد ما بين مسئلتنا والمسألة التي استشهد بها . واعلم ان هذا الرجل أنا استحي وأرأى بنفسى عن ان أرد عليه وليس عندي اهلا لذلك ولان يقابل كلامى به ولكنى أقول هذا ليوقف عليه من هو أهله فيستفيدة . وأما التمثيل بالمدول في زكاة الفطر الى الاعلى فانه عرف من نفس الشارع لما قال صاعا من تمر أو صاعا من شعير أو صاعا من أقط أو صاعا من زبيب عدم الحصر في نوع واحد وأنه يقصد اما التخيير كما ذهب اليه بعضهم وأما التنويع وطلب القوت فالاعلى في القوت محصل لغرض الشارع عند قوم وكذا الاعلى في المالية عند آخرين والشارع هو المستحق والفقير مصرف فلذلك جاز المدول لما فهم من كلام المستحق وهو الشارع ألا ترى ان زكاة المال او عدل فيها عن خمسة دراهم الى خمسة دنانير لم يحجز عندنا ايها الشافعية وهذا الجاهل الذي احتج بزكاة الفطر ممدود من الشافعية فما يصنع بزكاة المال وإنما تعيين الدراهم للصدقة فقيه خلاف القول بعدم التعيين مأخذه ما أشرنا اليه من ان الحق للشارع والفقير مصرف ولا غرض في تعيين الدراهم في نظر الشارع في الصدقة . وأما نقل الوديعة الى مكان اخرز فلما قطع بأن مقصود المالك الحفظ وتعيينه مكانا انما هو لاجل الحفظ فما هو أحفظ منه أولى لان المودع ملتزم بالحفظ فهو أعرف به ويتولاه بما يعرف وحق المالك في الوديعة بعينها لا في مكانها فلم يترك بنقلها الى المكان الاخرز حقا للمالك . وأما قوله من وقف على كلام إمام الحرمين

والنزالي بان له هذا فكذب منه أو توهم . وأما عدول المستأجر لزراعة الحنطة إلى منلها فلا أنه ملك منفعة أرض والحنطة ومنلها طريقان في الاستيفاء ولا حق للمالك فيهما والمستأجر ملك ذلك النوع من المنفعة غله استيفاءها بأي طريق شاء . وأما نقل البئر والمسجد إلى مكان آخر للضرورة فلا أن ذلك هو الموقوف بعينه فينتفع به فيما شرطه الواقف وانما تعذر محله ونظيره هنا أن لا يوجد مستهل أصلا ولا يتوقع بأن تخرب تلك المحلة ولا يتوقع حضور أحد عنده للتعلم حينئذ نقول بأنه يجوز إقامة تلك الوظيفة بمكان آخر أقرب ما يكون إلى ذلك المكان تحصيلاً لغرض الواقف . وصورة مسألتنا هنا أن جامع مصر الجديد موجود والناس حوله كثيرون فأين هذا من ذلك لعن الله المحرفين لكلام العلماء أن تعمدوا ذلك . وكذا القدر والقنطرة . وأما الوجه الثالث في كلامه فهو يقتضي ذلك عند الضرورة ولكنه لم يشترط الضرورة بل الخلل . وأما عند الضرورة كما أشرنا إليه قريباً فنحن نوافق عليه كما بيناه نحن لا كما قاله أو قصده المستفتي ، وأما عند حصول خلل ما وهو الذي أراده يعني بنقض الوقف فلا نقول بذلك حاش لله وتشبيهه إياه بقول السيد للكتاب اذهب فقد اعتقتك ليس بصحيح لان ذلك للقرينة الدالة على أنه أراد بأنه اعتقه للكتابة فيكون خبراً لا إنشاء واللفظ محتمل له وكأنه مشترك بالنسبة إلى المعنيين فيحمل على أحدهما بقرينة وأما هنا فتقدير شرط الاستمرار زيادة على ما يحتمله اللفظ فلا تكفي القرينة فيه بل ولا النية لو قالها الواقف ولهذا نظائر في الطلاق وغيره إذا أراد المطلق احدى معنى اللفظ أثرت النية فيه وإذا أراد شرطاً زائداً لم يسمع . هذا آخر تتبع كلام هذا الشخص ولا ينبغي أن يغتر به ولا أن نتوهم أن هذه المسألة من محل التردد والنظر وأظن أن ما حمل هذا الشخص على هذه الفتوى فله دينه وورعه فانه مذموم السيرة وقد أخبرني عنه من أتق به لما ولي قضاء البحيرة أنه ظهر منه ما يدل على أنه لا يمتدح تحليلاً ولا تحريماً لما اعتمده من استباحة الاموال فيها وما أقول هذه الا بيانا لحاله وتفسيراً عن الاغترار بكلامه . وأما الثاني الذي قال بالجواز وعلل بالتعذر فان كان علم الواقعة فقدحاً بي وداهن . فان كل أحد يعلم أن الحالة ليست حالة ضرورة وكمن فقيه لا شيء له يقنع بأدنى شيء وينتصب للقراء في أى مكان وأما الثالث فليس من أهل العلم حتى يكلمهم والله تعالى أعلم . كتبه في سادس شوال سنة تسع^(١) وثلاثين وسبعمائة انتهى .

﴿مسألة﴾ قال وقتت على أولادى وأولادى وأولادى بطنا بعد بطن هل يقتضى الترتيب .

﴿الجواب﴾ قد عملت فيها تصنيفا واستقر فيها أنها للترتيب .

﴿مسألة حلبية﴾ وقف على قطب الدين الحسن ثم على ولده أبى الفتح عبد الله ثم على أولاده وأولاد أولاده ونسله وعقبه ممن ينسب بأبائه إلى قطب الدين ماتنسلوا ومن مات منهم ولم يخلف ولداً ولا ولد ولد يتصل نسبه بأبائه إلى قطب الدين كان نصيبه مصر وفاقاً إلى أخوته ممن ينسب إلى أبى الفتح عبد الله بأبائه فإن لم يكن له أخ وله أولاد أخ صرف إلى أولاد أخيه الأقرب فالأقرب إلى أبى الفتح والأعلى فالأعلى فإن مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد يتصل نسبه إليه بالآباء كان مانع هل يتصدق به إلى من يحدث لقطب الدين من الأولاد المذكور بعد تاريخ هذا الكتاب لأعلى أولادهم وأولاد أولادهم والشرط بهم على الشرط المتقدم فى أبى الفتح فإن مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد ولد من ينسب إليه بالآباء ولم يحدث لآبيه ولد ذكر بعد تاريخ هذا الكتاب كان إلى طاهر وعبد المجيد^(١) ولدى قطب الدين بينهما بالسوية ثم أولادهما ونسلهما وعقبهما والشرط فى أولادهما مثل الشرط فى أولاد أبى الفتح وقسمة ذلك فى سائر البطون للذكر مثل حظ الأنثيين يجرى ذلك مادام أحد على وجه الأرض يتصل نسبه بأبائه إلى قطب الدين فإن انقضوا كان إلى أولاد الشهيد بهاء الدين عبد الرحيم والشرط كالشرط فإن انقضوا كان للفقراء والمساكين فمات قطب الدين وانتقل بعده إلى أبى الفتح ثم إلى أولاده واتصل بامرأة من نسله تدعى فاطمة ثم ماتت عن غير ولد وانقرض بموتها ذرية أبى الفتح المتصلين بأبائهم إلى قطب الدين وادعى قوم أنهم ولد رجل يدعى تقى الدين أباً نصر محمد حدث لقطب الدين بعد تاريخ الكتاب فهل هذا الوقف لذرية هذا الحادث أو لا وإذا لم يثبت حدوث من هذا الولد لقطب الدين فهل هو للموجودين من ذرية طاهر وعبد المجيد وإن كان الموجود دونه أحدهما فهل له جميع الوقف أو نصفه وإذا لم يكن لهم الجميع أو النصف فمن يكون بعد فاطمة المذكورة لبني الشهيد أو للفقراء^(٢) ؟

﴿أجاب﴾ ان ثبت حدوث الولد المذكور لقطب الدين بعد الكتاب فالوقف لذريته عملاً بقوله فإن مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد ولد وقد صدق الآن هذان الأمران وليس فى اللفظ ما يقتضى تقييد نفي الولد وولد الولد بحالة الموت فيصح على أى وقت كان . وإن لم يثبت حدوث هذا الولد فالوقف

(١) فى المصرية «عبد المجيد» وهو غلط . (٢) «أول الفقراء» من زيادات الشامية .

للموجودين من ذرية طاهر وعبد المجيد عملاً بقوله فإن مات أبو الفتح عبد الله ولم يكن له ولد ولا ولد له ولم يحدث لآبيه ولد ذكر ، وتقريره كما سبق فقد تكمل شرط استحقاق طاهر وعبد المجيد وذريتهما ، وإذا كان الموجود دونه أحدهما فقط فقد استحقوا الجميع كالوقوف على زيد وعمرو ثم على الفقراء فأت زيد صرف جميع الوقف إلى عمرو ولا ينتقل إلى الشهد مادام أحدهم ذرية طاهر وعبد المجيد أو أحدهما موجوداً ولا إلى الفقراء مادام أحدهم ذرية الشهيد موجوداً والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف على شخص ثم أولاده ثم أولاد أولاده وأولاد أولاد أولاده وأولاد أولاد أولاده ونسله وعقبه بطناً بعد بطن ثم مات الموقوف عليه ثم أولاده وبقي من نسله ابن ابنه وآخرون أسفل درجة منه .
﴿إجاب﴾ يحجب الأعلى منهم الأسفل من نسله ولا يحجب الأسفل من غير نسله فمن كان أصله حياً يستحق شيئاً ومن لم يكن أصله حياً استحق ما كان أصله يستحقه وقل من يعرف هذه المسألة في الشام أو مصر وقد كتبت فيها تصنيفاً يختص بهذه الواقعة في ورقتين وتصنيفاً في طبقة بعد طبقة قبل ذلك في نحو كراس .

﴿مسألة﴾ وقف سليمان على أبي بكر وعائشة ولدي ولده قاعة واصطبل وأما نصف حمام للذكر مثل حظ الانثيين وعلى بنات ابنته ست العرب وهن نسب وزينب وزاهدة وخديجة وفاطمة ربيع فندق بينهن أخماساً بالسوية فإذا توفي أبو بكر وعائشة وبنات ابنته انتقل ما كان لسكنى منهم إلى أولاده ثم أولاد أولاده ثم إلى نسله وعقبه من ولد الظهر والبطن بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فإذا مات واحد منهم ولم يترك ولداً ولا ولد له وان سفل انتقل ما كان له من منافع هذا الوقف إلى أخوته الباقين بعده مضافاً إلى ما يستحقونه بينهم للذكر مثل حظ الانثيين وإلى أولادهم وأولاد أولادهم ونسلهم تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى فإذا انقرضوا بجملة منهم ولم يبق منهم من يدلى بنسبه إلى واحد منهم ولا بولادته إلى واحدة من هؤلاء البنات المذكورات فيه كان للفقراء والمساكين ثم توفيت عائشة عن غير ولد في حياة أخيها أبي بكر ثم توفي أبو بكر وقبله بنته يافوثة المتوفاة في حياته وهن عائشة وترك وخاتون ثم توفيت خاتون وخلفت ابنتها فاطمة وجلال الدين في سنة اثنتين وثلاثين وسبع مائة فأت قوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى محمول على ترتيب كل فرع على أصله وحكم لعائشة وترك وفاطمة على زمره باستحقاق تساؤل النصف مما وقف

على أبي بكر وأخته عائشة بينهما ثلاثاً لكل منهن السدس اسناداً إلى تصادقهن المشروح فيه يعنى على ترتيب الوفيات ورأى انتقال الجهات الموقوفة على أبي بكر وعائشة لابنته زمرد وبنات ابنته ياقوتة وهن عائشة وترك خاتون وان بنات ياقوتة ينزلن منزلتها لو كانت موجودة وان زمرد تختص بالنصف من ذلك وان السدس المختص بخاتون ينقل لابنتها فاطمة كل ذلك بمقتضى ما فهم من مقصود الواقف في عود نصيب كل رجل بفرعه وذكر المستفتى ان نسب وزينب وزاهدة وصالحه وفاطمة انقرضوا في حياة أبي بكر وعائشة وان زمرد ماتت بعد حكم جلال الدين ولم تخلف ولداً ولم يبق لهم سوى ترك وعائشة وأولادها وفاطمة بنت خاتون المذكورة وأولادها .

﴿مسألة﴾ وقف الصارم أمير اخور على نفسه وحكم به ثم على أولاده الستة وعينهم وعلى من يحدثه الله له من الأولاد ثم على أولادهم وان سفوا على أنه من مات منهم ولا ولد له ولا أسفل من ذلك كان نصيبه راجعاً إلى أهل طبقته وعلى أنه من مات قبل دخوله في الوقف لكونه محجوباً وله ولد أو ولد ولد ثم آل الوقف إلى حال لو كان حياً لاستحق نصيبه لولده واستحق ما كان يستحقه لو كان حياً فمات من الستة في حياة الواقف اثنان عن خمسة وحدث له خمسة ولاتنين من الذين ماتا في حياته أولاد ثم مات الواقف عن ستة أولاد وعن أولاد الولدين من الخمسة فاستحق كل من الستة الثمن وأولاد كل من الميتين الثمن ثم مات أحد الستة ولا ولده فهل يرجع نصيبه للخمسة خاصة بمقتضى قوله لأهل طبقته أو لهم ولأولاد الميتين بمقتضى اللفظ الآخر .

﴿أجاب﴾ يرجع لهم ولأولاد الميتين فيقسم ربع الوقف الموجود كله على سبعة أسهم لكل من الخمسة سبع ولأولاد أحد الميتين سبع ولأولاد الآخر سبع عملاً بمقتضى اللفظ الآخر ولا ينافي قوله لأهل طبقته وذلك بأحد طريقين إما أن يجعل أولاد الميتين من أهل طبقته وهو أنه يشترط فيهم أن يكونوا موجودين وإما أن يجعل أولادهما من أهل طبقته بحكم أنهم نزلوا منزلة آبائهم . فإن قلت اذا مات بعد هذا واحد له أولاد اختص أولاده بنصيبه فاذا مات بعض اعمامه عن غير ولد إن قلتم يختص بنصيبه أهل طبقته خالفتم ما قلتموه الآن وإن قلتم نعطي لأولاد المتوفى الآن فهو لم يكن محجوباً فلم يدخل في تلك الصفة قلت الحجب حجبان حجب تنقيص وحجب حرمان وهو كان محجوباً حجب تنقيص ويظهر من هذا أن قوله لأهل طبقته احتراز عن هو أعلى منه وعن هو أسفل منه ثم لم

يدخل الى الآن في الوقف ، أما من دخل ممن هو أسفل منه فلم يحترز عنه ، وبهذا الطريق ينتظم أمر هذا الوقف على الدوام من القسمة على الذرية بالسواء حتى المحصرت ذرية الصارم في الاسار الى ثلاثة من اولاده كان لسكل ذرية الثلث وعلى هذا الترتيب والله أعلم .

مسألة اولاد تاج الملوك وقف على اولاده الاربعة ثم من بعد جميعهم على اولادهم وان سفلوا تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى وعلى ان من مات منهم وله ولد أو ولد ولد وان سفل انتقل نصيبه اليه ومن مات ولا ولد له انتقل نصيبه لاختوته ومن مات ولا ولد له ولا اخوة انتقل نصيبه لاقرب الناس من اولاده وأولاد اولاده ومن مات قبل الاستحقاق استحق ولده نصيبه فأت رجل وله بنت وابن ابن قدمات أبوه قبل الاستحقاق .

الجواب يأخذ ابن الابن الذي مات أبوه قبل الاستحقاق ما كان يأخذه أبوه لو كان حياً الآن ولا تحجبه عنه عمته ولا يمنع من ذلك قوله تحجب الطبقة العليا منهم الطبقة السفلى لان معنى ذلك هنا ان كل واحد يحجب ولده جمعاً بين الكلامين وإن لم يكن ذلك لفي قوله من مات منهم قبل الاستحقاق استحق ولده نصيبه والله أعلم . وقد كانوا استفتوا في هذا الوقت ولم يكتبوا في الفتاوى هذا الشرط الاخير فكتبت أنا وجماعة بأنها تحجب وهو صحيح عملاً بالشرط الاول وعموم الحجب من غير معارض ثم احضروا فتاوى فيها الشرط المذكور وروحوا على الناس المفتين فتوهموا أنها الاولى ولم ينتبهوا للشرط الزائد فكتبوا عليها كذلك وحضرت الى وعليها خط ابن القراح وكنت قريب عهد بالكتابة على الاول فكتبت الى جانبه كذلك يقول على السبكي ، ثم اطلعت على الشرط المذكور وعلى كتاب الوقف فعلمت أن الكتابة بالحجب في الثانية كان خطأ وقلت لهم ذلك وبقي خطي معهم فأتني أن آخذه فليعلم ذلك والله أعلم .

مسألة وقف على زيد ثم على اولاده ثم اولاد اولاده ما تناسلوا فن مات وله ولد عاد ما كان جارياً عليه على ولده ومن مات ولا ولد له كان نصيبه لمن في درجته من أهل الوقف فالمحصر الوقف في واحد من اولاد الموقوف عليه ثم مات وخلف ولداً وولده ولد مات قبل دخوله في الوقف هل يشتركان أو يختص الاعلى . أجاب (١)

مسألة من دمياط في ربيع الآخر سنة تسع وثلاثين

في رجل وقف أرضاً بها أشجار موز والمادة أن شجر الموز لا يبقى أكثر من سنة

فزال الأشجار بعد أن ثبت من أصولها أشجار ثم اشجار على عمر الأزمان ، وأما الأرض فإنها تردم في كل سنة وتكسى طينا جديدا من غير الأرض الموقوفة ولم يبق إلا الأشجار المستجدة فهل ينسحب حكم الوقف على الأرض والأشجار المستجدين ، وإذا قلنا لا ينسحب فهل تلحقه ببيع الأرض المستجدة والأشجار المستجدة ؟ وإذا جاز فما حكم الأرض المنتقلة الموجودة حال الوقف أيضا .

جواب : الموز حكمه حكم الشجر على الأصح لاحكم الزرع فالأرض وما فيها من جذر الموز وفراخه وقف وما ثبت من الجذر بعد ذلك من الفراخ ينسحب عليه حكم الوقف كالأغصان النابتة من الشجرة الموقوفة وهكذا على عمر الأزمان كلما نبت فراخ انسحب عليه حكم الوقف وهكذا لومات بالكلية وزرع مكانه غيره على أنه للوقف صار وقفا فإن زرع لغير الوقف لم يحز ووجب قلعه وأما الأرض وردتها في كل سنة وكونها تنكس طينا جديدا فكل ذلك يصير وقفا وينسحب عليه حكم الوقف لأنه إنما يفعل لمصلحة الوقف فهو كمهارة الجدران الموقوفة وترميمها وكل ذلك يصير وقفا إذا عمل للجهة الوقف ولا يحتاج إلى إنشاء وقف بخلاف ما إذا قتل العبد الموقوف واشترى ببقية عبا آخر فإنه يحتاج إلى إنشاء وقف على الأصح ، والفرق أن العبد الموقوف قد فات بالكلية والأرض الموقوفة هنا باقية والطين المطروح فيها كالوصف التابع لها وكذا ترميم الجدران ونحوها . وقد بان بهذا أن الشجر والأرض كلاهما ينسحب عليه حكم الوقف ولا يضره ما أشار إليه المستفتي ، وإن فرض أن الذي أتى بالطين المستجد أتى به لنفسه لا للجهة الوقف فهو عدوان ويجب أنه إليه وليس الكلام فيه . وأما الأرض السفلى فهي وقف بحالها وهي الأصل وما عداها تباع والله اعلم .

(مسألة من أيار)

وصى جلال أن يشتري من ثلث ماله عقار ويوقف على أخيه حسين ثم على ولديه محمد وأحمد ثم على أولادهم الذكور ثم على فقراء أهله ثم على الفقراء والمساكين ومات حسين ثم مات جلال الموصي وورثته أخته ومحمد وأحمد ولذا أخيه المذكوران فهل تبطل الوصية في حقهم وحق من بعدهم من فقراء الأهل والفقراء والمساكين أولا . وكشبه شمس الدين بن القماح بطلت الوصية المذكورة والله اعلم . والذي يظهر لي أن هنا ثلاثة أمور (أحدها) الوصية لأخيه حسين ولا تقول أنها بطلت بموته . (الثاني) لولديه محمد وأحمد فهل بموت أبيهما تبطل أيضا في حقهما لأن الوقف إنما ثبت لها بطريق التبعية لبيهما وقد بطل الأصل فيبطل التابع ،

أو نقول لا يبطل في حقها بل يصير كما لو وقف عليها ابتداء فيه نظر واحتمال مستبعد من مسألتين : (إحداهما) لو وقف على زيد ثم عمرو ثم بكر ثم على الفقراء فأت عمرو قبل زيد ثم مات زيد قال الماوردي يصرف إلى الفقراء ولا يصرف إلى بكر لأن استحقاقه مشروط باستحقاق عمرو ولم يوجد ، وقال القاضي حسين يصرف إلى بكر كما لو قال أوقعت على أولادي ثم على أولادهم ثم على أولاد أولادهم . وهذا الذي قاله القاضي حسين يصح لأن الشرط انقراض عمرو لاستحقاقه ولأنه قد قال بالصرف إلى الفقراء وهو مشروط بالثلاثة قبله وليس قوله بالصرف إلى الفقراء بحكم الانقطاع لأنه قال في المنقطع أنه يصرف إلى أقرب الناس إلى الوافق على المذهب . وإذا ألحقنا مسألتنا هذه بمسألة الماوردي والقاضي حسين ترجع فيها أنه يصير كما لو قال ابتداء وفتت على ولدي أخى . (المسألة الثانية) إذا وقف على من لا يجوز ثم على من يجوز . وفيها طريقان المذهب القطع في البطلان بالاول وعلى هذا تبطل والمشهور على هذا أنها تبطل فيما بعده ، وفي وجه أنه يصح فيما بعده ولكن لم اتحقق التصريح بجريان هذا الوجه مع القول بالبطلان في الاول الا أنه ظاهر من كلامهم . إذا عرفت هذا عرفت أن الراجح إذا نظرت إلى المسألة الاولى تحرير ما تحرر في مسألة أبيار انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وصى بأن تكون داره وقفاً بعد موته على زيد ثم على الفقراء فأت زيد في حياته ثم مات الموصى .

﴿ الجواب ﴾ الظاهر أنها تكون وقفاً على الفقراء إذا خرجت من الثلث ، ويحتمل أن يجعل كالمقطع بأن يقدر أنه قال وقعتها على زيد الميت ثم على الفقراء لأن الفقراء إنما ذكروا تبعاً لأصالة ولكن الاحتمال الاول أظهر ، ولا توقف فيها من جهة الإضافة إلى ما بعد الموت لأن الوقف المضاف إلى ما بعد الموت صحيح كالوصية ولا من جهة اختلاف الماوردي والقاضي حسين فيما إذا وقف على زيد ثم عمرو ثم بكر فأت عمرو قبل زيد لأن الصحيح ما قاله القاضي حسين من أنه يصرف إلى بكر بعد زيد . وإنما التوقف لما أشرنا إليه والظاهر ما قدمناه لأن المنقطع حال الحياة إنما يبطله التعليق والتعليق في الوصية لا يضر انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وصى أن يشتري من ثلثه عقاراً ويوقف على أخيه ثم ابني أخيه ثم الفقراء فأت اخوه قبله وورثته اخته وابنا أخيه المذكوران . فهذا يحتمل البطلان أيضاً بالكلية من جهة أنه تبين أنه وصية منقطع الاول ولكنه احتمال ضعيف كما ذكرناه في المسألة السابقة وذلك لأنه إذا كان الشيء صحيحاً فلا فرق بين كونه

تابعاً او مستقلاً . والوصية يصح تعليقها فلا يمنع اضافتها الى المستقبل ولا ضرورة الى جعله تابعاً بخلاف الوقف المستجد فاننا لو لم نجعله تابعاً لبطلت فدعت الضرورة الى جعل التبعية موجبة للصحة فكذلك أقول أيضاً ان الظاهر هنا أنه يكون الوقف على ابني اخيه كالوصية لهما وهي وصية لو ارث فاذا اردت فالكلام فيمن بعدهما كالكلام فيهما مع من قبلهما والتفريم على أنه كالمستقبل فتصح الوصية بالنسبة إلى الفقراء فيشتري المقار المذكور ويوقف عليهم فان اعترض على هذا بأن الاصحاب قالوا فيما اذا وصى لوارثه في مرض موته أنه منقطع الأول وأنه يبطل في السكك وقالوا في الوقف على نفسه ثم على الفقراء انه منقطع الأول فبطل في السكك على الصحيح . قلت أما في الوارث فصحيح لأنه منحة لا وصية حقيقية وان كانت وصية حكماً وكلامنا هنا في الوصية الحقيقية التي لا يقدح التعليق فيها ، وأما الوقف على نفسه ثم على الفقراء فالاصحاب اطلقوا البطلان ويمكن حمل اطلاقهم على انه لا يصح وقفاً لازماً لأن كلامهم فيه أما انه اذا بقي في ملكه الى ان مات من غير رجوع عن ذلك لا تصح وصية فلم يصرحوا به وينبغي ان يقال به لانه لو وقف على الفقراء بعد موته صح والله أعلم . واعلم بأننا اذا قلنا بأنه يوقف على فقراء أهله أو على الفقراء فانما يكون ذلك عند انقراض مجد واخته الوارثين كما اذا قلنا بصحة وقف المنقطع الأول وكان ممن يعتبر انقراضه فيشتري المقار المذكور من الثلث كما شرطه الموصي ويكون بيد الورثة كلهم على حكم موارثهم للاخت النصف وابني الاخ النصف يشملونه مادام مجد أو اخته باقين أو أحدهما ، وكذلك ورثة بعضهم من بعدهم لكنهم محجور عليهم فيه لا يبيعونه لاجل حق الوقف فيه فاذا انقراض مجد واخته جميعاً توقف ذلك الوقف على فقراء أهله ثم على الفقراء . هذا الذي ظهر لي في ذلك على تقدير رد الوصية ، وأما على تقدير الاجازة فان أجازت الاخت وابنا الاخ صح الوقف عليهما وكذا ان أجازت الاخت وحدها والله أعلم .

والذي كتبه على الفتوى المذكورة : الحمد لله بطلت الوصية في حق الميت فقط ونصح في حق ولديه ومن بعدهما باجازة الاخت فان أجازت فردا أوردت بطل في حقها ويصح في حق من بعدهم من فقراء الاهل غير الوارثين ثم الفقراء والمساكين فيشتري الوصى أو القاضى ان لم يكن وصى عقاراً أو تكون غلته الآن للورثة وهم الاخت وابنا الاخ على حكم الميراث ، ولا يجوز لاحد منهم بيعه ولا التصرف فيه بما يبطل الوقف فاذا انقراض مجد واخته المذكوران



استحقه فقراء الاهل غير الوارثين وقفاً عليهم ثم على من بعدهم من الفقراء
والمساكين ، هذا كله اذا خرج من الثلث واقه أعلم . ثم توقفت عن الكتابة
وأنت كنت على هذه المسألة هنا لانه قد قال أو الثاني فرع عن الاول ولم يتعرض له الا
في ضمن عقد فاسد فتبطل وله التفاوت على ما إذا بطل المخصوص هل يبطل
العموم فلينظر من ذلك .

﴿مسألة﴾ امرأة وقفت على نفسها ثم على زوجها كمال الدين ثم على أولاده
واحداً كان أو أكثر للذكر مثل حظ الانثيين ثم على أولاد أولادهم كذلك ثم
على نسله وان سفل للذكر مثل حظ الانثيين على أنه من توفى منهم عن نسل عاد
ما كان جارياً عليه على ولده ثم ولد ولده وان سفل للذكر مثل حظ الانثيين ومن
توفى عن غير ولد ولا نسل عاد على من معه لأن حقه ان يقدم الاقرب الى الزوج
الواقفة وحكم بصحة الوقف حاكم فتوفى زوجها في حياتها عن بنت منها اسمها
نسب وبنت بنت من غيرها توفيت امها قبل صدور الوقف اسمها قضاة ثم توفيت
الواقفة فانتقل الوقف الى نسب ثم توفيت عن ابن اسمه احمد فحكم حاكم بمشاركة
قضاة لابن خالتها احمد بحسب وان يكون بينهما نصفين ثم توفيت قضاة عن
ابن اسمه احمد امين الدين فأقر لاخته بناتي الوقف وأقر له احمد بثلثه ثم توفى احمد
عن ولدين ثم توفى امين الدين عن أولاده .

﴿أجاب﴾ مقتضى هذا الوقف ان قضاة تشارك احمد للذكر مثل حظ الانثيين
أما مشاركتها للعموم قول الواقفة على كمال الدين ثم على أولاده ثم أولاد أولاده
فانه اقتضى دخول أولاد أولاده كلهم واحمد وقضاة كلاهما من أولاد أولاده
واما تأخرت قضاة عن مشاركتها خالتها نسب لاجل الترتيب وقد زال فان احمد
مساوئها فيشتركان وان كان هذا يخالف قول الواقفة من مات منهم وله ولد كان
نصيبه لولده فانه يقتضى ان نصيب نسب وهو جميع الوقف كله لابيها احمد لكنه
معارض للعموم قوله أولاد أولاد كمال الدين واقتضائه استحقاتهم فحملنا قوله
النصيب على النصيب الذي يستحقه لو كانت هي مساوية لقضاة لانها انما قدمت
عليها لعلوها في الدرجة وهذا الوصف مفقود في ابنها فلا يقدم عليها . فان قلت
هذا يجوز في لفظ النصيب وذاك تخصيص والتخصيص يقدم على المجاز . قلت
لنا ان نقول النصيب قدر مشترك فلا مجاز ولو سلمنا أنه مجاز فهو هنا أولى لان
التخصيص إذا قيل به هنا يكون في محال صدر الوقف وتفاصيله فكان واحد
أولى وأيضاً وغرض الواقف يقتضى عموم الذرية . اذا عرف هذا فكان اشترك

بل يقال لا يكون بالسوية بل للذكر مثل حظ الانثيين فيكون لأحمد الثلثان
ولقضاء الثلث لعموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين وقد يقال أنه يراعى ذلك في
نصيب كل واحد إذا انتقل لأولاده خاصة مثاله إذا كان ابن وبنت فانهما يستحقان
للذكر مثل حظ الانثيين فإذا مات الابن عن بنت والبنت عن ابن انتقل لسكل
منهما ما كان لآبيه كاملاً ولا يجمع بين نصيبها ويقال للذكر مثل حظ الانثيين ،
وترجيح أحد الاحتمالين على الآخر يربطه والاقترب الثاني لانا انما اخرجنا عن
ظاهر لفظ النصيب إلى أصل الشركة لأجل العموم ومثله لا يقوى هنا ومع هذا
فقضاء تشارك أحمد لان أحمد انما له نصيب أمه وأمه لا تفصل عن قضاء في
تقديم النصيب لاشتراكهما في الامومة وانما ينفصل عليها في التقدم لعلو درجتها
وعلى هذا يكون حكم الحاكم بمشاركة قضاء لأحمد ومناصفتها صحيحاً ثم
لما انتهت قضاء عن أمها انتهى استحقاق نصف الوقف على الاحتمالين اللذين ذكرناهما
جميعاً لانا ان عمماً قوله للذكر مثل حظ الانثيين فهما ذكران وان خصصنا فكل
واحد يأخذ نصيب أمه وحينئذ يفرد قرار ليس بصحيح الا أنه يؤخذ به إذا
احتمل ان يكون له مستند غير ماذكر فان لم يحتمل فهو باطل ولا يؤخذ به
وعلى كل تقدير فالأقرب والحكم الذي حكم به الحاكم لا يلزم حكمها لمن بعدهم
فيأخذ ولداً أحمد ما كان لآبيهما ويأخذ أولاد أمين الدين ما كان لآبيهم فان كان
في أحد الفريقين انني من ذكر كانت القسمة ثلاثة في النصف الذي انتقل اليهما من
آبيهما خاصة لافي الجميع على ما رجحناه من أحد الاحتمالين والله أعلم . كتب في
جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف على الحجير بن الرفعة ثم على أولاده ثم أولاده أحمد وعائشة
وفاطمة وزينب وولدى أحمد المذكور أبي بكر وعلى يصرف لهما مثل نصيب
ذكر من أولاد الحجير ثم من بعدهم على كل موصوف بالخير وملازمة الصلاة من
أولادهم وان سفلوا للذكر مثل حظ الانثيين من مات وترك نصيبه متساوياً له
ولد وان سفل كان له بشرط الاتصاف بالوصف المذكور وان كان المتوفى ليس له
نصيب مخلو عن الوصف وفي أولاده وان سفلوا متصف بالوصف استحق الذكر
مثل حظ الانثيين تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى ومن مات ولا ولد له وان
سفل فنصيبه للمشاركين له في استحقاق المصروف مضافاً لما لهم فان لم يكن في
طبقة متصف بالوصف كان مصروفاً لمن هو موصوف من أقرب الطبقات إلى المتوفى
وتوفى الحجير ثم توفيت بنته وبنت ولاب اليها ثم توفى أحمد وترك ولديه أبا بكر

وعلياً المذكورين وعبد المحسن وشامية وتوفيت فاطمة بنت الحجير وخلفت ملوك
وعرف بنيتها ورزقت عائشة علاء الدين مجد ونفيسة وفاطمة المدعوة دنيا ثم رزقت
دنيا المذكورة في حياة أمها مجد وعيسى واسن ومريم وتدعى منصوره ثم رزقت
مريم مجداً ثم ماتت مريم المذكورة في حياة جدتها عائشة ثم ماتت عائشة عن علاء
الدين ونفيسة ودنيا أولادها مجد وعيسى واسن وعن ابن بنتها مجد بن مريم
المتوفاة في حياتها فهل لمحمد ابن مريم هذا شيء في حياة أخواله مجد وعيسى واسن
بحكم تنزله منزلة أمه أولاً .

الجواب الظاهر أنه لا يستحق لقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى فهو
محجوب بأخواله فإنه إما أن يستحق من أمه أو جدته لاجاز أن يستحق
من أمه لقوله فمن مات متناولاً له وأمه حين ماتت لم تكن متناولة لحجبها
بأمها قطعاً فليس لها شيء ينتقل لابنها فلم يبق إلا استحقاقه من جدته فإن نصيبها
ينتقل إلى أولادها وأولاد أولادها لكنه قال تحجب الطبقة العليا السفلى
وإطلاق ذلك يقتضى العموم ويحتمل أن يراد بحجب كل أصل فرعه
فيستحق إن جعلته في أولاد أولادها مع عدم الحاجب الذي هو أصله فينزل
الآن كأن أمه حية . واعلم أن هذه المسألة قد تكررت أمثالها وأنا أستشككها
جداً وأقدم فيها وأؤخر والذي قارب أن يظهر لي في هذا الوقت أن قوله تحجب
الطبقة العليا الطبقة السفلى مع قوله من مات فنصيبه لولده لا يمكن العمل بظاهره
هنا فينبغي أن يحمل على حجب كل أصل لفرعه لأنه متى عملنا بخلاف ذلك حصل
تخبيط كثير وقد يحرم بعض الأولاد إلى يوم القيامة أما إذا لم نقل من مات ينتقل
نصيبه لولده فالعمل بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى ظاهر ممكن فإنه إذا
فرغت كل طبقة أعطينا الجميع من بعدها وفي المثال الأول إذا قدمنا الولد على ولد
الولد ثم مات الولد وله ولد آخر إن خصصناه خالفنا قوله ثم على أولادهم وإن لم
نخصصهم خالفنا قوله من مات فنصيبه لولده . وهذه المسألة في غاية الاشكال
ينبغي النظر فيها أكثر من هذا وأن لا يستعجل بالجواب . والصيغ التي نرد في
الآواق مختلفة فمنها أن يقول تحجب الطبقة العليا السفلى ثم من يقول من مات
انتقل نصيبه فلهنا يظهر أنه إذا مات واحد وله ابن وابن ابن يقدم الابن على ابن
الابن عملاً بقوله تحجب الطبقة العليا السفلى فإنه عام إلا فيمن كان له نصيب
ومات فينتقل نصيبه لولده يقتضى اللفظ الثاني على سبيل التخصيص ويبقى العموم
فيما عداه ، وهذا أولى من حمل تحجب العليا السفلى على حجب الأصل لفرعه .

لأنه يمكن تخصيصه ولأن قوله نصيبه حقيقته أن يكون له نصيب يتناوله
وجمله على الاستحقاق الذي يصل إليه بعد ذلك مجاز لادليل عليه ، وغاية ما في
الباب أنه قد يموت قبل الاستحقاق وذلك لا يضر فانه في كل الاحوال قد يحصل
ذلك وحينئذ لا يمتنع أن يقال أنه دخل في الوقف موقوفاً على شرط وخرج منه
لموته ولا يمتنع أن يقال أنه لموته يتبين أنه لم يدخل أصلاً ، وكلا الاحتمالين سائغ
لا مانع منه ومنها الصيغة المذكورة ولكن يموت هذا الابن بعد ذلك وينزل ابننا
فهو مساو لابن عمر في الطبقة فهل يأخذ ابن عمر ما كان لاييه لو كان حياً لأن
المانع له حجب عمه له وقد زال أولاً يأخذ لانه إنما يأخذ من أبيه وأبوه لاحق
له ؟ هذا محل النظر والاحتمال والاقررب أنه إن كان لفظ آخر عام يمكن إخراجه
منه استحق وإلا فلا . مثال الأول قوله وقفت على أولادى وأولاد أولادى بالواو أو
بهم ويذكر الصيغتين بعد ذلك فهنا أقول أنه يستحق بعد وفاة أبيه ما كان أبوه
يستحقه لو كان حياً ويختص ابن عمه المتوفى الآن من نصيب أبيه بما كان له حين كان
أبوه حياً وإن كان هذا يخالف ظاهر قوله من مات انتقل نصيبه الى ولده لانه ليس
مخالفة هذا أبعد من مخالفة عموم قوله ثم على أولاد وأولاده فيعمل بالعام المتقدم
الا فيما خص به قطعاً بقوله تحجب الطبقة العليا الطبقة السفلى وامضائه حجب
العم لابن أخيه ويبقى فيما عداه على الاصل ؛ ويكون قوله انتقل نصيبه لولده
معناه في هذه الحالة نصه الاصل ، ومنها أن يقول وقفته على أولادى ثم أولاد
أولادى من مات منهم انتقل نصيبه لولده تحجب العليا السفلى فهنا حجب ابن
المتوفى لابن أخيه صريح أصرح من الأول بعد حكم من مات .

﴿مسائل بدمشق﴾ (أحداها) : وقف على أولاده وله أولاد موجودون وولده ميت
فلا شك ان الميت لا يدخل ولكن هل يقتضى اللفظ دخوله وخرج من الاستحقاق
بالتعذر أو لم يقتض اللفظ دخوله الاقرب الأول ومستند الثانى أنه معدوم ولفظ
الولد إنما يطلق حقيقة على الموجود ، وعلى الأول إذا خرجناه هل إخراجه من
باب التخصيص بمعنى أنه لا يكون مراداً للواقف فلا يكون موقوفاً عليه أو يكون
موقوفاً عليه ولكن بشرط استحقاقه الوجود فيكون اللفظ على عمومهما وإنما
انتفى الاستحقاق لانفاء شرطه مع شمول اللفظ والاقررب الثانى . نعم يرجح
الأول في هذا المثال ان الوقف انشاء والآن لا يتعلق إلا بالمستقبل فلا يمكن تعلقه
بالولد الميت فيتمين ان يكون من باب التخصيص الا ان هذا البحث يختص بهذا
المثال ولا يجري في قوله أولاد وأولادى . (الثانية) وقف على أولاده ثم أولاد

أولاده وكان من أولاده من مات قبل الوقف وخلف ولداً فإذا انقضى اعمامه وانتقل الوقف لأولادهم هل يشاركهم لأنه من أولاد أولاده وأولاد أباه لم يستحق على ما تقدّر في المسألة الأولى ؟ والذي أقطع به أنه يستحق لأنه من أولاد أولاده ولم يدل دليل على اعتبار استحقاق أبيه فوجب عدم اعتباره والعمل بالعموم . (الثالثة) وقف على أولاده ثم أولادهم مثل الأولى لأنه أتى بضمير الأولاد بدلا عن الاسم الظاهر فيحتمل أن يقال أنه كالمسألة الأولى ويعود الضمير على اسم أولاده من غير تقييد يقيد الاستحقاق ، ويحتمل أن يقال أنما يعود على الأولاد الموقوف عليهم المستحقين فلا يدخل في ذلك من مات ولم يستحق . وهذا الاحتمالان هنا في محل التردد بخلاف المسألة التي قبلها وأقرب الاحتمالين عندى في هذه المسألة الأول وهذا الخلاف مناطه على عكس الخلاف في الأصول في عود ضمير خاص على العام هل يقتضى تخصيصه وهنا بالعكس عود الضمير على العام المخصوص هل يوجب تخصيص الضمير . ومحل هذا التردد أنما هو في المال المذكور أيضاً أما لو وقف على زيد ثم على من يحدث له من الأولاد ثم أولادهم فحدث زيد أولاد مات بعضهم في حياة أبيه وخلف ولداً فلا شك أن ولده داخل فانه ولد أحد الموقوف عليهم وإن مات قبل الاستحقاق وإن توفى خلاف ذلك فبعيد جداً ووجه التوهم أنه قد يقال أنما وقف على من يكون موجوداً عند موت والده وهذا وإن كان محتملاً إلا أنه لا دليل عليه . (المسألة الرابعة) وقف على أولاده ثم أولاد أولاده فلا ينتقل إلى أولاد الأولادشىء ما لم ينقرض جميع الأولاد ، وقد صرح الأصحاب بهذا وفي مذهب أحمد فيه خلاف وهو محل احتمال لأن التزويل محتمل له ولكن الظاهر مذهبنا لأن « ثم » تقتضى تأخره سمى ولد الولد مهيأ دام الولد موجوداً لا يستحق ولد الولد شيئاً . (الخامسة) المسألة بحالها ولكن قال من مات منهم انتقل نصيبه لولده فإذا مات واحد بعد الاستحقاق فلا شك أن نصيبه ينتقل لولده . (السادسة) المسألة بحالها ومات واحد من البطن الثاني قبل الاستحقاق وخلف ولداً ثم مات جده هذا الولد الذي كان أبوه محجوباً به ولم يخلف غير ولد ولده هذا فينتقل نصيبه إليه . ويؤخذ من كلام الماوردى فيما إذا وقف على زيد ثم عمرو ثم عمرو ثم بكر فمات عمرو قبل زيد وقوله أن بكرأ لا يستحق أن ولد أوله هنا لا يستحق لأن استحقاقه منوط باستحقاق أبيه ولكنه بعيد والصحيح في تلك المسألة خلاف قول الماوردى فإن طرد قوله هنا فهو بعيد . (السابعة) المسألة بحالها إلا أن الجدة خلف ولداً وولد ولد فهنا يحتمل أن يقال أن نصيبه ينتقل إلى ولده خاصة ولا ينتقل إلى ولد ولده

ويحتمل ان يقال أنه يشاركه ولد الولد . ومنشأ التردد في ذلك ان الولد الذي مات قبل الاستحقاق هل دخل في الوقف أولا والظاهر دخوله على ما قررناه في المسألة الثالثة وإذا كان داخلا فيشملة قوله من مات منهم لان المراد من مات من أولاد الأولاد الموقوف عليهم ، والافرض أنه كذلك بقوله فنصيبه يحتمل أن يراد به السبب الذي هو يتناوله الآن وقد لا يكون كذلك فيحتاج الى تقدير فنصيبه إن كان له نصيب ، ويحتمل ان يراد بالنصيب أعم من أن يكون يتناوله الآن ويستحق تناوله عند عدم الحاجب له فلا يحتاج الى تقدير ويبقى اللفظ على عمومه فكذلك نقول أنه أول وقد قال تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون) وهو عام يشمل من لم يمت له والدان ولا أقربون باعتبار أنه ان مات له والدان أو أقربون دخل في هذا الحكم فعلى هذا البحث يسكون كولد الذي مات قبل استحقاقه التناول ينتقل نصيبه الذي لو زال حاجبه لاستحق تناوله الى ولده فإذا زال حاجبه استحق تناوله . وفي هذا وفاء بالعموم في شمول الوقف لجميع الطبقات وعدم اخراج شيء من اللفظ . وليس فيه تجوز الا باطلاق النصيب على القدر المشترك بين المتناول والذي هو بصدد ان سلم ان ذلك مجاز وأما اذا قلنا ان نصيب الجد كله لولده ولا شيء لولد ولده ففيه اخراج لولد الولد من الوقف واخراج لآبيه من الوقف أو تقدير ان كان له نصيب والتقدير بعيد ، والاخراجان اما مطلقان واما مقيدان اذا اتفق أن ينتهي اليه الوقف بعد ذلك فكل منهما اما تخصيص عام واما تقييد مطلق وهما أبعد من استعمال النصيب فيما قدمناه ، ولو قلنا بأنه مجاز وأن التخصيص خير من المجاز لان ذلك في التخصيص واحد وهما تخصيصان ولانه في مجاز غير مستعمل معه حقيقة وهذا مجاز معه حقيقة لانا قلنا المراد القدر المشترك لاسما على مذهب الشافعي في الجمع بين الحقيقة والمجاز . (الثامنة) المسألة بحالها وقال من مات منهم وله ولد أو ولد لولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده فهنا متى قلنا بأن ولد الولد لا يأخذ يازم ما قلناه من التخصيص وزيادة مخالفة قوله ثم لولد ولده فإنه اقتضى أن نصيبه بعينه ينتقل بعد ولده الى ولد ولده وولد ولده يشمل ولد الميت بما قدمناه في المسائل الثلاث الأولى فإخراجه مخالف لذلك . فهذه ثلاث مخالفات في مقابلة التجوز ولفظ النصيب أيضا فقوله ولد أو ولد فنصيبه ولد لولده يقتضى أن يكون اذا كان له ولد ولد فقط يكون نصيبه لولده فاما ان يجعل على ظاهره وهو محال وإما أن يقال بأنه

يقدر دخوله في ملكه ثم ينتقل عنه إلى ولده والتقدير به على خلاف الأصل بل الوجه أن من مات وله ولد ولد فقط ينتقل نصيبه إلى ولد ولده أسفل من غير تقدير ونزل أبوه كأنه لم يوجد ومقتضى المنقطع الوسط الذي قد انقرض ووصل الوقف إلى من بعده ، وهذا لا يتم مع التصريح بقوله من مات وله ولد وولد ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده فانه يخرج إلى التقدير فجئنا إلى مسألتنا وقوله فيها من مات وله ولد وولد ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده ينبغي أن يقال فيها أن هذا الجزء الأول فقط وقوله من مات وله ولد أما إذا مات وله ولد ولد فقط يكون جوابه محذوفاً تقديره فنصيبه لولد ولده بقي إذا مات وهاله فان كان ولد الولد محجوباً بأبيه فحكمه ظاهر وأما إذا كان أبوه قد مات فنسبى أن يعمل بمقتضى اللفظين كأنه قال من مات وله ولد فنصيبه لولده ثم لولد ولده ومن مات وله ولد ولد فنصيبه لولد ولده ثم لولد ولد ولده فإذا مات وهاله فنصيبه لها عملاً باللفظين وهذه مسألتنا وهذا وإن كان فيه مخالفة أو تقدير فهمي معارضة بمنعها لما قررناه وتسلم لنا المخالفات الثلاث الأولى في معارضة لفظ النصيب فكان ما قلناه في معنى لفظ النصيب أولى يتعين وعلى هذا نكون قد أعملنا العموم في ثلاثة مواضع فيمن مات من أولاده ومن أولاد أولاده سواء كان قبل الاستحقاق أو لا وفي قوله فنصيبه لأولاده ثم لأولاد أولاده ولم يخرج أحداً منه والله أعلم . والذي يدعى أن نصيب الجسد ينتقل لولده فقط يحافظ على انتقال نصيب الجد إلى ولده وينزل انتقاله إلى عموم ولد ولده وينزل انتقال نصيب الميت في حياته إلى ولده ونحن نحافظ على اللفظ في المواضع الثلاثة فكان أولى وهذه المسألة ليست مسطورة في شيء من المذاهب الأربعة والذي يقتضيه الفقه ما ذهبنا إليه فن ادعى خلافه ونسبه إلى شيء من المذاهب فعليه البيان انتهى

﴿مسألة في جهادى الآخرة سنة أربعين﴾

وقف الملك الظاهر قرية تعرف ببيت فار من عمل لبسان^(١) على الشيخ إبراهيم الأرموى ثم أولاده الذكر والانثى سواء ثم أولادهم كذلك دائماً ثم انسأهم ابتداء على الشرط المقدم على أنه من توفى من الموقوف عليهم وأولادهم أو انسأهم عن ولد أو ولد ولد أو نسل عاد ما كان جارياً عليه على ولده ثم ولد ولده على الشرط والترتيب ومن توفى من أولاد الشيخ إبراهيم الموقوف عليه

(١) صوابه بيت مارع فانها موقوفة على الشيخ إبراهيم الأرموى وهى بيد ذريته إلى يومنا هذا فاعلمه . كما في هامش الأصل .

ونسله وعقبه عن غير ولد ولا نسل ولا عقب عاد ما كان جارياً عليه من ذلك على من معه في درجته من اهل هذا الوقف يقدم الأقرب الى الموقوف عليه فاذا انقرضوا ولم يبق للشيخ ابراهيم نسل عاد على الزاوية التي بسفح قاسيون المعروفة بالشيخ عبد الله والد الشيخ ابراهيم الموقوف عليه ثم مات ابراهيم عن أحد عشر ولداً ذكوراً وإناثاً من امهات ثم توفي منهم أربعة عن غير عقب لحكم حاكم بالمحصار الوقف في السبعة الباقين من كان منهم شقيقاً ومن لم يكن ثم مات أحد السبعة عن أولاد فأخذوا نصيبه ثم مات بعده آخر ولم يعقب فاقسم الخمسة الباقون نصيبه تقليداً لذلك الحكم الأول ثم توفي اثنان كل منهما عن أولاده وبقي من السبعة واحد اسمه عبد الله ابن الشيخ ابراهيم الموقوف عليه لم يبق من درجته غيره ثم مات اثنان من الدرجة الثالثة وترك كل منهما اخوة وأولاد اعمام وعمات عبد الله المذكور فهل ينتقل نصيب كل منهما الى اخوته فقط او الى جميع من في الطبقة من الاخوة وأولاد الاعمام او يختص به عبد الله لكونه اقرب الى الموقوف عليه وهل حكم المشار اليه صحيح او لا وهل الذين اخذوا تقليداً له بغير حكم لهم مصيبون او لا وهل الحاكم يرى مخالفة الحكم الاول انتزاعه منه او لا ؟

﴿الجواب﴾ اما حكم الحاكم المشار اليه فحكم صحيح واقع في محله صواب لان الاخوة كلهم درجة واحدة وان كان الشقيق اقرب من غيره وليس قوة قربه توجب تفاوت درجته فان القرب قديكون بالدرجة وقد يكون بزيادة كالاخ الشقيق فان قربه بمجهتين فلذلك يقال انه اقرب من الذي لاب وان كانا في درجة واحدة ، وفي كلام الفقهاء ما يدل لما قلناه . واما الذين اخذوا موافقين للحكم الاول بغير حكم لهم فقد صادقوا بالحكم فلا حرج عليهم وليس للحاكم آخر انتزاعه منهم الا ان كان في مذاهب العلماء المتقدمين او الادلة الشرعية ما يشهد له ولا يحضرنى الآن واما نصيب كل واحد من الثمن من الدرجة عن عقب فيختص به عمهما عبد الله ولا يشاركه فيه اخوتها ولا أولاد اعمامها ولا يمتازون به عليه بل هو مختص به ويستحقه كاملاً لاربعة ، آخذ (أحدها) ان قوله على من معه في درجته يقتضى استحقاق الاخوة وأولاد الاعمام ، وقوله يقدم الاقرب الى الموقوف عليه يقتضى استحقاق العم فهما متعارضان فان عملنا بالاول الغينا الثاني بالسكلية من غير تأويل وان عملنا الثاني امكن هل الدرجة على المتناولين الوقف فيدخل فيه العالي والسافل اذا تناولوا ويخرج عنه من لم يدخل بهد وهو تأويل سائغ فكان اولى من الغاء احد الدليلين بالسكلية وانما قلنا اذا عملنا

الأول الغينا الثاني بالكلية لأنه لا يتصور انقسام الاخوة واولاد الاعمام الى أقرب الى الموقوف عليه والى غيره في مسائلنا هذه لأنهم كلهم سواء بالنسبة الى الشيخ إبراهيم الموقوف عليه . (المأخذ الثاني) أنه لما حصل التعارض المذكور تناول قوله بتقديم الاقرب على تخصيص قوله يعود على من معه في درجته لأن المعنى يقدم عليه فالجار والمجور محذوف لدلالة الكلام والجملة وهي قوله يقدم الاقرب جملة حالية فيصير التقدير يعود على من معه في درجته مقدما عليه الاقرب الى الموقوف عليه كما تقول مجيء زيد مسبقا بمعمرو فيبدل ذلك على تقدم مجيء معمرو كذلك هنا يدل على ان الاقرب مقدم على صاحب الدرجة وإنما دعانا إلى ذلك تعمداً على التخصيص للاعبان في الدرجة لما تقدم أنها لا تنقسم الى الاقرب وغيره . (المأخذ الثالث) أنها لما تعارضت وجب تركها والاخذ بدليل آخر وقد تقدم في صدر الوقف أنه على الشيخ إبراهيم الموقوف عليه ثم على أولاده وانتقل نصيب غير عبد الله إلى ولده بمقتضى قوله من مات وله ولد انتقل نصيبه إلى ولده فلما مات ذلك الولد عن غير ولد ولم يكن معنا لفظ سالم عن المعارض يدل على حال نصيبه وجب أن يرجع إلى عمه عملاً باللفظ الاول الذي اقتضى استحقاقه إياه قبل هذا الميت وكان اللفظ المقتضى لاستحقاق الميت مدة حياته مخصصاً لذلك اللفظ الاول وقد زال شرطه . (المأخذ الرابع) ان لا يجعل في اللفظ معارضا بالكلية بل نقول قوله من توفي من أولاد الشيخ إبراهيم ونسله يشمل الواحد والاثنين وما فرقهما لأن صيغة « من » موضوعة لذلك ويشمل كل فرد ومجموع الافراد فاذا مات ابنه وابن ابنه وابن ابن ابنه كل منهم عن غير ولد دخل مجموعهم في ذلك واقتضى لفظه ان تعود انصباؤهم إلى من في درجتهم وهم منضمون إلى عال وسافل فيصح انقسامهم إلى أقرب وغير أقرب وحينئذ يستحق الاقرب كما قلناه . وهذا أحسن الوجوه وأسلمها عن التكلف ولا يحتاج معه الى الاعتذار عن التعارض الذي قدمناه والله أعلم . فإن قيل مبنى هذا الكلام كله على ان قوله الاقرب إلى الموقوف عليه المراد به الاول وهو الشيخ إبراهيم ولقائل ان يقول ان المراد الميت لأنه موقوف عليه أيضا وحينئذ لا يكون العم اقرب بل الاخ ولا يشاركه ابن العم أيضا لأنه ليس بمساو في القرب للأخ وان ساواه في الدرجة . قلت : المراد بقوله الاقرب إلى الموقوف عليه الاقرب إلى الشيخ إبراهيم الذي تناوله الوقف أولا وقصد به لامور أحدها أنه في هذا الوقف بخصوصه اعاد اسمه فقال ومن توفي من أولاد الشيخ إبراهيم .

الموقوف عليه إلى آخره فذكره باسمه ووصفه بأنه الموقوف عليه ثم في آخر الكلام قال الموقوف عليه فتكون الألف واللام الممهود لانه الأقرب . الثاني ان العهد مقدم على العموم . الثالث ان هنا لا يمكن دعوى العموم بل أما ان يراد الميت أو الموقوف عليه الاول فدار الأمر بين معهود وفرد خاص ولم يقل احد بتقديم الخاص على الممهود من غير دليل . الرابع ان الاول موقوف عليه بلا خلاف ومن بعده فيه خلاف هل يتلقى من الوافق أو من البطن الذي قبله فعلى هذا لا يكون موقوفاً عليه . الخامس أنه يبقى فيه وضع الظاهر موضوع المضر وهو خلاف الاصل والله سبحانه وتعالى أعلم . كتبه على السبكي الشافعي بكرة يوم الاثنين الخامس والعشرين من جمادى الآخرة سنة أربعين وسبعمائة بدمشق بدار الزاهر سكننا والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وصحبه وسلم . هذه صورة خط الشيخ الامام رحمه الله تعالى .

﴿مسألة من حمص في ربيع الاول سنة اثنتين واربعين وسبعمائة﴾

وقف على صخر وبمد وفاة على أولاده ثم أولادهم من بعدهم وأولاد أولادهم دائماً ما تناسلوا بطناً بعد بطن ولا يرث الأدنى من الابناء حتى ينقرض الأعلى من الآباء فإذا انقرضوا عاد على الفقراء فولد صخر أيوب ويعقوب ومؤنة وفاطمة وأم الحيا ثم توفى أيوب عن ثلاثة أولاد ثم توفيت مؤنة عن ثلاثة أولاد ثم توفى صخر عن أولاده الثلاثة الباقيين ثم توفى يعقوب عن ولدين ثم توفيت فاطمة عن ثلاث بنات ابن ثم توفيت أم الحيا عن ثلاثة أولاد فهل يستحق أولاد أيوب وأولاد مؤنة مع أولاد يعقوب وأولاد أم الحيا وهل يدخل أولاد ابن فاطمة فإذا يخص كل واحد وإذا توفى واحد من أولاد أولاد الموقوف عليه عن ولد وإن سفل هل ينتقل اليه ما كان لأبيه أم يعود على من في درجته وقول الوافق بطناً بعد بطن يقتضى الترتيب أم لا وإذا قيل بعدم الترتيب فهل يشارك أولاد البطن الثالث أولاد البطن الثاني .

﴿الجواب﴾ الوقف عليه بعد وفاة صخر ينتقل إلى أولاده الباقيين يعقوب وفاطمة وأم الحيا لا يشاركهم أولاد أيوب وأولاد مؤنة في ذلك حينئذ لأنهم ليسوا من أولاده بل من أولاد أولاده بل يكون الوقف كله بين يعقوب وفاطمة وأم الحيا أثلاثاً ويموت يعقوب بصير الوقف كله بين فاطمة وأم الحيا نصفين عملاً بقوله لا يرث الأدنى من الابناء حتى ينقرض الأعلى من الآباء فانه يشمل أباه وعمه ، وبعد وفاة فاطمة يكون كله لأم الحيا وبعد وفاة أم الحيا يرجع الوقف كله إلى

الطبقة العليا من أولاد الثلاثة الباقيين عند وفاة صخر وهم ولدا يعقوب وأولاد أم الحيا الثلاثة لكل واحد منهم الخمس ولا يشاركون فيه ابن فاطمة لأنه أنزل منهم عملاً بقوله لا يرث الأدنى من الأبناء حتى ينقرض الأعلى من الآباء ولا يشاركون فيه أيضاً أولاد أيوب وأولاد مؤسسة وإن كانوا في درجاتهم لأنه لم يقل بعد أولاده أنه يكون لأولاد أولاده حتى يأخذوه بوصف كونهم أولاد أولاد صخر بل قال أنهم بعد أولاد صخر الذين انتقل إليهم الوقف بموته لأولادهم فذكره لهم بالضمير يقتضي اختصاص الأولاد المنتقل إليهم وهم الباقيون لا غير فخرج أولاد أيوب ومؤسسة عن ذلك وإذا توفي أحد من أولاد أولاد الموقوف عليه عن ولد وإن سفل لا ينتقل إليه ما كان لآبيه لأن الواقف لم ينص على ذلك بل يعود على من في طبقته من أهل الوقف . وقول الواقف بطناً بعد بطن عندنا يقتضي الترتيب خلافاً للرافعي ولكنها هنا لا تحتاج إلى ذلك لأن الواقف صرح بأن الأدنى من الأبناء لا يرث مع الأعلى من الآباء ، وبهذا التصريح استغنياً عن التمسك بما هو مختلف فيه والله تعالى أعلم . وكتبه رضى الله عنه بكرة يوم الجمعة السادس عشر من ربيع الأول سنة اثنين وأربعين وسبعمائة بمزنا بالدھشة بظاهر دمشق . والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم انتهى .

﴿ مسألة في ذى الحجة سنة ثلاث وأربعين ﴾

وقف طقز دمر على نفسه ثم على ولده عمر ثم على أولاده ثم على أولاد أولاده إلى آخرهم فإذا انقرضوا كان وقفاً على عبد الحميد وست العراق أخو عمر لا يورثهم أولادهم ثم أولاد أولادهم على الشرط والترتيب في أولاد عمر فإذا انقرضوا فعل فاطمة ونفيسة بنتى أخت الواقف ثم ذريتهم ثم على المارستان النورى فأت الواقف ثم عبد الحميد عن غير نسل في حياة عمر ثم ماتت ست العراق في حياة عمر عن بنت ماتت البنت في حياة عمر وتتر وطقز ثم مات عمر عن غير نسل فهل الوقف لتتر وطقز بنتى بنت ست العراق أخت عمر أو لفاطمة ونفيسة بنتى أخت الواقف أفتى جماعة أنه لبنتى طقز .

﴿ الجواب ﴾ لو كان الضمير في قوله انقرضوا الأولاد الواقف كان هذه المسألة مختلف فيها بين الماوردى والقاضى حسين فعلى قول الماوردى لا يكون لتتر وطقز ولا لفاطمة ونفيسة لأن أصولهم لم يستحقوا ، وعلى قول القاضى حسين يكون لتترو وطقز ولكن الذى يظهر هنا أن الضمير لأولاد عمر فإذا كان عمر لم يعقب لآلى حياته ولا بعد وفاته لم يحصل الشرط وهو انقرض أولاده ولا قال الواقف

أنه إذا مات عن غير ولد كان حكمه حكم ما إذا انقرض أولاده فحينئذ لم يوجد شرط استحقاق قتر و طقز ولا فاطمة ونفيسة فيكون الوقف منقطع الوسط فيصرف إلى أقرب الناس إلى الواقف وهم في هذه الصورة طقز وتتر لأنها بنتا بنته والاولاد وان سفلوا أقرب من أولاد الاخت ويراعى حكم الأقرب إليه فالأقرب إلى ان ينقرض الفريقان جميعا فيكون للمارستان النورى . وهذا الذى يظهر لى فى ذلك والله اعلم . ثم بعد ذلك راجعت كتاب الوقف فوجدته قال ان انقرضوا أو مات الواقف والموقوف عليه ولا نسل لها فتمين انها مسألة الماوردى والقاضى حسين انتهى .

﴿مسألة فى ذى الحجة أيضا﴾

وقعت فاطمة بنت خولان بن عشائر الصحر اوى على ولدها عبد الخالق بن على بن عشائر الصحر اوى المزى ثم أولاده ثم أولاد أولاده ثم نسله وعقبه على القرية من توفى من أولاد الموقوف عليه ونسله عن نسل عاد ما كان جارياً عليه على من معه فى درجته من أهل الوقف يقدم الأقرب فالأقرب فاذا انقرضوا ولم يبق لعبد الخالق نسل عاد وفقاً على مصالح المسجد الاقصى بيت المقدس وان خرب والعباد بالله تعالى كان وفقاً على الفقراء والمساكين من امة محمد ﷺ ، والنظر لها ثم للارشد من نسل الموقوف عليه فاذا انقرضوا ولم يبق لهذا الموقوف عليه نسل فالنظر لحاكم المسلمين بدمشق فى ثانى جمادى الآخرة سنة ثلاث وأربعين وستمائة واتصل ذلك الى ابن مسلم . والموقوف حصتان احدهما نصف بستان حراجى يعرف ببني الملاح ، والثانية ثمن بستان يعرف بشف المعصرة وشهد الشهود ان عبد الخلق توفى واعقب ابنتيه فاطمة ومؤنسة لم يترك سواهما ثم توفيت فاطمة واعقب أولادها الثلاثة وهما الشقيقان يحيى وعبد الخالق ولدا يحيى بن امرايل المزى ودنيا بنت ابراهيم بن محمود ولم يترك عقباً سواهم ثم توفى عبد الخالق احد الاخوة صغيراً عن غير نسل ولا ولد وترك اخويه شقيقه يحيى واخته لأمه دنيا المذكورين وخالتهما مؤنسة وبه شهد سنة خمس وسبعمائة وثبت على تقى الدين سليمان لكنه قال ان المحضر مؤرخ بسنة ثمان وسبعمائة ولم اجد هناك محضراً هكذا فلعل الكاتب غلط من خمس إلى ثمان واتصل ذلك بابن مسلم ولم يثبت فى اسجاله على ما وقع فى التاريخ من الاختلاف فاما ان يكون ثم بيعة له وأما ان يكون حله على ما قلناه من الغلط من خمس إلى ثمان فى ائمهاتى الدين سليمان وبعده ابن مسلم وقضى بموجبه ، وتاريخ اسجال ابن مسلم هذا ثانى عشر

ذى القعدة سنة ست عشرة وسبع مائة بعد ان جرى الامر عنده على ذلك ادعى متكلم عنده عن يحيى بن يحيى ودنيا ومؤنسة على الجبال عمر بن الدين عبد الملك ان الحصة المبنى بذكرها وتعرف بذف المعصرة انتقلت إلى موكلية الثلاثة النصف للاخوين والنصف لمؤنسة وان هذه الحصة بيد الجبال عمر من سنتين إلى الاربعة حق وطلب تسليمها على مقتضى شرط الواقف فأجاب الجبال عمر ان النصف من هذا البستان ملكه بانتقاله اليه عن علاء الدين بن عز الدين أحمد بالبيع واحضر كتاب ابتياع وفيه الملك والحيازة واحضر من مجلس الحكم كتاب يتضمن فيه النصف الآخر على الصدقة فأمن ابن مسلم النظر فبين له ان الحصة المدعى بها من جملة النصف الذى بيد الجبال عمر وأن يد الجبال يدعادية على الحصة وهى الثمن وسأله عن حجة دافعة فذكر ان بيع نهاية البستان صارت بمقتضى الثبوت سبعة وعشرين وأنه ينزع منه ثلاثة من سبعة وعشرين فلم يراى مسلم العمل بذلك ورأى العمل بالتاريخ المتقدم ورأى الحكم وتكرر وطلب الدافع وأمهله فانتقضت المدة فلم يأت بدافع فعند ذلك حكم ابن مسلم برفع يد الجبال عمر عن ثلاثة أسهم من الاثنى عشر سهما التى بيده وهى الثمن لمؤنسة النصف وللأخوين النصف وخالتها، وأشهد عليه في يوم الاثنين مستهل شهر رمضان سنة سبع عشرة واتصل ذلك بجلال الدين سنة خمس وعشرين ونفذه واتصل اسجال جلال الدين بعز الدين وسجل سنة ثمان وعشرين ونفذه، واشترى يحيى بن يحيى من شمس الدين محمد بن ماجد الصحرأوى ثلث ثمن بستان بنى الملاح بأربعمائة ووقفه على الحكم المعين في كتاب الوقف في رجب سنة تسع عشرة وحكم سبعمائة وثبت ذلك على عز الدين مسجل في شعبان سنة تسع عشرة وحكم عليهم بموجب إقرارهم . هذا مجموع ما في كتاب الوقف وما اتصل به وحضر كتاب مقاضة ثانية على قاضى القضاة عماد الدين في سنة ثلاث وثلاثين ثبت عنده إشهاد قاضى القضاة تقي الدين سليمان ونفذه ومضمون إسجال تقي الدين أنه أذن في قسمة البستان المعروف ببني الملاح من مستحقه يحيى بن يحيى ودنيا ومؤنسة بعد أن ثبت عنده أن سهامه ٢٤ منها أحد عشر ليحيى بن يحيى طلق وسهم لدنيا ملك طلق وستة أسهم وقف على يحيى ودنيا بينها للذكر مثل حظ الانثيين والباقي وهو ستة أسهم وقف على مؤنسة ثم يجرى ما هو وقف على كل واحد من الأخوين وخالتها من بعده على نسله حسبما نص في كتاب الوقف وثبت عند تقي الدين سليمان ان هذا البستان

قسم بين يحيى ودنيا وخالتها مؤنسة فسمة شرعية بقاسم من جهة مولانا قاضى
القضاة تقي الدين سليمان ومساحته اثنا عشر مدياً ونصف مدى بالمدى المتعارف
وهو ألف ذراع وستمائة ذراع بالهاشمى مكسرة صدره اربعون ذراعاً فأصاب
مؤنسة بمحضتها وهى الربع الجانب الشامى الغربى ومساحته ثلاثة امدهاء وثلاث
وربع وثمان مدي بما فيه من نقل العديد واصاب الاخوين بقية البستان بالخرنق
ومساحته ثمانية امدهاء وثلاث مدي وثمان مدي وتسليم زوج مؤنسة لها الربع وفقاً
عليها وسلم يحيى ما اصابه واصاب اخته دنيا وفقاً لطلاقها لوقف من ذلك الثلث
بين الاخوين والثلثان طلق منه الاخوين على اثني عشر سهماً سهم لدنيا وإحدى
عشر ليحيى بن يحيى ، وجرى الامر على ما شرح بعد أن ثبت عند تقي الدين
سليمان إسماعيل قاضى القضاة شمس الدين عبيد الرحمن متصلاً إلى الواقعة لم يزل
مالكة حائزاً ونقلت نسخة المقاسمة هذه بالأذن بابن المجد ثم بقاضى القضاة علاء
الدين وسجل وفى ذى الحجة سنة ثلاث واربعين حضر إلى مجلس الحكم
هؤلاء يتنازعون ويبدعهم استفتاء ان احدهما الانتقال الى الاقرب والثانى فى
القسمة لا غرض لنا فى ذكرهما ، ونظرنا فى ذلك كله فوجدنا مؤنسة تستحق ستة
أسهم وفقاً عليها من بستانين ومن نصف الموقوف ومبها ونصفاً من المعصرة
وهو نصف الموقوف وهى باقية موجودة وقد ثبت ان ذلك بيدها قبداً بفصل
أمرها ، ووجدنا فاطمة اختها مائت واعقبت اولادها الثلاثة ذكرين وانثى لكل
ذكر خمساً نصيبها وللانثى الخمس منه ومات أحد الذكرين فيجتمع ليحيى أربعة
أخماس نصيب أمه وهو الخمسان من الوقف وهو من بستان التين وهو أربعة أسهم
وأربعة أخماس ومن دف المعصرة سهم وخمس ولدنيا خمس نصيب أمها وهو من
بستان التين سهم وخمس ومن دف المعصرة خمس سهم ونصف خمس سهم ، ووجدنا
كتاب المقاسمة قد تضمن أن الستة أسهم وقف على دنيا ويحيى بينهما بالتعريضة
وهو مخالف لما دل عليه كتاب الوقف من القسمة ، ولم يبين القاضى سبب الثبوت
عنده ، والظاهر ان سببه غلط من الشهود الذين شهدوا عنده فى استحقاق
ما يستحقه كل واحد من الوقف فلا ارى الرجوع الى ذاك وترك كتاب الوقف
فأرى الحكم فيما بينه بما تقدم والله أعلم . كتب يوم السبت فى الاواخر من ذى
الحجة سنة ثلاث واربعين وسبعمائة وتبين بذلك فساد القسمة والرجوع الى الحق
أولى من التحدى فى الباطل والله أعلم . كتب فى تاريخه .

﴿مسألة وقف ابن عثر أحمد بن علي عثر السلمي﴾

مات وخلف ولده محمد ثم مات محمد وخلف أولاده الخمسة نجم الدين أبا بكر وعلياً وعماداً وعمروساً تعييد ومات نجم الدين وحلف قال سيدنا ومولانا قاضي القضاة خطيب الخطباء سئل والدي رضي الله عنه عن رجل وقف على نفسه وفقاً في حياته ثم من بعد وفاته على أولاده الذكور والإناث بينهم بالسوية لا يفضل ذكر منهم على أنثى ولا أنثى على ذكر ومن مات منهم وخلف ولداً أو ولد ولداً انتقل نصيبه إلى أولاده المنتسبين إلى الواقف الذكور والإناث إلا البطن الأول من أولاد البنات خاصة فإنه يصرف إليهم ثم لا يصرف لولد الولد البنات بعد ذلك شيء من أهل كل صفة ولا يصرف إلا لأقرب الطبقات دون من بعدهم يصرف ذلك عليهم بالسوية بطناً بعد بطن على ما نص في البطن الأول ثم توفي الواقف وخلف أولاداً ذكوراً وإناثاً وتوفيت إحدى بناته وخلفت ولدين ذكراً ورزقتها من رجل واحد فتسلما نصيبها ثم توفي أحد ولديها فهل ينتقل نصيبه من حصه والدته إلى أخيه ثم ينتقل لغيره من أولاد الواقف افتونا مأجورين .

﴿أجاب﴾ والدي رضي الله عنه الحمد لله . ينتقل نصيبه من حصه والدته لأخيه عملاً بالانتقال من والدته في جهة أولادها والباقي لأحد وانما كان أخوه بزامه فيه وقد زال والله أعلم . كتبه على السبكي الشافعي . نقله من خط والده والله أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ من غيره وقف وفقاً على أولاده ونسله إلى اقراضهم وجعل لهم قدراً معلوماً ومصاريف غير ذلك وشرط أنه إذا نقص الربع عن المراتب حوصصوا وجعل ما يتعذر عن مصارف الوقف يصرف للفقراء والمساكين من أقبالموقوف عليهم فحصل النقص لأولاده بسبب دخول الاقارب وجعل الواقف للناظر أن يعطى من شاء ويحرم منهم من شاء فهل يجوز له أن يكمل لأولاد الواقف من المتعذر المشروط صرفه للاقارب ؟ .

﴿الجواب﴾ ليس له ذلك لأن هذا مشروط لغيرهم ومشروط صرفه عند تعذر ذلك الغير إلى فقراء الاقارب فلا يصرف لغيرهم ، ولو فرض أن الأولاد من اقارب الموقوف عليهم لا يصرف إليهم أيضاً لأنهم استحقوا نصفه فلا يستحقون نصفه الآن كسألة الدينار المذكورة في الوصية والله أعلم . وكتب الجواب مختصراً فلم يهتم به المستفتى فكتبت إلى جانبه الناظر إيد الله تعالى يعتمد في هذا الوقف أن يضبط حصة المتحصل من ريعه ويقسمه على مقادير المصاريف التي عينها الواقف من أولاده وغيرهم فإن وفي فذلك وإن نقص حاصصهم وأدخل

النقص على الاولاد وغيرهم على ما تقتضيه المحاصة وبأخذ نصيب المصرف المتعذر فيصرفه بكما له سواء كان كاملاً أو كان الريع واقباً ثم ناقصاً ان اقتضى الحال المحاصة فيصرفه لتقراء اقارب الموقوف عليهم لا يحل له غير ذلك ولا يصرف الاولاد الواقف شيئاً ومتى فعل أنهم وضمن ويتخير في صرفه بين الاقارب فيعطى منهم ويحرم منهم من شاء وان رأى تميمهم فله ذلك وان رأى التخصيص فله ذلك وإذا فرض الاولاد الواقف من اقارب الموقوف عليهم فلا يصرف لهم من نصيب الاقارب بل يكتفى لهم بنصيبهم من اصل الوقف انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وقف عبد القاهر بن محاسن بن منجا اليهودي المتطلب على نفسه ثم اولاده الثلاثة سليمان وداود ويعقوب وأمههم بينهم أرباباً من مات من بنيه كان نصيبه لاولاده ، وذكر شروطه ثم قال وشروط الواقف المسمى في وقفه هذا أنه من انتقل من اولاده ونسله وعقبه الموقوف عليهم المذكورين عن دينه اليهودية لا يستحق في وقفه شيئاً وينتقل نصيبه الى اولاده ونسله وعقبه على الشرط والترتيب المذكورين فان لم يكن له نسل فعلى من في درجته في ثالث المحرم سنة عشرين وسبعمائة وحكم شمس الدين محمد بن أبي العز الحنفى ونص أسجاله أنه ثبت عنده إقرار الواقف بجميع ما نسب اليه في باطنه وأنه لم يزل مالكا حائزاً ثبوتاً شرعياً ، ثم سأله المحقق المدعى بالحكم به والقضاء بموجبه والاجازة بمقتضاه والاجازة والامضاء له والاشهاد على نفسه فتأمل ذلك وحكم به وقضى بموجبه وألزم بمقتضاه وأجازاه وأمضاه مستوفياً شرائطه مع علمه باختلاف العلماء في وقف الانسان على نفسه وبجوازه في الحادى عشر من صفر سنة عشرين وسبعمائة ، واتصل إلى علاء الدين الحنفى ولده ثم استفتى في الشرط المذكور فكتب شرف الدين أحمد بن الحسن الحنبلى الشرط المذكور المتضمن عدم استحقاق من أسلم باطل غير صحيح ولا معتبر وإذا رفع الى الحاكم ساغ له الحكم باستمرار من أسلم على استحقاقه وإلغاء الشرط بالنسبة الى من أسلم وحكم الحاكم بصحة الوقف لكونه على نفسه مع علمه باختلاف العلماء في ذلك لا يكون حكماً بصحة هذا الشرط ولا لزومه ولا نفوذه بل هو مقصور على ما أقصع به الكتاب واتصل به الاشهاد على الحاكم من أن الصحة لكونه وفقاً على نفسه وعلى هذا فحكم الحاكم باستمرار من أسلم لا يكون نقضاً للحكم بالصحة فيما اشتمل عليه على ما ذكر ، هذا مع ان في اعتبار اقرار الواقف بالشرط الملحق بعد انقضاء ما ذكره غير مشروط نظراً ظاهراً وكذلك عليه عمر بن الحنبلى . قال سيدنا قاضى القضاة

خطيب الخطباء تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب أحسن الله اليه قال والدي رضي الله عنه قوله حكم الحاكم بصحة الوقف مستدرك لأن الحاكم لم يحكم بصحة الوقف وإنما حكم به . وقوله لكونه على نفسه لأن الحاكم لم يحكم بصحة الوقف لكونه على نفسه . بل مع كونه على نفسه وكونه على نفسه ليس بمانع عنده ولا مقتضى . وقوله لا يكون حكماً بهذا الشرط قد علمت أن الحاكم ثبت عنده إقرار الواقف بجميع ما نسب إليه وحكم به ومن جملة هذا الشرط المذكور فهو داخل في المحكوم به بلا إشكال وليس الحكم مقصوراً على أصل الوقف ولا على كون الصحة لكونه وفقاً على نفسه على ما قاله هذا المفتي ، وعلى هذا فحكم الحاكم باستمرار من أسلم يكون نقضاً بذلك الشرط سواء أحكم الحاكم بصحته أو به أما كونه ملحقا فليس بصحيح بل هو المذكور في أصل كتاب الوقف . انتهى الكلام على كلام هذا المفتي . وأما الفرق بين الحكم به والحكم بصحته ففي هذا المحل لا يكاد يظهر وإن كان يظهر الفرق بينهما في موضع آخر . وأما اعتبار هذا الشرط في نفسه من غير تقديم حكم فالذي أراه أنه لا يعتبر وأنه شرط باطل لأن فيه تقدير غير الاسلام ولم يثبت لنا في الشريعة أن الاسلام في الشخص المعين يكون موجبا لاستحقاق شيء كان يستحقه لولا الاسلام وليس هذا كبريات المسلم من الكافر ولا كالوقف على أهل الذمة وما أشبه ذلك وقد قال الله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله) فدل ذلك على أن الحلف عدم ابتداء هؤلاء الاصناف حرام والشرط التزام نسبة الحلف والاسلام وصف يقتضي الاستحقاق نسبة الهجرة في سبيل الله فيكون جملة وصفا مانعا حراما فلا يصح شرطه . وعلى هذا أقول وقف على غنى معين وشرط أنه إذا افتقر يخرج من الوقف يكون الوقف صحيحا والشرط باطلا . إذا عرف ذلك فهذا القاضي قد حكم بهذا الشرط فينظر في مذهبه فإن كان يقتضي صحة هذا الشرط لم يجوز نقضه ويستمر على ما حكم به ، وإن كان مذهبه يقتضي بطلانه أو لم يوجد فيه نقل ونحن قد بينا بطلانه فينقض ويحكم ببطلان هذا الشرط واستمرار استحقاق من أسلم والله أعلم . ومع هذا إذا حكم حاكم حنبلي أو غيره ببطلان الشرط المذكور بمقتضى ما قاله هذا المفتي أو قريب منه ثم لم ينكر عليه لأنه قد يكون وافق مقصودنا عندنا في أصل الشرط ولعل شمس الدين بن العز لما حكم لم يتأمل ذلك ولم يسكن في ذهنه إلا ما قاله المفتي من الوقف على نفسه والله أعلم . وينبغي أن تعلم فائدة هنا تنفك وقليل من القضاة

من يتفطن لها : ان قول القاضى مثلاً ثبت عنده اقرار الواقف بجميع ما حكم به ونسب اليه وقضى بموجبه فالضمير في قوله حكم به يحتمل ان يعود إلى الثبوت أو إلى الاقرار أو إلى الجميع ، ان أعدته إلى الثبوت لم يكن حكماً إلا بقيام البينة عنده وفائدة تنفيذه في البلد فقط ولا يمنح ابطال من يرى بطلان الوقف على نفسه ، وان أعدته إلى الاقرار احتتمل ان يكون مراده أنه حكم بأنه أقر فيكون مثل الأول وعلى القسمين لا يكون حكماً بالوقف ولا بصحته واحتمل ان يكون حكم بصحة الأول واعتباره ولذلك لثبوت كونه في يده وأنه يؤخذ به فحيث أن يكون حكماً عليه باقراره وتضمنه اقراره ويلزم من ذلك الحكم عليه بصحة الوقف في حق نفسه ومن يلقي عنه ولا يلزم من ذلك الحكم بصحة الوقف في نفس الأمر ويمتنع في هذه الحالة على من يعتقد بطلان الوقف ابطاله لانه يقتضى الحكم بالصحة على المقر ، وان أعدته على الجميع كان حكماً بالوقف على نفسه وعلى هذا التقدير والذي قبله يكون الشرط داخلياً المحكوم به والله أعلم .

كتب يوم الثلاثاء خامس ربيع الآخر سنة سبع وأربعين وسبعمائة بالهشة انتهى .

﴿ مسأله من حلب في صفر سنة خمس وخمسين وسبعمائة ﴾
 صورتها ان محضراً شرعياً ثبت على الحكم مضمونه وقف حسن قرية على أولاده ثم على أولاد أولاده ثم على أولاد أولاده ونسله وعقبه بطناً بعد بطن وقرناً بعد قرن على القرىضة الشرعية للذكر مثل حظ الانثيين وأنها لم تزل بيد أولاد الواقف وانتقلت بعدهم إلى أولادهم وأولاد أولادهم ونسلهم وعقبهم ولم تزل بيد نسل الواقف وتصرفهم على الشرط المعين إلى ان آل وانحصر ذلك بالطريق المقدم ذكرها إلى يعقوب بن خضر بن حسن الواقف وعمته هدية بنت يعقوب ، هذه صورة ما ثبت في المحضر ثم ماتت هدية وانحصر الوقف في يعقوب ثم مات يعقوب عن ولد يدعى خضر ثم مات خضر عن ابنتين يعقوب وخالد ، وكان بينهما بالسوية نصفين ثم مات يعقوب عن ست بنين وبنت واحدة فهل يعود نصيب يعقوب إلى أولاده أم إلى أخيه خالد ؟

﴿ الجواب ﴾ لا يمدوخ الحكم بذلك لأولاد يعقوب وما تضمنه المحضر من انحصار ذلك إلى فلان وعمته لا يصلح ان يكون مستنداً لذلك لانه ليس بشهادة على الوقف ولا بوقف فيستفيض ، وأما الحكم به لحاله فيتوقف على ان يكون ثبت بغير الاستفاضة ممن سمع كلام الواقف إنشاءً أو اقراره بذلك كما ذكره بصيغة « ثم » فانها تقتضى أن لا ينتقل إلى أحد من البطن الثاني حتى ينقرض



جميع الاول ، والذي يظهر أن المحضر المذكور لم يلحق شهوده الواقف ويعول كلامه ان مستند الاستمافضة وعمل أهل الوقف وهو مستند فاسد ولم يتضمن المحضر المذكور حكماً بل مجرد ثبوت فهو بمنزلة الشهادة على الشهادة ، وإذا كان كذلك فلا يجب الاعتماد على المحضر المذكور بل ولا يجوز ، وكما لا يمتدده لا يرفع يداً بغير مستند والله أعلم . كتبه على الشافعي والذي عندي في ذلك أنه يقسم بين الأولاد والآخر الغائب بحكم المحضر المذكور في تفاصيله واعتماداً على ان ذلك لم يعرف شرطه والصرف اليهم وجهاً من وجوه البر فيكون مصروفاً اليهم من هذا الوجه لأنه في أيديهم وقف عليهم باقرارهم وبمقتضى المحضر من غير علم بالشروط فيقسم بينهم على ما ذكرناه ويراعى فيه قدر حاجتهم ويمممون بذلك حتى لا يختص منهم أحد ولكن من كان أحوج يرجع جانبه والله أعلم . كتبه على الشافعي انتهى .

﴿ فتاوى حضرت من حجة ﴾

في العشر الاواخر من رمضان سنة خمس وخمسين وسبعمائة ثلاث فتاوى :
 (الأولى) في وقف وقفه عز الدين عبد الرحمن بن منتجب الدين أبي الحسن بن المظفر بن فرناص وقف أماكن على زوجته عائشة بنت الركن والى قلعة حماة أقرت له بها فوقها عليها ثم على جهات متصلة منها يبنى على مدرسة شافعية له ، وفي السجل وقف آخر ووقف آخر وفيه إذا صارت هذه الدار مدرسة صار النظر الى من عينه الواقف في كتاب وصيته فان مات عن غير وصية ولم يذكر فيها اسم ناظر كان النظر الى ابنين ذكرين أحدهما من أولاد أخيه أبي عبد الله والآخر من أولاد أخيه مخلص الدين أبي نصر وولد ولد لهم فان لم يكن في أولاد أحد الاخوين من أهل النظر كان الاثنان من أولاد الاخ الآخر بشرط ان يكون كل منهما أهلاً للنظر فان لم يوجد في بني الاخوين ولا في بني شيوخهم إلا واحد متصف بالصفة المذكورة شاركه واحد من عصبة الواقف وان بعد عن درجة أولاد الاخوة بشرط ان يكون متصفاً بالصفة المذكورة فان لم يوجد في بني الاخوين أو بني بنيتها وان سفلوا ولا في العصبة إلا واحد شاركه من عساه يكون إماماً بالجامع الثوري بحماة فان لم يكن في بني الاخوين أو من بنيتها أحد متصف بالصفة ووجد اثنان من باقي العصباء متصفان بالصفة كان النظر اليهما والناظر في هذه الصدقة من العصبة يكون الاقرب فالاقرب الى الواقف والدين فان لم يوجد في عصبته أحد متصف بالصفة كان الناظر الى الحاكم بحماة والى الامام بالجامع

النورى بحمارة ، والموجود الآن عمر بن محمد بن أبي عبد الله ومحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن أبي عبد الله ومن عصبة الواقف في درجة عمر فهل يكون المشارك لعمر المساوى له من العصبة أو النازل عنه في ذرية جده .

﴿ فاجبت ﴾ على نص الاستفتاء : النظر لعمر بن محمد بن أبي عبد الله ومحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن أبي عبد الله إذا كانا أهليين متصفين بصفة الاهلية لمباشرة الوقف شرعاً لا يشاركون في هذه الحالة المساوى لعمر من العصبة بل يتقدم الذى في ذرية الاخ عليه لان الواقف انما جعل باقى العصبة بعد تعذر اثنين من بنى الاخوة أو أحدهما أو بنى بنهم وان سفلوا واشترطه الاقرب فالاقرب انما هو فى العصبة لاقى أولاد الاخوين وأولادهم والله أعلم .

﴿ مسألة ﴾ فى رجل دفع الى الدولة مالا على ان يولوه مشارفاً على أوقف اناس بغير شرط الواقف ولهم ناظر شرعى على الوقف فولوه وتناول على ذلك جامكية فهل يجوز ولايته وهل يحل له ما تناول من الجامكية وإذا لم يحل له هل يجوز له حاكم منعه واسترجاع ما قبضه من الجامكية ؟

﴿ فكُتبت ﴾ لا يجوز ولاية المذكور ولا يحل له تناول الجامكية فى ذلك ويجب على الحاكم منعه واسترجاع ما قبضه من الوقف من جامكية وغيرها لأنه قبضه بغير استحقاق لقبضه الا القدر الذى وصل الى مستحقه من أهل الوقف والله أعلم . قال سيدنا ومولانا قاضى القضاة خطيب الخطباء تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب أمتع الله الاسلام والمسلمين بطول حياته : نقلت من خط الشيخ الامام رحمه الله مانصه : افتاوى والمحاكمات والموالدات فى سنة تسع وأربعين وسبعمائة :

﴿ مسألة ﴾ وقف وفقاً على أن يصرف منه لقراء فى كل شهر ثلاثون درهماً والباقى للفقراء فعمّر فى الوقف بأجرة شهر كامل هل يصرف للقراء من أجرة الشهر الذى بعده ستون ثلاثون عنه وثلاثون عن الشهر الذى لم يحصل لهم فيه شيء أو لا يصرف اليهم الا الثلاثون ويصرف الباقى للفقراء أو يضيع على القراء معلومهم من الشهر الذى لم يحصل فيه شيء .

﴿ الجواب ﴾ ان وجد فى لفظ الواقف ما يقتضى أن أجرة كل شهر يصرف منها ثلاثون للقراء والباقى للفقراء فكل شهر لم يحصل فيه شيء يفتوت على الجميع والثانى يقتضى ذلك مثل أن يقول يصرف من كل شهر أو من أجرة كل شهر أو من أفضاع كل شهر وما أشبه ذلك مما يدل على أن المقسوم أجرة الشهر أو الشهر أو نحو ذلك . وأما إذا لم يقل ذلك بل جعل المقسوم مال الوقف كله وجعل لكل

شهر محلاً لصرف الثلثين للقراء فالذى أراه أنه يكمل للقراء ويستدرك لهم ما فاتهم ولا يصرف للفقراء شيء إلا بعد أن لا يكون للقراء شيء متأخر لكن هذا قد يجبر اشكالا فإن الموقوف قد يحصل منه شيء في مدة يحصل منه ما يوفى الماضى وزيادة وقد يخلو بعض الشهر ويوفى الباقي بالثلثين . والذى أراه أنى الواقف اذا اعتبر المشاهدة كما ذكرناه فيكمل للقراء من تاريخ وقعه ان كان الموقوف مسكوناً يأتي مغله في كل شهر فيصرف للقراء في الشهر ثلاثون وباقيه للفقراء وهكذا اذا كان الموقوف لا يختلف حاله في العادة فاذا اتفق تعطل شهر على نذور اما لخلو واما لعمارة فأت على الجميع ، وان كان مغله يأتي مسانحة كالاراضى المزدريات فاذا جاء مغل السنة يقسم على السنة كلها فيعطى منه للقراء اثنا عشر شهراً كل شهر ثلاثون وما فضل للفقراء ، وهكذا دور مكة التى تكرر أى تكرر في أيام الموسم بقدر ما تكرر في بقية السنة لا يقوت على القراء في بقية السنة بل تحسب جميع السنة فيصرف منها معلومهم لسنة كاملاً والباقي للفقراء وهكذا الدور التى على البحر في مصر والبياتين التى في دمشق ونحوها فانها في بعض السنة تكرر وفي بعضها لا تكرر أو تكرر بأجرة بخس فاذا اعتبرنا بقى السنة كان ذلك عدلاً وقد يكون الموقوف ارضاً لا تغل الا في سنين وتعمل مدة ولا ينضبط أمرها فهذه أمرها مشكل فإن الذى يأتي مسانحة قد ذكرنا أمرها والسنة فيها كالشهر فيما قبلها حتى اذا انحلت سنة على نذور فأت على الجميع كما قلنا في الشهر لأنه الذى يقتضيه العرف والعادة وأما التى لا ضابط لها فكيف يصنع فيها؟ والذى أراه اتباع اللفظ فيكمل القراء من تاريخ وقف الواقف متى حصل مغل يصرف منه ما لهم منكسر الى ذلك الوقت وما بقى يصرف للفقراء ثم يقون على رجاء بعد ذلك ، وان رأى الناظر ان يدخر من الباقي ما يصرفه للقراء في المدة المستقبلة التى يغلب على الظن أنه لا يأتي فيها مغل فله ذلك ويكون غدراً في عدم الصرف للفقراء في هذا الوقت ويتوفر به عليهم ما يصرف عليهم من الغلة المستقبلة . هذا الذى ظهر في ذلك . وقد ذكر الاصحاب فرعاً لابن الحداد اذا أوصى لرجل بدينار كل شهر من غلة داره أو كسب عبده وجعل بعده لوارثه أو للفقراء والمساكين والغلة والكسب عشرة مثلاً واعتبارها من الثلث كاعتبار الوصية بالمنافع ، والاصح ان المعتبر قدر التفاوت بين القيمتين فان خرجت من الثلث قال ابن الحداد ليس للورثة ان يبيعوا بعض الدار ويدعوا ما تحصل منه دينار ولان الاجرة قد تنقص ، هذا اذا ارادوا بيع بعضها على أن تكون الغلة للمشتري فأما بيع مجرد

الرقبة فكبيع الوارث الموصى بمنفعته . وذكروا فرعاً آخر اذا وصى لانسائ بدينار كل سنة صح في السنة الأولى وفيها بعدها قولان حكاهما الامام والرافعي وقال ان أظهرهما البطلان والظاهر عندى الصحة فان صححناها فللورثة التصرف في ثلثي التركة لا محالة ، وفي تصرفهم في الثلث وجهان أحدهما نفوذه بعد اخراج الدينار الواحد ، والثاني يوقف على المختار فان قلنا بالتوقف فعاش الموصى اليه الى ان استوعب الدنانير الثلاث فذاك ، كذا قاله الاصحاب وهو يقتضى ان الموصى به جميع الثلث لا بعضه وهذا بطريق الثلث عند استغراقه الثلث ، وان مات قال صاحب التقريب يسلم بقية الثلث الى الورثة وتوقف الامام وقال يجب ان ينتقل الحق الى الورثة . واذا قلنا بالوجه الأول أنه ينفذ تصرفهم فكلمنا انقضت سنة طالب الموصى له الورثة بدينار وكان كوصية تظهر بعد قسمة التركة ، وان كان هناك وصايا أخر قال صاحب التقريب يقص الثلث بعد الدينار الواحد على ارباب الوصايا ولا يتوقف فاذا انقضت سنة أخرى استرد منهم مقدار ما يقتضيه التقييد قال الامام وهذا بين اذا كانت الوصية مقيدة بحياة الموصى له أما اذا لم تقيد واقنا وراثته مقامه فهو مشكل لا يهتدى اليه . قلت وجه اشكاله ان ذريته لا ينقرضون الى يوم القيامة لان الورثة الخاصة اذا انقرضوا يرثهم المساكون وهم باقون الى يوم القيامة ولا يعلم عدد سنى ذلك الا الله والجهل بحملته يطرُق الجهل بالنس على الوصايا التى معه وهو جهل لا غاية له لأنه مامن عدد مقدر لا ويمكن ان يكون بعده غيره مما يقتضى تبعيض منه الوصايا فقد حصل اشكال لا يهتدى إلى بيانه بخلاف ما إذا لم يقر وراثته مقامه فتكون الوصية له مقصورة على مدة حياته وهى إذا مات يعلم مثاله كان ماله كله تسعة دنانير وأوصى لزيد بدينار ولعمرو بدينار ولتسكن كل سنة بدينار فيدفع في الحال عقب موت الموصى والقبول لكل منهم دينار ومجموع ذلك هو جملة الثلث وفي السنة يسترد لبكر نصف دينار منها وفي السنة الثالثة خمس ونصف خمس دينار وقد استقر له ما قبضه وهو دينار وأربعة أخماس وهى التى تخصه بالتوزيع لانه بين لنا ان الوصية بخمسة دنانير له ثلاثة ولها اثنان فيقسم الثلث على هذه النسبة له ثلاثة أخماس ولها خمسة . فهذا ما أراده الامام والله أعلم . انتهى كلام الاصحاب والكلام عليه ، ومقصودى به الاستشهاد لتقديم القراء والتكبير لهم على الفقراء لما قاله ابن الحداد فى الفرع الأول من ان الورثة ليس لهم ان يبيعوا بعض الدار اذا احتل ان يكون سبباً لنقض الدينار كل شهر وقد فرضها فيما إذا كانت الفقة أو الكسب عشرة ولا شك

ان الورثة ليس لهم ان يأخذوا التهمة بل يبقى لياخذ الموصى له الدينار ومنها في المستقبل إذا لم يحصل فيه شيء وان كان الاصحاب لم يصرحوا بذلك أو يقال ان الورثة يأخذون التهمة وإذا لم يحصل في الشهر الآخر شيء يرجع عليهم بدينار كما قلنا في الوصايا التي حكينا كلام صاحب التقريب فيها قريباً . والغرض انهم لا يستأنرون بالتهمة بحيث يبطل حق الموصى له منها فلذلك هنا اذا حصل مغل كبير وأخذ القراء منه ثلاثين عن شهر وفرضنا بقيته للفقراء لا ينقطع حق القراء عنه بالكلية بل اذا تعطلت مدة ثم جاء مغل بدى منه نصيب القراء عن تلك المدة المتعطلة وان فضل شيء كان للفقراء وإلا فلناهم أتم أخذتم في الماضي فادعكم من الاخذ الآن . والله تعالى أعلم انتهى .

﴿مسألة﴾ وقف على أولاده ثم أولاد أولاده ثم أولاد أولاد أولاده ثم نسله على أنه من مات منهم وان سفل كان نصيبه لمن في درجته يقدم الاقرب اليه فالأقرب ومات وخلف أولاداً ومات أولاده وخلفوا أولاداً ومات أحدهم عن غير نسل وخلف واحداً في درجته من غير فخذه بل من نسل عمه مثلاً واحداً أقرب اليه منه وهو من فخذه ونسب أبيه ولكنه ليس في درجته بل انزل منه وهو يتناول فهل يكون نصيب الذي مات عن غير ولد الذي في درجته من غير فخذه أو الذي أسفل منه من فخذه .

﴿ففيقول في الجواب﴾ لو اقتصر في قوله من مات وله ولد على قوله فنصيبه لولده لم تكن رتبة في ان نصيب هذا المتوفى عن غير نسل لمن في درجته وان لم يكن من فخذه لكنه لما قال فنصيبه لولده ثم لولد ولده ثم لنسله اقتضى ان جميع نصيبه لا يخرج منه شيء عن نسله ماداموا موجودين . وقوله يقدم الاقرب اليه لو كان مجرداً عن الدرجة لاقتضى ذلك ايضاً لكن اعتبار الدرجة إذا أخذ على اطلاقه يمنع منه ونظرنا فلم نجد في قوله يقدم الاقرب قال منهم فلو قاله لتقيد بالدرجة فلما أطلقه قويت المعارضة فصار اطلاقه مع اطلاق ان نصيب كل من مات عن نسل يقتضيان أن الذي في الدرجة هذا لا يأخذ نصيبه واطلاق الدرجة يقتضى أنه يأخذ ، ويمكن تقييده بالدرجة من الفخذ ليجمع بينها وبين اطلاق الكلامين الآخرين فاحتجنا إلى ترجيح رأينا أن تقييد كلام واحد وهو الدرجة أقل من تقييد كلامين وهما تعميم النصيب في النسل واعتبار الاقرب فيقتضى هذا حرمان ذي الدرجة من نصيب غير نسل ثم نظرنا فلم نجد في درجة المتوفى من فخذه واحداً وانما وجدنا من فخذه أنزل منه وقد سكت

الواقف عن حكم هذه الحالة فالصرف اليهم انما يكون باطلاق قوله من مات عن ولد فصبيه لولده ثم لولد ولده وان سفل وهو أحد السكاملين وقد تعارض قبل ذلك بقوله وقف على أولاده ثم أولاد أولاده وهو الذي في الدرجة من البطن الثالث فيقدم على النسل الذي بعده فاذا تعارض هذان الامران وتعارض معنى الاقربية مع معنى الدرجة تقف المسألة ولا نجد مرجحاً فأشككت المسألة علينا فرجعنا الى المعنى فرأينا ان تقديم الاقرب الى الميت اقرب الى مقاصد الواقفين وإلى مقاصد أهل العرف مالم يقصد الاقرب الى الواقف وههنا لم يقصد الاقرب الى الواقف فلذلك ترجح عندنا استحقاق هذا الاقرب الى المتوفى والله أعلم ، ولكنه قد وقع حكم لذى الدرجة مبنى على شهادة أنه هو المستحق فحكم القاضى بموجب ذلك من غير أن يحيط علمه بما ذكرناه . وأنا متوقف في صحة هذا الحكم فان الشهادة على ما أراه ليست بصحيحة وأيضاً فشهادة الشهود بالاستحقاق في قبولها نظر لأنه حكم شرعى وهم انما تقبل شهادتهم بالاسباب فشهادتهم بأنه في الدرجة صحيحة والاستحقاق ليس اليهم فحكم القاضى بموجب ما شهدوا به عندي فيه نظر لكونه لم يتأمل أطراف الواقعة حتى يظهر له الصواب فيها وعندي في نقضه أيضاً نظر لاجل الاحتمال وقرب المأخذ وأنه لو نظر في ذلك وخالف ما قلناه وحكم بخلاف ما قلناه عن علم وترجيح كنت أقول ان حكمه صحيح بمنع نقضه فهذا الذى عندي في هذه المسألة أرى في هذه الواقعة لأجل الحكم ان يصطلحوا الا ان ينقض المحكوم له ويرجعوا الى ما قلته وليتنبه لمثل ذلك في غيره من الاوقاف فان هذا اللغظ كثيراً ما يقع في كتب الاوقاف ولا يشبه الناس له بل يكفون بما حصل في أول وهلة من ان من مات ينتقل نصيبه لولده ولا ينظرون الى قوله ثم الى ولد ولده ونسله ، وأنا أيضاً انظر في ذلك الا في هذه الايام وهذه الامور بحسب ما يقذفه الله في القلب والله أعلم انتهى .

﴿ مسألة ﴾ وقف شرط فيه النظر للأرشد فالأرشد من أولاد الموقوف عليه ونسلهم يقدم الارشد والاقرب فالاقرب والمنسب اليه بالذكر على أولاد البنات وبنات البنات واذا انتهى النظر الى أننى كان من شرطها أن تكون ذات زوج يصلح للتقدمة على المجاهدين فوجد من ذرية الموقوف عليه إناث واحدة منهن ذات زوج يصلح لما ذكر وذكر أنزل منهن وقامت بيعة لكل من المذكورين بالأرشدية ووجد أننى أعلى من الجميع قامت بيعة لها انما من نسل الموقوف عليه فلمن يصكون النظر ؟ .

الجواب (١) قد يتوهم من قولنا ان قوله على أولاد البنات يعود الى جميع ما تقدم فانه قال يقدم الارشد على أولاد البنات والاقرب على أولاد البنات والمنتسب اليه بالذكر على أولاد البنات ، ويحتج بأن مذهب الشافعي بأن الاستثناء وما جرى مجراه يعود الى جميع الجمل المتقدمة ، والجار والمجرور يجري مجرى الاستثناء وعطف المفردات أولى بذلك من عطف الجمل ، ويترتب على هذا أنه إذا وجد في هذا الوقف في المنتسبين بالذكر رشيد وأرشد لا يتقدم الارشد على الرشيد لما تقدم ان الارشد إنما يتقدم على أولاد البنات ، وهذا الوجه مندفع بثلاثة أمور : (أحدها) ان السابق إلى الفهم في هذا الوقف وما شبهه خلافه وان الجار والمجرور يختص بالاخيرة وان كل وصف مما ذكر يقدم على ضده فيقدم الارشد على غير الارشد مطلقاً سواء كان من أولاد الذكور أم من أولاد الاناث ويقدم المنتسب بالذكر على أولاد البنات سواء كان ارشد أم لم يكن . هذا هو السابق إلى الفهم في هذا الكلام واشباهه ولا يبيّن لانه من المسألة التي يقول فيها الشافعي بالعود الى الجميع لا يبيّن ، والقربة التي ذكرناها من تقدمه كل شيء على ضده صارفة عنه فوجب المصير الى ما سبق الذهن اليه . (الامر الثاني) من الامور الثلاثة القربة التي ذكرناها فهي مع سبق الذهن شيان . (الامر الثالث) أنه لو قيل بهذا التوهم لزم التخصيص أو التقييد في الجملتين الأوليين . فلهذه الامور الثلاثة جعلناه الاخيرة فقط . إذا عرف ذلك فالقول في تعارض البينتين للانثى ذات الزوج العليا والذكر السافل في الارشد يحتمل ان يقال بالتسايف لتعارض وينظر الحاكم ويحتمل ان يقال ينظران جميعاً الامرين : (أحدهما) أنه شرط النظر للجميع وقدم منهم بعضهم فإما يوجد مقتضى للتقديم لم يوجد النظر عملاً بالشرط السالم عن المعارض . (والثاني) أنه لم يقل يقدم الارشد الاقرب حتى يكون اعتبار مجموع الصفتين في شخص واحد بل قال الارشد والاقرب فأقول اذا وجد أرشد ليس اقرب وأقرب ليس ارشد لكنه رشيد فلا تعارض وصفة الاقربة ليست معارضة لصفة الارشدية فيكونان ناظرين على الاجتماع فكما لو وصى لابنين ليس لاحدهما أن يفرد إلا ان ينص عليه ، هذا اذا كان الاقرب ليس بأرشد ولا قامت له بيعة معارضة وأما عند تعارض البينتين فقد يرجح إحداها بالاقرب فعلى قياس تقديم بيعة الداخل تقدم هنا بيعة الاقرب وعلى قياس تقديم بيعة الخارج لا يلزم هنا تقديم الابعد بل قياسه استمرار التعارض وحينئذ يأتي ما قدمناه اذا لم يكن مع الاقربة أو يقال انها تساقطوا يقدم الاقرب ، وهذا أولى الاحتمالين اذا قلنا بالتسايف ويحتمل

ان يقال بالقرعة أو الاستواء وإذا قلنا بأنهما يستويان في النظر ولا ينفرد أحدهما فأراد الحاكم ان يقيم ثالثاً يرجع اليه عند تشاحنهما فله ذلك اثلاً لتضييع مصلحة الوقف باختلافهما ولا شك في ذلك عند تنازعهما وهل له ان يقيمه الآن لتوقع التشاحن في المستقبل؟ يحتمل ان يقال لا لانهم لم يذكروا في الوصية أنه يفعل ذلك ويحتمل أن يقال له ذلك اذا لاضرر فيه إلا ان يحتاج الى أجرة فلا يسوغ الا عند الحاجة والكلام في الوقف والوصية سواء أن المال كان يسيراً بحيث يكون التوقع نادراً فلا يجوز إلا عند الحاجة أو عديم الأجرة وإن كان كثيراً بحيث يشلب على الظن الاحتياج اليه كثيراً فله نصيبه لثلاث تشق مراجعة القاضى في كل وقت. وتلخص من هذا أن في الانثى المذكورة التي هي ذات زوج يصلح للتقدمة على المجاهدين نظراً وان في انفرادها توقفاً وإذا لم تنفرد يشاركها الذكر الأسفل وليس له أن ينفرد قطعاً مادامت هذه موجودة . هذا في الوقف الذي منه أمر المجاهدين وأما غير المجاهدين كالمدرسة وإلا فلم يشترط الواقف في نظر الانثى فيه أن تكون ذات زوج بالصفة وإذا أثبتت غيرها من النسوة المساوين لها في الارشدية كان لمن النظر في غير نصيب المجاهدين إما معها إن استوين في الرشد أو بدونها إن كن أرشد منها وحكم الذكر الأسفل عنهن معهن على ما شرحتاه في حكمه معها فقد يؤدي الحال إلى اشتراك الجميع ، وأما المرأة التي هي أعلى من الجميع فان ثبت ثبوتاً بيناً أنها من نسل الموقوف عليه وأنها أرشد من الجميع استحققت النظر في غير نصيب المجاهدين ويبقى نصيب المجاهدين موقوفاً على أن يكون زوجها أهلاً للتقدمة على المجاهدين إنتهى .

﴿ مسألة ﴾ ورد استفتاء آخر في هذا الوقف نصه : شرط النظر للارشدة فالارشد من أولاد الموقوف عليه وأولاد أولاده وأولاد أولاده ونسلهم وعقبهم أبداً ما تناسلوا يقدم الارشد فالارشد والأقرب فالأقرب والمنتسب اليه بالذكر على من يصكون من أولاد البنات وبنات البنات .

﴿ فأقول ﴾ هذا يقتضى أن الارشد من الاولاد يستحق والارشد من أولاد الاولاد يستحق والارشد من نسلهم يستحق فإذا اجتمع أربعة في الطبقات الأربع كل منهم أرشد أهل طبقته وليس أحد منهم أرشد من الثلاثة استحق الأربعة كلهم واشتركوا في النظر . وقوله بعد ذلك يقدم الارشد يقتضى النظر فيما بين الأربعة وأنهم إذا تفاضلوا قدم أرشدهم ولو لم يقل ذلك لكانوا يشتركون وإن كان بعضهم أرشد من بعض . وقوله الأقرب فالأقرب يقتضى النظر في الأربعة

فيقدم منهم الاقرب فيعود القول على ما قدمناه إنتهى .
 ﴿ مسألة ﴾ لو قال في هذا الوقف يكون النظر للأرشد فالأرشد من نسله
 لم يقتض تعدد الناظر عند تعدد الطبقات بل يكون النظر للأرشد من مجموعهم
 مسألة ولو قال ذلك وا . (كذا)

﴿ مسألة ﴾ وقف في مرض موته على نفسه ملكاً أكثر من ثلث ماله هل للحاكم
 أن يحكم به لأن الأصل بقاء الحياة أولاً لأن الحكم يصير متروكاً للنقض، وهذا
 إذا قلنا وقف الإنسان على نفسه صحيح ، أما إذا قلنا ببطلانه فلا شك أنه لا يحكم
 به وإنما النظر في الحالة الأولى فلننظر فيها وقوى لأن ابن الحداد وطائفة من
 الأصحاب قالوا إذا اعتق في مرض موته أمة هي ثلث ماله فطالت عتته ولم يبرأ
 ولم يمت ولها ولى نسب فزوجها وليها من رجل من عرض الناس أن النكاح باطل
 وذهب ابن شريح وأبو نور وطائفة إلى أن النكاح صحيح ، ونسبه الرافعي إلى
 الأكثرين واستدل القاضي حسين لابن الحداد بأنه لو وهب لرجل في مرض موته
 جارية هي خارجة من الثلث فقبلها الموهوب له وقبضها قبل موت الواهب
 لا يبيح له وطأها حتى يموت الواهب ويخرج من الثلث والدين للاحتمال والفرج
 لا يباح مع الشبهة ولذلك قال الشافعي لو أن وثياً أسلم بعد الإصابة وأصرت
 على الكفر وأختها مسلمة وأراد أن يعقد عليها النكاح لا يمكن منه ولا ينعقد
 نكاحه لجواز أن تسلم تلك ، والدليل على أنها ليست بحرة قطعاً إجماعنا على أنها
 لو قذفت محصناً لا تحدد الحرة ولذلك لو قذفها رجل أو امرأة لا حد عليه
 بقذفها ولو مات قريبها لانورثها منه في هذه الحالة ، ذكر هذه المسائل القاضي
 حسين في شرح الفروع ، والموافق لابن شريح يحتاج إلى الجواب عنها أن سلمها
 ولا يمكن منعها ولا منع الاحتمال ولم يقل أحد إنها تكون حرة ثم تصير بالموت وعدم
 الخروج من الثلث رقيقة هي أو بعضها هذا ما قاله أحد فلا شك أن الاحتمال موجود
 وهو مقرون بالشبهة فعلى قياس قول ابن الحداد لا شك في امتناع الحكم بصحة وقف
 الجميع أو شيء منه وعلى قول ابن شريح يحتمل أن يقال بذلك أيضاً لأن حكم الحاكم
 ينبغي أن يمان عن التعرض للنقض ويشهد له ما قاله القاضي حسين من المسائل . ثم إن
 مسألة ابن الحداد فرضوها كما ترى فيما إذا طالت العلة ولم يمت ولم يبرأ فإذا لم تطل
 العلة وقصد تزويجها على الفور يحتمل أن يكون الحكم كذلك ويحتمل أن يقطع
 بالمنع ومسألة الوقف التي فرضناها إنما هي في ذلك فنح الحكم فيها أقوى . والرافعي
 احتج لابن شريح فأن في الظاهر نحكم بحريتها ويجوز تزويجها وإن كان يحتمل

ان يظهر عليه دين يمنع خروجها من الثلث وليس كنكاح اخت المشرقة فانه
الظاهر هناك بقاء النكاح على ان ابا زيد جعل نكاح اخت المشرقة على قولين
قال الرافعي ويقرب من المسألتين نكاح المرتابة بالحل وقال في نكاح المرتابة في باب
العدد ان ارتابت بعد الاقراء أو الاشهر وتزوجت لم يحكم ببطلان النكاح اسكن
لو تحققنا كونها حاملا وقت النكاح بان بطلانه وان ارتابت بعد الاقراء أو الاشهر
وقبل أن تنزل وتزوجت فالذهب القطع بأن النكاح لا يبطل في الحال لانا
حكمتنا باتقضاء العدة فلا نبطله بالشك وقد يحكم ببطلانه . انتهى كلام الرافعي
ولم يقل أحد بصحته ، وقياسنا في مسألتنا أنا نتوقف عن الحكم حتى نتبين فلم
نجيد في كلامه تصرحا بجواز حكم الحاكم والحكم الذي تضمنه كلامه انما هو حكم
الفقيه بالفتوى أعنى قوله في صدر كلامه في الحكم بحريتها . ثم ان الخلاف بين ابن
شرح وابن الحداد انما هو فيما إذا كانت الجارية ثلث ماله أما إذا كانت زائدة عن الثلث
فلا ندرى ما يقول ابن شرح قديوافق ابن الحداد اعتمادا على ظاهر الامر فليس لنا
اجراء الخلاف بينهما في مسألتنا هذه إذ ليست قياس مسائلتها وإذا كانت كذلك فهي
بامتناع حكم الحاكم أولى هكذا يقتضيه كلام ابن الحداد والقاضي حسين وأما الامام فانه
فرضها فيما إذا كان لامال له سوى الجارية وقال يحتمل على قياس ابن الحداد
إذا كانت تخرج من الثلث أن يجوز وليس كما قال الامام انتهى . والله أعلم .

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه
وسلم تسليما كثيرا . وكتبه محمد بن أحمد الفصيح المقرئ الشافعي غفر الله له
ولو والديه ولجميع المسلمين أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم . وكان الفراغ من نسخه في يوم الخميس تاسع عشر شهر ربيع الاول
سنة ثمان وستين وسبعمائة .

﴿ انتهى المجلد الاول ويتلوه في المجلد الثاني مسألة حلبية ﴾

نسخة ما في أول الكتاب من الملكات :

من كتب أبي بكر بن قاضي شهبة . من كتب ناصر الدين السكري سنة ٨١٩ .
انتقل هذا الكتاب المبارك من ملك الشيخ تقي الدين بن قاضي شهبة إلى
ملك كاتبه محمد بن حجي لطف الله به سنة ٨٣٢ أحسن الله عقابها . ثم ملكه
محمد بن البارزي . من كتب يحيى بن حجي الشافعي سنة ٨٥٦ .
هذا محمد المشار اليه أعلاه والدسيدي يحيى بن حجي ، ومحمد بن البارزي المشار
اليه أعلاه جد سيدي يحيى بن حجي المشار اليه لوالده .

﴿ فهرس ﴾

الجزء الأول من فتاوى السبكي

وبليه فهرس الجزء الثاني ^(١)

الصفحة

- ١١ أسماء المؤلفات الخاصة التي أدرجت في الفتاوى .
- ١٢ كلمة عن النسخ التي طبع الكتاب عنها .
- ١٣ ترجمة المؤلف وأسماء بعض مؤلفاته
- ١٦ مقدمة الكتاب وهي من كلام ولد المؤلف .
- ١٧ سورة فاتحة الكتاب والكلام على آياتها .
- ٢٦ آية (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) .
- » (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) .
- ٢٨ تفسير آية : (ولهم فيها أزواج مطهرة) .
- ٢٩ (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم)
- ٣٠ (ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل) .
- ٣١ الكلام على آية (والفتنة أشد من القتل) .
- ٣٣ (فولوا وجوهكم شطره)
- » الكلام على تعريف « الحق » وتنكيره في قوله تعالى : يقتلون النبيين بغير الحق ، النبيين بغير حق ، الانبياء بغير حق .
- » (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) .
- ٣٤ (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة) .
- ٣٥ مسألة : طلقك ان دخلت الدار ، وان دخلت الدار طلقك .

(١) وضمت الفهرسين الثاني ثلثه الاول تسهيلا على المراجع .

- ٤٦ (واستشهدوا شهيدين من رجالكم)
- ٤٧ الكلام على قوله تعالى (تؤتى الملك من تشاء)
- » الكلام على قوله تعالى (فلما أحس عيسى منهم الكفر) .
- ٤٨ التعظيم والمنة في المؤمنين به ولتنصرته .
- ٥١ (فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا)
- ٥٢ إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله بما يعظكم به إن الله كان مهيئاً بصيرا
- ٦٠ إذا حضر بين يدي القاضي خصمان ، وكان الذي ظهر الحق عليه كبيراً يخشى القاضي منه .
- ٦١ (وجعلوا لله مآذراً من الحرث والانعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا)
- ٦٢ (يستلك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله) .
- ٦٣ مسألة « اذؤمن ان شاء الله » والكلام على آية أولئك هم المؤمنون حقا .
- ٦٩ نبذة تتعلق بما يقال في جواب من سأل أمؤمن أنت أم مسلم أنت .
- ٧٣ الكلام على آية (وقالت اليهود عزيز ابن الله) .
- ٧٤ الكلام على قوله تعالى (حتى إذا أدركه الفرق قال آمنت) .
- » تفسير قوله تعالى (إن الحسنات يذهبن السيئات) .
- » تفسير قوله تعالى (سبحان الذي أسرى بعبده ليلا)
- ٧٥ (استطعما أهلها) والكلام عليها نظماً .
- ٧٨ (واذكر في الكتاب اسممیل انه كان صادق الوعد) .
- » (كي نسبحك كثيراً ونذكرك كثيراً أنك كنت بنا بصيرا) .
- ٧٩ الكلام على قوله تعالى (والسلام على من اتبع الهدى) .
- ٨٠ (والتي احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا) .
- » (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) .
- ٨١ الكلام على قوله تعالى (أرايت من اتخذ إلهه هواه) .

- ٨٢ تفسير آية (أولئك يجزون الغرفة بما صبروا) .
 » الكلام على تفسير قوله تعالى (أو نسائهن) .
 ٨٢ ولقد آتينا داود وسليمان علما وقال الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين
 ٩٠ (ألم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) .
 ٩٥ (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لندخلنهم في الصالحين) .
 ٩٦ إنا احللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت بمينك مما افاء
 الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك
 ٩٧ بذل الهمة في أفراد العم وجمع العمه .
 ١٠١ (إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين
 والصادقات والصابرين والصابرات) .
 ١٠٢ الكلام على قوله تعالى (ولو أعجبك حسنهن) .
 ١٠٥ الحلم والانهاء في إعراب قوله تعالى غير ناظرين إناه .
 ١١٢ تفسير قوله تعالى (وكل في فلك يسبحون) .
 » الكلام على قوله تعالى (فبشرناه بقلام حلیم) .
 ١١٣ قوله تعالى في سيدنا داود (فففرنا له ذلك) .
 ١١٤ (قال رب اغفر لي) . . الى قوله . . (وحسن مآب) .
 ١٢٢ الكلام على قوله تعالى (قل الله أعبد مخلصاً له ديني) .
 ١٢٣ الكلام على قوله تعالى (يعلم خائنة الأعين) .
 ١٢٤ الكلام على قوله تعالى (والله يقضى بالحق) .
 ١٢٥ تفسير قوله تعالى (ما عليهم من سبيل) .
 » الكلام على الآية (ان ذلك لمن عزم الأمور) .
 ١٢٦ (سيهدين) (فهو يهدين) (فانه سيهدين) .
 ١٢٧ (ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله) .
 » (ولا يتمنونه ابداً) (ولن يتمنوه) .

- ١٢٩ الفهم السديد من إنزال الحديد .
- ١٣٠ وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة فمصوا رسول ربهم .
- » ترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين ثم لتستلن يومئذ عن النعيم .
- ١٣١ (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع)
- ١٣٥ ربنا آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ، نظم في
- قناعة الامام السبكي صاحب الفتاوى
- ١٣٦ كتاب الطهارة وما فيه من الفتاوى والفوائد
- ١٤٧ كتاب الصلاة وما فيه من الفتاوى والفوائد .
- ١٥٩ باب استقبال القبلة وما فيه من المسائل .
- ١٦٥ باب صلاة التطوع وما فيه من المسائل .
- » إشراف المصاييح في صلاة التراويح .
- ١٧٩ باب صلاة الجمعة وما فيه من المسائل .
- ١٨١ الاعتصام بالواحد الأحد من إقامة جمعيتين في بلد .
- ١٩٧ كتاب الزكاة وما فيه من المسائل والفصول .
- ٢١٣ مختصر فصل المقال في هدايا العمال .
- ٢١٧ كتاب الصيام وما فيه من المسائل والفوائد نثراً ونظماً .
- ٢٣٠ حفظ الصيام من فوت التمام .
- ٢٤١ باب الاعتكاف .
- » قدر الامكان المختطف في دلالة « كان إذا اعتكف » .
- ٢٦٥ كتاب الحج وما فيه من المسائل .
- ٢٧٤ تنزل السكينة على قناديل المدينة .
- ٢٩٣ نظم في الكلام على تفسير (ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه) .
- ٣٠٠ كتاب الضحايا .

- ٣٠١ باب الأظعمة .
- » كتاب البيع وما فيه من المسائل .
- ٣٠٩ كتاب الرهن وما فيه من المسائل .
- ٣٠٩ نشر الجمان في عقود الرهن والضمان .
- ٣٣٠ منبه الباحث في دين الوارث .
- ٣٣٤ باب الحجر وما فيه من المسائل .
- ٣٤٧ باب التفليس وما فيه من المسائل .
- ٣٤٩ باب الحوالة وما فيه من المسائل .
- ٣٥٠ باب الصلح وما فيه من المسائل .
- ٣٥٨ باب الضمان وما فيه المسائل .
- ٣٧٧ باب الشركة وفيه مسألة
- » باب الوكالة وفيه مسألة
- ٣٧٨ كتاب الاقرار وما فيه من المسائل
- ٣٩٦ كتاب الفصب وما فيه من المسائل
- ٣٩٧ كتاب القراض وما فيه من المسائل
- ٣٩٩ كتاب المساقاة وما فيه من المسائل
- » الطريقة النافعة في الاجارة والمساقاة والمزارعة
- ٤٣٩ كتاب الاجارة وما فيه من المسائل
- ٤٥٩ كتاب إحياء الموات وتملك المباحات
- ٤٦٣ مؤلف في مياه دمشق
- ٤٧١ كتاب الوقف وما فيه من الفتاوى والمسائل

87/5



فتاویٰ
الشیخ

۵

دارالمعرفة