

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وخاتم النبيين ، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد :

بكرم من الله ومنة وتوفيق ..

ثم عمل من أخيكم : رضوان حسين خرجت هذه المذكرة السادسة عشر ضمن سلسلة متابعة من دروس شرح زاد المستقنع

لشيخنا الدكتور / **أحمد بن محمد الخليل** _ حفظه الله _ وقد تضمنت هذه المذكرة

الحدود والأطعمة والأيمان والقضاء والشهادات والإقرار

وهذه المذكرة هي تفريغ من التسجيل الصوتي للدروس التي ألقاها شيخنا في الدورة العلمية المكثفة الأولى المقامة في جامع القاضي بمحافظة عنيزة ثم قمنا بجمعه وتنسيقه مرتبا حسب الطاقة .

وهذا المكتوب لم يراجع على الشيخ لضيق الوقت وإنما أذن بجمعه وطباعته _ جزاه الله خيرا _ ونسال الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه ، وأن يجزي شيخنا خير الجزاء .

للاستفسار / ٠٥٥٦٦٦٠٠٧٧

وبالله التوفيق .

السنة: الثالثة	الفصل الأول	الدرس: (١) من الحدود
يوم: الثلاثاء	التاريخ: ٢٨/١٠/١٤٢٩هـ	التسلسل العام لدروس الزاد ((٢٠٠))

قال شيخنا حفظه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

كتاب الحدود

الحَد في لغة العرب / المنع .

وأما في الاصطلاح / فله معنى عام ومعنى خاص . أما معناه العام فحدود الله محارمه لقوله تعالى { تلك حدود الله فلا تقربوها } [النساء/١٣] أي محارم الله فهذا هو المعنى العام.

أما المعنى الخاص . فالحدود الممنوعات الشرعية التي رتب عليها الشارع عقوبة محددة . فالزنا من الحدود لأن الله رتب عليه عقوبة محددة وهي الجلد أو الرجم كما سيأتينا بينما التقييل من المحرمات إلا أن الشارع لم يرتب عليه عقوبة محددة شرعا فليس من الحدود إذا الحدود هي الأشياء التي منعها الشارع و أوجب على من فعلها حدا معيّنا أو عقوبة مقدرة معيّنة من قبل الشارع فجميع المحذورات أو المحرمات التي فيها التعزيرات ليست من الحدود .

ثم- قال رحمه الله- (لا يجب الحد)

الحدود مشروعة بالإجماع فإن السنة جاء فيها ما يشبه التواتر بإقامة الحدود من قبل النبي -صلى الله عليه وسلم- وعن خلفاء الراشدين وستأتينا الأدلة في كل باب من أبواب الحدود اللاحقة . كما أن إقامة الحدود محل إجماع من الفقهاء لم يخالف فيه أحد فهي واجبة وفريضة متعينة دل عليها النص المتواتر وإجماع الأمة.

ثم- قال رحمه الله- (لا يجب الحد إلا على بالغ عاقل)

لا يجب الحد على غير البالغ العاقل بالإجماع لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- رفع القلم عن ثلاثة . إذا لا يجب إقامة الحد على غير مكلف وهذا محل إجماع والمؤلف -رحمه الله- سيبيّن في هذا الفصل قبل أن يبدأ بالحدود بمسائل سيذكر مسائل تشترك مع جميع الحدود مسائل عامة تشترك فيها جميع الحدود ثم إذا انتهى من هذه المسائل العامة سيعود إلى كل حد ويعقد له بابا خاصا.

يقول - رحمه الله - (ملتزم)

الملتزم يقصد به من التزم الأحكام الشرعية . وهو المسلم والذمي والدليل على أنّ الذمي يحكم فيه قوله تعالى { وأن احكم بينهم بما أنزل الله } [المائدة/٤٩] فالذمي تجب إقامة الحد عليه فيما يرى هو أنه محرم والنبي - صلى الله عليه وسلم - أقام حد الرجم على اليهودي واليهودية . أما إقامة الحدود على المسلم فهو محل إجماع باقي الحربي والمستأمن هؤلاء لا تقام عليهم الحدود التي هي لحق الله .

وتقام عليهم الحدود التي هي لحق الآدمي كالقذف . إذا صاروا ثلاثة أقسام . المسلم والذمي والحربي والمستأمن كل واحد له حكمه في إقامة الحدود .

قال - رحمه الله - (عالم بالتحريم)

يشترط لإقامة الحد أن يكون من اقترف الذنب عالماً بالتحريم لا بالعقوبة والدليل على هذا من وجهين :
الأول: أن الصحابة رفعوا الحد عن ادعى الجهل بتحريم الفعل .

الثاني: أن قاعدة الشرع كما يقول شيخ الإسلام أنه لا تكليف إلا بعد العلم فهذا الشخص الذي لا يعلم يعتبر غير مكلف بهذا الأمر ويشترط لقبول دعوى عدم العلم أن يتصور منه عدم العلم كأن يكون في البوادي أو في قرية نائية أما من يعيش بين المسلمين فلا يقبل منه أن يقول لا أعلم أن شرب الخمر محرم أو أن الزنا محرم ولو ادعى لم يقبل منه ويقام عليه الحد .

ثم - قال رحمه الله - (فيقيمه الإمام أو نائبه في غير مسجد)

أفادنا المؤلف أن المعنى بإقامة الحدود هو الإمام فقط ، وليس لغيره كائناً من كان أن يقيم الحدود والدليل على هذا أن الذي كان يقيم الحدود هو النبي - صلى الله عليه وسلم - فقط وخلفائه الراشدون وعلى هذا جرت الأمة إلى وقتنا هذا فهو إجماع محفوظ يستثنى من هذا أنه يجوز للسيد أن يقيم الحد على عبده ويختص هذا بحد واحد وهو الجلد وليس له أن يقيم حد القتل أو القطع . والدليل على هذا قوله - صلى الله عليه وسلم - إذا زنت أمة أحدكم فليقم عليها الحد ولا يثرب . فدل هذا على أنه للسيد أن يجلد الأمة وأن يقيم عليها الحد إذا زنت . وأما الحدود التي تقتضي القتل أو القطع فإنه لا يجوز له أن يقيمه ، ولا يستثنى من إقامة الحدود إلا هذه المسألة ونحن نقول لا يقيم الحد إلا الحاكم لما تقدم من أن النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الذي تولاه .

والدليل الآخر : أن إقامة الحدود تحتاج إلى اجتهاد في إثباتها والنظر في البيّنات وهذا موكول إلى الحاكم ولأجل أن لا يحصل فيه تلاعب في الإثبات أو في النفي .

ثم - قال رحمه الله - (في غير مسجد)

لا يجوز إقامة الحد في المسجد لأنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- نهى عن إقامة الحدود في المساجد وهذا الحديث يعني حسنه المتأخرون.

وأنا قلت لكم مرارا أنّ تحسين المتأخرين يحتاج إلى إعادة نظر لكن على كل حال أنا أقول لكم أنه حسنه المتأخرون ولم أجد وقتاً للبحث في إسناده بدقة لكن حسنه المعاصرون .

الدليل الثاني: أنّ الله سبحانه وتعالى أمر بإيجاد المساجد لإقامة ذكر الله لا لإقامة الحدود.

الأمر الثالث: أنه لم يحفظ أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- أقام أيّ حد في مسجده.

مسألة / فإن أقيم الحد في المسجد فإنه لا يجب إعادته بل يعتبر مجزأً.

ثم - قال رحمه الله - (ويضرب الرجل في الحد : قائماً)

يعني أنّ الرجل لا يضرب جالسا وإنما يضرب وهو قائم والدليل على هذا من وجهين : الأول " أنّ ضرب المجلود قائماً مروي عن علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- إلا أنّ هذا الأثر فيه ضعف.

الدليل الثاني: أنّ ضربه قائماً يؤدي إلى توزيع الضرب على كامل الجسد.

والقول الثاني/ أنه يضرب جالسا لا قائماً لأنه ليس في النصوص الشرعية ما يدل على أنه لا بد أن يكون

قائماً فيجزئ إقامة الحد عليه ولو كان جالسا . والراجح إن شاء الله أنّ هذا الأمر فيه سعة ويرجع إلى الإمام . والأحسن أن لا يضرب إلا قائماً.

ثم - قال رحمه الله - (بسوط)

يعني أنّ الجلد يكون بهذه الأداة وهي السوط واستدلوا على هذا بأمرين :

الأمر الأول: أنّ المتبادر إلى الذهن في لغة العرب عند إطلاق كلمة الجلد أنه يكون بالسوط.

الثاني: أنه نقل أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- جلد بالسوط.

القول الثاني/ أنّ الجلد يكون في شرب الخمر بالنعال والأيدي وأطراف الثياب واستدلوا على هذا بأنّ

رجلا شرب الخمر في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- فجلد بأطراف الثياب والأيدي والنعال . والراجح القول الأول.

والجواب عن هذا الحديث من وجهين :

الوجه الأول: أنّ الجلد بهذه الطريقة كان في أول الإسلام ثم نسخ.

والوجه الثاني: من الجواب أن يقال أنه يرجع في كيفية الضرب إلى رأي الإمام بحسب اختلاف الشارب

والراجح والله أعلم أنه لا يضرب إلا بالسوط . لأنّ العبرة والنكاية والتأديب لا يكون إلا بهذا وإن ضرب بعض الصحابة بمثل هذا الضرب فهذا لكون الخير عندهم منتشر فاكثفوا بمثل هذا أما في وقتنا بل في وقت عمر بن

الخطاب -رضي الله عنه- أسرف الناس في شرب الخمر فكيف في الأوقات التي تليه ولهذا نقول الراجح أنه لا يجوز الضرب إلا بالسوط.

ثم - قال رحمه الله- (لا جديد ولا خلق)

يعني أنه لا يضرب بسوط جديد ولا يضرب بسوط خلق ، والدليل على هذا من وجهين :
الوجه الأول: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أوتي بسوط جديد فردّه ثم أوتي بسوط خلق فردّه ثم قال النبي -صلى الله عليه وسلم- بين هذين .

الدليل الثاني: أن الجلد بالسوط الجديد يجرح الجلد والجلد بالسوط القديم لا يحصل منه التأديب المرجو فصار الأمر إلى السوط المتوسط.

ثم - قال رحمه الله- (ولا يمد ، ولا يربط ، ولا يجرد)

استدل الحنابلة على عدم المد والربط والتجريد بما روي عن ابن عباس أنه قال ليس في ديننا مد ولا ربط ولا تجريد ، وهذا الأثر أيضا فيه ضعف .

والقول الثاني: أنه لا بد في الجلد من التجريد ومعنى التجريد أن يقع السوط على الجلد واستدلوا على هذا بأن الأصل إذا قيل الجلد أن يجلد الإنسان يعني على جلده والراجح أنه لا مد ولا ربط ولا تجريد في الدين لأمرين:

الأول: أن من جلد وعليه ثيابه يصدق عليه أنه مجلود.

الثاني: أن هذه الطريقة لم تنقل عن أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- وقد كانت هذه الطريقة معمول بها عندنا فكان يمد على الأرض مدا لا يربط وإنما يمسك مسكا قويا ويجلد جلدا قويا وربما أغمي عليه لكن هذا الأمر ترك وصار الآن الجلد على مقتضى كلام الفقهاء يجلد قائما ولا يجرد ولا يربط . لكنهم أحيانا يربطونه إذا أبي الوقوف أو اشتد عليه الألم ثم أبي الوقوف يربطونه ولا يربطونه ابتداء.

ثم قال - رحمه الله- (بل يكون عليه قميص أو قميصان)

يعني يجوز أن يلبس قميصا أو يلبس قميصين لأن هذا اللبس لا يمنع من الشعور بالألم ويحصل مع الغرض أفادنا المؤلف أن ما عدى ذلك من الألبسة الثخينة لا يجوز أن تلبس كما لو لبس الفرو أو لبس ثياب الشتاء المتينة أو لبس أكثر من قميصين كأن يلبس ثلاثة أو أربعة كل هذا لا يجوز لأن المقصود من الجلد لا يحصل مع وجود هذه الأشياء فنجعل الإنسان يلبس ثوبه المعتاد لا زيادة ولا نقص.

قال - رحمه الله- (ولا يبالغ بضربه بحيث يشق الجلد)

لا يجوز أن يبالغ في الضرب إلا أن يصل إلى مرحلة شق الجلد وتعليل هذا أن المقصود من الجلد التأديب لا الإهلاك فلا يصل بالجلد أن يدميه ويشق جلده وإنما يضربه ليؤدبه ويشعره بالألم فقط .

قال - رحمه الله - (ويفرق الضرب على بدنه)

ندبا لا وجوبا يعني ينبغي للجالد أن يفرق الضرب وأن لا يجعل الضرب يقع على موضع واحد علل الحنابلة هذا بأنه إذا فرقه فقد وزع الألم على جميع الجسد.

والقول الثاني / أن تفريق الضرب واجب ولا يجوز له أن يضرب في موضع واحد لا يتعداه وهذا القول اختاره القاضي من الحنابلة وهو القول الراجح بلا إشكال إن شاء الله ، لأن الضرب في موضع واحد يؤدي إلى شق الجلد وهم يقولون أنه لا يشق الجلد فكيف يجعل توزيع الضرب مندوبا فقط بل هو واجب لأنه لو ضربه مائة جلدة في موضع واحد فلا شك أنه سينشق الجلد ويخرج الدم بكثرة.

قال - رحمه الله - (ويتقى الرأس ، والوجه ، والفرج ، والمقاتل)

يعني وجوبا وقول الشيخ والمقاتل المقاتل عند الحنابلة هي الأعضاء المذكورة مع أن عبارة المؤلف توهم أن المقاتل شيء آخر أليس كذلك ؟ بينما الحنابلة يرون أن المقاتل هي الرأس والوجه والفرج فيجب عليه وجوبا أن يجتنب وقوع السوط على الرأس أو الوجه أو الفرج واستدلوا على هذا بأمرين : أن ضرب الرأس والوجه والفرج قد يؤدي إلى فقد أحد الحواس . والمقصود هو التأديب لا إفقاده الحواس.

الثاني: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهي بالحديث الصحيح عن ضرب الوجه ، وهذا يشمل ما لو كان إقامة الحدود أو غيره ولهذا لا يجوز له مطلقا أن يضربه مع الرأس أو الوجه أو الفرج لأنه مقتل.

قال - رحمه الله - (والمرأة كالرجل فيه)

يقصد بفيه يعني صفة الجلد فهي كالرجل في الصفات المذكورة إلا ما سيستثنيه المؤلف إذن المرأة كالرجل تماما يسمح لها بلبس الثياب وهذا واجب تضرب بسوط وسط ولا تضرب في موضع واحد وجميع الصفات المتقدمة تنطبق على الرجل والمرأة إلا أن المرأة لها حكم واحد يختص بها.

قال - رحمه الله - (إلا أنها تضرب جالسة وتشد عليها ثيابها وتمسك يداها لئلا تنكشف)

تختص المرأة بهذه الأمور تضرب جالسة وتشد عليها الثياب وتمسك مع يديها الدليل على هذا أولا ذهب إلى هذا الاستثناء الجماهير جماهير العلماء على هذا الاستثناء وهي أنها تضرب جالسة وتشد عليها الثياب وتمسك مع يديها استدلوا على هذا بأمرين:

الأول: أنه مروي عن الصحابة.

الثاني: أن المطلوب في المرأة الستر والصيانة وربما لو ضربت قائمة لأنكشف منها شيء.

القول الثاني/ مذهب أبي يوسف - رحمه الله - أنها تضرب قائمة كالرجل واستدل على هذا بأنها تلاعن قائمة فكذلك تضرب قائمة وهذا القول من الشيخ الفقيه أبي يوسف ضعيف جدا حتى أن الإنسان لا يستبعد صدور منه مع فقهه ومعرفته وأي شبه بين الملاعنة وإقامة الحد حتى تقاس على كونها تلاعن قائمة بل كونها

تلاعن قائمة فيه معنى معقول وهو تعظيم أمر الملاعنة لأنّ الإنسان إذا أقسم قائما فهو أعظم منه إذا أقسم جالسا بينما في الجلد لا يقصد التعظيم وإنما يقصد وجود الألم والتأديب وهذا يحصل للقائم والجالس. فهو في الحقيقة قول ضعيف والراجح مذهب الجماهير.

قال - رحمه الله - (وأشد الجلد جلد الزنا ، ثم القذف ، ثم الشرب ، ثم التعزير)

أشد الحدود حد الزنا لأنّ الله قال فيه { ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله } [النور/٢] فنص على أنه يجب إذا أراد أن يجلد أن لا تأخذه بهم رأفة وإنما يجلد جلدا قويا يوجع ويؤلم حتى يحصل التأديب.

الدليل الثاني: أنّ الداعي إلى الزنا من نفس الإنسان أقوى من إلى غيره من المحرمات.

والقول الثاني: أنّ الحدود على حد سواء فلا يوجد فيها شيء أغلظ من الآخر ، والراجح أنّ الزنا أغلظ من غيره لنص الآية على عدم الرأفة في المجلود.

ثم - قال رحمه الله - (ومن مات في حد فالحق قتله)

الحدود تنقسم إلى قسمين : القسم الأول " جميع الحدود عدى حد الشرب فهذه الحدود إذا مات فيها الإنسان فلا يضمن لأنه ضرب بأمر الشارع ولا إشكال فيها.

القسم الثاني: حد الخمر فهذا ذهب الجماهير أيضا إلى أنه لا ضمان فيه.

والقول الثاني: في حد الخمر أنه إذا جلده أكثر من أربعين جلدة فإنه يضمن لأنّ الزائد على الأربعين ليس فيه سنة وهو من باب التعزير فيضمن صاحبه يعني يضمن المجلود . والراجح **القول الأول** أنه لا ضمان ولو زاد على الأربعين .

والجواب من وجهين : الأول لا نسلم أنّ ما زاد على الأربعين تعزير بل هو حد سيأتينا الكلام عن هذه المسألة.

الثاني: أنه لو سلمنا أنه تعزير فمن يحكم عليه الحاكم بجلد تعزيرا ويموت أيضا لا يضمن لأنّ التعزير أذن به الشارع ولهذا نقول الراجح إن شاء الله أنه لا ضمان حتى في حد الخمر ولو زاد عن الأربعين.

ثم - قال رحمه الله - (ولا يحفر للمرجوم في الزنا)

يعني لا يشرع أن يحفر للمرجوم في الزنا والدليل على هذا أنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - رجم امرأة ورجلا . وامرأة ورجلا . وفي الجميع لم يحفر فهو رجم اليهودي واليهودية . ولم يحفر . ورجم ماعزا - رضي الله عنه - ولم يحفر ، ورجم امرأة الرجل الذي زنى بها خادمه وهو حديث العسيف كما سيأتينا ولم يحفر ، فجاءت السنة في رجم الرجل والمرأة . والرجل والمرأة جميعا بلا حفر فدل هذا على أنّ الحفر لا يشرع.

القول الثاني: أنه يشرع الحفر إذا ثبت ببيّنة ولا يشرع إذا كان بإقرارها وهذا خاص بالمرأة.

القول الثالث: يشرع الحفر للمرأة مطلقا سواء ثبت ببيّنة أو بإقرارها واستدل أصحاب **القول الثالث** على

قولهم بما ثبت في صحيح مسلم أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- حفر للغامدية وهذه المسألة فيها إشكال السنة فيها جاءت على جميع هذه الوجوه فلو قيل يرجع إلى رأي الإمام في الحفر وعدمه وينظر هو الأنسب لكان هذا جيداً لأنّ السنة فيها الحفر وفيها عدم الحفر .

السنة: الثالثة	الفصل الأول	الدرس: (٢) من الحدود
يوم: السبت	التاريخ: ١٤٢٩/١١/٣هـ	التسلسل العام لدروس الزاد ((٢٠١))

قال شيخنا حفظه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

باب حد الزنا

في الدرس السابق تكلمنا عن باب العاقلة وما تحمله وبقي علينا مسألة نتحدث عنها وهي مسألة إذا لم يكن له عصابة إذا كان القاتل خطأ لم يكن له عصابة وهذه المسألة يعبر عنها بالترتيب فيمن يدفع الدية فالآن إذا قتل الإنسان شخصا قتلا خطأ فقلنا أن الدية تكون على العاقلة حسب التفصيل السابق . فإذا لم يكن له عاقلة يعني لم يكن له عصابة فينتقل بعد ذلك الوجوب إلى بيت المال فإذا لم يؤدي بيت المال الدية فاختلف حينئذ الفقهاء هل تجب على القاتل أو لا تجب . فمن الفقهاء من قال تجب القاتل لأنه إنما اسقط عنه لأن العاقلة سيحملون الدية مواساة فإذا لم يحملوها بقي الأصل وهو وجوب الضمان على الجاني ومن الفقهاء من قال بل لا يحمله القاتل لأن الشارع جعل الدية واجبة على العاقلة والراجح أنه يجب على القاتل إذا لم تحمل العاقلة أو لم توجد أن يؤدي الدية فصار الترتيب حينئذ

العاقلة . بيت المال . القاتل . العاقلة فإن لم يمكن أو لم يدفعوا أو لم يوجدوا ، فبيت المال فإن لم يدفع ، انتقل حينئذ إلى القاتل.

نعود إلى درس اليوم الذي توقفنا عنده وهو قوله باب حد الزنا.

قال المؤلف -رحمه الله- باب حد الزنا .

الزنا هو الوطء في القبل أو في الدبر بغير نكاح ولا ملك ولا شبهة . وهذا التعريف عند الجماهير واشترط الأحناف أن يكون الوطء في القبل ليسمى زنا . والأقرب إن شاء الله مع الجمهور وهو أنه يطلق على الوطء في القبل والدبر زنا . هذا أولاً.

ثانياً "الزنا بهذا التعريف المتقدم محرم بإجماع الأمة وهو من كبائر الذنوب كما قال تعالى { ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا } [الإسراء/٣٢] واعتبره النبي -صلى الله عليه وسلم- من الكبائر وهو أمر يجمع عليه بين الأمة .

قال -رحمه الله- باب حد الزنا . (إذا زنى المحصن رجم حتى يموت)

إذا زنى المحصن وسيأتي في كلام المؤلف من هو المحصن ، فإن حكمه الرجم حتى الموت فتبين بهذا أن

مقصود الفقهاء بكلمة الرجم أن يستمر إلى الموت وليس المقصود مجرد رميه بالحجارة . واعتبار عقوبة الزاني المحصن الرجم محل إجماع بين الأمة لم يختلفوا فيه قط وإنما خالف فيه الخوارج فقط ولا عبرة بقولهم وخالفوا أي الخوارج مستدلين بأن الله لم يذكر الرجم في القرآن .

والصواب ولا نحتاج نقول الصواب وقول الإجماع هو الحق إن شاء الله والرجم جاء عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قولاً وفعلاً بما يشبه أن يكون متواتراً فلا شك في ثبوته وأن قول الخوارج شاذ لا عبرة به وستأتي الأدلة التفصيلية في مسائل الباب .

لما قرر المؤلف أن حد المحصن الرجم أراد أن يبين من هو المحصن

فقال -رحمه الله- (والمحصن : من وطئ امرأته المسلمة)

المحصن له شروط لا يكون الإنسان محصناً إلا بما ذكرها المؤلف في هذه العبارة وما يليها سنأتي عليها واحداً واحداً .

الأول: الوطء فيشترط لثبوت الإحصان في حق المسلم أن يطأ والمقصود بالوطء هنا يعني في القبل فقط والدليل على هذا قول النبي -صلى الله عليه وسلم- الثيب بالثيب جلد مائة والرجم . وجه الاستدلال أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال الثيب . والثيب في لغة العرب لا تكون إلا على الوطء في القبل ، فالوطء في غير القبل لا يعتبر وطأً يحصل به الإحصان وهذا القدر لا خلاف فيه والله الحمد إذا لا إحصان بلا وطء .

* **مسألة /** يشترط في هذا الوطء أن لا يقل عن تغييب الحشفة أو تغييب قدرها لمن لم تكن له حشفة ، وما دون ذلك لا يعتبر وطء لأن الشارع الحكيم علق الأحكام على تغييب الحشفة في باب الغسل وغيره وكذلك هنا لا يعتبر وطأً يحصل به الإحصان إلا إذا غيبت الحشفة فهذا هو الشرط الأول . إذا الشرط الأول من وطء امرأته المسلمة أو الذمية . ثم انتقل إلى الشرط الثاني

فقال رحمه الله- (في نكاح)

يشترط في الوطء أن يكون في نكاح فإن كان الوطء في شبهة أو في زنا يعني وطأً يحكم عليه بأنه زنا أو بسبب الشبهة فإنه لا يحصل به الإحصان وهذا أيضاً محل إجماع إذا لا بد أن يكون الوطء في نكاح . أما كون صحيح أو غير صحيح فسيطرُق لها المؤلف المهم الآن الذي يعيننا أنه لا بد أن يكون في نكاح ، أما في الزنا ووطء الشبهة فلا .

ثم - قال رحمه الله- (صحيح) الشرط الثالث.

يشترط في النكاح أن يكون صحيحاً ، فإن كان نكاحاً فاسداً أو باطلاً أو وطء شبهة فإنه لا يعتبر وطأً يحصل به الإحصان .

وقبل أن نتقل للقول الثاني دليل القول الأول القياس على وطء الشبهة وتقدم معنا أن وطء الشبهة هذا

لا يعتبر وطاً يحصل به الإحصان.

والقول الثاني: أن الوطء في العقد الفاسد يحصل به الإحصان واستدل أصحاب هذا القول بأنه وطء في نكاح يصح عن بعض العلماء.

ويثبت به النسب فصار سببا في الإحصان وفي الحقيقة المسألة هذه فيها تردد يحتمل أن نقول يشترط أن يكون وطاً صحيحاً بالإجماع لأن الشارع الحكيم كما سيأتينا يتشوف إلى درء الحدود بالشبهات وهذه شبهة ويحتمل أن نقول نحن نعامل العقد الفاسد معاملة الصحيح في أشياء كثيرة منها مر معنا الطلاق ومر معنا إثبات النسب كما أن العاقد في العقد الفاسد يعتقد صحة العقد وهذا يجعله قريب من العقد الصحيح وفي المسألة تردد وإن كان الإنسان يميل نوعاً ما إلى أنه يحصل الإحصان بالعقد الفاسد لأنه يظن وهو يرى أنه يظن زوجته.

ثم - قال رحمه الله - (وهما بالغان عاقلان)

يشترط للإحصان أن يكون الوطء من مكلف فإن كان الواطئ ليس مكلفاً فلا يعتبر هذا الوطء محصناً وإلى هذا ذهب الجماهير عامة الأمة على هذا القول أنه يشترط في الإحصان أن يكون الواطئ مكلفاً لأن غير المكلف وطئه لا يساوي وطء المكلف ولأن غير المكلف مرفوع عنه القلم والمؤاخذه فلا يعتبر وطئه حينئذ وطاً يحصل به الإحصان.

ثم - قال رحمه الله - (حُرَّان)

اشترط الفقهاء جميعاً ولم يخالف إلا أبو ثور فقط اشترطوا أن يكون الواطئ حراً ليحصل الإحصان فإن كان الواطئ عبداً فوطئه لا يثمر الإحصان واستدلوا على هذا بقوله تعالى ﴿فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ [النساء/ ٢٥] والرجم لا يتجزأ إذاً بناء على هذا الأمة لا تدخل في الرجم وهذا القول هو الصحيح إن شاء الله وقول أبي ثور ضعيف أو ضعيف جداً لأنه من بداية الفقه ونحن نرى أن قاعدة الشارع تنصيف العبد في العدد والطلاق وأشياء كثيرة فعلمنا أن الشارع الحكيم جعل العبد على النصف من الحر.

ثم - قال رحمه الله - (فإن اختل شرط في أحدهما فلا إحصان لواحد منهما)

لما أنهى المؤلف شروط الإحصان أراد أن يبين أن هذه الشروط تشترط في كل واحد من الزوجين حال الوطء . بناء على هذا إذا وطئ من لم تكتمل فيها الشروط فلا إحصان ، وإذا وطئت أي المرأة وقد اكتملت فيها الشروط لكن الواطئ لم تكتمل فيه الشروط فلا إحصان وعللوا هذا بأن الوطء الكامل إنما يكون إذا استوفى الزوجان الشروط.

والقول الثاني: أن هذه الشروط تشترط في أحدهما لا في كليهما ، فمن اكتملت فيه الشروط فهو محصن بغض النظر عن الموطوء.

ثم - قال رحمه الله - (وإذا زنا الحر غير المحصن جلد مائة جلدة)

أفنى المؤلف الكلام عن زنا المحصن وانتقل إلى الكلام عن زنا غير المحصن وبيّن أنّ حده هو الجلد مائة جلدة وكون الزاني غير المحصن يجلد مائة جلدة محل إجماع لقوله تعالى { الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة } [النور/٢] فدل على هذا الحكم النص والإجماع وهو أمر ظاهر في غير المحصن.

ثم - قال رحمه الله - (وغربّ عاما)

يعني أنه يجب في غير المحصن مع الرجم التغريب وإلى هذا ذهب الجمهور وأنّ التغريب جزء مكمل للحد واستدلوا على هذا بالأحاديث الصحيحة المشتهرة أنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - أمر بذلك . ففي حديث العسيف قال [وعلى الغلام مائة جلدة وتغريب عام] وفي حديث البكر بالبكر . قال [جلد مائة وتغريب سنة] وفي حديث أبي هريرة وفي البخاري ومسلم قال عليه أي المحصن [الجلد والتغريب] هذه الأحاديث كلها في الصحيح وهي ثابتة ثبوتا قطعيا ولهذا ذهب الجمهور إلى أنّ التغريب جزء من الحد.

والقول الثاني: أنّ التغريب عقوبة تعزيرية وأنّ الحد هو الجلد فقط . واستدل هؤلاء بأنّ الصحابة غربوا تعزيرا ، واستدلوا بدليل آخر وهو أنّ الآية لم يذكر فيها التغريب أنّ الآية فيها الجلد دون التغريب . وهذا القول ضعيف والأحاديث ظاهرة جدا ولا يمكن العدول عنها مطلقا ولو لم يذكر في الآية فإنّ السنة جاءت مكملة للقرآن ومبيّنة له ومفصلة لأحكامه.

مسألة / نص عبارة المؤلف أنّ المرأة كذلك ولذلك قال - رحمه الله - (ولو امرأة)

يعني تغربّ ولو كانت امرأة وإلى هذا أيضا ذهب الجمهور لعموم الأدلة وهو أمر واضح.

والقول الثاني: أنه لا تغريب على المرأة لأنّ المرأة إذا غربّت خشي أن تقع في الزنا مرة أخرى لاسيما مع

البعد عن عصبتها ومحارمها.

والقول الثالث: أنّها تغربّ كالرجل إلّا إن خيف عليها الفتنة ، والراجح إن شاء الله القول الأخير إلّا أنه

ينبغي أن تحمل المرأة جميع النفقات التي ترتب على ما يستدعي الأمن عليها فمثلا نفقة المحرم الذي يصونها وما يتعلق به من نفقات السفر والسكن والأكل كلها تحمل على هذه الزانية ولا تحمل على بيت المال على الصحيح من قولي الفقهاء . فإذا نغربّها كما في النصوص ونلزمها بما يترتب على الأمن من فتنتها في مالها . فإذا لم تتمكن من ذلك لعدم وجود المحارم أو لرفض المحارم السفر معها وغلب على الظن أنّها إن سافرت ستقع في الفتنة فالشرع جاء بتحصيل المصالح ودفع المفاسد فلا تغرب .

ثم - قال رحمه الله - (والرقيق خمسين جلدة)

الرقيق عليه نصف ما على الحر فيجلد خمسين جلدة لقوله تعالى { فعليه نصف ما على المحصنات من

العذاب } [النساء/٢٥] ولأنّ الصحابة أفتوا في أبواب كثيرة بأنّ العبد على النصف من الحر.

ثم - قال رحمه الله - (ولا يغرب)

العبد لا يغرب وإنما يكتفى فيه بحد الجلد واستدلوا على هذا بدليلين : الأول " أن تغريبه يضر بسيده ويمنع عنه منفعه .

الثاني: ما جاء في حديث أبي هريرة أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال إذا زنت أمة أحدكم فاجلدوها ، ثم إذا زنت فاجلدوها ، ثم قال في الثالثة أو في الرابعة شك الراوي فإن زنت فبيعوها ولو بضيف . ففي الحديث لم يذكر التغريب وإنما ذكر الحد وهو الجلد فقط .

وأما في الرابعة أو في الثالثة تباع .

والقول الثاني: أنها تغرب ستة أشهر .

ثم - قال رحمه الله - (وحد لوطي كزان)

قوله وحد لوطي فهم من كلام المؤلف أن العقوبة التي نوقعها على اللوطي حد وليس تعزيرا ، وإلى هذا ذهب الجمهور أنها حد وإن اختلفوا في حده إلا أنه حد . لأن اللواط فاحشة فهو يستوي في هذا مع الزنا .

والقول الثاني: أن اللواط عقوبته التعزير بحسب ما يرى الإمام لأنه ليس في النصوص الدلالة الواضحة على حد اللواط . والأقرب والله أعلم أنه حد .

واللواط : هو أن يأتي الرجل الرجل .

ثم - قال رحمه الله - (كزان)

لما قرر أن اللواط عقوبته على سبيل الحد يعني أنها من الحدود أراد أن يبين ما هو الحد فقال كزان يعني أن عقوبة اللوطي كعقوبة الزاني إن كان محصنا رجم ، وإن كان غير محصن جلد ، واستدلوا أي أصحاب هذا القول وهم الحنابلة على قولهم بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان . وهذا الحديث ضعيف . واستدلوا بدليل آخر أن الصحابة حكموا بهذا .

والجواب عليه: أن الصحابة لم يحكموا بهذا عينا وإنما اختلفوا كما سيأتينا .

القول الثاني: أن حد اللوطي القتل مطلقا ، محصنا كان أو غير محصن . واستدل أصحاب هذا القول بأدلة:

الأول: قوله -صلى الله عليه وسلم-: " من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به " .

هذا الحديث ضعفه الأئمة ولكن احتج به أحمد تقدم معنا هذا مرارا أن الإمام أحمد قد يحتج بحديث ولا يعني هذا أنه يصحح الحديث .

الدليل الثاني: إجماع الصحابة على قتله وإنما اختلفوا في كيفية القتل حكى هذا الإجماع ابن القيم -رحمه

الله- وغيره لكن في حكاية الإجماع هذا إشكال وهو أنه روي عن بعض الصحابة كعبد الله بن الزبير أنه قال

حد اللوطي حد الزاني . فكأنه ألحقه به . لكن جمهور الصحابة على أنه يقتل . والراجح **القول الثاني** أنه

يقتل وترجيح هذا القول ظاهر جدا لأنه عليه أبو بكر وعمر وعلي وعثمان ولا مجال للخروج عن فتوى الأئمة الأربعة إذن الراجح أنه ليس كزان وإنما يقتل مطلقا.

مسألة/ اختلف الصحابة في كيفية القتل فمن الصحابة من قال يحرق . وعلى رأسهم أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - ومنهم من قال يرحم يعني ولو لم يكن محصنا وهذا معلوم من الخلاف السابق وعلى رأس هؤلاء عمر - رضي الله عنه - ومنهم من قال يلقي من أعلى بناية في البلد ويتبع بالحجارة . ومنهم من قال - رضي الله عنهم - يوضع تحت الحائط ويهدم عليه ومن قال بهذه الطريقة علي - رضي الله عنه - وقال بها عمر أيضا . والراجح أن كيفية القتل يرجع فيها إلى رأي الإمام والدليل على هذا أن الواحد من الخلفاء - رضي الله عنهم - كأبي بكر وعمر روي عنه القتل بأكثر من طريقة ما يدل على أنها تخضع لرأيه ونظره بحسب الظروف وأنه ليس شيئا محمدا أو طريقة معينة للقتل ويلاحظ أن أحكام الصحابة جميعا قاسية وفيها شدة لا تخفى وهذا يتناسب مع الجرم لأن هذه الجريمة أيضا جريمة شنيعة فلهذا جعل الصحابة فيها القتل بطريقة غير طبيعية كما أن الجاني هنا أتى جريمة تخرج عن الفطرة والطبيعة.

ثم - قال رحمه الله - (ولا يجب الحد إلا بثلاثة شروط)

بدأ المؤلف بشروط وجوب حد الزنا وسيبين هذه الشروط بتفصيل الشرط الأول

قال - رحمه الله - (أحدها : تغييب حشفته الأصلية كلها في قبل أو دبر)

الشرط الأول لوجوب حد الزنا أن يقع الوطء . سواء كان الوطء في قبل أو في دبر فبمجرد حصول الوطء يتحقق الشرط وهذا بخلاف الإحصان . لذلك كثير من الناس يخلط بين شروط الإحصان وشروط وقوع الحد العقوبة . بينهما فرق نحن نتحدث الآن عن شروط وقوع العقوبة . كذلك هنا لا يكتفى بالوطء بما دون تغييب الحشفة فلا بد من تغييب الحشفة وأشار المؤلف إلى أن الوطء سواء كان في القبل أو في الدبر ، أما في القبل فهو إجماع وأما في الدبر فذهب الحنابلة كما ترون إلى أنه وطء يوجب العقوبة واستدلوا على هذا بأنه وطء في فرج أصلي فأوجب العقوبة .

والقول الثاني : أن الوطء في الدبر يأخذ حكم اللواط لا حكم الزنا فإذا جامع امرأة في دبرها فإننا نعتبره لوطي نقيم عليه الحد المذكور في الخلاف السابق وهذه مسألة مهمة جدا لأنه ينقل الإنسان من حد الزنا إلى حد اللواط . وهذه المسألة أيضا فيها نوع من الإشكال لكن الأقرب والله أعلم أنه زنا لأنه وطء لإمرأة يختلف عن اللواط.

مسألة / علم من كلام المؤلف أن السحاق وهو إتيان المرأة المرأة ، وأن الجماع بين الفخذين ، وأنواع الاستمتاع ليست من الزنا الذي يوجب الحد لماذا ؟ لتختلف شرط الوطء لأنه لا يوجد في هذه الأشياء وطء وهذا صحيح وإنما من فعل ذلك يعزر تعزيرا ولا يقام عليه حد الزنا.

قال المؤلف -رحمه الله- (تغيب حشفته الأصلية كلها في قبل أو دبر أصليين)

أخرج المؤلف بهذا الحشفة والقبل والدبر أو الزوائد . فالوطء في القبل أو الدبر الزائد لا يعتبر زنا وإنما اشترط أن يكون في الأصلي لأنّ الوطء عند الإطلاق ينصرف إلى هذا أي الأصلي ولأنّ الاستمتاع لا يكمل إلاّ به .

ثم - قال رحمه الله- (حراما محضا)

هذا القيد لا حاجة إليه لأنه يشير به إلى انتفاء الشبهة وهو الشرط الثاني وهو شرط مستقل برأسه .

ثم - قال رحمه الله- (انتفاء الشبهة)

ذهب الجماهير إلى أنه يشترط لإقامة الحد انتفاء الشبهة واستدلوا على هذا بأمرين : الأول " أن هذا حكي إجماعا حكاه ابن المنذر .

الثاني: قوله -صلى الله عليه وسلم-: " ادرءوا الحدود بالشبهات " . وهذا الحديث ضعيف ، لكن درء الحدود بالشبهات في الحقيقة لا شك فيه أولا للآثار المتكاثرة عن أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- الدالة بمجموعها على أنهم يحبون درء الحد ما أمكن .

الثالث: هذا الإجماع المحكي . وإذا كنا نقول أنه يشترط لإقامة الحد عدم وجود الشبهات فهذا لا يعني أن نقبل بكل شبهة ولهذا سيأتينا أن ابن المنذر وهو ممن حكى الإجماع على درء الحدود بالشبهات ينازع في بعض المسائل التي ستأتينا ويرى وجوب إقامة الحد مع وجود هذه الشبهة التي يعتبرها الحنابلة من الشبهات .

قال -رحمه الله- (فلا يحد بوطء أمة له فيها شرك أو لولده)

لا يحد إذا وطئ أمة له فيها شرك ، لأنه بشركه في هذه الأمة يعتبر مالكا لبعض الفرج . وهذا هو وجه الشبهة ونحن نقول في تعريف الزنا من غير نكاح ولا ملك ولا شبهة وهذا يملك بعض الفرج فصار في هذا شبهة . (أو لولده) أي أو كان لولده شرك في هذه الأمة، فلو كان ابنه يملك بعض هذه الأمة ووطئ الأب الأمة فإنه لا حد لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- أنت ومالك لأبيك . وإلى هذا ذهب الجمهور .

والقول الثاني: وإليه ذهب أبو ثور وابن المنذر أنه يحد وأن هذا لا يعتبر شبهة والراجح مذهب الجماهير .

ثم - قال رحمه الله- (أو وطئ امرأة ظنها زوجته أو سريته)

إذا وطئ امرأة ظنها أنها زوجته إما لوجود ظلمة أو لكونه أعمى أو لأي سبب من الأسباب وكذلك إذا وطئ أمة يظن أنها من سرياته فإنه لا حد عليه وهذا قد يكون قليل الوقوع لكن المثال الكثير الوقوع أو الذي قد يقع أكثر من مثال المؤلف أن تقدم له المرأة على أنها زوجة له وهي ليست بزوجة له كأن يحصل خطأ في تعيين الزوجة وهذا يحصل كثير إذا تزوج اثنان أختين في ليلة واحدة فقد تدخل عليه من ليست بزوجه وهذا الوطء وطء شبهة ولا يحد به لأنه يظن أن هذه المرأة زوجته .

ثم - قال رحمه الله - (أو في نكاح باطل اعتقد صحته)

إذا وطئ في نكاح باطل كأن يتزوج امرأة في عدتها وهو يظن أن هذا النكاح صحيح ، ويوجد شرط آخر ومثله يجهل هذا الأمر إذا اجتمعت هذه الأمور درءنا عنه الحد لأمرين : الأول " لوجود شبهة وهي الجهل ونحن نشترط أن يكون مثله يجهل هذا الأمر .

الثاني: أن رجلا تزوج امرأة في عدتها فدرء عمر -رضي الله عنه- الحد عنه . وهذا لا إشكال فيه إذا تحققنا وعلمنا أن مثله يجهل مثل هذا الحكم .

ثم - قال رحمه الله - (أو نكاح او ملك مختلف فيه ونحوه)

إذا وطئ في نكاح مختلف فيه فإنه لا يحد سواء كان يرى هو صحة النكاح أو لا يرى صحة النكاح فإذا تزوج بلا ولي وهو يرى أن النكاح بلا ولي لا يصح فإنما لا نقيم عليه الحد لوجود الشبهة وهو الاختلاف في هذا العقد .

والقول الثاني: أن النكاح الفاسد أي المختلف فيه يكون شبهة إذا كان الزوج يظن صحة هذا النكاح وإذا كان لا يظن الصحة وإنما يرى الفساد فإنه يحد لأنه في الواقع لا عذر له . وهذا القول الثاني هو الصحيح .

المسألة الثانية: في ملك مختلف فيه يعني أن يشتري أمة بعقد مختلف في تصحيحه فحينئذ لا يحد لوجود الشبهة والشبهة هي الاختلاف في تصحيح العقد وفساده . وهذه الشبهة شبهة صحيحة بل إن الجهل ببعض الشروط المتعلقة بالبيع أكثر منه في بعض أحكام النكاح فإن أحكام النكاح معلومة لغالب الناس لكن أحكام البيوع مجهولة لكثير من الناس .

قال - رحمه الله - (أو أكرهت على الزنا)

إذا أكرهت المرأة على الزنا فإنها لا تحد وهذا لا إشكال فيه لقول النبي صلى الله عليه وسلم عفي لأمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ، فالزنا الواقع عليها هي معفو عنها فيه بسبب الإكراه وفهم من كلام المؤلف أن الرجل ليس كذلك وهو مذهب الحنابلة أن الإكراه ليس بعذر ولا شبهة في حق الرجل واستدلوا على هذا بأن الإكراه ينافي الانتشار فإذا تمكن من الوطء علمنا أنه لا يوجد إكراه لأن الانتشار والإكراه لا يجتمعان .

والقول الثاني: أن الإكراه يتصور في حق الرجل وهو متصور في صورتين أو في حالين :

الحال الأولى: لا إشكال فيه وذلك بأن يكره بأمر خارج عن الجسد كأن يمنع عنه الطعام فإذا منع عنه الطعام فهذا إكراه أليس كذلك؟

فيقول إما أن تطأ أو تبقى بلا طعام فهذا إكراه يتصور معه الانتشار .

الحال الثانية: أن يكون إكراه مع الإيذاء الجسدي وهذا قد يتصور إذا قيل له إما أن تطأ أو تضرب أو

ضرب فعلاً أو مس بعذاب فإنه قد يتمكن من الانتشار والجماع ليتفادى هذا الضرر الواقع عليه . والراجح هو القول الثاني وهو أنه يتصور وقوع الزنا مع الإكراه في حق الرجل.

قال - رحمه الله - (الثالث: ثبوت الزنا ولا يثبت إلا بأحد أمرين)

الشرط الثالث أن يثبت الزنا وعبر عنه الشيخ بقوله الثالث . ثبوت الزنا ولا يثبت إلا بأحد أمرين إلى

آخره

الزنا لا يثبت إلا بأحد أمرين : إما الإقرار أو الشهادة وبدأ بالإقرار لأنه أقوى فإذا أقر الإنسان على نفسه بأنه زنى ثبت الحكم في حقه وأقيم عليه الحد لكن ذكر المؤلف - رحمه الله - ثلاثة شروط لهذا الإقرار:

الشرط الأول: (أن يقر به أربع مرات في مجلس أو مجالس).

فالشرط الأول أن يقر أربع مرات فإن أقر مرة أو مرتين أو ثلاث فإنه لا يقام عليه الحد واستدلوا على هذا بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يقيم الحد على ماعز إلا لما اعترف أربع مرات . وروي أنه ردد المرأة التي اعترفت أربعاً لكن حديث ماعز في التكرار أصح.

واستدلوا على هذا بأن الحدود تدرأ بالشبهات وفي تكرار الاعتراف أربع مرات ما ينفي الشبهة.

القول الثاني: أنه لا يشترط أربع مرات بل لو اعترف مرة واحدة قبل منه وأقيم عليه الحد واستدلوا على هذا بأن زوجة الرجل الذي زنى بها العسيف أقيم عليه الحد باعتراف مرة لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال واغدوا يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها ولم يطلب منه أن يعترف أكثر من أربع مرات.

والقول الثالث: أن هذا يرجع فيه إلى الإمام فإن رأى أنه لا بد من التكرار في حق رجل فيكرر وله أن لا يقيم الحد بعد الاعتراف الأول وإن رأى أنه يكفي بمرة فله ذلك وله أن يقيم الحد بعد الاعتراف الأول وهذا القول تجتمع به الأدلة وهو القول الراجح إن شاء الله.

ثم - قال رحمه الله - (في مجلس أو مجالس)

الاعتراف لا يشترط أن يكون في مجلس واحد بل يمكن أن يكون في مجلس ويمكن أن يكون في مجالس واستدلوا على هذا أن ماعزاً - رضي الله عنه - اعترف في مجلس والمرأة الغامدية في مجالس ولكن الإمام أحمد روي عنه أنه يشترط في الاعتراف أن يكون في مجلس واحد وأشار إلى تضعيف الأحاديث التي فيها الاعتراف في أكثر من مجلس .

ثم - قال رحمه الله - (ويصرح بذكر حقيقة الوطء)

يشترط في الاعتراف بعد أن يصدر أربع مرات أن يكون في الاعتراف التصريح بحقيقة الوطء واستدلوا على هذا بأن اسم الزنا قد يطلقه بعض الناس على ما ليس بزنا فيظن هو أنه زنا وليس كذلك فلا نكتفي منه بكلمة زنى بل لا بد من التصريح.

الثاني: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال لما عاز: لعلك قبلت أو غمزت قال -رضي الله عنه- لا يا رسول الله فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: أفنكتها ، لا يكتني قال ماعز -رضي الله عنه- نعم ، وهذا اللفظ في صحيح البخاري وهو ثابت لا شك فيه إن شاء الله.

فإذا لا بد أن يصرح بحقيقة الوطء ولو قيل أن هذا يختلف باختلاف المعترف والألفاظ عند الناس فالיום الزنا أصبح يطلق على الزنا الذي هو الوطء لا ينصرف إلى شيء سواه فإذا كان هذه الحقيقة العرفية موجودة في زمن فلو قيل يكتفى بكلمة زنت عن التصريح بحقيقة الوطء لكان هذا القول له وجه من القوة.

ثم- قال رحمه الله- (ولا يترع عن إقراره حتى يتم عليه الحد)

هذا هو الشرط الأخير وهو الثالث في الإقرار أن يقر وأن تكون أربع في مجالس وأن يصرح بحقيقة الوطء وأن لا يرجع والدليل على هذا أن ماعزا لما هرب -رضي الله عنه- قال النبي -صلى الله عليه وسلم- أفلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه . وفي قوله أفلا تركتموه يتوب دليل على أن رجوعه مقبول.

والقول الثاني: أنه لا يشترط الرجوع ولا يقبل منه لأنه لما هرب -رضي الله عنه- لحقه الصحابة وأجهزوا عليه . وجه الاستدلال أن رجوعه لو كان صحيحا للزم الصحابة الدية لأنه يعتبر قتل بالخطأ ولكن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يلزمهم بالدية والراجح الأول وهو المذهب فإذا رجع يقبل منه.

ثم- قال رحمه الله- (الثاني : أن يشهد عليه في مجلس واحد)

الطريقة **الثانية** لإثبات جريمة الزنا الشهود أن يشهد عليه أربعة كما قال تعالى [النور/ ٣٥] { لولا جاؤوا عليه بأربعة شهداء } [النور ١٣] وهذا الأمر وهو إثباته بشهادة أربعة مجمع عليه.

ثم- قال رحمه الله- (في مجلس واحد)

يشترط أن تكون الشهادة في مجلس واحد فإن شهدوا في مجلسين لم يقبل منهم وأقيم عليهم حد القذف . والدليل على هذا أن ثلاثة شهدوا على المغيرة -رضي الله عنه- وتطلبوا الرابع فلم يشهد فأقام عمر -رضي الله عنه- عليهم الحد . وجه الاستدلال . نحن نتكلم أن يكون الشهادة في مجلس واحد ، أن عمر -رضي الله عنه- لم ينتظر إكمال الرابع ففي هذا دليل على أن شهادته في غير هذا المجلس لا عبرة بها.

والقول الثاني: أنه لا يشترط أن تكون الشهادة في مجلس واحد لعموم الآية فإذا شهد عليه أربعة أقيم عليه الحد.

والجواب عن أثر عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- أن عمر علم أنه لا يوجد شاهد رابع أو أنهم هم لم يقولوا لدينا شاهد رابع والجواب عليه ظاهر لهذا لو شهد عليه أربعة ولو في مجالس قبل منهم.

يقول - رحمه الله- (بزنا واحد)

يعني يجب أن يشهدوا على المحرم بزنا واحد ، والزنا الواحد يتحقق أنه زنا واحد إذا شهدوا عليه في زمان

ومكان واحد فإن شهد عليه بعضهم في يوم والآخرين في يوم آخر أو بعضهم في مكان والآخرين في مكان آخر فإن الشهادة لم تكتمل إذا يجب أن يجتمع الأربعة على زنا واحد ولا يجوز أن يجتمعوا على أكثر من زنا ولو كان الواقع أنهم شهدوا عليه أربعة أنه زنا لكن الشارع متشوف لدرء الحدود ولهذا اشترطوا أن يكون بزنا واحد.

ثم - قال رحمه الله- (يصفونه أربعة)

معنى يصفونه أي يصرحون بالوطء فيقولون رأينا ذكره في فرجها ، ولا يكتفى أن يقولوا رأينا يزي بل يجب أن يقولوا ذكره في فرجها كالرشاء في البئر ، وهل يجب أن يقولوا كالرشاء في البئر بعبارة أخرى هل يجب أن يمثلوا يضربوا مثال أو لا يجب . الصواب أنه لا يجب وأن هذا من باب التأكيد فإن ذكروا المثل فذاك وإلا فالواجب أن يصرحوا بالوطء فيقولوا رأينا ذكره في فرجها هذا هو الواجب فقط الدليل استدلال الحنابلة على هذا بأنه إذا كان المعترف يطلب منه أن يصرح بحقيقة الوطء فالشهود من باب أولى وهذا صحيح.

ثم - قال رحمه الله- (ومن تقبل شهادتهم)

ومن تقبل شهادته هو المسلم العدل الحر الذكر ، فمن اتصف بهذه الصفات قبل منه وإلا فلا وسيأتينا باب خاص بالشهادات في آخر كتاب القضاء .

ثم - قال رحمه الله- (سواء أتوا الحاكم جملة أو متفرقين)

يريد المؤلف أن يبين أن الحنابلة يشترطون أن يكون الاعتراف في مجلس واحد لكن لا يشترط أن يأتوا إلى هذا المجلس دفعة واحدة بل لو جاءوا متفرقين بأن جاء الأول ثم جاء بعد مدة الثاني ، ثم جاء بعد مدة الباقون فهم الآن شهدوا في مجلس واحد فلا يشترط المجيء دفعة واحدة إلى مجلس الحكم والدليل على هذا أنه لا يوجد دليل من السنة يشترط أن يأتوا إليه أي إلى مجلس الحكم دفعة واحدة.

قال - رحمه الله- (وإن حملت امرأة لا زوج لها ولا سيد لم تحد بمجرد ذلك)

أراد المؤلف أن يشير إلى أن إثبات جريمة الزنا لا تكون إلا بطريقتين ، الإقرار أو الشهادة وأن مجرد الحمل لا يدل على وقوع الزنا واستدل الحنابلة على هذا بأدلة : الدليل الأول " أن امرأة زنت وحملت في عهد علي - رضي الله عنه - ولم يقم عليها الحد حتى اعترفت .

وفي هذا دليل على أن علي - رضي الله عنه - لم يعتبر الحمل بيّنة بحد ذاته .

الثاني: أن امرأة عابدة صالحة حملت فلما جيء بها إلى عمر - رضي الله عنه - قالت إنما كنت ساجدة فتغشاني البعير وأكرهني . يعني أنها مكرهة فلم يقم عليها الحد .

القول الثاني: أن الحمل قرينة وعلامة على الزنا وأن الحامل التي لا زوج لها يقام عليها الحد واستدلوا على

هذا بما صح عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- الرجم حق ثابت على المحصن إذا زنا إذا قامت البيّنة أو كان الحبل أو الاعتراف.

الدليل الثاني: أنها لن تحمل إلاّ بعد الزنا لأننا نفترض أن لا زوج لها.

القول الثالث: أنّ الحامل إذا ادعت شبهة لم يقيم عليها الحد وإذا لم تدعي شبهة أقيم عليها الحد واستدل أصحاب هذا القول بالجمع بين الآثار المروية عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- فإنه تارة يرى إقامة الحد وتارة لم يقيم الحد فالجمع بين هذه الآثار هو هذا **القول الثالث** والراجح إن شاء الله هو **القول الثالث** . لكن لا يخفاكم أنّ **القول الثالث** من حيث الحصيلة والنتيجة يشبه أي الأقوال ؟ الأول لماذا ؟ لأنها لو كانت تدرأ عن نفسها حد الحمل لا اعترفت . لما لم تعترف وأنكرت فإنه بدهي أنها ستأتي بشبهة بلا شك على كل حال هذا **القول الثالث** هو الراجح إن شاء الله.

باب حد القذف

قال -رحمه الله- باب حد القذف

القذف في أصل اللغة / الرمي بقوة لبعد فإذا رمى الإنسان حجرا رمية ضعيفة فإنه لا يعتبر رمى في لغة العرب ، وأما في الاصطلاح / فالقذف هو وصف الآخرين بالزنا أو اللواط .
والقذف محرم بالكتاب والسنة والإجماع .

قال المؤلف -رحمه الله- (إذا قذف المكلف)

يشترط لإقامة حد القذف أن يكون القاذف مكلفا فإن لم يكن مكلفا فلا يقيم عليه الحد لقول النبي - صلى الله عليه وسلم- رفع القلم عن ثلاثة . والمرفوع عنه القلم لا يؤاخذ بما يقول.

ثم - قال رحمه الله- (إذا قذف المكلف بالزنا محصنا)

قوله بالزنا يعني أو باللواط كما سيأتينا . ثم قال (محصنا) يشترط في المقدوف أن يكون محصنا فإن لم يكن محصنا فلا يعتبر رميه قذفا وأما من هو المحصن فسيذكره المؤلف بدقة وتفصيل.

قال -رحمه الله- (جلد ثمانين جلدة)

نحن قلنا جلد الحر ثمانين بالإجماع ولا إشكال فيه لكن العبد جلده على النصف واستدلوا بما تقدم معنا بأنّ الحر دائما ضعف العبد وأنّ العبد في فقه الصحابة على النصف من الحر في أبواب كثيرة.

والقول الثاني: أنه يجلد الحد كاملا لئلا تشيع الفاحشة في الذين آمنوا . **والدليل الثاني:** العمومات

ويشكل على هذا القول شيء واحد وهو **القول الثاني** أنه مروي عن الخلفاء الراشدون أنه أي العبد على النصف في هذا الباب من الحر وهذا في الحقيقة إذا جاء عن الخلفاء الراشدين لا مناص عنه وإلاّ القول بالذات

في حد القذف بأنه يقام عليه الحد كاملاً وحيه حتى ينكف الناس عن الترامي بمثل هذه الفاحشة.

ثم - قال رحمه الله - (والمعتق بعضه بحسابه)

يعني إذا كان بعضه حراً وبعضه عبداً فإنه يحسب بحسابه من عدد الجلدات فإذا كان نصفه حر ونصفه عبد فسنأخذ نصف الحد بالنسبة للحر أربعين ونصف الحد بالنسبة للعبد عشرين . فيكون حده كم ؟ ستون .

ثم - قال رحمه الله - (وقذف غير المحصن يوجب التعزير)

إذا قذف غير المحصن فالواجب على القاذف التعزير فقط ردعاً له ولكن لا يقام عليه الحد لأن الحد يتعلق بقذف المحصنين فقط .

ثم - قال رحمه الله - (وهو حق للمقذوف)

أي أن حد القذف حد للمقذوف ويترتب على هذا أن المقذوف إذا أسقط حقه سقط الحد ولو بعد بلوغ الحاكم .

والقول الثاني: أن القذف من الحدود التي لا تسقط بإسقاط صاحب الحق لحقه فيها . **والقول الثاني** أحوط وأمنع من انتشار هذا السباب والفسوق .

ثم - قال رحمه الله - (والمحصن هنا : الحر المسلم)

بدأ المؤلف هنا ببيان من هو الذي إذا رمي بهذه الفاحشة استحق راميها بالعقوبة فبدأ بشروط المحصن :
الشرط الأول " يقول الشيخ أن يكون حراً مسلماً والدليل على أنه لا بد من أن يكون حراً مسلماً أن العبد والكافر حرمتهم أقل من حرمة المسلم والله سبحانه وتعالى إنما ذكر المحصنات الغافلات فنص على المسلمة الحرة وغيرها لا يساويها في هذه وهذا الشرط صحيح .

ثم - قال رحمه الله - (العاقل)

يعني أن قذف المجنون لا يوجب الحد لأن المجنون لا يلحقه العار بقذفه بالزنا وفي الحقيقة لم أقف على خلاف في مسألة قذف المجنون ولو قيل أن قذف المجنون . الجمهور يرون أن قذف المجنون لا يوجب الحد .

السنة: الثالثة	الفصل الأول	الدرس: (٣) من الحدود
يوم: الأحد	التاريخ: ١٤٢٩/١١/٤هـ	التسلسل العام لدروس الزاد ((٢٠٢))

قال شيخنا حفظه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

ما زال المؤلف في بيان شروط من هو المحصن الذي إذا قذف استحق على قاذفه الحد ومنا تحدثنا بالأمس عن الحر والمسلم والعاقل عن هؤلاء الثلاثة تحدثنا وقلنا أن في بعض المسائل خلاف ونذكره اليوم

فقوله - رحمه الله - (الحر المسلم)

اشترط الحنابلة والجمهور أن يكون المقذوف حراً فإن كان عبداً فإن قاذفه لا يحد حد القذف تقدم معنا دليل الجمهور وهو أن حرمة العبد أقل من حرمة الحر.

القول الثاني: أن قاذف العبد يستحق العقوبة . وأن يحد حد القذف لأن العبد المسلم العدل خير وأولى من الحر الفاسق بغير الزنا ، وهذا القول هو الراجح إن شاء الله أنه إذا قذف شخص عبداً فإنه يستحق أن يحد. الصورة الثانية : أن تكون الأمة زوجة لحر وله منها ولد فهذه الزوجة ذهب بعض الفقهاء أيضاً إلى أن قاذفها يحد وإن كانت أمة لتكميل حق الزوج لأن قذف الزوجة هنا يؤدي الزوج والزوج حر وإذا كنا نقول أن قذف العبد عموماً يستحق من فعله العقوبة والحد ففي هذه الصورة من باب أولى لأنه اعتدى على حق الأمة وعلى حق الزوج الحر.

ثانياً: قول المؤلف - رحمه الله - (المسلم)

ذهب الجماهير إلى أن قذف الكافر لا يوجب حد القذف واستثنى بعض الفقهاء الذمية إذا كانت تحت مسلم وزاد بعضهم قيداً وله منها ولد فإن قذفها في هذه الحال يؤدي إلى الضرر والعيب والشين والعار على الزوج ولهذا أوجبوا عليه الحد وهذا القول له وجهة من النظر قوية وحفظاً لحق الأزواج المسلمين نحد من قذف زوجاتهم وإن كن من أهل الكتاب.

ثم - قال رحمه الله - (العفيف)

يشترط في المقذوف أو فيمن يوصف بالزنا أن يكون عفيفاً والمقصود بالعفيف هنا هو من لم يقارف الزنا ولا اللواط . ومن الفقهاء من قال يشترط أن يكون عفيفاً في الظاهر فقط ومنهم من قال يشترط أن يكون عفيفاً في الظاهر والباطن ، والفرق بين القولين أنه إذا قذف وهو عفيف في الظاهر يجب أن نبحت عن باطنه بالسؤال والمعرفة حتى نتيقن أنه عفيف في الظاهر والباطن والراجح أنه يكتفى بكونه عفيفاً في الظاهر ولا

يشترط البحث عن عفته في الباطن فإذا قذف وجب الحد على قاذفه .

ثم - قال رحمه الله - (الملتزم)

الملتزم هو من ينقاد لشرائع الإسلام وأحكامه ويشمل المسلم والكتابي الذمي المستأمن والمعاهد ، ولكن لا يخفى عليكم أنّ بين قول الشيخ الملتزم وبين قوله المسلم تعارض لأنّ المسلم يخرج ما دل عليه الملتزم إذا الملتزم يدل على الذمي والمسلم ينفي الذمي ولهذا ذهب بعض الحنابلة إلى أنّ هذه العبارة من المؤلف خطأ وسبقت قلم . وما ذهب إليه هؤلاء صحيح لأنه لا يمكن أن نجتمع بين أن يكون مسلماً

وبين أن يكون ملتزماً لأنّ مدلول الالتزام أعم أو أخص من الإسلام ؟ أعم فكيف تخصص بالمسلم ثم تقول الملتزم ولهذا لعلها سبقت قلم.

ثم - قال رحمه الله - (الذي يجامع مثله)

يشترط في المقدوف أن يكون ممن يجامع مثله وتقدم معنا مراراً من هو الذي يجامع مثله في المرأة وفي الرجل والخلاف في حده في الرجل وفي حده في المرأة فهنا يشترط أن يكون المقدوف ممن يجامع مثله فإن لم يكن كذلك فلا قاذفه الحد والسبب في هذا أنّ قذف من لا يجامع مثله لا يترتب عليه عيب ولا شين للمقدوف للعلم قطعاً بكذبه إذا يرميه بما لا يتصور وقوعه منه فعلم كذبه فارتفع الشين والعيب للمقدوف إلا أنّ من فعل هذا فإنه يجب أن يعزر ليرتدع عن إطلاق مثل هذه الألفاظ وإن لم يجب عليه حد القذف .

ثم - قال رحمه الله - (ولا يشترط بلوغه)

يعني لا يشترط في المقدوف لكي نحد قاذفه أن يكون بالغاً واستدل الحنابلة على هذا بأنّ المقدوف غير البالغ حر له وصف يعيبه إذا أطلق عليه الزنا واللواط فوجب في قاذفه الحد . واستدلوا أيضاً بأنّ القذف يشين البالغ وغير البالغ يعيب البالغ ويعيب غير البالغ لأنه يتصور منه اللواط فإذا قال يا زاني فرمى فيه أنه زاني حقيقة .

والقول الثاني: أنه يشترط في المقدوف أن يكون بالغاً لأنّ غير البالغ يشبه الكيف في كليهما ولهذا فلا يجب على قاذفه الحد والراجح إن شاء الله بلا إشكال **القول الأول** كيف وقد تقدم معنا في الدرس السابق أنّ المجنون لو كان فيه خلاف لرجحنا وجوب القذف المقيس عليه وهو المجنون لو كان فيه خلاف لرجحنا وجوب القذف فكيف نقيس على من هو حكمه لم يثبت تماماً فلذلك نقول الراجح إن شاء الله بلا إشكال وجوب الحد وإن كان المقدوف لم يبلغ . ثم انتقل المؤلف إلى صريح القذف وكنايته .

يقول - رحمه الله - (وصريح القذف)

تنقسم ألفاظ القذف إلى صريحة وكناية وتقدم معنا في الطلاق الكلام عن الصريح والكناية فاللفظ الصريح في الشيء هو ما لا يقبل إلاّ معناه هذا من حيث المعنى وأيضاً يتعلق بهذا حكم آخر مهم وهو أنه في اللفظ

الصريح لا يقبل من قائله تفسيره بغير مدلوله إلاّ بيّنة.

فالصريح عند المؤلف يقول - رحمه الله - وصريح القذف يا زاني يا لوطي ونحوه ، الصريح عند الحنابلة هو أحد ثلاثة ألفاظ:

اللفظ الأول: يا زاني اللفظ الثاني: يا لوطي . اللفظ الثالث: لفظ الصريح في الوطء كا يا نايك أو يا منيوكة . وألحق الحنابلة باللفظ الصريح بالوطء يا عاهر فصارت الألفاظ كم ؟ أربعة يا زاني يا لوطي يا عاهر أو استخدام اللفظ الصريح في الوطء . فهذه أربعة ألفاظ صريحة لا تقبل التأويل وإن ادعى قائلها أنه أراد غير هذا المعنى لم يقبل منه ويقام عليه إذا استوفى الشروط الحد هذا بالنسبة للصريح

قال - رحمه الله - (وكنايته : يا قحبة)

انتقل المؤلف إلى الكنايات تقدم معنا أنّ الحكم الذي يميز الكناية عن الصريح هو أنّ الكناية إذا فسر به غير لفظه الظاهر منه قبل من هذا التفسير لا احتمال اللفظ للمعنيين فهذا هو الفرق المهم بين الصريح والكناية فالمؤلف يقول أنّ الكنايات هي أن

يقول - رحمه الله - (يا قحبة ويا فاجرة ويا خبيثة وفضحت زوجك أو نكست رأسه أو

جعلت له قرونا ونحوه)

المؤلف يعتبر هذه الألفاظ كنايات ويعتبر أنّ لها أكثر من معنى فمعنى قوله مثلاً يا قحبة ويا فاجرة . تحتل أنه يريد يا من تستعدين لتكوني قحبة أو فاجرة ، فإذا هي الآن ليست كذلك.

والقول الثاني: في هذه الألفاظ أنّها صرائح إلاّ بقرينة فنعتبر أنّ هذه الألفاظ صرائح مع دلالة الحال وإلى هذا القول ذهب ابن عقيل والقاضي وغيرهم من محققي الحنابلة.

والقول الثالث: أنّا نقبل منه تفسيرها بغير الظاهر منها إذا دلت القرينة وإلاّ فلا وبين القول الثاني والثالث تقارب والراجح أنّ اعتبار اللفظ صريح أو كناية يرجع فيه للعرف فبعض الألفاظ تعتبر صرائح عند قوم وإن كانت في اللغة كناية ، وتعتبر بعض الألفاظ كنايات وإن كانت في اللغة صرائح فنرجع في تفسيرها إلى العرف وهو الذي يبيّن مقصود القائل ويليّه في القوة **القول الثاني** أنّها صرائح إذا دلت قرينة الحال وأضعف الأقوال المذهب لأنّ كلمة يا قحبة ويا فاجرة ويا خبيثة دلالتها على وقوع الزنا ظاهرة جداً فصرفها إلى معنى آخر بعيد ولهذا نقول إما نقول أنّ الراجح رجوع العرف أو أنّها صرائح مع دلالة الحال .

تنبيه!! بعض هذه الألفاظ يختلف عن بعض في القوة فمثلاً قول المؤلف (فضحت زوجك أو نكست رأسه أو جعلت له قرونا) هذه قد تكون كنايات ، لأنّ نكست رأسه قد يقال فيما إذا ألت المرأة بعمل يعتبر عيب في العرف وإلاّ لم يتعلق بالعرض كاللؤم مع الضيف أو القسوة مع أهل الزوج ونحو هذه الأشياء التي تعتبر خطأ عرفي يستوجب تنكيس رأس الزوج فهذا المعنى قريب جداً.

وكذلك فضحت زوجك قد تقال لهذه المعاني التي ذكرت وقد تقال لما إذا اشتكت الزوجة الزوج في المحاكم يطلق عليها أو يسميها بعض الناس فضحت زوجك لكونها أخرجه إلى المحكمة.

وأيضاً الأخير جعلت له قروناً يحتمل احتمالاً بيننا أن يكون المقصود أنه أصبح طوع أمرك بشكل كامل فهذه الألفاظ الثلاث تحتمل أن تكون كنيات لكن الخلاف الذي ذكرت هو في يا قحبة ويا فاجرة ويا خبيثة . وإن كان بعض الفقهاء يحكي الخلاف في الألفاظ جميعاً لكن الأقرب أن الخلاف الذي ذكرت في يا قحبة ويا فاجرة ويا خبيثة وأما الألفاظ الثلاثة الأخيرة فما قالها المؤلف من أنها كنيات صحيحة ومتوجهة.

قال - رحمه الله - (وإن فسره بغير القذف قبل)

هذه ثمرة كون هذه الألفاظ كنيات ولكن المؤلف لم يبين هل يقبل مع اليمين أو بلا يمين وهو موضع خلاف بين الفقهاء فمن الفقهاء من يرى أنه لا يقبل منه إلا باليمين ، ومن الفقهاء من قال يقبل منه بغير اليمين لأن هذه اليمين لا يقضى على صاحبها بالنكول . والأقرب أنه لا بد من اليمين سداً لباب انتشار مثل هذه الألفاظ بين المجتمع ولأن اليمين إن لم توجب الحكم بالنكول فقد توجب التعزير فيما لو نكل عنها . لما انتهى المؤلف من قذف الواحد انتقل إلى قذف المجموعة.

قال - رحمه الله - (وإن قذف أهل بلد أو جماعة)

إذا قذف الإنسان أهل بلد أو جماعة كثيرة لا يتصور عادة وقوع الزنا منهم فإنه لا يجد ، السبب تقدم معنا السبب هو في الغالب من أسباب منع الحد لأنه معلوم أنه كذب فإن السامع يقطع بكذب من اتهم جماعة كبيرة أو أهل بلد بأسرهم ولكن مع ذلك ينبغي أن يعزر تعزيراً بالغاً لئلا تنتشر ألفاظ السوء بين المسلمين.

مسألة / لم يذكر المؤلف ما إذا قذف جماعة إلا أنه يتصور وقوع الزنا منهم فإذا قذف جماعة يتصور وقوع الزنا منهم فإنه يجد لأنه يلحقهم العار بهذا القذف وهذه المسألة أولى من المسألة التي ذكرها المؤلف لأنه في المسألة الثانية إثبات حد القذف ونحن في باب حد القذف لكن يبقى النظر هل يجد بعدد أهل المجلس أو يجد مرة واحدة وهذا يختلف باختلاف القذف فإن قذف بألفاظ متعددة كل واحد من أهل المجلس فإنه يجد بعدد أهل المجلس لأن لكل واحد منهم حقاً فله أن يستوفيه وإن قذف أهل المجلس بكلمة واحدة بأن قال أنتم زناة أو أنتم لوطية أو نحو هذه الألفاظ فإنه يجد حداً واحداً . والدليل على هذا أن هذا اللفظ أوجب قذفاً واحداً والله تعالى رتب على القذف الواحد حد واحد ولهذا يجد على هذه اللفظة مرة واحدة . إذا عرفنا الآن الحكم إذا قذف من يتصور منهم وإذا قذف من لا يتصور منهم ولكن هل يتصور الزنا من جماعة ؟ جداً بأن تكون مجموعة معروفة بالفسق والفجور ومزاولة الأعمال المخلة بالآداب بكثرة فإذا قذفهم صار هذا متصور في حقهم ويرجع إلى رأي القاضي في مسألة هل يتصور وقوع الزنا من هذه المجموعة أو لا يتصور وقوع الزنا من هذه المجموعة.

قال - رحمه الله - (ويسقط حد القذف بالعفو ولا يستوفى بدون الطلب)

هذه المسألة تقدمت معنا وهي مسألة أن القذف حق من حقوق المقدوف لا يستوفى إلا بطلبه ويسقط بعفوه ولو وصل إلى الحاكم وكل هذه المسائل المترتبة على أن حد القذف حق للمقدوف وتقدمت معنا هذه المسألة وذكر الخلاف فيها وأن القول الثاني أنه حق لله لا يسقط إذا وصل الحاكم لأنه حد والحدود لا تسقط إذا وصلت إلى الحاكم .

باب حد المسكر

قوله باب حد المسكر : المسكر هو الشراب الذي ينشأ منه السكر . والسكر هو لذة ونشوة يغيب معها العقل المدرك حتى يصبح لا يعلم ما يقول وظاهر هذا التعريف من الفقهاء ليس خاصا بالحنابلة . ظاهر هذا التعريف أن السكر لا بد أن يشتمل على معنيين لذة ونشوة وطرب . والمعنى الثاني فقد للعقل ، وهو كذلك إذ ليس في المسكرات شيء إلا وفيه المعنيان .

ثم - قال رحمه الله - (كل شراب أسكر كثيره فقليله حرام)

هذا ضابط للأشربة ودليله قول النبي - صلى الله عليه وسلم - ما أسكر كثيره فقليله حرام . وفي هذا الحديث دليل للقاعدة المشهورة أن ما أدى إلى الحرام فهو حرام لأن المسكر القليل الذي لا يسكر يؤدي إلى الحرام وإن لم ينتج عنه هو بنفسه حرام والحرام هو ماذا ؟ .

السكر فإن الإنسان إذا شرب كمية قليلة لن يسكر والمحرم هو السكر ومع ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول ما أسكر كثيره فقليله حرام فدل هذا دلالة واضحة جدا لهذه القاعدة العظيمة التي نحن في مثل هذه الأوقات أحوج ما نكون إليها في تقرير كثير من المسائل لاسيما ما يتعلق بالمعاملات المعاصرة وما يتعلق بأشياء كثيرة ما يتعلق بزينة المرأة وكل شيء يتوسع فيه الناس نحتاج إلى هذه القاعدة فهذا الحديث دليل لهذه القاعدة . وفي الحديث دليل على أن جميع أنواع الخمر محرمة ففيه رد على الأحناف الذين يرون أن القليل الذي لا يسكر يكون محرما إذا كان من العنب فقط وإذا كان من غير العنب فلا يحرم إلا الكثير منه في هذا الحديث رد عليهم لأنه عام كل ما أسكر كثيره فقليله حرام سواء كان من العنب أو من غيره .

قال - رحمه الله - (وهو خمر من أي شيء كان)

يعني شراب كل شراب يسكر فهو خمر شرعا من أي شيء كان لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - كل مسكر خمر وكل خمر حرام

ولحديث أنس في الصحيح أن تحريم الخمر نزل والخمر يومئذ من البسر والتمر أي وليس من العنب إذا الحديث دال على أن كل أنواع الأشربة التي تسكر تسمى شرعا خمرا ويدل على هذا الاشتقاق اللغوي ما

يشترك في العقل وهذا تشترك فيه الأشربة التي أصلها من العنب والتي أصلها من غيره مما يصنع منه الخمر كالشعير والتمر والبسر والزبيب وغيره إذا دل الحديث والمعنى على صحة مذاهب الجماهير أن الخمر هو الشراب المسكر من أي نوع كان.

والقول الثاني: أن الخمر لا يسمى خمرا إلا إذا كان من العنب وما عداه لا يحرم إلا كثيره المسكر والصواب مع الجماهير لم سمعت من أدلة صحيحة وصریحة في الموضوع وهذه لمسألة من المسائل التي ثرب على الأحناف فيها والأئمة شنو عليهم حملة بسبب مخالفة صرائح النصوص ومن المعلوم أن هذه المسألة هي إلى باب الأشربة والأطعمة أقرب منها إلى باب حد المسكر إنما ذكرها المؤلف هنا ليتبين الشراب الذي إذا شربه الإنسان استوجب حد السكر.

قال - رحمه الله - (ولا يباح شربه للذة)

شربه يعني المسكر وقوله للذة يحتمل أن معنى كلام المؤلف أنه يحرم ولو كان قصد الشارب من الشرب اللذة والسكر ويحتمل أن قصد المؤلف أن شرب الخمر محرم ولو شربه للذة لا للسكر ودليل هذا المعنى الثاني قوله - صلى الله عليه وسلم - : "ما أسكر كثيره فقليله حرام". فإذا شرب الإنسان الخمر للذة لا لسكر فهو أيضا محرم للحديث ويظهر لي أنا أن المعنى الثاني أقرب . لأن المعنى الأول موجود بقول الشيخ كل شراب أسكر كثيره فقليله حرام . كأنه يقول كل شرب المسكر حرام فإذا عرفنا هذا المعنى وقلنا لا يباح شربه للذة يعني إذا شربه ليلتذ بالسكر صار إعادة للمعنى الأول هكذا يبدو لي أن المعنى الثاني أحسن.

ثم - قال رحمه الله - (ولا لتداو)

لا يجوز شرب الخمر ولو كان قصد الشارب التداوي لا السكر لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما ليست دواء بل هي داء ، ولقول ابن مسعود - رضي الله عنه - إن الله لم يجعل شفاء الأمة في ما حرم عليها . وهذا الأثر أيضا ثابت في الصحيح فهذان دليلان على أن الخمر ليس بدواء بل داء.

قال - رحمه الله - (ولا عطش)

لا يجوز للإنسان أن يشرب الخمر ولو كان في ضرورة لدفع العطش لأن الخمر لا يحصل منه ري بل فيه حرارة تزيد من إحساس الشارب بالعطش وإذا كان شربه لا يرفع الضرورة صار محرما ولو في الضرورة والكلام الآن عن حال العطش وهذا صحيح.

قال - رحمه الله - (ولا غيره إلا لدفع لقمة غص بها ولم يحضره غيره)

إذا غص الإنسان بلقمة ولم يحضره إلا الخمر جاز له بالإجماع شرب الخمر لدفع هذه الغصة لأنه حينئذ في حال ضرورة ونفع الخمر فيها متعين ومعلوم لأنه من المعلوم أن الخمر إذا شرب سيدفع اللقمة ويزيل الغصة

ولهذا لم يختلفوا لقوله تعالى { إلا ما اضطررتم إليه } [الأنعام/١١٩] وهذا مما اضطر إليه الإنسان ووجه الضرورة أنه لا يوجد غير هذا الشراب وقد غص بالطعام.

قال - رحمه الله - (وإذا شربه)

ظاهر كلام المؤلف أن شرب الخمر يوجب الحد ولو لم يسكر لأنه رتب العقوبة على الشرب ولا على السكر؟ على الشرب فبمجرد ما يشرب الإنسان الخمر فقد استوجب حد الشرب ولو لم يسكر وإلى هذا ذهب الجماهير واختاره الحافظ الفقيه ابن القيم ودليله ظاهر وواضح لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - ما أسكر كثيره فقليله حرام . فدل هذا الحديث على أن الذنب هو شرب الخمر لا السكر وهذا صحيح وهو أن الإنسان يحد بمجرد شرب الخمر ولا يشترط أن يسكر بل بمجرد الشرب يحد حد الشرب .

ولهذا لو أن المؤلف قال باب حد شرب الخمر كما عبر غيره من الفقهاء باب حد شرب الخمر لكان أدق من قوله حد المسكر فكأن الحد يتعلق بالقدر المسكر بينما الحد يتعلق بالشرب.

قال - رحمه الله - (المسلم مختارا عالما أن كثيره يسكر)

يشترط لإقامة الحد أن يكون مسلما مكلفا مختارا عالما وتقدمت معنا أدلة هذه الشروط مرارا تكرارا كما تقدم معنا ذكر هذه الشروط في بداية كتاب الحدود وهو أنه لا تقام الحدود مع الإكراه أو الجهل أو عدم التكليف.

ثم - قال رحمه الله - (فعليه الحد ثمانون جلدة مع الحرية)

حد شرب الخمر مما اختلف فيه الفقهاء اختلافا كثيرا على أقوال :

القول الأول: أن الحد الواجب الذي لا يجوز النقص عنه ثمانون جلدة واستدلوا على هذا بأن عمر - رضي

الله عنه - استشار الصحابة

وأشاروا عليه وأصبح هذا إجماع منهم على أن الحد ثمانون.

القول الثاني: أن الحد أربعون وإلى الثمانين تعزيز واستدلوا على هذا بأن النبي - صلى الله عليه وسلم -

وأبو بكر وأول خلافة عمر كانوا يجلدون أربعين جلدة ثم زاد الحد في عهد عمر فدل على أن هذه الزيادة من اجتهادات الإمام .

الدليل الثاني: أن عمر - رضي الله عنه - كان إذا أوتي بالرجل وقع الشرب منه زلة جلده أربعين ، وإذا

أوتي بالرجل المنهك جلده ثمانين ولو كان حدا لم يختلف من شخص لآخر وهذا القول اختاره ابن القيم.

القول الثالث: أن شرب الخمر لا حد فيه وأنه تعزيز كله يرجع فيه إلى رأي الإمام واستدلوا على هذا

بأمرين:

الأول: روي عن ابن عباس أنه قال لم يجعل النبي -صلى الله عليه وسلم- في الخمر حداً.
 الثاني: أنه جاء في الحديث الصحيح أنّ رجلاً شرب الخمر في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- فجلدوه بالنعال والجريد وأطراف الثياب والأيدي وهذا ليس حداً وإنما تعزيراً .
 والجواب عليه : أنّ في هذا الحديث الذي فيه الجلد بالنعال والأيدي وأطراف الثياب أنه ضربه أربعين ضربة ، فأثبت في الحديث العدد

والراجح القول الثاني وإن كان العمل على المذهب . أنّ الحد ثمانون جلدة لا ينقص منها وفي الواقع لا فرق من حيث الواقع وبين القول الثاني والراجح لماذا ؟ لأنّ عمر إنمّا زاده لاهمّاك الناس والناس ما زالوا منهمكين فإذا سيستمّر الحد ثمانون جلدة وإنمّا يتضح الخلاف فيما إذا صار شرب الخمر قليلاً يقع في النادر حينئذ يكون للخلاف ثمرة في الواقع.

ثم - قال رحمه الله- (وأربعون مع الرق)

لما تقدم في الزنا والقذف وإذا كان ينصف في الزنا والقذف وهي أعظم من الشرب ففي الشرب من باب أولى.

باب التعزير

قوله - رحمه الله- باب التعزير

التعزير في اللغة هو الرد والمنع . وقيل إنّ التعزير من الأضداد فهو يطلق على النصرة ويطلق في نفس الوقت على التأديب أي أنّ معنى النصرة ومعنى التأديب معان أصلية في لغة العرب لهذا اللفظ.
 وأما في الاصطلاح / فذكره المؤلف بقوله وهو التأديب ، قوله وهو التأديب فيه نقص ولو قال وهو التأديب في المعصية لا حد فيها ولا كفارة لكان تعريفاً أوضح وهذا التعريف الثاني اختاره الشيخ المجد في المحرر وهو تعريف محرر إذا التعزير هو التأديب في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة ، والمؤلف جعل تعريف الشيخ ابن مفلح كأنه من الأحكام ولهذا يقول وهو واجب في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة والواقع أنّ هذا هو التعريف.

قوله - رحمه الله- (وهو واجب)

أشار المؤلف إلى أنّ قيام الإمام بالتعزير في المعاصي التي ليس فيها حدود واجب ومتعيّن فكل معصية يجب أن يؤدب فيها.

والقول الثاني: أنّ التعزير أمر مندوب وليس بواجب فإن شاء الإمام صنعه وإن شاء تركه .
 والقول الثالث: أنّ التأديب يرجع فيه إلى المصلحة لا إلى التشهي فإذا رأى الإمام أنّ المصلحة في التأديب

والزجر على معصية معينة فعليه أن يفعل وإن رأى أن لا يفعل فذاك إليه .لأنه ثبت في السنة في أحاديث كثيرة أن بعض الصحابة ألمّ بذنب لا يوجب العقوبة ولم يصدر عن النبي -صلى الله عليه وسلم- تعزير له ولا تأديب فعلمنا أنه أمر يرجع فيه إلى رأي الإمام بحسب المصلحة لا حسب التشهي

قال -رحمه الله- (وهو واجب في كل معصية)

ظاهره أنه واجب في كل معصية يعني فعل محرم ومرادهم -رحمهم الله- في كل معصية سواء كان فعل محرم أو ترك واجب وإلى هذا ذهب شيخ الإسلام أنه في فعل المحرم وترك الواجب.

ثم - قال رحمه الله- (لا حد فيها ولا كفارة)

يعني أنه لا يشرع الجمع بين الحد والتعزير وهذا أمر مسلم فيه ويستثنى من هذا صور يسيرة جاء في الشرع الجمع فيها بين الحد والتعزير منها المسكر منها الزيادة على الأربعين فيها جمع بين الحد والتعزير وما عدى الصور المستثناة فإنه لا يجوز الجمع بين الحد والتعزير لأنّ الحد يكفي عن التعزير وهو العقوبة التي اختاره الله.

يقول -رحمه الله- (لا حد فيها ولا كفارة)

إذا كان العمل المحرم فيه كفارة فإنه لا يجوز أن نجمع مع الكفارة تعزير مثال ذلك الظهار فالظهار ذنب ومعصية لا حد فيها لكن فيها كفارة فلا يجوز أن نؤدب المظاهر بغير الكفارة كذلك القتل شبه العمد نفس الشيء فيه كفارة فإذا قتل الإنسان شبه عمد فإنه لا يجوز أن نؤدبه وإنما نكتفي فيه بالكفارة وأيضا هل نقول قتل الخطأ ؟ نعم لأنه ليس فيه ذنب ، فيه كفارة لكنه ليس بذنب ولا معصية لأنه خطأ لا يؤاخذ عليه الإنسان .يفهم من كلام المؤلف أنه يجوز أن نجمع بين الدية والتأديب لأنه استثني الحد والكفارة فقط.

إذا يجوز أن نجمع بين التأديب الدية وهو كذلك وتمثيل الحنابلة يدل على هذا فإنهم مثلوا بشبه العمد وشبه العمد فيه دية فإذا وجود الدية لا يمنع من وجوب التأديب.

قال -رحمه الله- (كاستمتاع لا حد فيه)

الاستمتاع الذي لم يصل إلى ما يوجب حد الزنى فإنه فيه التأديب والتعزير ونحن تقدم معنا أن حد الزنا لا يكون إلا بماذا ؟ بالوطء فكل استمتاع من الرجل بالمرأة لم يصل إلى الوطء ففيه التعزير فقط.

يقول -رحمه الله- (وسرقة لا قطع فيها)

سيأتينا أنواع كثيرة للسرقات التي ليس فيها قطع كالسرقة من غير حرز وسرقة الأب من مال ابنه والشبه التي ستأتينا كثيرة في باب حد قطع السرقة فكل ما يمنع من القطع فإنه يجب أن نؤدب وأن نعزر هذا السارق.

قال -رحمه الله- (وجناية لا قود فيها)

تقدم معنا جملة من الجنايات لا قود فيها وهي الجنايات الخمس الأولى فهذه الجنايات التي تقدمت معنا ليس فيها قصاص إلا أنه فيها تأديب وتعزير وإذا كانت الجناية لا قصاص فيها وفيها دية فهل فيها تعزير ؟ نعم

كما تقدم معنا أن الدية لا تمنع التعزير وإنما الذي يمنعه الحد أو الكفارة.

ثم - قال رحمه الله- (وإتيان المرأة المرأة)

هو السحاق تقدم معنا أنه فقد شرطاً من شروط إقامة حد الزنا وهو الوطء ولذلك فيه التأديب فقط.

ثم - قال رحمه الله- (والقذف بغير الزنا ونحوه)

إذا قذف بغير الزنا كأن يقول يا فاسق يعني بغير الزنا لكونه يشرب الخمر أو لأي موجب من موجبات الفسق أو الشتم الدارج بين الناس فإنّ هذا لا يستوجب حد القذف فكل لفظ فيه عيب وشتم لم يصل إلى حد القذف فإنّ فيه التعزير.

قال - رحمه الله- (ولا يزداد في التعزير على عشر جلدات)

المؤلف يريد أن يبين الحد الأعلى للتعزير لكنه لم يتحدث عن الحد الأدنى والسبب في هذا أن الجماهير يرون أنه لا يوجد حد أدنى للتعزير لهذا لم يذكره .

والقول الثاني: أن الحد الأدنى للتعزير ثلاث جلدات . لأنّ الأقل من هذا المقدار لا يحصل فيه ردع ولا زجر ولا له أثر . والراجح القول الأول والجلد ولو كان جلدة واحدة أحياناً يكون له أثر وهو العيب والتشهير وإن لم يصب بالألم إلا أنه يصاب بماذا ؟ بالعيب والتشهير مجرد أن يقال فلان جلد هذا فيه تأديب وتعزير وإن لم يشعر بالألم ولهذا نقول الراجح مذهب الجماهير.

وأما أكثره فيقول الشيخ - رحمه الله- (ولا يزداد في التعزير على عشر جلدات)

لا يجوز الزيادة على عشر جلدات مطلقاً في أي تعزير لقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: " لا يجلد أحد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله".

القول الثاني: أنه لا حد لأكثره إلا أنه لا يتجاوز في الجنس الواحد الحد المشروع مثال هذا إذا سرق سرقة لا توجب القطع لا يجوز أن نصل به إلى القطع . وإذا قذف قذفاً لا يوجب إقامة الحد لتخلف شرط من الشروط فإنه لا يجوز أن نصل به إلى حد القذف . وإذا باشر امرأة وقبلها وضمها ومكث معها ساعات فإنه لا يجوز أن نصل به إلى حد الزنا وهكذا.

القول الأخير: أنه لا حد لأكثره مطلقاً . لأنه جاء في الشرع التعزير ولم يأتي له حد فالنبي -صلى الله عليه وسلم- أخذ من مانع الزكاة شطر ماله . وهم بتحريق التاركين للصلاة . وغرم من أخذ من الحائط بغير إذن صاحبه مثلي قيمته إلى غير هذا من أنواع التعزيرات وحرق رجل الغال إذا صح . وفي هذا كله إقرار لمبدأ التعزير ولا يوجد دليل على التحديد.

وأجاب أصحاب القول الثالث عن الحديث بأن المقصود بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- في حد من حدود الله ، يعني لا يجوز الزيادة في الأمور المحرمة لحق الله فخرج بهذا تأديب الرجل ولده فلا يجوز أن يزداد فيه

عن عشر وتأديب الرجل لزوجته فلا يجوز أن يزاد فيه عن عشر . والراجح القول الثاني لأنه وسط بين القولين . ولأنّ تجاوز الحد الشرعي في معصية فيها يعني في جنسها حد ظلم للجاني وجه الظلم أنّ الشارع يرى أنّ جنابة هذا الشخص لم تصل لأن يقام عليه الحد ونحن أوصلناها الحد وزيادة وهذا فيه ظلم وبعد عن العدل لهذا نقول الراجح إن شاء الله أنه لا حد فيه إلّا أنه لا يتجاوز فيه الحد في الجنس .

قال - رحمه الله - (ومن استمني بيده بغير حاجة عزر)

الاستمنا ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول: أن يستمني بيد زوجته وهذا جائز بالإجماع .

القسم الثاني: أن يستمني بيد أجنبية وهذا محرم بالإجماع .

القسم الثالث: أن يستمني بيده وهذا هو محل الخلاف .

فالحنابلة يرون أنّ الاستمنا محرم إلّا لحاجة واستدلوا بالآية { والذين هم لفروجهم حافظون { [المؤمنون/٥] } إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين { [المؤمنون/٦] } فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون { [المؤمنون/٧] واستخراج المني باليد خارج عن ذلك فصاحبه من العادين .

القول الثاني: أنه يجوز مطلقاً لأنه ليس في الأدلة الشرعية ما يدل على منعه .

القول الثالث: أنه يكره .

والقول الرابع: أنه يجوز للضرورة لأن ممارسته خير من الوقوع في الزنا وهذا الأخير هو الراجح وهو قريب من المذهب إلّا أنّ المذهب عبارتهم يعني بغير حاجة خفيفة . والنص دل على المنع لذلك نقول أنّه الراجح محرم إلّا للضرورة . ويلحق بالضرورة الحاجة الماسة التي تقرب من الضرورة لأن كثيراً من الفقهاء يلحق الحاجة الماسة جداً بالضرورة . على كل حال أنه لا يجوز إلّا للضرورة . والدليل على ذلك أما المنع فالآية . وأما الجواز لأنه خير من الوقوع في الزنا . والضرورة هنا الوقوع في الزنا أو الضرورة القسم الثاني احتباس المني بما يتحقق معه مضرة الجسم مضرة بالغة .

باب القطع في السرقة

بين المؤلف في العدوان أنّ السرقة فيها القطع ، و قطع السارق من حيث هو دل عليه الشارع الكتاب والسنة والإجماع .

أما الكتاب فقوله: { والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما } [المائدة/٣٨]

وأما السنة فقول النبي - صلى الله عليه وسلم - : " لا تقطع يد في أقل من ربع دينار " . وأحاديث كثيرة ستأتي معنا .

وأما الإجماع فلم يختلفوا ولله الحمد أنّ على السارق القطع إذا استكمل الشروط .

والمؤلف - رحمه الله - (إذا أخذ الملتزم)

يعني أنّ الحد إنّما يقام على الملتزم وهو المنقاد لأحكام الشرع وهو المسلم والذمي والمستأمن والمعاهد.

ثم - قال رحمه الله - (نصاباً من حرز مثله من مال معصوم)

خالف الشيخ المؤلف الأصل ، فهنا ذكر الشروط التي إذا تحققت وجب القطع ثم سيرجع في الصفحة القادمة ويذكر الشروط مرتبة وفي صنعه هذا ماذا ؟ تكرار . الشيخ ابن قدامة صاحب الأصل لم يصنع هذا وإنما بدأ بتعريف السرقة ثم انتقل إلى الشروط بلا تكرار وهذا هو المنهج الصحيح . ولهذا سنمر بسرعة على هذه الشروط التي ذكرها لأنه سيرجع ويذكرها واحداً واحداً.

(نصاباً) والنصاب هنا ثلاثة دراهم أو ربع دينار وسيأتي ما يتعلق فيه من خلاف . (من حرز مثله) الحرز هو ما يحفظ فيه المال وهو من شروط القطع (من مال معصوم) وتقدم معنا من هو المعصوم (لا شبهة فيه) كسرقة الإنسان من مال ابنه وأيضاً ستأتينا.

ثم - قال رحمه الله - (على وجه الاختفاء قطع)

هنا عرّف الشيخ السرقة . فالسرقة هي أخذ المال على وجه الاختفاء بغير علم المسروق . وهذا التعريف ضروري جداً لأنه يخرج أعمال كثيرة لا قطع فيها لأنها لا يصدق عليها التعريف.

قال - رحمه الله - (فلا قطع على منتهب)

المنتهب هو الذي يأخذ المال على وجه القهر والغلبة اعتماداً على قوته . فهذا الأخذ يسمى نهب.

ثم - قال رحمه الله - (ولا مختلس)

الاختلاس هو خطف الشيء اعتماداً على أمرين : السرعة والغفلة.

ثم - قال رحمه الله - (ولا غاصب)

الغصب هو أخذ المال قهراً وبهذا يكون قريب من النهب ولهذا يقولون النهب والغصب كأنّ معناه واحد أو متقارب ولا شك أنه في لغة العرب يوجد فرق بين النهب والسرقة لأنّ القول الصحيح أنه لا يوجد في لغة العرب لفظان لهما نفس المعنى تماماً لكن أنا لم أقف على معنى واضح للتفريق وهو يوجد يحتاج فقط إلى بحث.

ثم - قال رحمه الله - (ولا خائن)

الخائن هو المفرط بالأمانة على أي وجه كان فإذا فرط في الأمانة فهو خائن.

ثم - قال رحمه الله - (ولا خائن في ودیعة)

جاحد الوديعة لا قطع عليه بالإجماع لأنّ جحد الوديعة وما تقدمه من النهب والغصب والاختلاس لا يصدق عليه حد السرقة.

ثم - قال رحمه الله - (أو عارية أو غيرها)

كذلك لا قطع في العارية ولا قطع في غيرها والمقصود بغيرها يعني جميع الأمانات ، والمؤلف خالف في هذه المسألة المذهب فالمذهب يرون وجوب القطع في العارية . أولا نبقى مع المؤلف فالمؤلف يرى أنه لا قطع في العارية ويستدل على هذا بالقياس على الأمانات فإنّ الوديعة لا قطع فيها إجماعا والتعليل أنّها من الأمانات فالعارية كذلك من الأمانات.

والقول الثاني: أنّ جحد العارية يوجب القطع ، واستدل أصحاب هذا القول بأنّ امرأة في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - كانت تستعير المتاع ثمّ تجرده فقطعها النبي - صلى الله عليه وسلم - . وأجاب القائلون بعدم القطع عن هذا الحديث بأنّ هذه المرأة قطعت لأنّها سرقت وأما وصفه إياها في الحديث بأنّها تجحد المتاع فهو وصف تعريفي يعني المرأة التي من شأنها أنّها كانت تجحد العارية . والراجح أنه يجب فيها القطع لأنّ النص لا يمكن الخروج عنه فإنه ذكر أنّ المرأة كانت تجحد وتقطع يعني لذلك والفرق بين العارية والوديعة . أنّ العارية لا يمكن التحرز منها بخلاف الوديعة فإنّها تكون بإرادة المودع فهو الذي بإرادته وضع المتاع عند الشخص الآخر فهو يستطيع أن يمتنع بخلاف العارية لأنّ الناس تعارفوا على عيب وذم من يمتنع عن إعارة جيرانه . إذا هذا هو الفرق بين العارية والوديعة والراجح كما قلت المذهب وهو وجوب القطع بجحد العارية.

قال - رحمه الله - (ويقطع الطرار الذي يبط الجيب أو غيره ويأخذ منه)

عرّف الشيخ - رحمه الله - الطرار بأنه الذي يبط ، والبط في لغة العرب / هو الشق فإذا شق جيبه وأخذ ما فيه فإنه يقطع وعللوا هذا بأنّها سرقة من حرز فإنه جرى العرف أن يضع الإنسان ماله في جيبه . **والقول الثاني:** أنه لا قطع على الطرار لأنه أشبه بالمختلس منه بالسارق والراجح ؟ لأنه شبهه بالسارق من البيوت أكبر من المختلس لأنّ المختلس يعتمد على الغفلة والسرعة . وهذا لا يسرع وإنما يبطء يأخذ ما يريد ويذهب خفية ومع هذا تبقى المسألة مترددة ليست بذاك الوضوح لكن الأقرب أنه سارق تقطع يده لذلك واليوم أصبحت هذه الصنعة حرفة مما يتأكد معها القول بالقطع حتى يرتدع الناس فإنّ غالب السرقات لا سيما في الحرمين تكون عن طريق إما شق الشنط أو شق الجيوب والقطع الذي يحصل أحيانا يكون من أكبر الأسباب في ردع مثل هؤلاء.

قال - رحمه الله - (ويشترط أن يكون المسروق مالا محترما)

بدأ المؤلف بالشروط بدأ بالشروط الأول:

وهو أن يكون المال المسروق محترما شرعا ، فإذا لم يكن محترما فإنه لا يقطع بسرقة وهذا من حيث هو في الجملة محل إجماع . فإنهم أجمعوا لوجوب القطع أن يكون المال المسروق محترما لكن اختلفوا في مسألة

أخرى وهي هل يشترط في المال المحترم أن لا يكون من الأموال التي يسرع إليها الفساد أو لا يشترط ؟ على قولين :

فالجمهور لم يشترطوا هذا الشرط فسرقه أي مال محترم ولو كان مما يسرع إليه الفساد يوجب القطع واستدلوا على هذا بعموم الأدلة.

وذهب الأحناف إلى أنه إذا سرق مالا يسرع إليه الفساد فلا قطع واستدلوا على هذا بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- من أخذ من ثمر الحائط بفيه من غير أن يأخذ خبنة فلا حرج عليه ومن أخذ فإنه عليه قيمته مثلين ومن أخذ المال بعد وضع الثمر في الجرين فعليه القطع . فالنبي -صلى الله عليه وسلم- قسم الثمار إلى ثلاثة ، إن أخذ من الشجرة ولم يتزود فلا شيء عليه . وإن تزود وأخذ وخرج بلا إذن فعليه ضعفي قيمة ما أخذ ، وإن أخذ بعد أن وضع في الجرين وهو مخزن الطعام للتبئيس فعليه القطع . فالأحناف فهموا من هذا الحديث أنه لم يقطع في الصورة الأولى والثانية بسبب أن الثمرة كانت رطبة يسرع إليها الفساد وقطع في الصورة الثالثة لما كان في الجرين لأنه ييسر وصار لا يسرع إليه الفساد هكذا هم فهموا الحديث . والجمهور لم يفهموا الحديث كهذا الفهم وإنما قالوا إنما لم يقطع النبي -صلى الله عليه وسلم- في الصورة الأولى لأنه ليس من حرز وقطع في الصورة الثالثة لأنه من حرز فالمناط هو كونه في حرز أو ليس في حرز وليس المناط أن يكون يابساً أو رطباً والراجح إن شاء الله مذهب الجمهور وأنه لا يشترط في المال أن يسرع إليه الفساد بل من سرق أي مال محترم بشرطه فإنه يقطع.

ثم - قال رحمه الله - (فلا قطع بسرقة آلة هو)

آلة الله من الأعيان التي لا قيمة لها شرعاً فلا يقطع بسرقتها . مسألة ولو إذا كسرت صارت قيمتها تبلغ نصاباً فكذا لا قطع في سرقتها.

ثم - قال رحمه الله - (ولا محرم كالخمر)

الخمر يقاس على الخنزير عين لا قيمة لها شرعاً فلا يقطع بسرقتها وإنما يعزر كما تقدم معنا.

ثم - قال رحمه الله - (ويشترط أن يكون نصاباً)

ذهب الجماهير من الأئمة إلى أنه يشترط في المال المسروق أن يبلغ نصاباً واستدلوا بالأدلة التي ستأتينا في تحديد النصاب وهي أدلة صريحة وواضحة.

والقول الثاني: أنه يقطع في القليل والكثير لعموم الآية والراجح مذهب الجماهير من الأئمة بلا إشكال لوضوح النصوص في تحديد نصاب معين لا يقطع في أقل منها.

ثم - قال رحمه الله - مبينا النصاب (وهو ثلاثة دراهم أو ربع دينار أو عرض قيمته

كأحدهما)

ذهب الحنابلة إلى أن النصاب مقدر بأصلين الفضة والذهب وأنه إذا بلغت قيمة العرض أيًا منهما فإنه يقطع بأخذه ولهذا يقول - رحمه الله - وهو ثلاثة دراهم أو ربع دينار واستدل الحنابلة على هذا بأن رجلا سرق مجن والمجن هو الترس في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - فقطعت يده لأنه قوّم المجن فبلغ ثلاثة دراهم .

والدليل الثاني لهم: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال لا قطع في أقل من ربع دينار فجاءت النصوص باعتبار الذهب والفضة .

القول الثاني: أن الأصل في النصاب هو الفضة ويقدر به الذهب والمتاع لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما سرق الرجل المجن قدره بالفضة ولم يقدره بالذهب .

القول الثالث: أن الذهب أصل بنفسه لنفسه فقط ، والفضة أصل لنفسها وتقوّم بها الأعيان .

والقول الأخير: أن الأصل هو الذهب فقط وما عداه يقوّم به . والراجح المذهب لأن النصوص اعتبرت الذهب والفضة فنقدر المتاع بهما فإذا صار قيمة المتاع إذا اعتبرناه بالدراهم نصابا وإذا اعتبرناه بالذهب ليس بنصاب يقطع أو لا يقطع ؟ يقطع عند الحنابلة ولا يقطع عند القائلين بأن الأصل في التقويم هو الذهب فهذه المسألة ينبني عليها الحكم بشكل واضح بأننا نقدر الأعيان المروقة إما بالذهب أو بالفضة والراجح كما قلت إن شاء الله المذهب .

ثم - قال رحمه الله - (وإن نقصت قيمة المسروق أو ملكها السارق لم يسقط القطع)

معنى هذا الكلام أن السارق إذا سرق المتاع ثم لما سرقه نقصت قيمته فإنه لا يسقط القطع ، لأن الشرط هو أن يخرج المسروق بقيمته من حرزه ثم نقصه بعد ذلك لا قيمة له بدليل أنه لو أخرجه ثم استعمله فإن القيمة ستنقص بهذا الاستعمال والقطع لا بد منه .

ثم - قال رحمه الله - (أو ملكها السارق)

إذا ملكها السارق هبة أو بيع أو يارث فإن القطع لا يسقط مقصود المؤلف يعني إذا وصلت إلى الحاكم فإنه إذا ملكها بعد وصولها إلى الحاكم فإن القطع لا يسقط فإذا قال السارق للمسروق سأشتري منك السلعة بعد أن وصلت إلى الحاكم فإنه لو اشترى لا يسقط القطع أما إذا اشتراها قبل أن تصل القضية إلى الحاكم وترفع إليه فإن القطع يسقط حينئذ .

ثم - قال رحمه الله - (وتعتبر قيمتها وقت إخراجها من الحرز)

تعتبر القيمة وقت الإخراج من الحرز لأنه وقت السرقة والسرقة هي سبب القطع فلما كانت السرقة هي سبب القطع اعتبرنا وقتها ففي الوقت الذي يخرج فيه المتاع من الحرز نعتبر القيمة في ذلك الوقت لا قبل ولا

بعد فإذا أخرج السلعة من الحرز فلما أخرجها وصارت خارج الحرز ارتفعت وبلغت نصاباً فلا قطع ولو أخرجها ثم نزلت وصارت أقل من النصاب فيجب القطع.

السنة: الثالثة	الفصل الأول	الدرس: (٤) من الحدود
يوم: الاثنين	التاريخ: ١٤٢٩/١١/٥ هـ	التسلسل العام لدروس الزاد ((٢٠٣))

قال شيخنا حفظه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

قال - رحمه الله - (وتعتبر قيمتها وقت إخراجها من الحرز)

هذا تقدم معنا وأن سببه أن الإخراج هو سبب وجوب القطع فاعتبرنا وقته وتقدم في الدرس السابق.

ثم - قال رحمه الله - مفرعا على هذا القيد (فلو ذبح فيه كبشا أو شق فيه ثوبا فنقصت

قيمته عن نصاب ثم أخرجه)

هذه المسائل مفرعة أن الوقت الذي يعتبر فيه القيمة هو الإخراج من الحرز فإذا ذبح الكبش قبل أن يخرج من الحرز فإن هذا الكبش بذبحه تنزل قيمته فإذا نزلت قيمته عن النصاب فإنه لا قطع فيه فإذا ذبحه ثم أخرجه فلا قطع قيمة الكبش بسبب الذبح قبل إخراجها كذلك إذا شق فيه ثوبا يعني في الحرز قبل أن يخرج من النقصت قيمته عن النصاب ثم أخرجه فلا قطع للسبب ذاته وهو أنه نقصت قيمته عن النصاب ويستوي في هذا ما إذا صار النقص أو وقع النقص بفعل السارق أو بغير فعله مثل أن يسقط الشيء بلا سبب من السارق ثم تنقص قيمته ومثل أن يقوم هو بتكسير الشيء وتنقص قيمته فالصورتين لهما نفس الحكم . يستثنى من هذا ما إذا صنع هذا الصنع حيلة لأن الحيل لا تسقط الواجبات ولا تبيح المحرمات فإذا فعل هذا حيلة ليتخلص من القطع فإنه لا تنفعه هذه الحيلة ويقطع.

ثم انتقل الشيخ - رحمه الله - إلى الشرط الثالث من شروط وجوب إقامة حد السرقة .

فقال - رحمه الله - (وأن يخرج من الحرز)

ذهب الحنابلة بل الأئمة الأربعة إلى أن الحرز شرط فإذا سرق من غير حرز فلا قطع والأئمة الأربعة بل الجماهير استدلوا على هذا بالحديث السابق فيمن أخذ من ثمر الحائط وفي آخر الحديث فإذا أواه الجرين ثم أخذ فإنه يقطع فجعل النبي - صلى الله عليه وسلم - القطع في صورة واحدة وهي ما إذا وصلت الثمرة إلى الجرين لأنه حرز ولم يجعل القطع فيما دون ذلك لما إذا أخذ من الشجرة وأخرجه خارج البستان أو أكل منه داخل البستان فلا قطع لعدم تحقق شرط الحرز.

والقول الثاني: أن السارق يقطع وإن أخرجه من غير حرز لأنه أخذ المال بغير حق والصواب مع القول

الأول . بل القول الثاني فيه شذوذ والعمل على خلافه بين قضاة المسلمين على مدار الأعصار فهو شاذ في

ثم- قال رحمه الله- مبيّن الحرز (وحرز المال ما العادة حفظه فيه)

لما بيّن أنّ الحرز شرط لوجوب القطع انتقل إلى بيان ماهية الحرز . والحرز هو ما يحفظ فيه الشيء وتحديد كون المكان المأخوذ منه حرزا أو لا يرجع فيه إلى العرف والسبب في هذا أنّ الشارع لما بيّن وجوب اعتبار الحرز ولم يبيّن حد الحرز رجعنا فيه إلى العرف.

يقول الشيخ -رحمه الله- (ويختلف باختلاف الأموال والبلدان وعدل السلطان وجوره)

فذكر عدة اعتبارات يختلف فيها اعتبار الشيء حرزا أو لا . الأول " طبيعة المال فمن الأموال ما يوضع في صندوق ومنها ما يوضع في البيت بلا صندوق ومنها ما يوضع في الدكان ومنها ما يوضع في الشارع فهو يختلف باختلاف طبيعة المال ويختلف باختلاف طبيعة البلدان وطبيعة البلدان تختلف باعتبارين ، باعتبار طبيعة الناس وخفة الدين وكثرة السرقة أو باعتبار السلطان وهو الذي أشار إليه في قوله وعدل السلطان وجوره فكلما كان السلطان عادلا مقيما للحدود انتشر الأمن وخفت السرقة وكلما كان العكس حصل عكسه.

ثم- قال رحمه الله- (وقوته وضعفه)

هناك بين عدل السلطان وجوره وبين قوته وضعفه فقد يكون عادلا ضعيفا وقد يكون صاحب جور وقوي والحقيقة المؤثر في الحكم هنا المؤثر الأول القوة ، والضعف أكثر منه في العدل والجور فإنّ السارق يخشى السلطان القوي أكثر من خشيته للسلطان العادل لكن بطبيعة الحال أنّ غالب السلاطين إذا كانوا أهل عدل فإنهم سيقومون بما أوجب الله عليهم من حفظ الأموال والأنفس والأعراض ويكون في هذا كف للسارق على كل حال الأموال تختلف بهذا الاعتبار ولهذا قال كأنه مبيّن للقيد الأول كأنه يشرح قوله باختلاف الأموال .

ولهذا يقول -رحمه الله- (فحرز الأموال والجواهر والقماش في الدور والدكاكين والعمران

وراء الأبواب والأغلاق الوثيقة)

هذا النوع من الأموال وهي الجواهر والنقود والأقمشة يكون حفظها بأمرين : أن تكون خلف الأبواب وخلف الأغلاق فيشترط أن تكون الأبواب مغلقة وأن تكون أيضا محكمة بالأقفال بلا هذين القيدين يكون المال ليس في حرز مثله ، وفهم من كلام المؤلف أنّ المال إذا كان داخل بيت والباب مقفل ومغلق لا يشترط مع هذا أن نضع المال في صندوق بل صرح الحنابلة بما يدل على أنهم لا يرون هذا صراحة في مسألة أخرى وهي قولهم فإذا كان الباب مفتوحا فإن كانت الأموال في الصناديق فهي حرز وإلا فلا ، فهم من مجموع هذه المسائل أنّ الحنابلة يرون أنّ الباب المغلق والمقفل بقفل أنّ هذا حرز ولا يشترط أن يكون في صندوق وما دام المؤلف أرجع أو أحال على العرف فعندنا الأعراف لا تكتفي في النقود بوضعها داخل المنازل ولو أغلقت الأبواب بل جرت العادة أن تحفظ داخل المنزل في وعاء خاص إما في صندوق أو تجوري أو دولا ب المهم أن

توضع في مكان خاص وليست توضع في البيت هكذا بدون حفظ ربما في القديم كانت العادة أن توضع الأشياء في البيوت بلا حفظ ربما ولكن العرف الآن أنه لا بد أن توضع في صندوق . فمثلا لو كان صاحب البيت تاجر مجوهرات فليس من المنطق أبدا أن يأتي بكراتين من المجوهرات ويضعها في مجلس الرجال كمستودع للمجوهرات ثم إذا سرقت يقول أنها سرقت من حرز لأن وضعها في هذا المكان ليس وضعها لها في الحرز بل لا بد أن تكون في مكان آمن يأمن معه عليها من السراق . المهم أن هذا يرجع إلى الأعراف وقضية حساسة وتستحق في الحقيقة تطويل وتوضيح لأنه غالب الشروط التي تختل هو الحرز فمثلا السيارات هي إذا وضعت بجوار البيت حرز ؟ أو لا بد تدخل في البيت هذه مسألة ؟ من المعاصرين من يقول وضعها في الشارع أي مال في الشارع ليس في حرز في أردت أن تحفظ السيارة لابد أن تدخلها في داخل البيت فهذه المسألة ترجع إلى قضيتنا وهي هل هذا حرز أو ليس بحرز فمثلا في السيارات يبدو لي أنا بوضوح وجلاء بدون خفاء أن وضعها في الشارع بجوار البيت حرز وأن هذه السيارة إنما تحفظ في مثل هذا والناس إنما اعتادوا إدخال السيارات في البيوت في وقت قريب قبل مثلا عشر سنوات أو قبل عشرين سنة كان الناس لا يعرفون أو غالب الناس لا يعرفون إدخال السيارة إلى داخل المنزل فوضع السيارة في الشارع مع إقفال السيارة وإحكام قفلها يعتبر حرز فإذا سرق يجب أن يقطع هذه مسألة على سبيل التمثيل لتعرف أهمية معرفة الحرز وما يعتبر حرزا تقطع به اليد وما لا يعتبر . ثم انتقل المؤلف إلى الأموال الأخرى.

فقال - رحمه الله - (وحرز البقل)

البقل يقول الخليل هو كل نبات ليس من الشجر ، أي نبات لا يعتبر شجرة فهو من البقل وقيل أن البقل هو ما تخضر به الأرض ومفهوم هذا يعني سواء كان يأكل أو لا يأكل وقيل إن البقل هو كل نبات لا ساق له وهذه الأقوال كما لا يخفى متقاربة ومعناها واحد من أمثلة البقل الخس والبصل والجرجير ونحوها.

يقول - رحمه الله - (وقدور الباقلاء)

الباقلاء اختلفوا فيه ، فالقول الأول: أنه الفول الأخضر .
والقول الثاني: أن الباقلاء شيء والفول بنوعيه شيء آخر وأما الراجح فلم أستطع أن أرحح لأبي ما أعرف الباقلاء يعني شكله ولا طريقته وأما الكتب فهم مختلفون ويبدو لي أن الباقلاء قريب من الفول وإن كان يختلف عنه . على كل حال لو قال الشيخ والفول لكان أشهر لكن ربما كان الباقلاء أشهر في زمنهم والفول أشهر في زماننا.

ثم - قال رحمه الله - (ونحوهما)

يعني نحو هذه البقول والشجر.

قال - رحمه الله - (وراء الشرائع)

هي أعواد إما أن تكون من القصب أو من الخشب ويشترط أن تصف بجوار بعضها وترتبط وبهذا تكون حرزا لما ورائها.

يقول الشيخ - رحمه الله - (إذا كان في السوق حارس)

فتبين معنا أنها لا تكون حرز إلا بأمرين: وجود الشرائع ، ووجود الحارس . وهذا عرف في زمنهم أنها لا تحفظ إلا بمثل هذا في زمننا لا يشترط وجود لا الشرائع ولا الحارس بل وجود في مكانها في السوق الذي تباع به عادة يعتبر حرز تحفظ الأموال في مثله ولا يعتبر التاجر مفرط إذا وضعها فيه فإن سرقت قطع السارق متى بلغ قيمة المسروق النصاب.

قال - رحمه الله - (وحرز الحطب والخشب الحظائر)

الحظائر هي الأماكن التي تعد لبهيمة الأنعام ويشترط الحنابلة مع وضع الخشب في الحظائر أن يكون الخشب مربوط بعضه إلى بعض فإذا ربط المالك الخشب بعضه إلى بعض ووضع في حظيرة فهذا يعتبر حرز فإن ألقى الحطب في الحظيرة بلا ربط بعضه إلى بعض فليس بحرز لأنه مع الربط يصعب مع السارق إخراجه وبلا ربط يسهل على السارق إخراجه هكذا قرر المؤلف وكأنهم كانوا يضعون الخشب في أحواش البهائم وأما الآن فإن الحطب لا توضع في أحواش البهائم وإنما لها أماكن خاصة وهذا يعود بنا إلى قضية العرف.

ثم - قال رحمه الله - (وحرز المواشي الصير)

الصير هي حظائر الغنم معنى هذا أن وضع البهائم في الحظائر المعتادة يعتبر حرز وإذا لا يشترط في المزارع لكي نقطع السارق أن يكون على المزرعة جدار مبني وأن يكون لها باب مغلق . إنما إذا وضعنا الأغنام في حظائر معتادة فإن السرقة منها تعتبر سرقة يقطع بمثلها.

حرز البهائم إذا خرجت من الحظائر لترعى يحصل بأمرين : أن يوجد الراعي وأن يكون الراعي غالبا وليس دائما ينظر إليها فإذا عرف عن الراعي الإهمال وأنه نصف الوقت ينظر إليها ونصفه لا ينظر إليها فإن السارق منها لا يقطع وإذا عرف أن الراعي ينظر إليها غالبا ويحرص على حمايتها مع وجوده في الوقت كله فإن هذا يعتبر حرز ويقطع السارق بسرقة ما يوازي النصاب وكما قلت مرارا أن هذا يرجع إلى العرف واليوم مثلا يكثر من بعض الشباب الفارغ سرقة الأغنام لبيعها والانتفاع بثمنها فهل يشترط أنا نقول لصاحب المزرعة أغلق بابك وأحكم جدارك ولا تكتفي بوضع مثل هذه الأغنام في الحظائر أو لا يقال مثل هذا . من وجهة نظري أنه في وقتنا هذا تنقسم الأغنام إلى قسمين:

القسم الأول: الأغنام مرتفعة الثمن يعني يوجد من الأغنام ما قيمته خمسمائة ألف ستمائة ألف الواحدة بغض النظر عن مشروعيتها هذه الأسعار نحن نتحدث عن السرقة ولسنا نتحدث عن البيع والشراء بأسعار

مرتفعة مثل هذه الأغنام ومثل هذه الإبل المرتفعة في الحقيقة حرزها لا يكون بوضعها في الحظيرة فقط بل يجب أن يحترز المالك وأن يضعها خلف جدار مغلق باب مغلق لارتفاع ثمنها لأنها أصبحت الآن بمعنى الأثمان التي الحنابلة يشترطون أن تكون خلف الأبواب المغلقة الآن أصبحت بمعناها بل أكثر أحيانا قيمتها ما يمكن أن يخزن في البيت من الأثمان والأموال . أما سائر الأغنام التي تباع في الأسواق واعتاد الناس على وضعها في الحظائر سواء حظائر خاصة أو الحظائر العامة التي توجد في المبيعة العامة هذه تعتبر حرز ويقطع بها.

قال - رحمه الله - (وأن تنتفي الشبهة)

ثم انتقل الرابع من الشروط . الشبهة مرت معنا كثيرا والشبهة عبارة عن نقص في الجناية يوجب منع إقامة الحد وهذا النقص قد يكون له أسباب كثيرة والشبهة تدرأ الحدود وأخذنا الخلاف فيما سبق على قولين وأهم استدلوها بآثار الصحابة وبقول النبي - صلى الله عليه وسلم - ادعوا الحدود بالشبهات . وأن القول الثاني أن الحد لا يدرأ بالشبهة لأن النصوص الآمرة بإقامة الحدود عامة وأن الرجح بلا إشكال إن شاء الله الدرء الشبهات حسب نظر القاضي لورود ذلك عن أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - .

قال - رحمه الله - (فلا يقطع بالسرقة من مال أبيه وإن علا)

إذا سرق الابن من مال أبيه فإنه لا يقطع التعليل من هذا أن النفقة واجبة على الأب للابن ولهذا إذا سرق فقد سرق من مال له فيه حق فصارت هذه شبهة تمنع القطع.

والقول الثاني: أنه إذا سرق تقطع وأصحاب هذا القول استدلوها بالعمومات على المذهب إذا قتل الابن الأب يقتل . لكن إن سرقه لا يقطع ففرقوا بين القصاص والسرقة وهو في الحقيقة تفريق وجيه وهو الرجح والقول الثاني فيه ضعف . لأن سرقة الابن من مال أبيه فيها شبهة كبيرة.

قال - رحمه الله - (ولا من مال ابنه وإن سفل)

السرقة من مال الابن لا توجب القطع لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - أنت ومالك لأبيك . والشبهة فيها واضحة وهي أقوى بكثير من المسألة السابقة فإذا سرق فإنه لا يقطع لكونه سرق مالا جعل له فيه الشارع حظا وحقا . طبعا في قول ثاني أنه يقطع والغريب أنه هذا القول الثاني اختاره ابن المنذر مع أن ابن المنذر مع الذين يرون دفع الحدود بالشبهات ودرءها بها لكن في مثل هذه المسألة الواضحة وهي أخذ الأب من مال الابن يرى القطع وهو عجيب كيف نقطع الأب وهو له أن يملك من مال ابنه ابتداء فربما قال الأب لم أسرق وإنما نويت التملك قبل أن آخذ أليس كذلك ؟ فقطع الأب في الحقيقة فيه بعد ولولا أن ابن المنذر من المحققين المتأنيين في اختيارهم لقلنا أن هذا قول منكر أو ضعيف جدا لأنه يخالف قواعد الشرع.

قال - رحمه الله - (والأب والأم في هذا سواء)

يريد المؤلف أن يبين أن الأم لا تنقص عن الأب في هذا الباب والسبب في هذا أن حق الأم على الابن أكبر

من حق الأب على الابن فلا أقل من أن تساويه في درء العقوبة بالشبهة وهذا صحيح فالأم في هذا الباب كالأب ولا ينبغي أن يختلف في هذه المسألة كما يختلف في مسألة هل لها أن تملك في مال ابنها أو لا فإن في هذه المسألة بر الأم يقتضي أن لا تقطع . وهذا الابن الذي يضيق على أمه إلا أن تسرق هو يحتاج من يعزره ويعاقبه لأن الأم لم تسرق إلا بعد أن ضيق عليها الابن.

قال - رحمه الله - (ويقطع الأخ وكل قريب بسرقة مال قريبه)

يعني أن سائر الأقارب بما فيهم الأخ لا يساوي الأب ولا يساوي الأم لأن هذه القرابة قرابة لا تمنع الشهادة فلا تقاس على قرابة الأب

الدليل الثاني: العمومات.

والقول الثاني: أنه لا يقطع لأن نفقة الأقارب قد تجب على المسروق منه وهذه شبهة تؤدي إلى درء الحدود . **والراجح القول الأول** لأن هذه الشبهة في الحقيقة ضعيفة.

قال - رحمه الله - (ولا يقطع أحد من الزوجين بسرقة من مال الآخر)

إلى هذا ذهب الحنابلة واستدلوا بدليلين : الدليل الأول " أنه جرت العادة أن كل من الزوجين يتبسط بمال الآخر وهذه العادة تؤدي إلى شبهة تمنع إقامة الحد .

الدليل الثاني : أن عبدا سرق مال زوجة سيده فرفعه إلى عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - فلم يقم عليه الحد . وإذا كان عمر لم يقم الحد على عبد الزوج فكيف بالزوج .

والقول الثاني: إقامة الحدود بين الزوجين يعني في السرقة ، وهؤلاء يستدلون بالعمومات .

والقول الثالث: إقامة الحد على الزوج دون الزوجة ، لأن للزوجة حق في مال الزوج وليس للزوج حق في مال الزوجة . **والقول الثالث** فيه قوة لأنه في الحقيقة إذا أخذ هذا الزوج من مال زوجته فلا شبهة ، ويليه في القوة المذهب .

قال - رحمه الله - (ولو كان محرزا عنه)

ولو كان محرزا عنه ، أما إذا لم يكن محرزا عنه فلا قطع بالإجماع لتخلف شرط الحرز سواء كان زوج وزوجة أو غيرهما وإنما ذكر المؤلف هذا القيد لعله لوجود الزوج والزوجة في بيت واحد دائما مما يتعذر معه وجود المال في الحرز وإلا لنا أن نقول لماذا لم يقل ولو كان محرزا عن الأم ولو كان محرزا عن الأب ولو كان محرزا عن الأخ ، يعني المسائل هذه من باب واحد ، خص الزوجين بلو كان محرزا عنه لعله لهذا السبب .

قال - رحمه الله - (وإذا سرق عبد من مال سيده)

إذا سرق العبد من مال سيده لم يقطع بالإجماع وهو مروي عن عمر وابن مسعود ، ولما أقل لم يقطع بالإجماع يعني الإجماع المحكي .

والقول الثاني : أنه يقطع وهو مذهب الظاهرية وهذا القول نوع من الشذوذ وتمسك بالعمومات مع وجود الآثار عن أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- واجتماع العلماء على عدم القول بالقطع.

ثم- قال رحمه الله- (أو سيد من مال مكاتبه)

إذا سرق السيد من مال المكاتب فلا قطع لأمرين : الأمر الأول " أن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم. الثاني: أن السيد يتمكن . وأبطل العقد الذي بين العبد والسيد . ولهذا لا قطع بينهما.

قال -رحمه الله- (أو حر مسلم من بيت المال)

فلا قطع لأن لكل مسلم حق في بيت المال فإذا سرق فقد سرق من مال له فيه حق وهذا شبهة وفهم من كلام المؤلف أن العبد لو سرق فإنه يقطع لأن العبد ليس له حق في بيت المال وإنما حقه على السيد يعني من جهة النفقة.

والقول الثاني: أن العبد المملوك لسيد مسلم لا يقطع لأن لسيد حقه في بيت المال ، ستأتينا قاعدة أن من سرق من مال من لو سرق من مال من يملك منه من لو سرق منه لم يقطع كما سيأتينا قاعدة في آخر هذا الباب. والعبد لو سرق من مال السيد لم يقطع فإذا سرق من مال لسيد فيه حق أيضا لم يقطع وهذا صحيح ولا معنى للتفريق بين العبد والحر لأن لكل منهم حق في بيت المال هذا حق مباشر وهذا حق من طريق سيده.

قال -رحمه الله- (أو غنيمة لم تخمس)

إذا سرق الإنسان سواء اشترك في المعركة أو لم يشترك من الغنيمة قبل التخمس فلا قطع . والخمس هو المال الذي يكون لله ولرسوله يعني لبيت المال من مجموع الغنيمة فإذا سرق من الغنيمة قبل أن تخمس فقد سرق من مال له فيه حق باعتبار أن له حق في بيت المال فلا يقطع وفي الحقيقة الشبهة درء الحدود بالشبهات الشبهات أحيانا تكون قوية ، يعني مثل هذه الشبهة فيها ضعف لأن الغنيمة الذي يكون لبيت المال وسيصرف من بيت المال على جميع المسلمين عن طريق . يعني الشبهة هذه فيها ضعف كما أن فيها الذين جاهدوا تحت راية الإمام لأن الغنيمةوتقدم معنا مرارا أنه يوجد في الأعيان ما يكون له نفس القيمة وخير من بعضه أليس كذلك

هنا في هذه المسألة تداخل.....

قال -رحمه الله- (أو فقير من غلة وقف على الفقراء)

إذا سرق من غلة جاءت من وقف موقوف على الفقراء وهو فقير فلا قطع لأنه يستحق بالوصف من هذه الغلة وهذا الاستحقاق هو الشبهة التي دُرء بها عنه الحد.

قال - رحمه الله - (أو شخص من مال فيه شركة له)

يعني إذا سرق أحد الشركاء من مال الشركة فلا قطع وإن كان الملك فيه على سبيل الشيوع أو بعبارة أدق إن كان الملك فيه على سبيل الشيوع لأن له حق في هذا المال فلا قطع.

قال - رحمه الله - (أو لأحد ممن لا يقطع بالسرقة منه لم يقطع)

إذا سرق من مال لأحد ممن لا يقطع من السرقة منه حق فيه لم يقطع ، فإذا سرق من مال أبوه شريك فيه لم يقطع لأن السرقة من مال الأب لا توجب القطع ، وإن سرق من مال لسيده فيه شركة لم يقطع وهكذا وهي قاعدة عند المؤلف . أو لأحد مما لا يقطع بالسرقة منه ، يعني أو سرق من مال مشترك لأحد لا يقطع بالسرقة منه . بهذا انتهى الشرط الرابع وتلاحظ أنه أطال الشيخ في الشرط الرابع في الشبهات وأنواعها وتفصيلها لأنه ليس لها ضابط معين فأراد أن يبين المسألة بكثرة الأمثلة.

قال - رحمه الله - (و لا يقطع)

فيه دليل على أن السرقة لا تثبت إلا بأحد أمرين : الشهادة أو الإقرار . ولا يوجد سبيل ثالث لإثبات أن فلانا سرق هذه العين تبين من كلام المؤلف أن وجود العين المسروقة في بيت شخص من الأشخاص لا يعني أنه السارق ولا يقام عليه الحد بهذا السبب مهما كانت الملابس لأنه يحتمل أن يوضع فيه هذه العين لبيتهم ويحتمل أن تسقط من صاحبها ويوجد احتمالات كثيرة فلا يتعين أن يكون سارقا فلا يقطع.

يقول الشيخ - رحمه الله - (إلا بشهادة عدلين)

أي أنه لا يمكن أن نقيم الحد إلا بشهادة عدلين فلا يقام بشهادة امرأتين ولا بشهادة رجل وامرأة ويشترط في هذين الرجلين ما يشترط في باب الزنا أن يكون مسلم حر عدل وإلا لم تقبل شهادته.

قال - رحمه الله - (أو إقرار مرتين)

يشترط في الإقرار أن يكون مرتين استدلت الحنابلة على هذا بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - اعترف عنده رجل بسرقة فأعاد عليه مرتين فدل هذا على اشتراط التكرار في إثبات حد السرقة وهذا الحديث ضعيف.

والقول الثاني: أنه لا يشترط أن يعترف مرتين بل إذا اعترف مرة واحدة كفى وأقيم عليه الحد وهذا هو القول الراجح لعدم وجود أي دليل يدل على أنه ينبغي تكرار الاعتراف.

قال - رحمه الله - (ولا يترع عن إقراره حتى يقطع)

هذا هو الشرط الثاني في الإقرار وهو أن يستمر على إقراره إلى أن يقطع فإن رجع في أي مرحلة من المراحل قبل أن يتم القطع فإن الحد يدرأ بذلك تقدمت معنا هذه المسألة في الزنا وقلنا إن الإقرار يقبل الرجوع عنه لدليلين : الأول قوله - صلى الله عليه وسلم - : " ادروا الحدود بالشبهات " .

والثاني: القياس على الزنا عند من يرون أن ماعز أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بقبول رجوعه .

والقول الثاني: أن الإقرار لا يمكن الرجوع فيه ولا يقبل من صاحبه الرجوع لأنه ليس في الأدلة ما يدل على قبول الرجوع ممن اعترف ولأن هذا قد يؤدي إلى تعطيل الحدود لأنه كلما اعترف إنسان لقن الرجوع ثم يرجع ولا يقام الحد والمسألة فيها احتمال كبير والقول الذي عليه الجمهور كما قلت لكم في الزنا قول قوي وهو أنه الرجوع عن الإقرار يعتبر ويدراً به الحد وذلك لوجود عدد كبير من الآثار عن علي وعثمان وبعضها مرفوعة إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- لكن المرفوع قد لا يصح لكن الآثار كثيرة جداً ولم أتمكن من الوقوف على أسانيد لها لكنها كثيرة بشكل ملفت للانتباه وهو أنهم رأوا -رضي الله عنهم- أن الحد يدراً بالشبهة وأحياناً يكتفون بشبهة بسيطة جداً وروي عن بعضهم تلقين الرجوع عن الإقرار لكن كما قلت لم أقف على صحة هذا الإسناد. فروي عن علي أنه أوتي بسارق. فقال له أسرت؟ قل لا. وروي عن عثمان أنه جيء بزاني فقال له أزنيت؟ قل لا. فمثل هذه الآثار والمطلع على مجموع الآثار يقوم عنده ظن قوي أن هذا موجود بين الصحابة وهو درء الحدود بالشبهات ولو قيل أنه يختلف باختلاف الجرم أو من أتى بجناية فأحياناً ينبغي أن يقبل منه وأحياناً أن لا يقبل لكان هذا أيضاً له وجه.

قال -رحمه الله- (وأن يطالب المسروق منه بماله)

الشرط السادس لإقامة الحد أن يطالب المسروق منه بماله بأن يأتي إلى القاضي ويطلب استرداد المال فإن اعترف السارق أو شهد عليه شاهدان ولم يطلب المسروق منه ماله فلا يقام الحد لأن الحد أقيم لحق الله ومراعاة للمسروق منه ولأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قطع رجلاً بطلب المسروق منه.

والقول الثاني: أنه لا يشترط أن يطالب بماله بل إذا ثبت بالأدلة الشرعية أنه سرق أقيم عليه الحد وإلى هذا ذهب عدد من المحققين منهم ابن المنذر ومنهم شيخ الإسلام وغيرهم -رحمهم الله- أنه لا يشترط أن يطالب المسروق منه بماله بل متى ثبتت السرقة أقيم الحد وهذا القول هو الراجح.

قال -رحمه الله- (وإذا وجب القطع قطعت يده اليمنى من مفصل الكف وحسنت)

إذا استوفت الجناية الشروط السابقة فإن السارق تقطع يده اليمنى من مفصل الكف ولا خلاف في هذا وهو أنه يبدأ باليمنى وتقطع من مفصل الكف وقد اتفقوا على البداية باليمنى. ثم إذا سرق مرة أخرى وهذا لم يذكره المؤلف ولعله تركه لندرته وإلا فهو مهم في الحقيقة ثم إذا سرق مرة أخرى فإنها تقطع رجله اليسرى روي هذا عن الصحابة وفيه حديث عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال تقطع اليد اليمنى ثم الرجل اليسرى. وهذا الحديث لا يسلم إسناده من أسانيد من ضعف إلا أنه يتقوى بمجموع الطرق فيما يبدو لي ويصل إلى الحسن.

القول الثاني: أنه إذا قطعت يده اليمنى ثم سرق مرة أخرى تقطع يده اليسرى لقوله تعالى { فاقطعوا أيديهما } [المائدة/ ٣٨] وهذا القول ضعيف جداً أولاً مخالف للآثار وثانياً مخالف للحديث الذي يمكن تحسينه. وثالثاً لا ينسجم بطبيعة الشرع بأنه يقيم الحدود بما لا يخل بالمقاصد الأساسية. والإنسان إذا قطعت منه

اليدنين أصبح عاجز عن أداء مهامه.

مسألة / إذا سرق الثالثة عند الحنابلة لا يقطع منه شيء وإنما يجبس حتى يتوب . ودليل الحنابلة أنه روي عن علي أنه أوتي بالثالثة يعني بسارق سرق المرة الثالثة فحبسه ولم يقطع منه شيئاً.

والقول الثاني: وهو مذهب الجمهور أنه إذا قطعت في المرة الثانية الرجل اليسرى تقطع في الثالثة اليد اليسرى وبالرابعة الرجل اليمنى.

واستدل الجمهور على أن هذا صح عن أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- واستدلوا أيضاً بحديث أبي هريرة أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أمر بقطعه على هذا التوالي وهذا الحديث أيضاً يمكن تحسينه والراجح إن شاء الله مذهب الجمهور وهو الذي جنى على نفسه بتكرار السرقة وإذا قطعت منه الأربع في الغالب لن يسرق . ولا لأنه ما يستطيع أن يسرق لأنه انتهى الجوارح فإن سرق قتل لأنه تبين أن هذا فاسد الطبع لا يمكن كف شره إلا بالقتل ويقتل تعزيراً في المرة الخامسة .

يقول -رحمه الله- (وحسنت)

ظاهر عبارة المؤلف أن الحسم واجب والحسم هو أن تغمس اليد في الزيت الحار لتمتلى العروق من الزيت فينجس الدم.

والقول الثاني: أن الحسم سنة وليس بواجب وربما كانت هذه الطريقة في السابق وأما اليوم فالطبيب يتمكن من إيقاف الدم بغير الحسم ولا أدري اليوم كيف هل في الساحة بعد القطع يوقفون الدم . ما عندي علم بهذا أما في القديم فكانوا يحضرون إقامة الحد ثم بمجرد ما يقطع تغمس يده في هذا الزيت الحار وفي الحقيقة غمس اليد ربما يكون أصعب بلحظة وإذا كان السيف حاد وسحبت اليد بقوة وبان المفصل بشكل واضح سيكون القطع سهل بخلاف الغمس اليد في الزيت الحار لأنه إذا غمسها في الزيت الحار ينبغي أن ينتظر قليلاً إلى أن يعمل الزيت عمله يعني ما يغمسها ويخرجها بسرعة وفيه ألم واضح في الحقيقة المهم أنه غمس اليد في الزيت إذا لم يتمكنوا من إيقاف الدم إلا به فقول الحنابلة أنه واجب صحيح لأنه به تنحفظ النفس وإذا تمكنوا من إيقاف الدم بغيره فهو سنة وعليهم أن يوقفوا الدم بطريقة أخرى.

قال -رحمه الله- (ومن سرق شيئاً من غير حرز ثمراً كان أو كثر أو غيرهما أضعفت عليه

القيمة ولا قطع)

الكثر هو جمار النخل ، المؤلف يريد أن يبين أمرين : الأمر الأول أن السرقة من غير الحرز لا يوجب القطع وهذا تقدم معنا شرط مستقل . المسألة الثانية التي يريد المؤلف أن يبينها أن من سرق ثمراً أو نحو الثمر فإنه تضاعف عليه القيمة فيدفع القيمة ومثلها ، والحنابلة ذهبوا إلى أنه تضاعف القيمة في نوعين من المال فقط الثمر والماشية فقط واستدلوا على هذا بأن الثمر فيه الحديث المتقدم من أخذ ثمراً من حائط فإن أكل منه ففيه

فلا حرج عليه وإن أخذ منه فعليه القيمة مضاعفة واستدلوا على الماشية أنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - قال من أخذ شاة من غير مراحتها فعليه القيمة ومثلها فقال الحنابلة جاء النص في هذين النوعين فمن سرق شيئاً من هذين النوعين من غير حرزه فعقوبته أن تضاعف عليه القيمة وإن سرق من غيره فلا يعاقب بمثل هذا وإنما يعزر بأمر آخر.

والقول الثاني: أنّ من أخذ أي مال من غير حرز فإنه يعقب بمثل هذا وأنّ هذا الحكم لا يختص بالثمر والماشية بل هي قاعدة عند هؤلاء
 أنّ من سرق من غير حرز يعاقب بمثل هذا وهذا القول الثاني أحسن وأقوى وهو أنّ هذا الحكم عام لا يختص بالثمر ولا بالماشية.

باب حد قطاع الطريق

قطاع الطريق في الاصطلاح هم من يخرجون على المارة لسرقة المال بالقهر والغلبة هؤلاء هم قطاع الطريق الأصل فيهم قوله تعالى { إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض } [المائدة/٣٣] فهذه الآية نص في عقوبة قاطع الطريق ، قال ابن عباس معلقاً على الآية نزلت في المسلمين فهذه الآية أصل في هذا الباب .

يقول الشيخ - رحمه الله - (وهم الذين يعرضون للناس بالسلاح إلى آخره)

يشترط لمن خرج على الناس ليعتبر من المفسدين ومن قطاع الطرق أن يتحقق فيه ثلاثة شروط ذكرها المؤلف بقوله الذين يعرضون للناس بالسلاح ، هذا الشرط الأول أن يخرجوا بالسلاح واشتراط خروجهم في السلاح محل إجماع من حيث الأصل يعني في الجملة لكن اختلفوا فيما لو خرجوا بالعصي والحجارة ونحوها فهل يعتبر هذا خروج وقطع للطريق أو لا على قولين:

القول الأول: أنه يعتبر خروج لأنّ العصا أداة للقتل والقطع وهي من جملة السلاح.

والقول الثاني: أنهم إذا خرجوا بمجرد العصي والحجارة فإنهم ليسوا قطاع طريق لأنّ السلاح عند الإطلاق يطلق على السيف ونحوه من المحددات التي تقطع والراجح القول الأول أنهم متى خرجوا وأحافوا الناس ولو بغير سلاح حاد فإنهم من قطاع الطريق.

ثم - قال رحمه الله - (في الصحراء أو البنيان)

هذا الشرط الثاني أن يخرجوا في الصحراء أو البنيان أما إذا خرجوا في الصحراء فهو موضع إجماع يعتبرون من قطاع الطرق وأما إذا خرجوا في البنيان فالمذهب كما ترى أنهم قطاع طريق لأنّ الخروج في البنيان أعظم لأنّ المدن اعتيد فيها الأمن والاطمئنان وقطع الطريق فيها مما يوجب الفوضى .

السنة: الثالثة	الفصل الأول	الدرس: (٥) من الحدود
يوم: الثلاثاء	التاريخ: ١٤٢٩/١١/٦هـ	التسلسل العام لدروس الزاد ((٢٠٤))

قال شيخنا حفظه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

بدأ المؤلف في الكلام عن أحكام الصيال

فقال -رحمه الله- (ومن صال على نفسه ، أو حرمته ، أو ماله آدمي أو بهيمة)

الصيال في لغة العرب / الإقدام بقوة .

وأما في الاصطلاح/ فهو الاستطالة على الغير بغير حق وعرفنا بذلك تعريف الصيال لغة واصطلاحاً .
والصيال محرم لأنه من أذية المسلم ومن الاعتداء عليه وهو محرم بأدلة الشرع العامة.

يقول المؤلف -رحمه الله- (ومن صال على نفسه أو حرمته أو ماله)

هذه الثلاثة أصناف هي التي يصال عليها عادة إما النفس أو المال أو العرض وسيبين المؤلف لا حقا حكم دفع الصائل بكل واحدة من هذه الثلاثة .

يقول المؤلف -رحمه الله- (فله الدفع عن ذلك بأسهل ما يغلب على ظنه دفعه به)

قوله فله الدفع عبارة تدل على أن الدفع جائز لكن المؤلف لا يريد هذا فإنه سيبيّن ما حكم الدفع بعبارة خاصة بهذه المسألة لكنه يريد أن يبيّن أنه من حيث الأصل له أن يدفع الصائل واشترط المؤلف في دفع الصائل أن يبدأ بالأخف فالأخف ، فلا يجوز له أن يدفعه بشيء مع قدرته على أن يدفعه بأخف منه والدليل على هذا أن دفع الصائل إنما جاز ضرورة والضرورة تقدر بقدرها فلا يجوز له أن يزيد عن ما يحصل به دفع الضرورة.
والدليل الثاني : أن الأصل في أموال وأنفس المسلم الحرمة والعصمة وإنما جاز لكونه صائلاً فلا يستباح منها إلا ما يدفع صياله واستثنى الفقهاء من هذا الحكم العام وهو أنه لا بد أن يبدأ بالأخف فالأخف صوراً.
فالصورة الأولى " إذا ظن أنه لن يدفع إلا بالقتل فله أن يبدأ به فإذا غلب على ظنه أن هذا الصائل لن يدفع بالأخف فالأخف بل لن يدفع إلا بالقتل فله أن يقتله .

الصورة الثانية " أن يخشى المعتدى عليه أن يبادر الصائل بقتله فله أيضاً أن يبادر هو بقتل الصائل . والذي يظهر لي أن هذه الاستثناءات لا نحتاج إليها وإن كان جملة الفقهاء ذكروها والسبب في ذلك أنه عند التأمل في الأمور التي استثناهما الفقهاء ستجد أنه ينطبق عليها أنه لا يمكن دفعه بالأخف فالأخف فإذا ينطبق عليها الشرط

ولسنا بحاجة إلى استثناءها لكن الفقهاء -رحمهم الله- لما رأوها خارجة عن صورة الدفع بالأسهل فالأسهل جعلوها مستثناة وإلا هي عند التأمل لا تستثنى فمثلا الذي يخشى أن يبادر الصائل بقتله هل يستطيع أن يدفع بالأخف فالأخف لو دفع بالأخف فالأخف ذهبت نفسه فإذا هو لا يستطيع في الواقع وهكذا جميع الأمثلة التي ذكروها كمستثنيات من هذه القاعدة.

ثم يقول المؤلف -رحمه الله- (فإن لم يندفع إلا بالقتل فله ذلك ولا ضمان عليه)

إذا لم يمكن أن يندفع الصائل إلا بقتله فله أن يقتله و لا ضمان عليه ونفي الضمان يشمل القصاص والكفارة والدية ، والسبب في نفي الضمان أنه فعل فعلا مأذونا له فيه شرعا وما أذن به الشارع فإنه لا يترتب عليه ضمان ، وهذا صحيح بل سينتقل المؤلف إلى مرتبة أعلى

فيقول -رحمه الله- (فإن قتل فهو شهيد)

والدليل على هذا قوله -صلى الله عليه وسلم- [من قتل دون ماله فهو شهيد] هذا الحديث في البخاري لكن الحديث المشهور من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون عرضه فهو شهيد ومن قتل دون نفسه فهو شهيد . خارج الصحيح إنما الذي في الصحيح المال فقط لكنه يدل على الدفع عن النفس وعن العرض وأن من قتل في سبيل الدفع عنهما فهو شهيد.

ثم - قال رحمه الله- (ويلزمه الدفع عن نفسه وحرمة دون ماله)

انتقل المؤلف إلى حكم دفع الصائل إذا صال على النفس أو المال أو العرض ، نبدأ بالنفس إذا صال على النفس فاختلف الفقهاء في حكم دفعه على أقوال : **القول الأول**: وهو المذهب أنه إذا صال عليه في فتنة فإنه لا يدفع يعني لا يجب عليه وإن صال في غير فتنة فإنه يجب عليه أن يدفع واستدلوا على هذا التفصيل بالجمع بين الأدلة . فقالوا لا يجب الدفع حال الفتنة لأن عثمان -رضي الله عنه- منع عبيده أن يدفعوا ومنع أبناء الصحابة أن يدفعوا حتى قتل ، ولو كان منعه محرم لأنكر عليه الصحابة فلما لم ينكروا علمنا أن الدفع ليس بواجب . **الدليل الثاني**: أمير المؤمنين عثمان اشتهرت عنه العبارة [من ألقى سيفه فهو حر] قال لعبيده من ألقى سيفه فهو حر يعني كالملزم لهم بعدم الدفع.

والدليل الثالث: قول النبي -صلى الله عليه وسلم- فإن خشيت أن يبهرك شعاع السيف فغطي رأسك . فدل الحديث على أن له أن يستسلم إذا هدده بالسلاح الصائل وأن يغطي رأسه حتى لا ينظر أثناء قتله وهو مبالغة في جواز ترك الدفع وأما الدليل على وجوب الدفع في غير الفتنة فقوله تعالى { ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة } [البقرة/١٩٥] فإن ترك الدفع يؤدي إلى الهلاك.

والقول الثاني: أن الدفع واجب مطلقا واستدلوا بالآية السابقة .

والقول الثالث: أن الدفع واجب مطلقا إذا كان الصائل كافر ولا يجب مطلقا إذا كان الصائل مسلم

واستدلوا بالأدلة الأولى للحنابلة

والراجح إن شاء الله مذهب الحنابلة ففيه الجمع بين النصوص.

المسألة الثانية / حكم الدفع إذا كان الصيال على العرض . إذا كان الصيال على العرض فجب الدفع بالإجماع وتعليل ذلك أنه ليس من سبيل شرعا لإباحة الأبخاع فليس للإنسان أن يبيع عرضه لأحد ولهذا وجب عليه أن يدفع فمسألة الدفع عن العرض أيضا واضحة وهي محل إجماع.

المسألة الثالثة والأخيرة : الدفع عن المال وفيه خلاف فذهب الجماهير من الفقهاء والأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد إلى أن الدفع عن المال سنة وليس بواجب واستدلوا على هذا بأن بذل المال مجانا جائز فتترك الدفع عنه من باب أولى.

والقول الثاني: وهو للأحناف وجوب الدفع عن المال واستدلوا بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- من قتل دون ماله فهو شهيد . وهذا اللفظ في البخاري كما تقدم معنا . واستدلوا أيضا بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- قاتل من أراد أن يأخذ مالك . والراجح مذهب الجمهور والحديث الذي فيه من قتل دون ماله فهو شهيد . لا يدل على وجوب الدفع وإنما يدل على جوازه وأن صاحبه إذا قتل فهو شهيد فعرفنا الآن حكم الدفع في الأحوال الثلاثة إذا صال الإنسان على نفسه أو ماله أو عرضه.

قال -رحمه الله- (ومن دخل منزل رجل متلصصا فحكمه كذلك)

التلصص هو الدخول بغرض السرقة ، ودفعه يكون كذلك يشير إلى أنه يجب أن يدفع بالأخف فالأخف ، وهذا الحكم لا يختص بمن دخل الدار طلبا للسرقة بل يعم كل شخص دخل الدار بغير إذن ولو للفرجة ولو للتلقط الأخبار كل شخص دخل دار المسلم بغير إذنه فإن له أن يدفعه بالأخف فالأخف إلى أن يصل إلى القتل . فلو دخل الإنسان هكذا بيتك لا يريد شيء إنما يريد الإطلاع على البيت فلك أن تقول أخرج فإن لم يخرج فلك أن تخرجه باليد فإن حصل قتال وقتلته فهو هدر . لأنه معتد على حرمة المنزل فيدفع دفع الصائل الأخف فالأخف ولهذا لو أن المؤلف -رحمه الله- عمم العبارة فقال [ومن دخل الدار بغير إذن فكذاك] لكان أولى ليشمل جميع الصور.

باب قتال أهل البغي

قوله باب قتال أهل البغي .

البغي في لغة العرب / هو الظلم والعدوان .

وأما في الشرع فذكره المؤلف وسنقف مع تعريف المؤلف وهو يتكون من ثلاث جمل . والبغي والظلم محرم في جميع الشرائع.

والدليل على هذا الباب وهو قتال أهل البغي قوله تعالى ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا

بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي { [الحجرات/٩] وجه الاستدلال عند الفقهاء أن الآية أجازت قتال كل من امتنع عن الحق فاستدلوا بها على قتال أهل البغي ، وإلا اقتتال طائفتان من المسلمين ليس هو البغي المقصود في تعريف الفقهاء ولكن استدلوا به من حيث أن الله أجاز قتال الفئة الباغية بكونها خرجت عن الطاعة ولم تستجب للأوامر فكذلك الباغية وهي التي تخرج عن الإمام.

يقول الشيخ - رحمه الله - معرfa لأهل البغي من يكونوا أهل البغي .

يقول - رحمه الله - (إذا خرج قوم لهم شوكة ومنعة على الإمام بتأويل سائغ فهم بغاة)

الفقهاء - رحمهم الله - يرون أنه لا يمكن أن نسمي الخارجين بغاة إلا إذا توفر فيهم ثلاثة شروط فإن تخلف أي شرط انتقلوا من كونهم من البغاة فأصبحوا قطاع طرق . نبدأ مع شروط المؤلف

يقول - رحمه الله - (إذا خرج قوم لهم شوكة ومنعة)

الشرط الأول " أن يخرجوا فإذا اجتمع نفر لهم شوكة ومنعة وعندهم شبهة لها تأويل سائغ لكنهم لم يخرجوا فقط اجتمعوا فإنهم ليسوا بغاة ويجب أن تعرف أن هناك فرقا كبيرا بين أن نحكم على مجموعة أنهم بغاة وبين أن نحكم عليهم قطاع طريق وسيأتينا أن لهذا الخلاف ثمرات في كيفية التعامل معهم كبيرة جدا فيجب أن نعرف متى نطلق على هذه المجموعة أنهم بغاة لنطبق عليهم الأحكام التي سيذكرها المؤلف إذا الشرط الأول الخروج.

الثاني : لهم شوكة ومنعة . فإذا اجتمعوا وخرجوا واعترضوا وأبدوا شبهة لكن لا شوكة لهم ولا منعة فلا يجوز للإمام أن يعاملهم معاملة البغاة لأنهم ليس لهم شوكة وقوة ومنعة وشيء يرجعون إليه في الدفاع عن أنفسهم.

الشرط الثالث : قوله شوكة ومنعة على الإمام بتأويل سائغ . يجب أن يكون سبب الخروج تأويل ويجب أن يكون التأويل سائغ فإن لم يكن لهم تأويل فهم قطاع طرق وإن كان لهم تأويل ليس بسائغ فهم أيضا قطاع طرق وسيأتينا الأدلة على هذه الشروط من آثار الصحابة لكن الذي يعيننا الآن أنه يشترط في الفئة الخارجة لكي تسمى بغاة أن توجد فيهم هذه الشروط الثلاثة . الخروج والقوة والتأويل.

مسألة/ الخارجون عن الإمام لا يخرجون عن ثلاث أصناف :

الصنف الأول: الذين يخرجون بقوة ومنعة بلا تأويل فهؤلاء قطاع طرق.

القسم الثاني: الخوارج وهم الذين يخرجون عن الإمام ويكفرون المسلمين ويستحلون دماءهم فهؤلاء خوارج.

القسم الثالث: قوم من أهل العدل لهم شبهة وتأويلات سائغة خرجوا على الإمام بشوكة وقوة فهؤلاء هم المقصودون بهذا الباب وهم البغاة . قال شيخ الإسلام [والفرق بين الخوارج والبغاة من وجهين : الوجه

الأول: أنّ الخوارج يقاتلون ابتداءً ويفرح بقتالهم فإنّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب فرح واستبشر بأنه هو الذي تولى قتال الخوارج بحث النبي -صلى الله عليه وسلم- على قتلهم . بينما البغاة سيأتينا أنهم لا يبدأون بالقتال إلا بعد أحكام معينة .

الفرق الثاني " أنّ البغاة من المسلمين بالإجماع ، بينما الخوارج اختلف السلف والخلف في تكفيرهم فمنهم من رأى أنهم خرجوا عن الدين ومنهم من رأى أنهم من المسلمين وهذا فرق كبير بينهم وبين البغاة . فإنّ البغاة لم يختلفوا فيهم أهل العلم أنهم من المسلمين [ولهذا فإنّ الخلط بين البغاة والخوارج خطأ وإن كان البغاة والخوارج يجب أن يقاتلوا لكن يجب أن يعرف الإنسان الفرق بين البغاة والخوارج كما ذكرها الشيخ -رحمه الله -

قال -رحمه الله- (وعليه أن يرأسلهم فيسألهم ما ينقمون منه فإن ذكروا مظلمة أزالها وإن

ادعوا شبهة كشفها)

يجب على الإمام قبل أن يقاتل البغاة أن يسأل عن الشبهة التي أوجبت خروجهم والمظلمة التي يدعون ويجب عليه إذا بينت له أن يسعى في رفع الظلم وكشف الشبهة . والدليل على هذا أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- راسل أهل البصرة مرارا وراسل الخوارج مرارا قبل أن يقاتلهم فدل هذا على وجوب المراسلة قبل البدء بالقتال.

والدليل الثاني: قوله تعالى { فأصلحوا بينهما } [الحجرات/٩] فإنّ الإصلاح يستدعي المراسلة قبل البدء بالقتال وهذا صحيح لا يجوز للإمام أن يقاتلهم حتى يعرف الشبهة التي عندهم فإن أمكنه كشف الشبهة وبيان الحق واقتنعوا فيها ونعمت وإلاّ فإنه كما سيذكر المؤلف يقاتلهم.

قال -رحمه الله- (فإن فاءوا وإلاّ قاتلهم)

يعني فإن رجعوا بعد أن بيّن لهم وكشف المظالم وإلاّ قاتلهم وجوبا فإنّ الإمام إذا لم يقاتل الفئة الباغية فهو آثم لما يدخلونه على الناس من الشبهات وإخلال بالأمن فيجب عند الحنابلة على الإمام أن يقاتلهم واستدلوا على هذا بقوله تعالى { فقاتلوا التي تبغي } [الحجرات/٩] فأمر بقتال الفئة الباغية إذا لم ترجع إلى الحق بعد أن بيّن لها الحق بنصوص الكتاب والسنة . المؤلف -رحمه الله- وعفا عنه ترك بعض المسائل المذكورة في الأصل وهي في الحقيقة من أهم مسائل الباب فترك ثمرة الحكم على قوم بأنهم بغاة يعني ما يترتب على هذا الحكم من فروع فقهية في الحقيقة تركه لهذا يعتبر من وجهة نظري نقص ظاهر ومحل الباب لأنه يجب أن ترتب الأحكام بعد أن تعرف حقيقة البغاة.

فنقول إذا قاتل الإمام البغاة فيما أن يرجعوا ويتوبوا ويعرفوا الحق أثناء القتال أو يهزموا بأن يتمكن الإمام من هزيمتهم . فإذا حصل أي من الأمرين : ترتب على هذا ثلاثة أحكام:

الحكم الأول: أنه لا يجوز الإجهاز على جريحهم ولا إتباع مدبرهم . فلا يتبع المدبر ولا يجهز على الجريح . وإنما يتوقف القتال . والدليل على هذا أن أمير المؤمنين علي - رضي الله عنه - أمر أصحابه بذلك في معاركه مع الخوارج ومع أهل الشام .

الحكم الثاني: أنه لا يجوز للإمام أن يسي نساءهم ولا أن يصطفي أموالهم وهذا الحكم أيضا مستفاد من سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - التي وافقه عليها الصحابة فإنه لما هزم أهل الشام في بعض المعارك لم يسي نساءهم ولم يصطفي أموالهم وكانت هذه النقطة من النقاط التي اعترض فيها الخوارج على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وقالوا إذا قاتلتهم أن تسي نساءهم وأموالهم .

أو أن تكف عن قتالهم . فما استطاعت عقولهم أن تجمع بين القتال لتوحيد الأمر وبين الكف عنهم لأنهم إخوان لنا . ولكن أمير المؤمنين ومن معه من الصحابة استوعبوا هذا الحكم الشرعي فنهى علي بن أبي طالب أحدا من أفراد الجيش أن يسي امرأة منهم أو أن يأخذ

مالا لهم بل إنه لما انتهت المعركة أمر بإرجاع الأعيان الموجودة إلى أصحابها من البغاة .

الحكم الثالث: أن ما أتلّفه أهل العدل على أهل الظلم فإنه لا يضمن بالإجماع من الأموال والأنفس . وما كان باقيا بعينه لشخص معلوم فإنه يرد . ولهذا لما انتهت المعركة قال أمير المؤمنين علي لأهل الظلم الذين خرجوا عليه من وجد ماله فليأخذه وكان أحد أصحاب علي - رضي الله عنه - يطبخ في قدر لهذا الرجل فجاء ليأخذها ، فقال لو تنتظر إلى أن ينضج الطعام فقط فضرّب القدر وسكب ما فيه وأخذ القدر وذهب ، وإنما كان ذلك بحزم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أن كل من وجد ماله بعينه فإنه يأخذه .

المسألة الثالثة: ما أفسده أهل البغي على المسلمين فهو لا يضمن على الصحيح . والدليل على هذا أنه لما وقعت الفتنة بين أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - ورضي الله عنهم - لم ينقل قط أن أحدا من الذين دخلوا في القتال ضمن شيئا من المال أو من الدم

والقول الثاني: أن أهل الظلم يضمنون لأهل العدل ما أفسدوه عليهم ويضمنون الأنفس كذلك لأنهم ظالمون والأصل وجوب الضمان على من أتلّف مال المسلم أو نفسه ، والصحيح كما قلت إن شاء الله الأول لأنّ هذا مروي عن الصحابة فهذه الأحكام الثلاثة أو الأربعة هي التي أسقطها المؤلف وهي كما ترون هي ثمره الحكم على قوم أنهم من البغاة أو من قطاع الطرق أو إلى آخره . تقدم معنا في قطاع الطرق أنهم يضمنون أو لا يضمنون ؟ وإذا تابوا هل يضمنون ؟ تقدم معنا أن ضمانهم دائما وأبدا ثابت . تابوا قبل القدرة أو لم يتوبوا قبل القدرة . وهذا فرق كبير بين قطاع الطرق وأهل البغي .

إذا حصل قتال بين طائفتين ليس مع أحدهما الإمام وكان سبب القتال كما قال المؤلف عصبية أو رئاسة فإنه لا تأتي معنا الأحكام السابقة من عدم الضمان من قبل الجهتين بل يجب الضمان على الجهتين وعلل الحنابلة هذا بأن هذا القتال لم يأذن فيه الشارع بل هو معصية وإذا كان الشارع لم يأذن به فإن الأصل فيمن أتلف مالا أو نفسا أن يضمنها ولهذا جعلوا الضمان عليهم وهذا صحيح إذا اقتتل طائفتان.

قال - رحمه الله - باب حكم المرتد

المرتد هو الذي يكفر بعد إسلامه ، والكفر قد يكون بالقول أو بالفعل أو بالاعتقاد أو بالشك . ولا يخرج هذه الأنواع.

كالمشرك العابد للوثن واليهودي والنصراني . فهذه أجناس الكفر لا تخرج عنها وإنما تتعدد الأمثلة . المؤلف سيذكر جملة من الأمثلة هي تعتبر كالأصول في المكفرات .

يقول -رحمه الله- (فمن أشرك بالله)

من خصال الشرك الأكبر.

ثم - قال رحمه الله - (أو جحد ربوبيته)

إذا جحد أن الله هو الخالق البارئ المصور المدير لهذا الكون فهو كافر ، ودليل كفرة أنه مكذب لما تواتر

في كتاب الله وسنة رسوله وأجمع عليه المسلمون من أن الله سبحانه وتعالى هو الرب المدبر.

ثم - قال رحمه الله - (أو وحدانيته)

كلمة الوحدانية أحيانا نجد أن العلماء يطلقونها على الربوبية فيقولون الوحدانية التفرد بالربوبية ، وأحيانا يطلقونها على الإلوهية وإن كان كأنه يعني يبدوا لي أن استعمالها في الربوبية أكثر منه في الإلوهية لكنهم يستعملونها في الإلوهية ولهذا نقول الوحدانية هي التفرد بالربوبية والإلوهية . فكأنه جمع بين الأول والثاني لأن الأول يتعلق بالإلوهية والثاني يتعلق بالربوبية .

ثم - قال رحمه الله - (أو صفة من صفاته)

إذا جحد وأنكر صفة من صفات الله فهو كافر لكن يشترط لهذا أن لا ينكرها بتأويل سائغ أو ينكرها ومثله يجهل هذه الصفة يعني بتأويل أو جهل يقبل من مثله إذا أنكرها بغير تأويل ولا جهل فهو كافر فإذا جاء شخص وقال الله سبحانه وتعالى ليس بصيرا ولا سميعا ولا يتكلم ولا يتزل وليس له يد ولا عين ولا قدم فإنكاره لهذه الصفة إن كان جهلا ومثله يجهل هذه الصفة فلا يكفر لحديث الذي أنكر صفة القدرة حين أمر أولاده أن يحرقوه ثم ينثروه في الريح .

وأما إن كان يعلم هذه الصفة ومثله لا يجهلها فإن كان بتأويل سائغ مقبول له وجه من اللغة فإنه لا يكفر وإلا فإنه يكفر وهذه الشروط تقلص ولا توسع التكفير بإنكار الصفات ؟ يصعب أن تكفر بإنكار صفة لأن غالب الذين ينكرون الصفات عندهم تأويل سائغ إما من اللغة أو من ظواهر النصوص فإن جاء أحد ينكر صفة بغير تأويل سائغ ففي الغالب ستجد أن فيه من المكفرات سوى إنكار الصفات شيء كثير مثل الصوفية الحلولية أو الملحدة أو المستهزين بالكتاب الذين ينكرونه على صفة الاستهزاء فلا تجد إنسان لا يكفر إلا بمجرد إنكار الصفة إلا بنطاق ضيق جدا في الحقيقة.

ثم - قال رحمه الله - (أو اتخذ الله صاحبة أو ولدا)

إذا زعم أن الله اتخذ صاحبة أو ولدا فإنه يكفر لأن القرآن مليء بنفي صاحبة والولد { ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله } [المؤمنون/٩١] وإذا أثبت هو أنه الله ولد أو له صاحبة فإنه يكفر ولا نقول هنا بتأويل أو بغير تأويل لأنه لا يوجد تأويل سائغ في إثبات الولد لله ولا في إثبات صاحبة . فبمجرد ما يعتقد أن لله ولدا فهو كافر أو له زوجة فهو كافر.

ثم - قال رحمه الله - (أو جحد بعض كتبه أو رسله)

إذا جحد بعض الكتب أو بعض كتاب أو جحد أحدا من الرسل فإنه يكفر ، أولا لأنه مكذب لما جاء في الكتاب والسنة.

وثانيا: لقوله تعالى { أفؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض } [البقرة/٨٥] فالكفر ببعض الحق كفر

بكل الحق.

المكفر هذا والذي قبله لا يكاد يوجد بين المسلمين . لا زعم أن الله صاحبة ولا إنكار صفة بغير تأويل وبغير جهل.

ثم - قال رحمه الله - (أو سب الله أو رسوله فقد كفر)

سواء سبهما على سبيل الاستحلال أو ليس على سبيل الاستحلال، والسب في اللغة/هو التنقص والشتيم. وأما في الاصطلاح فالسب يرجع فيه إلى العرف فما اعتبر سبا فهو سب وإلى هذا ذهب شيخ الإسلام - رحمه الله - وهو ضابط وتعريف متقن جدا لأن السب يختلف جدا باختلاف الأوقات والأعراف والأزمان فما اعتبر في عرف من الأعراف سبا فهو سب ، وسب الله وسب رسوله من المكفرات بل هو أعظم وأشنع مكفر على الإطلاق ، يعني المكفرات القولية ، والدليل على كفر صاحبه مع ظهوره وجلائه من وجهين : الأول: أنه لا يسب الله سبحانه وتعالى أو رسوله إلا وقد خرج من قبله التعظيم الواجب . وإذا لم يعظم الله ولم يعظم رسوله فهو كافر.

الدليل الثاني: قوله تعالى { قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون } [التوبة/٦٥] { لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم } [البقرة/١٩٠] وجه الاستدلال أن الآية دلت على كفر المستهزئ والساب أشنع منه بمراحل فمن سب الله أو سب رسوله نسأل الله السلامة والعافية فهو كافر خارج عن الملة.

قال - رحمه الله - (ومن جحد تحريم الزنا أو شيئا)

جحد المحرمات الظاهرة كفر والجحد هو الإنكار ، والمحرمات الظاهرة هي المحرمات المعلومة من دين الإسلام بالضرورة سواء أنكر تحريم شيء محرم أو أنكر وجوب شيء واجب ، ويلتحق بما علم من الدين بالضرورة كل ما أجمع عليه العلماء إجماعا عاما لا إجماعا خاصا فما أجمع عليه إجماعا عاما يعني معلوم للامة فإنكاره كفر كتحریم الخمر ووجوب الصلاة والزكاة ووجوب بر الوالدين وتحريم الشرك هذه إجماعات عامة . أما الإجماعات الخاصة كتحریم جواز الجمع بين المرأة وعمتها أو المرأة وخالتها ونظائر هذه المسائل التي هي إجماعات خاصة يعلمها الفقهاء فإنكارها ليس بكفر لأنه يتصور ممن أنكرها الجهل.

يقول المؤلف - رحمه الله - (ومن جحد تحريم الزنا أو شيئا من المحرمات الظاهرة المجمع عليها

بجهل عرف ذلك وإن كان مثله لا يجهله كفر)

إذن إذا أنكر شيئا من المحرمات الظاهرة إما أن يكون جاهلا فيعرف فإن أقر فذاك وإلا فهو كافر أو يكون عالما فيكفر مباشرة من دون تعريف وهذا صحيح إذا أنكر الإنسان شيئا معلوما من الدين بالضرورة فهو كفر لأنه تكذيب للكتاب وتكذيب للسنة فيعرف فإن رجع وإلا أتمنا عليه الكفر إلا إذا كان عالما فيكفر ابتداء بلا تعريف . ثم عقد المؤلف فصلا لبيان حكم المرتد.

فصل

يقول المؤلف -رحمه الله- (فمن ارتد عن الإسلام وهو مكلف)

سيأتينا أن الحكم أن من ارتد عن الإسلام فهو كافر لكن اشترط المؤلف بعض الشروط . فيقول وهو مكلف فبين المؤلف أن غير المكلف ارتداده لا يعتبر فإذا ارتد فلا نقيم عليه الحد ولا نعتبره في أحكام الدنيا ولا في أحكام الآخرة مرتدا وهذا أمره واضح بالنسبة للصغير دون التمييز وبالنسبة للمجنون.

مسألة / داخل هذا الشرط المميز . المميز هل تعتبر رده أو لا تعتبر ؟ فيه خلاف بين الفقهاء.

القول الأول: أنها لا تعتبر رده لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- رفع القلم عن ثلاثة . وإقامة حد

الردة من جملة العقوبات وهي مرفوعة عن من لم يكلف.

القول الثاني: أن إسلامه معتبر وردته معتبرة ، فإن ارتد قتل واستدل هؤلاء بأن علي -رضي الله عنه-

والزبير بن العوام -رضي الله عنه- أسلموا ولهم ثمان سنين . عقول كبيرة في الحقيقة طفل عمره ثمان سنوات دين جديد في قريش مع الأحوال الموجودة في أول البعثة يسلم عقل كبير بمعنى الكلمة لا ينتهي عجب الإنسان من طفل يكون بهذا التفكير والمستوى ولهذا لم يسلم إلا طفلان علي والزبير لأنه بعض الكبار ما أسلموا إليهم عقولهم كبيرة ما أسلموا فكيف . دليل على أنه -رضي الله عنهم- لهم عقول راجحة فاستدل الحنابلة وهو وجه عند الحنابلة أنه إذا دلت النصوص على اعتبار إسلامه فنعتبر رده فنصح الإسلام والردة.

والقول الثالث: أن إسلامه صحيح وردته لا تعتبر ، جمعا بين النصوص وهذا القول اختاره ابن مفلح

ومال إليه ابن قدامة ولا شك أنه أقوى الأقوال المذكورة وهو إن شاء الله الراجح.

تنبيه!! وعلى جميع الأقوال إذا ارتد المميز فإنه لا يقتل ولو اعتبرنا رده صحيحة وإنما ينتظر به إلى أن يكلف وننتظره بعد التكليف لمدة ثلاثة أيام على المذهب ثم إذا لم يرجع أقيم عليه حد الردة وهذا بلا خلاف واستدلوا على هذا بأن الصبي ليس من أهل العقوبات فلا نقيم عليه الحد إلا بعد أن يبلغ.

ثم - قال رحمه الله- (مختارا)

يشترط للردة أن يأتي بهذه الردة قولاً أو عملاً أو اعتقاداً مختاراً فإن كان مكرهاً فإنه لا يكفر لقوله تعالى

{ إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان } [النحل/١٠٦] ولقول النبي -صلى الله عليه وسلم- عفي عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه . وهذا محل إجماع أنه إذا أكره على الكفر فإنه لا يكفر.

ثم - قال رحمه الله- (رجل أو امرأة)

إذا ارتد الرجل فحكمه إذا استوفى الشروط القتل بالإجماع ، وإذا ارتدت المرأة ففيها خلاف . فالمذهب

وهو مذهب الجماهير أنها تقتل لعموم قول النبي -صلى الله عليه وسلم- من بدل دينه فاقتلوه . ولأن امرأة في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- ارتدت فقتلها.

والحديث الأول في الصحيح والحديث الثاني ضعيف .

القول الثاني: أن المرأة إذا ارتدت فإنها تسمى وتكون أمة واستدلوا على هذا بأن أمير المؤمنين أبا بكر الصديق -رضي الله عنه- لما ارتدت بنو حنيفة وقتلهم سبي النساء وعاملهم معاملة الإماماء . وأهدى علي -رضي الله عنه- إحدى نساء بنو حنيفة وهي أم محمد بن الحنفية ، وجه الاستدلال أن الصحابة أقرّوه على هذا العمل ولم ينقل إنكار فهو إجماع من الصحابة على طريقة ابن قدامة.

القول الثالث: أنها تحبس أبدا حتى تسلم أو تتوب وتضرب لترجع واستدل هؤلاء بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- نهى عن قتل النساء فقال ولا تقتل امرأة . والجواب أن هذا الحديث في الكافرة الأصلية أما المرتدة فليست كذلك والراجح المذهب لكن لم أجد جوابا عن عمل أبي بكر الصديق ، الراجح المذهب لعموم الأدلة ووضوحها ليس في ذهني ولم أجد جوابا كيف يخرج أهل العلم صنيع أبي بكر الصديق ، ربما تحتاج مراجعة أكثر المهم أنا لم أجد وليس في ذهني بعد التأمل ما يجاب به عن مثل هذا العمل إلا أن يقال هناك فرق بين الردة الجماعية والردة الفردية ولكن هذا لم أرى أحدا أشار إليه وإلا لو قيل هناك فرق بين الردة الجماعية والفردية لكان وجيه لأنه كما سيأتينا حصلت ردة كثيرة في زمن الصحابة في زمن عمر وعثمان ما نقل أنه سببت النساء إلا أن الردة التي حصلت في زمن الصحابة هي من قبل الرجال على كل حال الراجح المذهب ولكن نلتمس لاحقا الجواب عن أثر أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- .

ثم - قال رحمه الله - (دعي إليه ثلاثة أيام)

يشترط قبل قتل المرتد أن يدعى إلى الدين لمدة ثلاثة أيام ، والدليل على هذا أن رجلا قدم إلى عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- وسأله كعادته عمر -رضي الله عنه- عن أخبار القوم الذين جاء منهم فقال حصل وحصل وارتد رجل وقتلناه ، فقال عمر بن الخطاب أفلا حبستموه وأطعتموه كل يوم رغيفا ثلاثة أيام ثم قتلتهم اللهم إني لم أشهد ولم أحضر ولم أرضى فدل هذا الأثر أن عمر -رضي الله عنه- يرى أن صنيعهم منكر وأنه كان يجب عليهم وجوبا الانتظار.

الدليل الثاني: روي نحوه عن علي -رضي الله عنه- وفيه ضعف.

الدليل الثالث: روي نحوه عن عثمان.

الدليل الرابع: روي في الحديث المرفوع إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال ينتظر بالمرتد ثلاثة أيام وهذا الحديث معلول بالإرسال فقط مرسل وأنتم تعرفون أن المراسيل ليست في الضعف كغيرها وأنها تصلح للاستئناس والاحتجاج متى احتفت بفتاوى وقد احتفت الآن بفتاوى عمر -رضي الله عنه- وغيره من الصحابة.

القول الثاني: أنه يستحب ولا يجب الانتظار ثلاثة أيام فلولي الأمر أن يقتله بمجرد ما يرتد واستدلوا على هذا بأن أبا موسى الأشعري -رضي الله عنه- لما ذهب إلى اليمن أرسل له النبي -صلى الله عليه وسلم- معاذ

فلما قدم ودخل المجلس ثنى له أبو موسى الوسادة فرأى رجلا مربوطا فقال ما بال هذا قال إنه ارتد قال لا أجلس حتى يقتل فلم يجلس حتى قطعت رقبته فقالوا في هذا الحديث أنه لم ينتظر به لمدة ثلاثة أيام وإنما قتل في المجلس.

والجواب على هذا الحديث . أولا أن سنة عمر المؤيدة بفتاوى غيره من الصحابة وبالحديث المرسل أولى من فتوى معاذ وفتوى أبي موسى الأشعري.

ثانيا: أنه يحتمل وليس احتمالا بعيدا أن هذا المرتد بقي عند أبي موسى الأشعري لمدة ثلاثة أيام.

الدليل الثاني لأصحاب القول الثاني: عموم قول النبي -صلى الله عليه وسلم- من بدل دينه فاقتلوه . ولم يقل استتيبوه ثلاثة أيام . والراجح الأول إن شاء الله لأن القاعدة عند الفقهاء تقول لأن يخطئ الوالي بترك العقوبة خير من أن يخطئ بظلم المعاقب . لا نقول ينتظر ثلاثة أيام لاسيما مع هذا الأثر الصحيح الصريح من أمير المؤمنين عمر -رضي الله عنه -

ثم - قال رحمه الله - (وضيق عليه)

يعني أنه يجب في أثناء الثلاثة أيام أن يضيق عليه إما في المكان أو المطعم أو في المشرب أو في الجميع لقول عمر -رضي الله عنه- أطعتموه كل يوم رغيفا . فهذا دليل على أنه يجب أن يضيق عليه ولا ينتظر بالمرتد لمدة ثلاثة أيام ويوضع في المكان المريح وإنما يوضع في مكان يحصل عليه فيه ضيق ليراجع نفسه.

ثم - قال رحمه الله - (فإن لم يسلم قتل)

لعموم النصوص السابقة لقوله -صلى الله عليه وسلم- من بدل دينه فاقتلوه ولقتل معاذ ولقتل الصحابة الذين نقلوا إلى عمر فإن عمر لم ينكر القتل وإنما أنكر عدم الانتظار ثلاثة أيام فقتل المرتد يشبه أن يكون متواتر.

ثم - قال رحمه الله - (بالسيف)

يعني أنه يجب أن يقتل بالسيف لا بغيره لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال من بدل دينه فاقتلوه ولا تعذبوه بعذاب الله . وفسروا العلماء جميعا عذاب الله النار . ولقول النبي -صلى الله عليه وسلم- إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة والقتل بالسيف من الإحسان فلا يجوز أن يقتل إلا بالسيف.

ثم - قال رحمه الله - (ولا تقبل توبة من سب الله.... إلخ)

بدأ المؤلف ببيان من لا تقبل منهم التوبة فإذا ارتد فلا نقبل منه الرجوع ومقصود المؤلف بقوله لا تقبل منه التوبة يعني في أحكام الدنيا، أما في أحكام الآخرة فإن صدقت توبته فهي مقبولة بالإجماع إنما نحن نتحدث عن أحكام الدنيا أما في بينه وبين الله فهي مقبولة وهذا بلا خلاف.

قال - رحمه الله - (من سب الله)

من سب الله ثم قال تبت فإننا نقول التوبة غير مقبولة لأنّ الذنب الذي اقترفته عظيم يدل على أنّ فيك من الخبث والفساد ما لا يتصور الرجوع عنه فلا نقبل منه ونقتله ولو زعم أنه تاب توبة نصوح.

القول الثاني: أنّ من سب الله تقبل توبته ويقبل منه ويرفع عنه الحد أولاً لعموم النصوص الدالة على قبول توبة التائب.

الثاني: أنّ الذين استهزءوا بالله وبرسوله قبلت توبة بعضهم لقوله تعالى { إن نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة } [التوبة/٦٦] وقوله إن نعف عن طائفة منكم هذا العفو بالتوبة لأنّ الكافر لا يعفى عنه والمسلم لا يعفى عنه بالكبائر إلاّ بالتوبة فدل على قبول توبته.

الدليل الثاني: أنه جاء في بعض النصوص أنّ فريقاً من الذين استهزءوا قبل منهم النبي -صلى الله عليه وسلم- التوبة لكن لم يظهر لي صحة هذا الأثر وهي مروية ذكرها الحنابلة لكن يغلب على ظني أنها ليست بصحيحة يعني أنه لم يثبت أنه رضي النبي -صلى الله عليه وسلم- وقبل توبة أحد من الذين استهزءوا لكن هو مروى أنه قبل والآية واضحة في تقوية هذا الأثر لكنه من حيث الإسناد لا أظن أنه يصح يحتاج إلى مراجعة لم أرجع إسناده لكن لا أظنه يصح . والراجح أنّ التوبة مقبولة.

قال - رحمه الله - (أو رسوله)

لا تقبل توبة من سب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لنفس الدليل السابق أنّ توبة الرسول وهو سيد الخلق ونبي الله دليل على أنه فسد قلبه بما لا يصلح بعده أضف إلى هذا أنّ في سب الرسول حقاً للرسول ولا نعلم هل صفح عنه أو لا.

والقول الثاني: أنّ سب الرسول -صلى الله عليه وسلم- تقبل توبته ويرفع عنه الحد.

والقول الثالث: أنّ سب الرسول -صلى الله عليه وسلم- تقبل توبته ويعتبر من المسلمين يرث ويورث ويغسل ويكفن ويدفن مع المسلمين إلاّ أنه مع ذلك يقتل لحق رسول -صلى الله عليه وسلم- لأنه سب الرسول ولا نعلم هل صفح عنه الرسول أو لا فصارت الأقوال ثلاثة ، أنها لا تقبل توبته مطلقاً . أنها تقبل مطلقاً . أنها تقبل لكن مع ذلك يقتل . هذا القول الثالث نصره شيخ الإسلام بأدلة كثيرة جداً متنوعة بطرق مختلفة في الصارم المسلول حتى قال البعلي وهو اختصر الصارم المسلول كما تعلمون في الكتاب اختصره وقال أتى بأنواع وأصناف من الأدلة لا يمكن للمنصف إذا رآها إلاّ أن يقرّ بصحتها وهو كذلك استدلل بأدلة كثيرة -رحمه الله- وأثبت أنه سب الرسول فلا مناص من قتله لكن إن تاب قبلت توبته ودفن مع المسلمين وإن لم يتب قتل ردة وصار مع الكافرين.

ثم - قال رحمه الله - (ولا من تكررت ردته)

من تكررت ردته ولو لمرة واحدة كما هو ظاهر كلام المؤلف أنها لا تقبل توبته لقوله تعالى { إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا } [النساء/١٣٧] فقالوا الآية حكمت عليه بالمرّة الثانية أنه لن تقبل توبته.

القول الثاني: أنه إذا ارتد مرة تقبل وإذا ارتد الثانية لم تقبل واستدل هؤلاء بالآية واستدلوا أيضا بأن ابن مسعود - رضي الله عنه - أوتي برجل ارتد فعفا عنه فلما أوتي به المرة الثانية مع جماعة عفا عن معه وقتله وقال قد جئت قبل هذه مرة . لكن هذا الأثر عن ابن مسعود فيه ضعف.

القول الثالث: أن من تكررت ردته فإنه تقبل توبته لكن ينبغي بالنسبة لمن تكررت ردته أن يستقسي الإمام وأن يعاقبه عقوبة بليغة حتى يتبين له أنه تائب وليس متلاعب لكنه إذا تبين أنه تاب فإنه يقبل منه لاسيما إذا كانت الردة سببها الشهوة وليست الشبهة فإن من ردته بسبب الشهوة قد تتكرر لكن يتوب توبة نصوح، أما من كانت ردته بسبب الشبهة فهذا الذي ينبغي أن يتثبت في حاله الإمام

ثم - قال رحمه الله - (بل يقتل بكل حال)

هذه ثمرة عدم قبول التوبة أن مصيره القتل بكل حال مهما أظهر من الرجوع والتوبة.

قال - رحمه الله - (وتوبة المرتد وكل كافر إسلامه بأن يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا

رسول الله)

توبة كل مرتد مهما كان نوع الردة إسلامه ثم بين بماذا يكون الإسلام فقال بأن يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله . الدليل على هذا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ومفهوم كلام المؤلف أنه إذا ارتد ثم شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فإنه لا ينبغي الكشف عن حقيقة سبب الردة وهل رجع عنها وهل تاب وأقلع وإنما نكتفي منه بالتوبة فإذا أشرك صار يسجد للأصنام ثم تاب فإنما تقبل منه ولا نقول هل ترى الآن أن السجود للصنم شرك أو لا وإنما نقبل منه ونكل باطنه إلى الله . ثم لما بين المؤلف - رحمه الله - أن التوبة تقبل بمجرد الشهادتين أراد أن ينبه إلى مسألة وهي قسم من المرتدين لا تقبل توبتهم بمجرد الشهادتين.

يقول - رحمه الله - (ومن كان كفره بمحمد فرض ونحوه)

إذا جحد فرض بأن قال الصلاة ليست بواجبة أو الحج ليس بواجب أو جحد نحو الفرض كأن يجحد أن النبي - صلى الله عليه وسلم - رسالته عامة للثقلين فهذا له توبة خاصة .

يقول فيها - رحمه الله - (فتوبته مع الشهادتين إقراره بالمجحد به)

توبة المجاهد لا تحصل إلا بأن يأتي بأمرين : الشهادتين وأن يقر بالذي جحد لأنه إذا لم يقر بالمجحد فإنما

لا نعلم هل رجع عنه أو لم يرجع ولهذا يجب أن يشهد ويجب أن ينطق ويقول رجعت عن جحد وجوب كذا وكذا وأنا أرى الآن أنه واجب أو رجعت عن تحريم كذا وكذا وأنا أرى الآن أنه محرم تصريحاً ولا نكتفي منه أنه يقول تبت وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله بل يجب مع الشهادتين أن يقر بما جحد أو بطريقة أخرى.

قال - رحمه الله - (أو قوله : أنا بريء من كل دين يخالف الإسلام)

يعني مع الشهادتين فالشهادتان ثابتتان لكن إما أن يقر بالجحود أو يقول أنا بريء من كل دين يخالف دين الإسلام إلى هذا ذهب الحنابلة.

والقول الثاني أن الجاحد لا تقبل توبته إلا بالشهادتين وأن يقر ولا تقبل توبته بمجرد أن يقول أنا بريء من كل دين يخالف دين الإسلام.

والقول الثالث: أنه إن كان كفره بإنكار أصل من أصول الإسلام ظاهر فإنه يكتفى من أن يقول أنا بريء من دين يخالف دين الإسلام وإلا فإنه يجب أن يقر بما جحد وإلى هذا القول مال الشيخ العلامة ابن قدامة وعلل هذا بأنه يوجد من المبتدعة من الذين يكفرون ببدعتهم من يرى أن الإسلام هو الملة التي هو عليها فلا ينفعه أن يقول أنا بريء من كل دين يخالف دين الإسلام لأن دين الإسلام عنده هو ما هو عليه ولا شك أن هذا التنبيه من ابن قدامة جيد وأنا ما نقبل من المنكر إذا كان لم ينكر شيئاً ظاهراً من الإسلام إلا إذا أقر واعترف بما جحد من دين الإسلام وغالب الكفر بالجحود غالباً يكون من القسم الثاني وهو إنكار شيء غير معلوم من الدين بالضرورة ولهذا الأقرب والأحسن أن يقال أن الكافر جحوداً لا يقبل منه إلا بالشهادتين وأن يقر بما جحد مطلقاً فنقول أقر بما جحدت وأشهد الشهادتين ويكون هذا مقبولا منك.

السنة: الثالثة	الفصل الأول	الدرس: (١) من الأطعمة
يوم: السبت	التاريخ: ١٠/١١/١٤٢٩هـ	التسلسل العام لدروس الزاد ((٢٠٥))

قال شيخنا حفظه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

كتاب الأطعمة

الأطعمة جمع طعام وطعام اسم لكل ما يأكل ويشرب ، أما أنه اسم لكل ما يأكل فهو أمر ظاهر لا يحتاج إلى استدلال وفيه قوله تعالى { وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم } [المائدة/٥] أي ذبائحهم

وأما أن الشراب يطلق عليه طعام فأيضاً جاء في الكتاب والسنة ففي قوله { فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني } [البقرة/٢٤٩] فعبر عن الشرب بالطعام.

ومن السنة قوله -صلى الله عليه وسلم- عن ماء زمزم إنها طعام طعم وشفاء سقم. فعبر عن الماء بأنه طعام طعم وقد يعبر الفقهاء أحياناً بقولهم الأطعمة والأشربة فإذا عبروا بهذا فمن الظاهر أن مقصودهم بالأطعمة . أي ما يأكل وبالأشربة أي ما يشرب.

يقول الشيخ -رحمه الله- (الأصل فيها الحل ، فيباح كل طاهر ، لا مضرة فيه ، من حب

وثمر وغيرهما)

الأصل العام في المطعومات الحل لقوله تعالى { هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً } [البقرة/٢٩] ولقوله تعالى { ويحل لهم الطيبات } [الأعراف/١٥٧] ويستدل أيضاً على أن الأصل في المطعومات الحل أن النصوص الخاصة جاءت بمنع أشياء معينة فدل على أن ما عداها فهو حلال وكون المطعومات الأصل فيها الحل كما دل عليه الكتاب فهو أيضاً محل إجماع من الفقهاء وذهب شيخ الإسلام -رحمه الله- إلى أنها حلال خالصة للمؤمنين فقط { قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة } [الأعراف/٣٢] فدللت الآية على أنها حل للمؤمنين فقط دون الكافرين وفي الواقع أن هذا الخلاف لا يترتب عليه أثر من حيث الأحكام الفقهية التفريعية.

والفقهاء -رحمهم الله- انقسموا في الأطعمة والأشربة إلى ثلاثة أقسام أو ثلاث مذاهب عموماً:

المذهب الأول: مذهب أهل الكوفة وعندهم اتساق مع النصوص في المطعومات ومخالفة للنصوص في

المذهب الثاني: مذهب أهل المدينة والحجاز وعندهم اتفاق وانسجام مع النصوص في المشروبات واختلاف معها في الجملة في المطعومات

المذهب الثالث: مذهب أهل الحديث الذين أخذوا بالآثار وجمعوا بينها وعلى رأسهم الإمام الكبير الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - فهو أخذ بالنصوص في المطعومات والمشروبات . وشيخ الإسلام - رحمه الله - في الفتاوى الكبرى وفي مجموع الفتاوى تكلم عن هذه الاتجاهات بكلام كثير مفيد لطالب العلم.

يقول - رحمه الله - (ولا يحل نجس كالميتة والدم)

لما بين أن الأصل في المطعومات الحل انتقل إلى بيان ما يحرم من المطعومات والآية تقول { ولا يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث } [لأعراف/١٥٧] فالأصل أن كل طيب حلال وكل خبيث حرام هذا هو الأصل العام والخبائث تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الخبائث العينية يعني ما خبث بعينه كالدم والميتة والخنزير.

القسم الثاني: ما خبث لكسبه ، كالربا والميسر والمكاسب المحرمة . وهذا الباب كما هو معلوم يتحدث عن القسم الأول.

يقول - رحمه الله - (ولا يحل نجس كالميتة والدم)

أشار المؤلف إلى ضابطين من ضوابط التحريم في جملة واحدة . الضابط الأول " أن كل ما نص عليه الشارع أنه محرم فهو محرم يعني الأعيان المنصوصة عليها . وهذا يتناول الميتة والدم والخنزير ، ولهذا كان يحسن بالمؤلف جدا أن يضيف إلى الميتة والدم هنا الخنزير لكنه أخره أن ذكره مع محرمات أخرى فخالف الصواب في موضعان كان ينبغي أن يذكره هنا وكان ينبغي أن لا يذكره كما سيأتينا مع القسم الثالث من المحرمات فالميتة والدم محرم بالنص والإجماع كما قال تعالى { قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به } [الأنعام/١٤٥] وقوله في الآية فإنه رجس الأقرب إن شاء الله أن الضمير يعود إلى الثلاثة فصارت الآية دلت على الحكم وعلى التعليل فالحكم أنها محرمة والعلة أو السبب أنها نجسة . وبهذا نكون عرفنا أن الضابط الأول من المحرمات الأشياء التي نص الشارع على تحريمها بأسمائها وأعيانها والأصل الثاني أو الضابط الثاني في المحرمات الأعيان النجسة فكل الأعيان النجسة محرمة لهذه الآية فإنه يقول فإنها رجس ويلحق بالأعيان النجسة الأعيان المتنجسة.

والأعيان المتنجسة هي الأعيان التي في أصلها حلال طاهرة ثم طرأت عليها النجاسة لاختلاط أو غيره والدليل على تحريم الأعيان المتنجسة من وجهين :

الوجه الأول: أن الشارع حرم الجلالة وسيأتينا أنها التي تأكل النجاسات.

الثاني: أن الأعيان المتنجسة فيها نجاسة وإذا كانت النجسات محرمة للنجاسة فالمعنى الموجود في النجسات

موجود في المتنجسات.

ثم - قال رحمه الله - (ولا ما فيه مضرة كالسم ونحوه)

الثالث مما يحرم على الإنسان كل ما فيه مضرة فجميع الأطعمة والأشربة التي فيها مضرة فهي محرمة ومثل عليه بالسم والدليل على تحريمها قوله تعالى { ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة } [البقرة/١٩٥] والقاعدة العامة أن بدن الإنسان أمانة عنده لا يجوز له أن يتصرف فيه بما يضره . وقول الشيخ (كالسم) يشير المؤلف إلى أن تحريم السم سببه أنه مضر وهو على المذهب محرم لأمرين لأنه مضر ولأنه عندهم نجس ، والصواب أن السم ليس بنجس وإنما طاهر وحرم لمضرته . والمضرات تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول: ما الأصل فيها الضرر في أي حال أخذت . فهذه محرمة وهي كالسم والمخدرات وكل

المواد الضارة.

القسم الثاني: ما هو مضر ضرر عارض كأن يكون هذا الطعام لا يناسب الإنسان من أمثلته المشهورة

المعاصرة والأمثلة التي تتنافى الأطعمة التي تتنافى مع مرض الحساسية فهذه دلت النصوص على أنها محرمة فإذا كان الإنسان إذا تناول طعاما معيناً سبب له حساسية ضارة فإنه محرم لا من حيث أصل الطعام ولكن من حيث أنه مضر ببدنه هذا الضرر العارض . وكذلك من ابتلوا بمرض السكري أو الكولسترول أو الضغط أو جميع الأمراض المعروفة التي غالبا ما تكون بأسباب الأطعمة.

ثم - قال رحمه الله - (وحیوانات البر مباحة إلاّ)

قوله وحيوانات البر مباحة إنما ذكره ليعطف عليه بما بعده وإلاّ فإنّ قوله في أول الكتاب أن الأصل الحل يشمل الحيوانات والمطعومات إلاّ أن تصرف المؤلف كأنه يشعر وإن كان ليس بذلك الوضوح كأنه يشعر أنه في المقدمة الأولى يتحدث عن غير الحيوانات يعني عن الحبوب والثمار . ثم الآن انتقل إلى ما يأكل من اللحوم وهذا منسجم تماما مع تصرف المؤلف إلاّ أنه يشكل عليه شيء واحد أنه تطرق لتحريم الميتة والدم . وإلاّ لكان القسم الأول عن الحبوب والثمار ثم الآن ينتقل إلى الكلام عن الحيوانات البرية . بيّن المؤلف أن الأصل فيها الحل وكما قلت دلت عليها النصوص السابقة.

ثم - قال رحمه الله - (إلاّ الحمر الإنسية)

الحمر الإنسية محرمة عند الجماهير من السلف والخلف . واستدلوا على هذا بأثار واضحة وصريحة فاستدلوا بحديث ابن عمر في الصحيحين أن النبي -صلى الله عليه وسلم- نهى عن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر . واستدلوا أيضا بحديث أنس وهو أيضا في الصحيح قريب من حديث ابن عمر وفيه أن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس . وهذه النصوص صريحة جدا.

القول الثاني: وهو إحدى الروايات عن الإمام مالك ومذهب ابن عباس أنها حلال واستدلوا على هذا بالآية فإن الآية لم تذكر الحمر مع أن فيها نفيا وإثباتا { قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به } [الأنعام/١٤٥] ففيها النفي والإثبات والنفي والإثبات علامة الحصر وأشارت في أول الباب إلى أن المالكية عندهم إشكال في الأطعمة وهذا من شواهد هذا الإشكال فإنه يستكثر على إمام مثل الإمام مالك أن يذهب إلى مثل هذا القول وإن كان إحدى الروايات عنه .

أما ابن عباس فروي أن علي بن أبي طالب ناظره وذكر له الأحاديث فلما بلغته رجع . ولهذا ذهب كثير من الأئمة إلى أن عذر الإمام مالك وعذر ابن عباس - رضي الله عنهما - عدم بلوغهما الخبر والراجح كما هو ظاهر إن شاء الله أن الحمر محرمة .

وقوله (الحمر الإنسية) أخرج الحمر الوحشية وسيأتي نصوصا عليها في كلام الماتن - رحمه الله . -

ثم - قال رحمه الله - (وما له ناب يفترس به)

الناب هو السن الذي يقع خلف الرباعية ومقصود الفقهاء بما له ناب يفترس به بتحريم كل ذي ناب مقصود الفقهاء كل حيوان اتصف بصفتين . الصفة الأولى أن له نابا ، والصفة الثانية أنه يفترس بهذا الناب . والدليل على هذا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهي عن كل ذي ناب من السباع وأخذنا الضوابط من الحديث . أما الضابط الأول فمن قوله كل ذي ناب ، فإذا لا بد أن يكون له ناب .

وأما أنه يفترس به فلقوله من السباع فإن طبع السباع الإفتراس فكل حيوان له ناب يفترس به فإنه محرم بنص هذا الحديث الصحيح .

ثم ذكر الشيخ - رحمه الله - أمثله :

فقال - رحمه الله - (وما له ناب يفترس به غير الضبع)

قبل أن يذكر الأمثلة ذكر المستثنيات والضبع محل خلاف بين الفقهاء فذهب الحنابلة إلى أنه حلال واستدلوا على هذا بما صح عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - جعل الضبع صيدا . وكون الضبع صيد هذا القدر من الحديث صححه البخاري وإطلاق وصف الصيد يدل على أنه مأكول .

القول الثاني: أنه محرم لأنه يدخل في عموم حديث النهي .

والقول الثالث: أنه مكروه لما فيه من خبث والراجح **القول الأول** وهذا مثال يضاف إلى الأمثلة السابقة أن أهل الحديث وسط والوسطية تعني إتباع الآثار .

ثم - قال رحمه الله - (كالأسد ، والنمر ، والذئب ، والفيل ، والفهد ، والكلب ، والخنزير

، وابن آوى ، وابن عرس ، والسنور ، والنمس ، والقرد ، والدب) هذه الحيوانات معروفة.

وابن عرس نوع من الفأر ، والسنور هو القط بريا كان أو أهليا . والنمس نوع من القطط لكنه كبير . وباقي المذكورات معروفة هذه الأمثلة أمرها ظاهر لأنها من السباع التي لها ناب فهي محرمة لكن في بعضها خلاف قوي نعرض للحيوانات التي فيها خلاف والباقي فأمرها ظاهر واندراجها تحت الحديث واضح:

الأول قال - رحمه الله - : "و الفيل "

الفيل اختلف فيه الفقهاء فذهب الحنابلة إلى أنه محرم لأن له ناب بل ناب كبير .

والقول الثاني: أنه مباح لأن له نابا لكنه لا يفترس به .

والقول الثالث: أنه مكروه لإستقذاره وكراهيته ومن حيث القواعد لا يوجد دليل على التحريم ما دام

الأصل الحل ولا يوجد دليل واضح ناقل فإن الأصل الحل .

قال - رحمه الله - (والخنزير)

ذكر الخنزير مع ما له ناب يفرس به خطأ ، لأن الخنزير ليس له ناب يفرس به وإنما الخنزير حرم لقاعدة

أخرى يندرج تحت قاعدتين أنه منصوص عليه وأنه رجس . إذن إيراد هنا أقرب ما يكون وهم .

ثم - قال رحمه الله - (والدب)

الدب أيضا فيه خلاف فالحنابلة يرون أنه محرم لأن له نابا يفترس به .

والقول الثاني: أن الدب ينقسم إلى قسمين : القسم الأول ما له ناب . فهذا محرم .

والقسم الثاني: ما ليس له ناب ويقصدون بما ليس له ناب يعني من أصل الخلقة ولا يقصدون بطبيعة الحال

الصغير فهذا مباح . وهذا التفصيل روي عن الإمام أحمد نصا - رحمه الله - ولا يظهر لي أن هذا التفصيل

صحيح والسبب أنه لا أعلم أنه يوجد دب لا يفترس فيما أعلم أن جميع الدبة تفترس فإن وجد دب لا يأكل

إلا العشب فالخلاف في هذا النوع من الدب كالخلاف تماما في الفيل إذا وجد ويبدوا أنه يوجد لكنه غير

معروف نوع نادر جدا من أنواع الدبة التي أو شكت على الانقراض هي التي توصف بأنها لا تأكل اللحوم

وإلا الأصل في الدب أنه يأكل اللحم إذن هذا هو الخلاف والراجح أن الدب له ناب يفترس به فهو محرم

إلا إن وجد نوع لا يأكل إلا العشب فالخلاف فيه كالخلاف في الفيل .

ثم - قال رحمه الله - (وماله مخلب من الطير يصيد به)

ماله مخلب من الطير محرم ويشترط فيه أن يكون له مخلب وأن يكون يصيد به . أما اشتراط أنه أن يكون له

مخلب فلقوله نهي عن كل ذي مخلب من الطير ، وأما أنه يصيد فمن أين ؟ لأنه يقول من الطير . أخذنا هذا

القيد من فائدة جميلة جدا لابن حزم وهو أنه يقول [العرب لا تسمي الطير بذي مخلب إلا وهو يصيد] ما

تسمى باقي الطيور أنها ذي مخلب وإن كان لها مخلب لكن العرب لا تطلق هذا الاسم إلا على ما يصيد من الطيور وهذه فائدة جلية فيها الدليل على الشرط الثاني ، فكل ذي مخلب من الطيور فإنه لا يحل أكله.

ثم - قال رحمه الله - (كالعقاب ، والبازي ، والصقر ، والشاهين ، والباشق ، والحدأة ،

والبومة)

هذه الحيوانات لها مخالب تصيد بها وهي محرمة بنص الحديث ولا أعلم في الأمثلة الأولى خلاف فهي محرمة بنص الحديث.

ثم - قال رحمه الله - (وما يأكل الجيف)

ذكرت في أول الكتاب أن قاعدة المحرمات أنها { ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث } [الأعراف/١٥٧] فكل خبيث في الشرع فهو محرم ويبقى علينا أن نثبت أنه خبيث فما يأكل الجيف اعتبره الفقهاء يأكل الخبائث وإذا كان يأكل الخبائث فهو محرم بالإضافة إلى أن هذه الطيور لها مخالب تصيد بها وقد ذكر الشيخ الأمثلة.

فقال - رحمه الله - (كالنسر ، والرحم ، والقلق ، والعقعق ، والغراب الأبقع ، والغداف -

وهو أسود صغير أغبر - والغراب الأسود الكبير)

النسر والرحم والقلق والعقعق . هذه أمرها واضح وهي تأكل الجيف فهي أولى بالتحريم من الجلالة كما أن لها مخالب تصيد بها ، أما الغراب فقسم المؤلف الغراب إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الغراب الأبقع وهو الذي يسمى غراب البين فهذا محرم بالإجماع.

الثاني: الغداف وهو أسود صغير أغبر ، الغراب الأسود الصغير هو الذي يسمى غراب الزرع فالحنابلة يرون أنه محرم لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمر بقتل الغراب وما أمر بقتله كما سيأتينا فهو محرم فأخذوا منه العموم .

والقول الثاني: أن الغراب الصغير غراب الزرع جائز لأنه يأكل ما تأكل الحمامة ولا يأكل من الجيف والراجح إن شاء الله أن الصغير جائز وحلال ليس بحرام.

الثالث: الغراب الأسود الكبير هذا محرم وهو مقيس على غراب البين ويأكل الجيف ولا إشكال في تحريمه إذا صارت الأنواع ثلاثة للغراب وعرفنا حكم كل واحد منها.

ثم - قال رحمه الله - (وما يستخبث كالقنفذ ، والنيص ، والفأرة ، والحية ، والحشرات

كلها ، والوطواط)

من القواعد المتقررة عند الحنابلة أن كل ما يستخبث فهو حرام وضبطوا ما يستخبث بأهل الغنى والمروءة من أهل الأمصار دون الفقراء من أهل القرى . وعللوا هذا بأن الفقراء من أهل القرى لا يستخبثون إلا الأشياء

القليلة لفرهم.

والقول الثاني: أن الضابط في ما يستخبث ما تستخبثه العرب من قريش ، واستدلوا على هذا بأن قريش نزل عليها الوحي ونزل القرآن بلسانها وهم أولى الناس بضبط الخبائث على أعرفهم لأنه لو لم تضبط بذلك لصار الحلال والحرام يتفاوت من بلد لآخر.

والقول الثالث: أن هذا الضابط وهو ما يستخبث ليس بصحيح وأن الشارع لا يحرم ما يستخبثه أحد وإنما يحرم ما دل النص على تحريمه صراحة فقط واستدل أصحاب هذا القول بأن قريش وهم أرفع من قيل يرجع إلى طبائعهم في استخبثات الأطعمة كانوا يستطيعون الخبائث فهم يأكلون الميتة والدم ، ويستخبثون الطيبات فهم لا يأكلون الضب فدل هذا على أن الشرع لم يجعل استخبثهم معتبرا.

وهذا القول الأخير هو الراجح بلا شك إن شاء الله ، وأنه لا يحرم شيء من الأطعمة بناء على مجرد الاستخبث الذي لا يسنده دليل من النص.

قال - رحمه الله - (كالقنفذ)

القنفذ محرم وهو من أمثلة ما يستخبث عند الحنابلة ودليل التحريم عندهم أنه يستخبث.

والقول الثاني: للجمهور أن القنفذ حلال و لا بأس بأكله واستدل الجمهور بالعمومات والراجح مذهب الجمهور إلا إن صح ما ذكره بعض الفقهاء أن القنفذ يأكل الخبائث إن صح أنه يأكل الحشرات الخبائث وما يستقذره الناس مما في الشوارع فيلحق بما يأكل الخبائث

وهو القسم السابق كالنسر إن صح هذا لأنه لم يذكره إلا عدد قليل من الفقهاء إن صح هذا فهو محرم لكونه يأكل الخبائث.

ثم - قال رحمه الله - (والنيص)

النيص هو القنفذ إلا أنه كبير ويدافع عن نفسه بإطلاق الشوك بخلاف القنفذ فهو يدافع عن نفسه بالتكور على نفسه.

ثم - قال رحمه الله - (والفأرة والحية)

الفأرة والحية محرمات ، أما الفأرة فلأنها نجسة ولأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمر بقتلها . وكل ما أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - بقتله فهو ليس مطعوما لأن في الحديث قتلها في الحل والحرم ولو كانت صيدا لم يجز أن تقتل في الحرم.

وأما الحية فكذلك لما تقدم من أنها تستخبث وأمر بقتلها إلا أنه في الحية يوجد خلاف فذهب بعض الفقهاء وهو **القول الثاني:** في المسألة إلى أن الحية يجوز أن تأكل لأنه لا دليل على تحريمها والأمر بقتلها لا يمنع من أكلها والراجح بلا إشكال أنها تحرم إن شاء الله أولاً لأنه أمر بقتلها وقاعدة أن كل ما أمر بقتله فهو حرام

ثانيا: أنها تأكل كما تأكل السباع فهي تصيد الحيوانات الصغيرة كالأرنب الصغير والفأر واليربوع ونحوها وتأكله كما تأكل السباع الحيوانات الكبيرة فشأنها شأن السباع ليست من السباع لكنها تقاس على السباع فإن شاء الله لا إشكال عندي في أنها محرمة.

ثم - قال رحمه الله - (والحشرات كلها)

الحشرات محرمة عند الجمهور لاستحبابها وقذارتها ولأنها تأكل الخبائث ومن أمثلتها الجعل والخناس والصراصير ونحوها.

القول الثاني: أنها جائزة وهو مذهب منسوب للمالكية لأنه لا دليل على التحريم والراجح التحريم والمنع فهي أولى بالمنع من بعض ما يأكل الخبائث فهي أحبث منه أحبث من القنفذ لو افترضنا أنه يأكل الخبائث.

ثم - قال رحمه الله - (والوطواط)

الوطواط سئل عنه الإمام أحمد فقال ومن يأكل الخفاش والوطواط محرم لأمرين : الأمر الأول " أنه مستحبث.

الأمر الثاني: أنه جاء في الحديث النهي عن قتله وروى ذلك مرفوعا وموقوفا . والصحيح الموقوف وهو جاء عن أكثر من صاحبي موقوفا النهي عن قتله وإذا كان منهيًا عن قتله فكل ما نُهي عن قتله أيضا فهو لا يجوز أكله والسبب في ذلك أن الحيوان لا يأكل إلا بعد القتل فإذا نُهي عن قتله صار هذا إشارة إلى أنه لا يأكل إذ كيف يجمع الشارع بين إجازة أكله والمنع من قتله فإذا هذه القاعدة الخامسة وهي [أن كل ما نُهي عن قتله فإنه لا يجوز أن يأكل] ويظهر علة ثالثة في المنع من الخفاش والوطواط وهو أنه يأكل أو يشرب الدماء فهو معروف بمص الدماء من الحيوانات فهو يأكل الخبائث وإن كانت هذه العلة لم أر أحدا من الفقهاء ذكرها لكن لعلمهم استغنوا عنها بأنه من الخبائث فإنه جعلوه من قسم الخبائث.

ثم - قال رحمه الله - (وما تولد من مأكول وغيره كالبلغل)

ما تولد من المأكول وغير المأكول فإنه يحرم وعلة ذلك أن كل عين اجتمع فيها مبيح وحاضر فإنه يغلب الحاضر والمقصود بالبلغل هنا المتولد من الخيل والحمار الأهلي ، أما البلغل المتولد من الخيل والحمار الوحشي فهو جائز لكن غالب البلغل من القسم الأول .

فصل

لما بيّن الحرمات أراد أن يبين الأشياء المباحة أو الحلال :

فقال - رحمه الله - (وما عدا ذلك فحلال)

أشار المؤلف بهذا إلى أنّ المحصورات هي المحرمات وما عداها فهو حلال وعلى هذا دلت النصوص المتقدمة أنّ الأصل في الأعيان الحل.

يقول - رحمه الله - (كالخيل)

الخيل اسم جنس لا واحد له من لفظه ويقصد بالخيل جماعة الأفراس ، والخيل مباح عند الجمهور واستدلوا على هذا بأدلة صحيحة

الدليل الأول: أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- نهي عن الحمر الأهلية يوم خيبر وأباح الخيل . وهذا في الصحيح

والدليل الثاني: أنهم نحرروا في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- فرسا فأكلوه وهذا في الصحيح.

والقول الثاني: الخيل يكره أن تأكل وعللوا في هذا بأنّ في أكلها إضرار بالجهاد فإنها وسيلة الجهاد الأعظم تأثيرا فلم يجعلوها محرمة للنصوص وإنما اكتفوا بالكراهة للتعليل.

والقول الثالث: أنها محرمة وهذا من الغرائب مذهب الإمام مالك فهو يمنع الحلال ويجيز الحرام . ما أقول يجيز الحرام أقصد أنّ الإمام مالك في الحيوانات التي النصوص فيها دالة على الجواز بوضوح يخالف وفي الحيوانات التي النصوص دالة على المنع يخالف . استدل الإمام مالك بقوله تعالى ﴿ والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون ﴾ [آل عمران/ ١٤] فقال امتن الله علينا بالخيل بأنها للركوب والزينة ولو كانت ينتفع بها في الأكل لذكر في الآية لأنها في مساق الامتنان وهذا القول ضعيف جدا وأخذنا قاعدة مرارا وتكرارا أنه لا يمكن أن نقابل المنطوق بالمفهوم لاسيما إذا كان المنطوق مباشر في القضية وهي جواز الأكل كيف نقدم عليه مفهوم آية أخرى ولكن كما سبق لعل الإمام الكبير مالك بن أنس -رضي الله عنه- وجعل مثواه الجنة لعله لم تبلغه النصوص.

ثم - قال رحمه الله - (وبهيمة الأنعام)

البقر والإبل والغنم . حلال بالإجماع بلا مخالف من أمة محمد وتحليلها يكاد يكون من المعلوم من الدين بالضرورة.

ثم - قال رحمه الله - (والدجاج)

الدجاج مباح وقد ثبت في الحديث الصحيح أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- أكل الدجاج كما أنّ النصوص العامة دالة على حلها.

ثم - قال رحمه الله - (والوحشي من الحمر)

الوحشي من الحمر جائز لأمرين: الأمر الأول أنّ النص جاء بتحريم الحمر الأهلية بالنص على كلمة

الأهلية فدل على أن ما عداها ليس بمحرم . الثاني: أن الصحابة أكلوا لحوم الحمر الوحشية . والشيء الثالث " أن الأحاديث دلت على أنها صيد يعني في باب الإحرام فهي حلال بلا إشكال إن شاء الله .

ثم - قال رحمه الله - (والبقر والظباء والنعامة)

هذه مباحات وحلال من النصوص العامة وبخصوص النعامة جعل النبي -صلى الله عليه وسلم فيها بعير فدل على أنها صيد حلال أكلها

ثم - قال رحمه الله - (والأرنب)

الأرنب مباح بالإجماع وجاء فيما أخرجه البخاري ومسلم أن النبي -صلى الله عليه وسلم- تناول الأرنب وأكلها ويوجد خلاف قديم بين الصحابة فروي عن عمرو بن العاص أنه منعها لكن هذا الخلاف انتهى واستقر الأمر على الجواز وكأنه -رضي الله عنه- لم يبلغه النص .

ثم - قال رحمه الله - (وسائر الوحش)

جميع الوحوش التي لا تدرج تحت القواعد والضوابط المذكورة في الفصل الأول فالأصل فيها أنها حلال ويجوز أن تأكل وقوله سائر الوحوش استغنى بهذا عن السرد والتعداد لأن الحيوانات البرية المأكولة الخارجة عن الضوابط الخمس السابقة كثيرة جدا . ثم انتقل المؤلف إلى البحر .

قال - رحمه الله - (ويباح حيوان البحر كله)

الأصل في حيوان البحر أنه مباح كله سواء منه الجميع حلال وسيدكر المؤلف الميت إلا أنه استثنى أشياء سيأتينا الكلام عنها .

يقول - رحمه الله - (ويباح حيوان البحر كله إلا الضفدع ، والتمساح والحية)

حيوان البحر الأصل فيه الحلال بدليل أن المؤلف استثنى حيوانات ثلاثة والله تعالى يقول { أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة } [المائدة/٩٦] ولهذا لما صار الأصل في البحر أنه حلال استثنى أشياء منه وترك أشياء أيضا محل خلاف لكن نبقى مع ما ذكره المؤلف - رحمه الله - يقول الضفدع . لا يجوز لأنه نهي عن قتله وتقدم معنا أن كل ما نهي عن قتله فإنه لا يجوز أن يأكل للتعارض بين إباحة أكله والنهي عن قتله وأمر الضفدع واضح .

ثم - قال رحمه الله - (والتمساح)

لا يجوز أن يأكل وعللوا ذلك بأن له نابا يفترس به فيقاس على السباع ولا يمكن أن نسميه سباع لأن السباع تختص بحيوانات البر لكنه يقاس على السباع فهو محرم .

والقول الثاني: أن التمساح من حيوانات البحر التي تعيش فيه والأصل في كل حيوانات البحر الإباحة والراجح إن شاء الله أنه محرم بل هو أحبب وأشنع من بعض حيوانات البر المحرمة فإنه يفترس بطريقة وحشية

ويبتلع الحيوان كاملاً فطبايعه خبيثة فهو أولى بالتحريم من بعض سباع البر.

ثم - قال رحمه الله- (والحية)

المقصود بالحية هنا حية البحر فإن حية البر تقدم الكلام عنها حية البحر محرمة واستدلوا على تحريمها بأنها خبيثة.

والقول الثاني: أنها حلال لأن جميع حيوانات البحر حلال . والأقرب أن حية البحر التي لا تخرج إلى البر مطلقاً حلال والذي يظهر لي أن حية البحر لا تدخل في الحديث الأمر بقتل الحيات لأن الحديث يتناول حيات البر دون حيات البحر هكذا يبدو لي وهي مسألة محل خلاف . مسألة / علم من عموم كلام المؤلف أن ماله اسم نظير في البر أنه أيضاً مباح مثل كلب البحر وخنزير البحر وإنسان البحر فهذه الأصل فيها الإباحة لأنها من حيوانات البحر .

والقول الثاني: أنها محرمة لأن خنزير البحر و كلب البحر و النمس جاء بتحريم الخنزير والكلب فتخص من عمومات جواز أكل حيوانات البحر والراحح ؟ أن هذه الأسماء ما هي إلا أسماء أحدثوها فليس بكلب وليس بخنزير وإنما لما رأوا الشبه ألقوه والقاعدة أن مجرد التسمية التي ليست شرعية ولا من لغة العرب لا توجب التحريم وهذا صحيح بناء على هذا يكون كلب البحر وخنزير البحر جائز لأنه من حيوانات البحر.

قال - رحمه الله- (ومن اضطر إلى محرم - غير السم - حل له منه ما يسد رمقه)

أما استثناء السم فلئن تناول المضطر له لا ينفعه شيء بل يزيده عطياً وهلاكاً ، وأما إباحة المحرمات عند الضرورة فللنصوص المتكاثرة الدالة على جواز الأكل من المحرمات عند الضرورة كقوله { فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه } [البقرة/١٧٣] وكقوله { إلا ما اضطررتم إليه } [الأنعام/١١٩] لكن المؤلف قيد هذا بأن لا يشبع منه وإنما يأكل ما يسد الرمق فقط وهذه المسألة محل خلاف أما أكل ما يسد الرمق فهو مباح بالإجماع فهو خارج محل الإجماع . وأما أكل أكثر من هذا وهو إلى الشبع فهو محل الخلاف.

فالحنابلة يرون أنه لا يجوز أن يأكل أكثر مما يسد الرمق واستدلوا على هذا بأن هذه الأعيان إنما جازت للضرورة والضرورة تقدر بقدرها والضرورة تندفع بأكل ما يسد الرمق.

والقول الثاني: أنه يجوز أن يأكل إلى أن يشبع واستدلوا على هذا بأن رجلاً من أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - نفق فرسه فاستفتى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال كل حتى تشبع.

والقول الثالث: أن الأكل من الميتة ينقسم إلى قسمين:-

القسم الأول: إن ظن أن ضرورته ستستمر فله أن يأكل إلى أن يشبع . وإن ظن أن ضرورته تنجلي وتنكشف عن قرب فلا يجوز له أن يأكل إلا ما يسد الضرورة وإلى هذا القول مال الشيخ الفقيه ابن قدامة وهو قول محرر وصحيح.

ثم- قال رحمه الله- (ومن اضطر إلى نفع مال الغير مع بقاء عينه لدفع برد أو استسقاء

ماء ونحوه ، وجب بذله له مجانا)

إذا اضطر الإنسان إلى مال غيره لينتفع به مع بقاء عينه كأن يأخذ ثوبا عن البرد أو حبلا ودلوا ليستسقي أو ليستسقي به الماء فإنه إذا كان مضطرا وجب على المالك وجوبا أن يبذله ويجب أن يبذله مجانا . والدليل على هذا أن الله سبحانه وتعالى ذم الذين يمنعون الماعون وإذا ذم الشارع على منع شيء دل على أنه يجب أن يبذل مجانا.

والقول الثاني: أنه يجب أن يبذل لكن ليس مجانا لأن المنافع كالأعيان متقومة فيجب أن يبذل ثمنها لهذه المنفعة والراجح فيما يبدو لي **القول الثاني** إذ لا معنى لإخراج المال من صاحبه من غير رضاه لأن الضرورة تندفع بالشراء ولهذا نقول فإن كان مضطرا لهذه العين ولا يملك ثمنها وجب بذلها مجانا . المؤلف -رحمه الله- يقول (ومن اضطر إلى نفع مال الغير مع بقاء عينه) ولم يبين الحكم فيما إذا اضطر إلى

مال الغير الذي لا تبقى عينه مع الانتفاع كالطعام والشراب مع أنه أولى بالبيان من هذه المسألة لأن الضرورة إلى الأعيان غالبا ما تكون أعظم من الضرورة إلى المنافع فالحنابلة يرون أنه إذا اضطر الإنسان إلى طعام الغير اضطرارا وكان هذا الغير لا يحتاج إليه فإنه يجب وجوبا أن يبذله فإن منعه المالك منع المضطر فله المضطر أن يقاتله مقاتلة دفع الصائل لكن ليأخذ قدر ما يسد الرمق فقط وهذا صحيح بدليل أن الفقهاء أوجبوا على الإنسان المستطيع أن ينقذ الغريق وهذا أولى من إنقاذ الغريق وبذله أسهل من بذل المنفعة الحاصلة بإنقاذ الغريق.

ثم- قال رحمه الله- (ومن مر بثمر بستان في شجرة أو متساقط عنه ولا حائط عليه ولا

ناظر فله الأكل منه مجانا من غير حمل)

المؤلف -رحمه الله- يقول من مر بثمر بستان . أفادنا المؤلف أنه يجوز للإنسان أن يأخذ من الثمار التي يمر عليها لكن بهذه الشروط التي ذكرها المؤلف . الشرط الأول" يقول في شجرة أو متساقط عنه . يعني يأخذ من الشجر أو من المتساقط دون الذي جمعه صاحب البستان أو حازه إلى مخزنه فإن هذا لا يجوز.

الشرط الثاني: ولا حائط عليه يشترط أن لا يكون على البستان حائط فإن كان عليه حائط فلا يجوز أن يأخذ.

الثالث: لا ناظر عليه يشترط أن لا يوجد ناظر يقف للحماية.

الشرط الرابع: أن يأكل منه من غير حمل . الدليل استدلوا على هذا بقول النبي -صلى الله عليه وسلم-

في حديث ابن عمر من مر على حائط فلا حرج أن يأكل غير متخذ لخبنة . وهذا الحديث إسناده ضعيف.

الدليل الثاني: أن أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- كانوا إذا مروا بالبساتين أكلوا بأفواههم ومعلوم

أنهم يأكلون بأفواههم ولكن معنى الحديث أنهم لا يأخذون شيئا.

القول الثاني: أنه لا يجوز للإنسان أن يأخذ شيئاً من البستان لا قليل ولا كثير لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم .

والقول الثالث: الجواز مطلقاً ولا يشترط أن يكون حائط ولا يشترط أن لا يوجد ناظر الجواز بالأكل أن يأكل منه بدون أخذ فصارت الأقوال ثلاثة . الجواز بشروط . المنع مطلقاً . الجواز مطلقاً بالنسبة للأكل دون الحمل . والراجح القول الأخير إن صحت الآثار فإن هذه الآثار من أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- مع ما عرف عنهم من ورع وتقوى وزهد واحتياط دليل على أن الأكل من البستان مستثنى من النصوص العامة فإن لم تصح الأحاديث ولا الآثار فلا إشكال بالقول بأنه يحرم ولا يجوز أن يأكل لأن النصوص العامة واضحة.

ثم - قال رحمه الله - (وتجب ضيافة المسلم المجتاز به في القرى يوماً وليلة)

يجب على الإنسان أن يضيف الضيف بشروط:

الشرط الأول: أن يكون مسافراً .

الشرط الثاني: مدة يوم وليلة .

الشرط الثالث: في القرى دون الأمصار . وعللوا هذا أنه في القرى لا يكاد يجد المسافر ما يأكل منه أو يبيت فيه بخلاف الأمصار فإن المطاعم والفنادق فيها كثيرة فيستطيع أن يجد ما يسكن فيه أو يبيت فيه واستدل الحنابلة على هذا بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه . ثم قال في الحديث الآخر فليكرم ضيفه جائزته ثلاثة أيام ولا يحل له أن يبقى بعد الثلاثة حتى يؤثم أخيه . وفي لفظ ذكره الحنابلة انه قال بعد الثلاثة قال وما بعده فهو بالخيار أو وما بعده فهو سنة . الحنابلة يرون أن الوجوب هو اليوم الأول وما عداه من أيام ليس بواجب وعللوا هذا بأن الإمام أحمد قال معنى قوله جائزته يعني كالمؤكد لهذا اليوم بالنسبة للأيام الأخرى.

والقول الثاني: أنه يجب عليه أن يضيفه ثلاثة أيام لأنه في الحديث على المسلم أن يضيف ضيفه ثلاثة أيام.

والقول الثالث: أنه لا يجب إضافة الضيف مطلقاً وإنما يستحب وفي الحقيقة الحديث الصحيح يدل على الوجوب ثلاثة أيام وليس للحنابلة دليل على التفريق بين اليوم والليلة والثلاثة أيام فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- نص على الثلاثة أيام ثم أمره أن يغادر حتى لا يؤثم صاحبه بعد الثلاثة أيام فإذا قلنا بوجوب الضيافة فالقول بأنه لمدة ثلاثة أيام هو الأقرب المتوافق مع ظاهر الحديث.

باب الزكاة

الزكاة من التذكية والتذكية هي الذبح فإذا قالوا ذكاه أي ذبحه.

يقول - رحمه الله - (لا يباح شيء من الحيوان المقدور عليه بغير ذكاة)

أجمع الفقهاء أنّ الحيوان المقدور عليه لا يباح إلا بالتذكية لقوله تعالى { إلا ما ذكيتم } [المائدة/٣] وأجمعوا على أنّ مكان الذبح هو الحلق أو النحر بالنسبة للإبل هذا محل إجماع إنما اختلفوا فيما يجب أن يقطع لتحل الذبيحة وهذه مسألة أخرى بناء على هذا الإجماع لو طعن الإنسان الذبيحة مع فخذها أو مع معدتها أو مع الرأس في غير الحلق فإنها ميتة ولا تحل.

يقول المؤلف - رحمه الله - (إلا الجراد والسماك)

الجراد والسماك تحل ميتتهما بإجماع العلماء لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - أحلت لنا ميتتان السمك والجراد ولأنّ أصحاب أبي عبيدة رضي الله عنه ورضي الله عنهم أكلوا من الحوت الذي لقوه على ساحل البحر وهو ميت فميتة السمك والجراد مباحة بالإجماع.

ثم - قال رحمه الله - (وكل ما لا يعيش إلا في الماء)

كل ما لا يعيش إلا في الماء يعني ولو لم يكن من السمك فإنه مباح ولا يشترط له التذكية واستدلوا على هذا بالقياس على السمك وبالأية { أحل لكم صيد البحر } [المائدة/٩٦] والقول الثاني: أنّ ما يعيش تارة في الماء وتارة في البر كالسلحفاة لا تحل إلا بالتذكية لأنها ليست من صيد البحر فهي تعيش تارة في البحر وتارة في البر والراجح أنّ ما يعيش تارة هنا وتارة هنا يشترط له التذكية كالسلحفاة

ثم - قال رحمه الله - (ويشترط للذكاة أربعة شروط : الأول أهلية المذكي بأن يكون عاقلا

مسلمًا أو كتابيًا ، ولو مراهقًا ، أو امرأة أو أكلف أو أعمى)

بدأ بالشروط الخاصة بالمذكي . فالشرط الأول أن يكون أهلا للذكاة وذكر الشروط التي يكون بها الإنسان أهلا للذكاة . الشرط الأول أن يكون عاقلا فلا تصح ذبيحة المجنون ولا الصغير دون التمييز ولا السكران وإلى هذا ذهب الجماهير من أهل العلم واستدلوا على هذا بقوله تعالى { إلا ما ذكيتم } [المائدة/٣] فدلّت الآية أنه يشترط للذكاة وجود القصد والقصد معدوم في هؤلاء.

والقول الثاني: أنّ تذكية السكران والمجنون صحيحة لأنّ لهم قصدا في الجملة وهذا المذهب ضعيف جدا الصحيح أنّ ذبيحتهم لا تحل لأنه ليس لهم قصد ولا نية.

الشرط الثاني: (مسلمًا أو كتابيًا)

ذبيحة المسلم والكتابي تحل بالإجماع لقوله تعالى { وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم } [المائدة/٥] وهي نص في جواز أو حل ذبيحة الكتابي . والكتابي هو من يتدين بدين اليهود أو النصارى واشترط الحنابلة أن يكون من أبوين ذميين فإن كانت أمه ذمية وأبوه مجوسي فإنّ ذبيحته لا تحل ولو كان هو

كتابي واستدلوا على هذا بأنه اجتمع فيه مبيح وحاضر فأمه كتابية وأبوه مجوسي مثلاً فاجتمع فيه مبيح وحاضر.

والقول الثاني: أن الكتابي تحل ذبيحته ولا ينظر لأبيه ولأمه لأن الشارع الحكيم أجاز ذبيحة الكتابي مطلقاً ولم يشترط لها النظر إلى أبويه.

قال - رحمه الله - (ولو مراهقاً)

المراهق هو من قارب البلوغ مفهوم عبارة المؤلف أن المميز لا تحل ذبيحته وخالف المؤلف بهذا المذهب فإن الحنابلة يرون صحة ذبيحة المميز ولو قال ولو مميزاً لدخل المراهق فيه واستغنينا عن عبارة ولو مراهقاً فالمميز تصح ذبيحته واستدلوا على هذا بأمرين:

الأول: أن المميز له قصد معلوم وتصح منه العبادات الصلاة والصيام والحج والعبادات يشترط لها قصد فدل هذا على صحة قصده.

الدليل الثاني: أنه جاء في مجموعة من الآثار أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أجاز ذبيحة الغلام.

ثم - قال رحمه الله - (أو امرأة)

ذبيحة المرأة جائزة بالاتفاق ولو كانت حائض والدليل على هذا من وجهين الأول للعموم فإن المرأة مسلمة والشارع أجاز ذبيحة كل مسلمة . **الثاني:** أن جارية كانت ترعى فعدى الذئب على الشاة فلما قاربت الموت أخذت حجراً حاداً وذبحتها فبلغ النبي - صلى الله عليه وسلم - فأمر بأكلها وهو نص في المسألة.

ثم - قال رحمه الله - (أو أكلف أو أعمى)

الأكلف هو من لم يجتن . وذبيحة الأكلف والأعمى جائزة بلا إشكال لدخولهما في عمومات النصوص.

ثم - قال رحمه الله - (ولا تباح ذكاة سكران ومجنون ووثني ومجوسي ، ومرتد)

السكران والمجنون والوثني والمجوسي . تقدم الكلام عليهم . أما السكران والمجنون فتقدم . وأما الوثني والمجوسي فلا تجوز ذبيحتهما بالإجماع بلا خلاف لأنه ليس بمسلم ولا كتابي .

ثم - قال رحمه الله - (ومرتد)

المرتد ينقسم إلى قسمين : أن يخرج من دين الإسلام إلى غير اليهودية والنصرانية . فهذا لا تباح ذبيحته بالإجماع . إذا خرج من الإسلام إلى غير دين اليهودية والنصرانية فلا تباح ذبيحته بالإجماع لفقد شرط الإسلام وكونه ليس من أهل الكتاب .

القسم الثاني: أن ينتقل من الإسلام إلى اليهودية أو النصرانية فهذا فيه خلاف :

القول الأول: أن ذبيحته ميتة ولا تحل لأنه انتقل إلى دين لا يقر عليه فهو يجب أن يقتل يستتاب فإن تاب وإلا قتل ولا تقبل منه الجزية فدل على أن أحكام أهل الكتاب لا تنطبق عليه .

القول الثاني: انه إذا انتقل إلى دين أهل الكتاب جازت ذبيحته لقوله تعالى { ومن يتولهم منكم فإنه منهم } [المائدة/٥١] فقله فإنه منهم يدخل في هذا من جملته أحكام الذبح . والراجح بلا إشكال أن ذبيحته ميتة وأما الآية فإنه منهم أي في الولاء والبراء والنصرة والكفر لا في الأحكام المتعلقة بحل الذبائح وكيف نقبل ذبيحته ولا نأخذ منه جزية لا إشكال إن شاء الله أن ذبيحته ميتة.

ثم- قال رحمه الله- (الثاني : الآلة : فتباح الذكاة بكل محدد)

الشرط الثاني لحل الذبيحة الآلة يشترط وجود الآلة بصفات مخصوصة سيذكرها المؤلف ومقصود المؤلف بقوله محدد أنه لا تحل الذبائح إلا إذا استخدمت الآلات التي من شأنها إتهار الدم فإن استخدم آلة لقرض ودق العروق وماتت بسبب ذلك فلا تباح فإذا يشترط في الآلة أن تكون محددة تقتل بالقطع وإتهار الدم فهذا مقصود المؤلف -رحمه الله- بقوله تعالى فتباح الذكاة بكل محدد . والدليل على هذا النص الذي هو في الحقيقة عمدة في هذا الباب وهو قوله -صلى الله عليه وسلم- ما أهر الدم وذكر فيه اسم الله فكل ليس السن والظفر فهذا الحديث سيأتينا أنه مدار مباحث هذا الباب عليه فقله ما أهر الدم دليل على أن الآلة يجب أن تنهر الدم وإلا فإنه لا يجوز أن نأكل الذبيحة التي ذبحت بها.

ثم- قال رحمه الله- (ولو مغصوبا)

يجوز أن نأكل الذبيحة المذبوحة بآلة مغصوبة لأنها تدخل تحت قول النبي -صلى الله عليه وسلم- ما أهر الدم وقياسا على ما لو ذبح الذبيحة الحلال في أرض مغصوبة وقياسا على ما لو ذبح الذبيحة المغصوبة.

والقول الثاني: أن ما ذبح بآلة مغصوبة فهو ميتة لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد وذبحه بهذه الآلة ليس عليه أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- والصحيح أن ذبيحته حلال لأن الذي ليس عليه أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- هو استخدام هذه الآلة الغير المملوكة أما أنها قطعت وأهرت الدم فهذا أمر الله وأمر رسوله.

السنة: الثالثة	الفصل الأول	الدرس: (٢) من الأطعمة
يوم: الأحد	التاريخ: ١٤٢٩/١١/١١ هـ	التسلسل العام لدروس الزاد ((٢٠٦))

قال شيخنا حفظه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

قال المؤلف – رحمه الله – : (من حديد وحجر وقصب ..)

مقصود المؤلف أنّ الشرط في الآلة أن تنهر الدم من أي مادة كانت وأنه لا يشترط أن تكون من الحديد لا من الألمنيوم بل من أي مادة كانت واستدل الحنابلة على هذا بدليلين : الأول " قوله -صلى الله عليه وسلم- ما أهر الدم وذكر اسم الله فكل . وإنهار الدم يحصل بأي مادة

الدليل الثاني: أنه في حديث الجارية التي تقدمت معنا لما عدا الذئب على الشاة فأدركتها وبها الحياة فذبحتها بحجر حاد . فدل على أنه يجوز أن يذبح الإنسان بالمحدد الذي ينهر الدم من أي مادة كانت.

ثم- قال رحمه الله- (إلا السن والظفر)

لا يجوز للإنسان أن يذبح بالسن ولا بالظفر ولو أهر الدم فإنه في الحديث ما أهر الدم وذكر اسم الله فكل ليس السن والظفر . والحديث نص على السن والظفر فدل على أنه لا يجزئ أن يذبح بهما وعلل النبي -صلى الله عليه وسلم- ذلك بقوله ، أما السن فهو عظم وأما الظفر فمدى أهل الحبشة . وإلى هذا ذهب الجماهير أنه لا يجوز الذبح بالسن والظفر مطلقا واستدلوا بما سمعت.

والقول الثاني: أنّ السن والظفر إذا كانا منفصلين جاز الذبح بهما وأنّ الممنوع منه هو المتصل فقط واستدلوا على هذا بأنّ الظفر والسن المنفصل ينهر الدم كما تنهره الآلات الأخرى والحديث عام ما أهر الدم فيتناولهما إذا كانا منفصلين وهذا القول ضعيف جدا مخالف للنص وليس في النص ما يفرق بين اتصال وانفصال السن والظفر .

مسألة/ ما حكم الذبح بالعظام سوى السن ؟ فإنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- قال أما السن فعظم ، اختلف الفقهاء في هذا فذهب الجمهور إلى أنه يجوز للإنسان أن يذبح بكل عظم إلاّ الظفر واستدلوا على هذا بأنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- قال ما أهر الدم وهذا الحديث منطوقه يدل على جواز الذبح بكل آلة إلاّ السن فقط وأما حديث ليس السن فمفهومه لأنه علل المنع من السن بأنه عظم فمفهومه أنه لا يجوز الذبح بكل عظم والمنطوق مقدم على المفهوم.

القول الثاني: أنه لا يجوز الذبح بأي عظم واستدلوا على هذا بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال أما السن فعظم فعلم المنع من الذبح بالسن بأنه عظم يتناول هذا كل عظم ومال إلى الحافظ ابن القيم وأيضاً رجحه ابن عبدوس من كبار الحنابلة والراجح إن شاء الله المذهب الأول وهو جواز الذبح بأي عظم ووجه الترجيح أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كما قال أن السن عظم قال أيضاً أن الظفر مدى الحبشة . ومن المعلوم أن لو أهل الحبشة لو اتخذوا سكاكين خاصة بهم وأصبحت مدى خاصة بهم لم يدل هذا على المنع من الذبح بها مما يدل أن الحديث خرج مخرج الخصوص وهو أنه لا يجوز الذبح بخصوص هذين الآتين وهو السن والظفر كما أن القاعدة التي تقدمت معنا مراراً وهي تقديم المنطوق على المفهوم تأتي معنا في هذه المسألة وتدل على رجحان قول الجمهور ولو أراد الإنسان أن يحتاط بأن لا يذبح بالعظم فباب الاحتياط واسع وهو أمر آخر يختلف عن مناقشة المسائل والترجيح والمدارسة فلو احتاط فلاحتياط في هذه المسألة متوجه ولكن الراجح إن شاء الله الجواز.

ثم - قال رحمه الله-: (الثالث قطع الحلقوم والمريء).

أي الشرط الثالث من شروط جواز الذبيحة قطع الحلقوم والمريء وتفصيل هذا الشرط كما يلي:

الذبيحة تحل بأحد ثلاثة أمور إما ذبح أو نحر أو عقر ، فأما الذبح فهو ما يكون في الحلق وأما النحر فهو ما يكون في الوهدة التي في أصل العنق بين العنق والصدر وهي تكون في الإبل ، وأما العقر فهو يتناول ما لا يمكن ذبحه من الحيوانات البرية إذا توحشت أو من الحيوانات المتوحشة أصلاً وسيأتينا الحديث عن هذه الأمور . وتقدم معنا أن الفقهاء أجمعوا على أن الذبح لا يحل إلا في هذا الموضع وهو الحلق أو الوهدة وأنه لو ذبح من البطن والرأس والفخذ فإنّ الذبيحة ميتة ولا تحل وإنما اختلف الفقهاء في أمر آخر وهو القدر الذي يجب قطعه لتحل الذبيحة فذهب الحنابلة كما ترون إلى أنه قطع الحلقوم والمريء فالحلقوم مجرى النفس والمريء مجرى الطعام والشراب ذهب الحنابلة إلى أنه لا تحل الذبيحة إلا بقطع الحلقوم والمريء فإذا قطعتهما فإنّ الذبيحة حلال ولو لم يقطع الودجين . والودجان عرقان غليظان محيطان بالحلقوم واستدلوا على هذا بأنه إذا قطع المريء والحلقوم فقد قطع من الذبيحة ما لا تبقى معه الحياة فأجزأ.

والقول الثاني: أنه يشترط أن يقطع الحلقوم والمريء والودجين.

والقول الثالث: أنه يجزئ إذا قطع الودجين ولو لم يقطع الحلقوم والمريء.

والقول الرابع : أن المجزئ قطع الحلقوم والمريء مع أحد الودجين . وهو رواية عن الإمام أحمد واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية واستدل أصحاب هذا القول بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال ما أضر الدم فاشترط إثمار الدم وهذا لا يكون بالقطع المريء فقط ولا الحلقوم فقط بل لا بد من قطع أحد الودجين أو قطع الودجين جميعاً لكي ينهر الدم من هذا العرق المحيط بالحلقوم وهذا القول الرابع الذي هو قطع الحلقوم والمريء مع أحد

الودجين هو الراحح إن شاء الله فإذا قطع الحلقوم فقط ولم يقطع أيا منهما فهي ميتة وإن كان تصور هذا في الذبح بعيد جدا لأنه إذا قطع الحلقوم فبمجرد ما يجري السكين إجراء بسيطا سيأتي على العرقان المحيطان بالحلقوم المقطوع

لكن لو فرضنا أنه تعنت وتنطع وقطع الحلقوم بلا قطع الودجين فإنّ ذبيحته ميتة فلا بد من قطع أحدهما.

ثم - قال رحمه الله - (فإن أبان الرأس بالذبح لم يحرم المذبوح)

مقصود الشيخ إذا أبان الرأس جملة واحدة سواء أبانه من الأمام أو أبانه من الخلف ، فإنّ الذبيحة حلال واستدلوا على هذا بأمرين:

الأمر الأول: هو أنه إذا قطع الرأس فقد قطع ما يجب أن يقطع وزيادة.

الثاني: أنّ الجواز مروى عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- لكن ينبغي أن يتنبه الذابح من الخلف إلى قيد أشار إليه الفقهاء وهو أنه إذا ذبحت الذبيحة من القفا فالذبيحة حلال بشرط أن لا تموت قبل أن تصل إلى الودجين فإن ماتت قبل أن تصل إلى الودجين فهي ميتة لأنها ماتت قبل أن تقطع ما يجب أن يقطع شرعا وهذا قد يتصور متى ؟ إذا تأخر في القطع أو تلاعب أو عبث فإنها قد ترهق روحها بسبب قطع أعلى الرقبة قبل أن يصل إلى الودجين المهم هذا القيد ينتبه إليه ومن الخطأ الفادح أن يقطع الإنسان من مخالفة السنة وتعريض الذبيحة للفساد أن يقطعها من الخلف لكن الحكم الشرعي هو ما سمعت.

ثم - قال رحمه الله - (وذكاة ما عجز عنه من الصيد والنعم المتوحشة ، والواقعة في بئر

ونحوها ، بجرحه في أي موضع كان من بدنه)

القاعدة أنّ أي حيوان يتوحش وينفر من الناس فإنّ حكمه حكم الصيد أيّ أنه يجوز أن يذبح في أي موضع من جسده واستدلوا على هذا بأنّ أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- هموا بناقة ليدبحوها فهربت وأعيتهم وكانت الأفراس معهم قليلة فعمد إليها أحدهم فحبسها بسهم -رضي الله عنه- فقال النبي -صلى الله عليه وسلم- إنّ لهذه الأنعام أوابد كأوابد الوحوش فإذا أعجزتكم فاصنعوا هكذا وفي هذا دليل على أنه إذا هرب وتوحش ولم يمكن منه فإنه يقتل في أي موضع لأنّ حكمه صار كحكم الهارب . وفي هذه المسألة عن الإمام مالك الإمام مالك في هذا الباب كأنه لم تبلغه النصوص فإنه قال إذا هربت الذبيحة المستأنسة فإنه لا يجوز أن تذبح إلاّ كما تذبح باقي البهائم . فإن قتلت كما يقتل الصيد فهي ميتة وهو غريب جدا لأنّ الحديث الذي معنا حديث أبي واقد صريح في المسألة ولهذا احتاج الإمام أحمد أن يعتذر عن الإمام مالك فقال لعل مالكا لم يبلغه حديث أبي واقد وهذا أحسن ما يحمل عليه قوله لأنه فيه مخالفة صريحة للنص الصحيح

ثم قال - رحمه الله - (إلاّ أن يكون رأسه في الماء ونحوه فلا يباح)

أي إذا كان هذا الحيوان الهارب رأسه في الماء فإنه لا يباح واستدل الحنابلة على هذا بدليلين: الأول: أنه

إذا هرب وكان رأسه أثناء الهرب في الماء كما إذا سقط في البئر فإنه يكون مات بسببين بسبب الطعن وبسبب الماء ونحن نقول أنه في كتاب الأطعمة إذا اجتمع مبيح وحاضر فإننا نغلب الحاضر.

الدليل الثاني: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال إذا وجدت صيدك في الماء فلا تأكل فإنك لا تدري أسهمك قتله أو الماء . فهذان دليلان صريحان فإنه إذا هربت ووجدنا رأسها في الماء بعد الطعن فإنها لا تأكل.

والقول الثاني: أنه إذا كان الجرح موحيا قاتلا مميتا فإنها تجوز ولو كان رأسها في الماء لأننا علمنا حينئذ أن الذي قتلها هو الجرح لا الماء وربما يستأنس بهذا القول بأن بعيرا ند عن أهله وسقط في البئر وطعنوه في فخذه وقتلوه واستخرجوه فأكلوا وأكل ابن عمر معهم وجه الاستئناس بهذا الحديث أنه في الغالب الحديث ليس فيه أن البعير لما سقط في الماء كان رأسه في الماء هذا لم أجده في رواية لكن يستأنس أنه ربما لما سقط لكان رأسه في الماء لأن غالبا سيسقط على رأسه فيكون رأسه هو الذي في الماء فرمما يستأنس بهذا الأثر والراجح إن شاء الله هو هذا القول الثاني. متى علمنا أن الجرح قاتل وموحي فإنه حلال إن شاء الله لأنه الآن تبين لنا أن الذي قتلها الجرح وليس الماء.

ثم - قال رحمه الله - (الرابع : أن يقول عند الذبح بسم الله)

ذهب الجماهير الأئمة الثلاثة مالك وأحمد وأبو حنيفة . إلى أنه لا يجوز أكل الذبيحة إلا إذا سمي عليها واستدلوا على هذا بقوله تعالى { ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق } [النساء/٢] واستدلوا بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- ما أهر الدم وذكر اسم الله عليه فكل . وهي أدلة صريحة جدا في اشتراط التسمية على الذبيحة لتكون حلالا.

القول الثاني: للإمام الشافعي فالإمام الشافعي يرى أن التسمية سنة واستدل على هذا بدليلين : الأول: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال ذبيحة المسلم حلال وإن لم يسم إذا لم يتعمد . وهذا الحديث الصواب فيه أنه مرسل.

الدليل الثاني: استدل بحديث عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت للنبي -صلى الله عليه وسلم- يا رسول الله يأتينا اللحم من قوم لا ندري أذكروا اسم الله عليه أو لا فقال النبي -صلى الله عليه وسلم- سموا أنتم وكلوا وهو حديث صحيح فأجاز النبي -صلى الله عليه وسلم- الأكل من الذبيحة مع عدم العلم بالتسمية.

والجواب عن هذا الحديث الثاني أن النبي -صلى الله عليه وسلم- اعتبر ما ذكرته عائشة مجرد شك والأصل في ذبيحة المسلم أنها حلال بدليل قوله سموا أنتم وكلوا ولو كانت الذبيحة لم يسم عليها لم يحل أن تأكل ، وإن كان هذا عكس استدلال الشافعي لكن نقول أنه النبي -صلى الله عليه وسلم- إنما أمر بذلك لأن الأصل في ذبيحة المسلم أنها حلال وانه سمي ، الدليل على حمل الحديث هذا الحمل هو النصوص المحكمة الأخرى ولهذا يعتبر هذا القول للإمام الشافعي ضعيف جدا في الحقيقة مخالف للنصوص والراجح أن الذبيحة إذا تركت التسمية عليها فإنها ميتة.

ثم - قال رحمه الله - (لا يجزئيه غيرها)

يعني أنه لا جزء فالتسمية إلا أن يقول بسم الله فإن قال الله أكبر أو سبحان الله فهي ميتة واستدلوا على هذا بأن التسمية عند الإطلاق تنصرف إلى بسم الله.

والقول الثاني: أنه إذا ذكر الله على الذبيحة بأي اسم من أسمائه فهي حلال واستدلوا على هذا بالنصوص فإن فيها إذا ذكرت اسم الله { ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله { [النساء/٢] ومن قال الله أكبر أو سبحان الله فقد ذكر اسم الله والراجح هو **القول الثاني** والمذهب هنا في هذه المسألة ليس بقوي وإن كان الاحتياط في مثل هذه المسائل متوجه جدا.

ثم - قال رحمه الله - (فإن تركها سهوا أبيحت لا عمدا)

إذا ترك الذابح التسمية على الذبيحة سهوا فإنها تحل وإذا تركها عمدا فهي ميتة .

بقي قسم ثالث لم يتطرق إليه المؤلف وهو إذا تركها جهلا فالحنابلة يعذرونه في صورة واحدة وهو إذا تركها سهوا فإن تركها عمدا أو جهلا فإنهم لا يعذرونه وفي هذا يفرقون بين مسائل النسيان ومسائل الجهل وهي من المواضع القليلة جدا في الفقه الذي يفرق فيها بين الجهل والنسيان لأن النصوص لم تفرق بينهما ، ووجه التفريق عند الحنابلة أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال ذبيحة المسلم حلال وإن لم يذكر اسم الله إذا لم يتعمد والجاهل تعمد لكنه جاهل بخلاف الناسي فإنه لم يتعمد والصواب إن شاء الله أن الجهل والنسيان حكمهما واحد نأتي إلى النسيان وهو مسألة الباب إذا نسي أن ييسمل فذهب الأئمة الأربعة أنه ذبيحته حلال ونحن نقول الأئمة الأربعة لأن الشافعي يرى أنها أصلا سنة ، واستدلوا على هذا بالنصوص العامة فإن الله سبحانه وتعالى رفع المؤاخذه عنه { ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا { [البقرة/٢٨٦] عفي عن أمي الخطأ والنسيان . واستدلوا بالنصوص العامة هذا الدليل الأول .

الدليل الثاني: صح عن ابن عباس أنه أجاز ذبيحة المسلم إذا نسي بسم الله هذا بإسناد صحيح.

الثالث: الحديث السابق ذبيحة المسلم حلال وإن لم يذكر اسم الله إذا لم يتعمد قلنا أنه حديث ماذا ؟ مرسل . والحديث المرسل يستأنس به بقوة ولا سيما إذا دعمته وقوته آثار الصحابة وقد صح عن ابن عباس ما يوافقه.

القول الثاني: وهو مذهب الظاهرية ورواية عن الإمام أحمد واختيار شيخ الإسلام أنه إذا نسي فهي ميتة واستدل على هذا بدليلين:

الدليل الأول: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال ما أهر الدم وذكر اسم الله فجعل لجواز الذبيحة شرطين . إتهار الدم وذكر اسم الله ولو نسي أن ينهر الدم لكانت ميتة فكذلك البسمة.

الثاني: القياس فقالوا البسمة هي من شروط صحة الذبح وجواز أكل الذبيحة والشروط في الفقه لا

تسقط بالنسيان كما لو صلى بلا وضوء وهذه المسألة تحتاج في الحقيقة إلى استقصاء للآثار فإن وجدنا أن أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - يعذرون بالبسملة فالقول قولهم يعني ولا نكتفي بأثر ابن عباس لأن النصوص واضحة في اشتراط البسملة واختيار شيخ الإسلام في هذه المسألة قوي فنحتاج أن يكون هذا يصل إلى مستوى أن يكون عمل عند الصحابة أو عرف عند الصحابة بأن نجد أكثر من أثر أثريين ثلاثة أو نجد وهو يفيد جدا تعبير عام عن واحد من كبار التابعين مثل الزهري وسعيد بن المسيب أن عمل الصحابة على الجواز ، إن وجدنا مثل هذا مع الحديث المرسل فلا شك أنه هو الراجح وإن لم يوجد فاختيار شيخ الإسلام وجيه ولا يمكن الحقيقة عن أدلته بسهولة فيبقى أن قوله أرجح من قول الأئمة الأربعة في مثل هذه المسألة ولكن طالب العلم إذا عرف أن جماهير أهل العلم الأئمة الأربعة أئمة المسلمين يرون أن ترك التسمية لا يفسد الذبيحة لا ينبغي عليه الإنكار في هذه المسائل إنما يكتفي بالبيان وأنه يرى أن الراجح أن هذه الذبيحة ميتة

لكن بعض الناس ينطلق من المسائل الخلافية لجعلها مسائل إنكار فيقول للذابح أنت تأكل ميتة وتطعم أهلك ميتة وهي مسألة خلافية والأئمة الأربعة فإذا كان هو استفى من يرى أن البسملة تسقط نسيانا فيكتفى بمثل هذا وليست المسائل على درجة واحدة حتى الإنسان ينكر على المخالف فيها المسألة تحتل وفيها آثار عن الصحابة بخلاف مثلا مسألة تارك الصلاة فإن الآثار متفقة على أنه كافر فمثل هذه المسألة ينبغي تبينها بخلاف مثل ما قلت مثل هذه المسألة التي فيها الآثار متعارضة.

ثم - قال رحمه الله - (ويكره أن يذبح بآلة كالة)

يكره للإنسان أن يذبح بآلة كالة لأمرين الأمر الأول: أنه جاء عن عمر - رضي الله عنه - النهي عن الذبح بآلة كالة.

الأمر الثاني: أن الذبح بها تعذيب للبهيمة ولهذا جعلها الحنابلة مكروهة.

والقول الثاني: أن الذبح بآلة كالة محرم والذبيحة حلال أما أنه محرم فلا في تعذيبا للذبيحة بلا حاجة وأما أن الذبيحة حلال فوجود الشروط فإنه أهر بها الدم وهذا القول الثاني هو الصحيح أنه آثم إن ذبح بآلة كالة.

ثم - قال رحمه الله - (وأن يحدها والحيوان يبصره)

وعللوا هذا بأمرين : الأول: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال أميطوا أو أخفوا شفاكم عن الذبائح . وهذا حديث ضعيف.

الثاني: أن في هذا تعذيبا للبهيمة ووجد في الواقع العملي أن الحيوانات إذا رأت الدماء وإذا رأت الذبائح يسن السكاكين فإنها تنور بقوة لاسيما الإبل ما يعني أنها تأثرت وأنها تألمت في هذا المرأى ولهذا نقول أنه إن قيل بأنه أيضا محرم لكني لم أجد أحدا أو لا أذكر أن أحدا قال أنه محرم فإن قيل به فهو تماما يشبه الذبح بآلة

كالة وقد يكون أحيانا أشد إيلاما للذبيحة.

ثم - قال رحمه الله- (وأن يوجهه إلى غير القبلة)

يسن للإنسان إذا أراد أن يذبح أن يذبح إلى القبلة واستدلوا على هذا بأمرين الأول: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لما أراد أن يضحي وجهها إلى القبلة .

الثاني: أنه صح عن أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- أنهم كانوا يوجهون الذبائح إلى القبلة . فهذا دليل على أنه سنة وهذا صحيح . الأمر الآخر يكره . واستدلوا على أنه يكره أن التوجيه إلى القبلة سنة وتقدم معنا مرارا أن الاستدلال على الكراهة بمخالفة السنة ليس بصحيح لأن مخالف السنة لا يزيد على أنه ترك السنة وترك السنة شيء والوقوع في المكروه شيء آخر ولهذا نقول أنه ليس بمكروه.

ثم - قال رحمه الله- (وأن يكسر عنقه أو يسلخه قبل أن يبرد)

مقصود المؤلف بقوله قبل أن يبرد يعني قبل أن تزهق روحه تماما والسلخ وكسر العنق قبل أن تخرج الروح تماما فيه تعذيب للبهيمة فعليه أن ينتظر إلى أن تخرج الروح ثم إن شاء سلخ وكسر الرقبة ومن هنا نعلم أن كسر الرقبة بالتعجيل بموت الذبيحة أيضا مكروه فإن كسر الرقبة مكروه لأي غرض سواء كان للاستعجال أو لغيره وهو مكروه لأن فيه تعذيبا للبهيمة وقول الفقهاء كسر الرقبة معلوم أن مقصودهم كسر الرقبة وهي حية أما كسر الرقبة بعد الموت لا إشكال فيه لكنهم يقولون كسر الرقبة ويقصدون يعني قبل أن تموت.

باب الصيد

الصيد في اللغة /يأتي على معنيين :

المعنى الأول: نفس المصيد يعني الحيوان

والمعنى الثاني: الفعل يعني الإصطياد

فهذه الكلمة تطلق على المعنيين في آن واحد .

وأما تعريف الصيد في الاصطلاح / فهو جرح حيوان مباح غير مقدور عليه .

هذا التعريف جيد في الحقيقة وشامل جرح حيوان مباح غير مقدور عليه هذا تعريف للمالكية من وجهة نظري أنه من أسلم التعاريف وأوضحها وأدلها على المقصود وأشملها للحيوان المتوحش والحيوان الأهلي إذا ند وتوحش.

ثم - قال رحمه الله- (لايحل الصيد المقتول في الاصطياذ إلى بأربعة شروط : أحدها : أن

يكون الصائد من أهل الذكاة)

الشرط الأول أن يكون الصائد الذي صاد هذا الحيوان من أهل الذكاة وتقدم معنا في الباب السابق من

هم أهل الذكاة فمن يجوز له ومن تحل ذبيحته هو الذي يحل منه الصيد ولهذا لو جاء المحوسي وصاد أو الوثني وصاد فإنه صيده ميتة وإن جاء الكتابي فصاد أو جاء المسلم فصاد فصيد حلال إذا من تحل ذبيحته هو من تقدم في باب الذكاة.

ثم - قال رحمه الله - (الثاني : الآلة : وهي نوعان محدد :

الشرط الثاني أن يستعمل في الصيد آلة وآلة الصيد في الشرع تنقسم إلى قسمين: المحدد والجوارح . بدأ الشيخ بالمحدد . الصيد بمحدد جائز بإجماع الفقهاء واستدلوا على هذا بقوله تعالى { يا أيها الذين آمنوا ليلبسونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم } المائدة/٩٤ [فدل هذا على أن قتل الصيد بالرمح صيد يعني اصطيد فدل عليه النص والإجماع لكن هذا المحدد له شروط.

يقول المؤلف - رحمه الله - (يشترط فيه ما يشترط في آلة الذبح)

وخلاصة ما يشترط في آلة الذبح أمران : الأول " أن ينهر الدم بالقطع لا بثقله . والثاني : أن لا يكون بالسِّن ولا بالظفر . هذا خلاصة شروط الآلة السابقة هذه الشروط تشترط أيضا في آلة الصيد فيجب أن يقتل بجرحه وقطعه وإسالة للدماء لا بثقله وسيؤكد المؤلف الشرط الثاني ولهذا هو يقول وأن يجرح يعني ويشترط في الآلة أن يجرح وفي الحقيقة هذا الشرط مستفاد من الشرط السابق لأنه من شروط الآلة السابقة أن تجرح وبينها المؤلف تماما وهي أن تنهر الدم وألا تقتل بدق العروق وإن خرج بعد ذلك الدم بل يجب أن يخرج الدم نتيجة الجرح لا نتيجة الثقل والدق.

ثم - قال رحمه الله - (فإن قتله بثقله لم يبيح وما ليس بمحدد.... الخ)

قوله فإن قتله بثقله لم يبيح وما ليس بمحدد مسألة واحدة هاتان المسألتان مسألة واحدة لأن الذي يقتل بثقله هو ما ليس بمحدد وإذا أردنا أن نقول العلة في ما ليس بمحدد البندق والشبكة والعصا أيضا سنعلل هذا أنه يقتل بثقله إذن نقول فإن قتله بثقله لم يبيح وما ليس بمحدد كالبنديق والعصا والشبكة والفخ لا يحل ما قتل به وهذا شيء واحد وهو أن الصائد إذا قتل بآلة تقتل بثقلها فإن الصيد لا يجوز والدليل على هذا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - سئل عن المعراض فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - إن قتل بجرحه فكل وإن قتل بعرضه فلا تأكل . وهو حديث صريح بأنه إذا قتل المعراض بعرضه يعني بثقله فإن الصيد لا يجوز وهو نص يؤيد ما ذهب إليه الحنابلة من أن القتل بآلة الصيد يشترط فيه القطع والخزق.

والقول الثاني: أنه لا يشترط وأن الإنسان إذا رمى صيدا بأي آلة ولو لم تجرح فإنه يجوز أن يأكل واستدلوا على هذا بالعمومات . وأنها لم تذكر الخزق والراجح الأول لأن الحديث صريح في اشتراط القطع ومما يؤكد صراحة الحديث أنه قسم القتل إلى قسمين شيء بعرضه وشيء بجرحه وهذا يؤكد أن القتل بالثقل لا يبيح الصيد . ولهذا نقول إن شاء الله الراجح هو مذهب الجمهور وهو القول الأول.

قوله - رحمه الله - (كالبنديق)

البنديق طينة مدورة إذا ييست استعمالوها في الرمي فهذه تقتل بالثقل ولا تخرق جسم الطائر وإنما تضربه مع الرأس أو مع الجسد ضربة قوية فيسقط بدون أن تسيل منه الدماء.

ثم - قال رحمه الله - (والنوع الثاني الجارحة ، فيباح ما قتله إذا كانت معلمة)

النوع الثاني من آلات القتل الجارحة والجوارح تنقسم إلى قسمين : ما يصيد بنابه وما يصيد بمخلبه. والجوارح يجوز الصيد بها بالإجماع واستدلوا على هذا بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل . وبقوله تعالى { وما علمتم من الجوارح مكلبين } [المائدة/٤] ومعنى مكلبين يعني مغرين ، والجارحة في لغة العرب أو الجارح هو الكاسب فهل الأصل أن الجارح هو الحيوان واشتق منه إلى كل كاسب ، أو الأصل أنه الكاسب واشتق منه للجارح ؟ الجواب يحتاج إلى بحث قرأت في كتب اللغة لكن ما ظهر لي من عبارتهم أيهما الأصل أيهما الاشتقاق فتحتاج توسع في البحث اشترط الفقهاء لصحة الصيد بالجوارح ثلاث شروط : الشرط الأول " أنه إذا أرسله ذهب . الثاني " أنه إذا زجره وقف . الثالث " أنه إذا صاد لم يأكل.

واستدلوا على هذه الشروط بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا أرسلت كلبك المعلم . وإذا كان الكلب إذا أرسل لم يذهب فليس بمعلم واستدلوا على هذا بأن الحديث والآية نصت على اشتراط التعليم والتعليم يكون عند أهل الصنعة بذلك .

القول الثاني: أنه يرجع في حد التعليم وضبطه إلى العرف فما اعتبروه معلما من الجوارح فهو معلم وما لا فلا ولا تنقيح بالإرسال والزجر والأكل فالفهد مثلا إذا زجر لم يزجر عنيد لكنه يعلم على أن لا يأكل فلا يأكل فدل هذا على أنه ينبغي الرجوع بحسب كل حيوان إلى أهل الخبرة والمعرفة وهذه الشروط التي ذكرت هي الشروط التي تتعلق بما يصيد بنابه.

القسم الثاني: ما يصيد بمخلبه والشروط هي هي تماما والبحث هو هو تماما إلا أنه يستثنى أنه لا يشترط أن تأكل وهذا خاص بالطيور.

وعللوا هذا بأن الطير يصعب تعليمه على ترك الأكل ولا يمكن أن يضرب كما تضرب السباع معلوم أنه لن يضرب أليس كذلك ؟ يمكن أن تضرب الصقر ؟ لا يمكن ليس فيه مكان للضرب بخلاف الكلب والفهد والنمر فإنها تضرب وتتعلم بالضرب وهذا صحيح أنه لا يشترط في الطير أن لا يأكل فتحصل معنا الآن أنه يشترط هذه الشروط وهي أن يكون معلم وأن التعليم يحصل بما ذكرت.

مسألة / ذهب بعض الفقهاء إلى أنه لا يشترط في جميع الجوارح أن لا تأكل وأنها إذا أكلت جاز واستدلوا على هذا بالعمومات فإنه كلب معلم صاد فيدخل في العمومات.

والقول الثاني: أن هذا الشرط صحيح وأنه يشترط أن لا يأكل واستدلوا على هذا بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- إذا أكل كلبك فلا تأكل فإنك لا تدري أمسك عليك أو عليه لأن أكل الكلب يجعل الأمر مختلط هل الكلب أمسك لك أو أمسك لنفسه وهذا **القول الثاني** مهما يكن من أمر هو الراجح لوجود الدليل الصريح ويجب المصير إلى مثله.

ثم- قال رحمه الله- (الثالث : إرسال الآلة قاصدا)

الشرط الثالث أن يكون إرسال الآلة أيّا كانت قصدا يعني بقصد من المرسل فإن ذهب الكلب وانطلق بغير إرسال من الصائد فإنه لا يحل يعني ما يصيد وإن أطلق النار على هدف لا على صيد فأصاب صيدا فإنه لا يحل واستدلوا على اشتراط القصد بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- إذا أرسلت كلبك المعلم . فاشتراط الإرسال واستدلوا بدليل ثاني وهو أن إرسال الآلة يقوم مقام الذبح بالسكين والذبح بالسكين يشترط له القصد قصد التذكية.

مسألة / فإن انطلق الكلب ثم سميت عليه فإنه على الصحيح لا يجوز يعني ما يصيد به لأن شرط التسمية وجد ولكن شرط القصد مفقود. يشترط من هذا المسألة التي ذكرها المؤلف

يقول الشيخ -رحمه الله- (فإن استرسل الكلب أو غيره بنفسه لم يبح إلا أن يزجره فيزيد

في عدوه في طلبه فيحل)

إذا انطلق الكلب بغير أمر السيد ثم زجره فزاد في عدوه فإن الصيد حينئذ حلال واستدلوا على هذا بأن الكلب لما زاد عدوه بسبب الزجر الجديد تبين أنه يصيد على صاحبه وهذا صحيح.

يقول المؤلف -رحمه الله- (فإن استرسل الكلب أو غيره)

أشار المؤلف بقوله أو غيره إلى أن الفقهاء -رحمهم الله- اختلفوا في الطائر هل يشترط فيه القصد أيضا كالكلب أو لا يشترط ولو انطلق الطائر بغير إرسال صاحبه لجاز فمن الفقهاء من قال هذا شرط في السباع دون الطيور والصحيح أنه شرط في الطيور والسباع لأن الدليل والتعليل يعم الجميع.

ثم- قال رحمه الله- (الرابع : التسمية عند إرسال السهم أو الجارحة)

يشترط عند إرسال السهم أو الجارحة مثلا أن يسمي واستدلوا على هذا بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل . وإذا صاد كلبك الذي ليس بمعلم فأدركت ذكاته فكل . والاستدلال بالشطر الأول فاشترط التسمية وهذا أمر واضح . قول المؤلف (عند إرسال) لا يقصد أنه يشترط في ذات اللحظة فلو تقدمت التسمية قليلا أو تأخرت قليلا جاز أما إن تقدمت كثيرا أو تأخرت كثيرا فإنه لا يجوز.

مسألة / فإن أرسل كلبه ونسي التسمية ثم سمى والكلب يجري ففيه خلاف والصحيح أنه صيد علمنا من

هنا أن شرط قصد الإرسال أهم أو أدق من شرط ؟ لأنه يمكن أن تدرك التسمية ولا يمكن أن تدرك قصد الإرسال إلا بالزجر وهذا ممكن في الآلات القديمة أما في الآلات الحديثة فإنه لا أظن هل يتصور أنه يسمى بعد أن يرمي ممكن ؟ من وجهة نظري لا يوجد وقت فبمجرد ما يضغط على الزناد وهو لم يسم يعتبر الأمر انتهى هل يمكن أن يقول مباشرة بسم الله ، أيهم أسرع قوله بسم الله أو وصول ؟ يدوا أن وصول الرصاصة أسرع المهم أنه في الحقيقة بالنسبة للآلات الحديثة إذا لم يسم قبل أن يطلق فهي ليست ذبيحة فهي ليست صيد . أما في الآلات القديمة ومن يستخدم الآن الطيور والجوارح فهذا ممكن.

ثم- قال رحمه الله- (فإن تركها عمدا أو سهوا لم يبح)

إذا ترك التسمية في الصيد عمدا أو سهوا لم يبح وبهذا اختلف قول الحنابلة بين الذبح والصيد ففي الذبح يعذرون بالبسملة أي يعذرون بنسيانها وفي الصيد لا يعذرون وفرقوا أو ذكروا وجه التفريق بقولهم أنه في الذبح وقع الذبح في مكانه الذي حدده الشارع فتسوهل في التسمية وأما في الصيد فإنه خرج عن القياس وجاز الذبح في غير المنحر ولهذا تشددنا في التسمية هذا دليلهم -رحمهم الله -

القول الثاني: وهو للجمهور يجوز الصيد وهو صيد حلال إذا نسي التسمية .

والقول الثالث: التفريق بين أن يصيد بالجوارح أو أن يصيد بالحدد أيهما الذي يعفى فيه ؟ في وجه فقهي لو تأملتموه . قالوا أن الكلب له قصد بخلاف الآلة فليس لها قصد مطلقا وإذا كان الكلب له قصد فيشترط التسمية بخلاف الآلة فهي آلة فيعفى عن نسيان التسمية والخلاف في هذه المسألة كاخلاف في المسألة السابقة ، إما أن نقول يعفى أو لا يعفى والتفريق ليس له وجه التفريق ضعيف لأن الكلب وإن كان له نوع قصد إلا أنه يبقى كالآلة والقصد الذي عنده غير معتبر مطلقا فنبقى أنه إذا عذرنا في الذبيحة فمن باب أولى في الصيد لأن النسيان فيه والسرعة توجب العذر وإن لم نعذر هناك لم نعذر هنا من هذا الخلاف عرفنا أنه لا يوجد من الفقهاء من عكس مذهب الحنابلة أليس كذلك لا يوجد من قال يعفى حسب ما أوقفت عليه في الصيد ولا في الذبح مع أن هذا هو المتبادر للذهن لمشقة تذكر البسملة أو التسمية عند إرسال الصيد وسهولته عند الذبح لكن مع ذلك لم نجد من عكس مع أن الحنابلة عكسوا هذا المتصور والمتبادر للذهن.

ثم- قال رحمه الله- (ويسن أن يقول معها : الله أكبر كالذكاة)

يسن ذلك لما ثبت في الصحيحين من حديث أنس أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لما أراد أن يضحي قال بسم الله والله أكبر وذبح بيده فيسن أن يجمع بين البسملة والتكبير.

الدرس (١) من الأيمان

كتاب الأيمان

الأيمان جمع يمين وهي في اللغة تطلق على عدة معان منها اليد اليمنى ومنها العهد ومنها القوة ومنها وهو المراد الحلف والقسم وكأنهم يفهم من عبارات أهل اللغة أنها تطلق على هذه الأشياء وليس لها أصل ترجع إليه هكذا يفهم من عباراتهم وإن كان لو قيل أن أصلها أي هذه المعاني أصلح ؟ القوة لماذا ؟ لأنك تستطيع أن تبرر التسمية الأخرى يد اليمنى لأنها أقوى من اليسرى واليمين لأنك تقوي كلامك والعهد لأنك تقوي ما بذلته ليس كذلك ؟ لو قيل بهذا كان متوجه.

وأما شرعا فهو تأكيد الحكم بذكر معظم على وجه مخصوص.

يقول - رحمه الله - (واليمين التي تجب بها الكفارة إذا حنث هي اليمين بالله الخ)

اليمين مشروعة يعني من حيث الأصل مشروعة بالكتاب والسنة والإجماع . وسيأتينا الأدلة التفصيلية في مباحث الكتاب وكان أكثر قسم النبي - صلى الله عليه وسلم - ومقلب القلوب ومصرف القلوب . ومصرف هو الذي في الصحيح ومقلب أيضا صحيح كان هذا غالب قسمه وكونه هذا غالب القسم دليل على مشروعية القسم من حيث الأصل .

قال - رحمه الله - (هي اليمين بالله تعالى أو صفة من صفاته)

أجمع الفقهاء على أن من حلف بالله أو باسم من أسماء الله أو بصفة من صفات الله فهو يمين شرعية منعقدة بلا خلاف .

ثم - قال رحمه الله - (أو بالقرآن أو بالمصحف)

ذهب الجماهير الأئمة الثلاثة مالك وأحمد والشافعي . إلى أن اليمين بالقرآن أو بالمصحف يمين شرعية منعقدة بشرط أن لا ينوي المداد والورق واستدلوا على هذا بأن القرآن والمصحف هو كلام الله وكلام الله صفة من صفاته وهم أجمعوا على أن اليمين بصفة من صفات الله أنه يمين شرعية.

القول الثاني: أن الحلف بالمصحف والقرآن لا يجوز ولا ينعقد واستدلوا على هذا بأمرين : الأمر الأول " أن القرآن مخلوق .

والدليل الثاني: لهم أنه لم يعهد الحلف بالمصحف والقرآن ولم يقولوا لم يعهد عند من ؟ لكن من الواضح أن مقصودهم عند السلف وهذا القول الثاني مذهب الحنفية أو لبعض الحنفية وهو ضعيف جدا وأدلته أضعف منه ، أما الدليل الأول أنه مخلوق فهو قول باطل والقرآن كلام الله منه بدأ وإليه يعود وليس بمخلوق بل صفة من صفات الله . وأما أنه ليس بمعهود فلا يشترط في اليمين لتكون شرعية أن تكون معهودة فالراجح أنه قسم

مشروع ومنعقد ويحنت إذا خالفه.

ثم - قال رحمه الله- (والحلف بغير الله محرم)

الحلف بغير الله هو تأكيد الأمر بذكر مخلوق معظم . يقول -رحمه الله- وهو محرم الحلف بغير الله محرم عند الجماهير واستدلوا على هذا بنصوص صريحة ، الأول قوله -صلى الله عليه وسلم- ألا لا تحلفوا بآبائكم من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت .

الثاني قوله -صلى الله عليه وسلم- من حلف بغير الله فقد أشرك . وهي نصوص واضحة.

القول الثاني: أن الحلف بغير الله مكروه وليس بمحرم واستدلوا على هذا بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- للرجل الذي سأله عن شرائع الإسلام فلما خرج قال أفلح وأبيه إن صدق . فقال هذا فهذا النبي -صلى الله عليه وسلم- حلف بأبي الرجل مما يدل دلالة واضحة على أنه ليس بشرك ولا بمحرم. والجواب على هذا الحديث . الحديث صحيح والجواب عليه بأحد جوابين أجابوا عليه بسبعة أوجه فيها ضعف وأحسن الأجوبة أن يجاب بأحد أمرين : الأول " أن هذا مما يجري على الألسن وما يجري على الألسن فهو من اللغو واللغو ليست من الأيمان المنعقدة . يعني من لغو اليمين.

الثاني: أنه منسوخ وأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال هذا في أول التشريع ثم نسخ بالأحاديث الدالة على تحريم الحلف بغير الله.

والثالث: الجواب الثالث وهو كالسابقين في القوة محكم وترك المتشابه وتلك النصوص محكمة جدا فالنهي عن الحلف بغير الله وهذا متشابه فاحتمل أنه قبل المنع ويحتمل أنه من لغو اليمين ويحتمل أنه أمر جاء على لسان النبي -صلى الله عليه وسلم- وورود مثل هذه الاحتمالات تضعف الاستدلال به وبكل حال الحلف بغير الله محرم بل نوع من الشرك وقد يكون شرك أكبر وقد يكون شرك أصغر بحسب ما يقوم بقلب الحالف.

ثم - قال رحمه الله- (ولا يجب به كفارة)

لا يجب بالحلف بغير الله كفارة لأن هذا الحلف لم ينعقد والحلف الذي يوجب الكفارة هو المنعقد وهذا بطبيعة الحال مذهب الجماهير الذين يرون أنه محرم ، أما من يرى أنه منعقد فاليمين عند كل العلماء إذا انعقدت فيها كفارة.

قال -رحمه الله- (ويشترط لوجوب الكفارة ثلاثة شروط : الأول" أن تكون اليمين

منعقدة)

الأيمان إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول: اليمين المنعقدة . والقسم الثاني: اليمين الغموس . والقسم

الثالث: لغو اليمين.

وسيتحدث المؤلف -رحمه الله- عن كل واحدة على حدة من حيث الانعقاد ومن حيث الكفارة.

يقول - رحمه الله - (ويشترط لوجوب الكفارة ثلاثة شروط أن تكون اليمين منعقدة وهي

التي قصد عقدها مستقبلاً ممكن).

ذهب الجمهور إلى أنّ اليمين لا تنعقد إلاّ إذا اتصفت بصفتين . الأولى أن يقصد عقد اليمين . الثاني : أن تكون على مستقبل . واستدلوا على الشرط الأول بقوله تعالى { ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان } [المائدة/٨٩] وفي الآية الأخرى { لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حلیم } [البقرة/٧٤] ومفهوم الآيتين . أنّ اليمين لا ينعقد إلاّ إذا قصد عقد قلبه عليه .

أما الشرط الثاني فهو أن يكون على مستقبل واستدلوا على قوله تعالى { ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم } [المائدة/٨٩] وجه الاستدلال أنه قوله إذا حلفتم يعني إذا حلفتم فحنتهم في المستقبل واليمين المنعقدة فيها الكفارة بالإجماع ولهذا سيخصص المؤلف لكفارة اليمين المنعقدة كلاماً مستقلاً .

ثم - قال رحمه الله - (على مستقبل ممكن)

اشترط المؤلف أن يكون على مستقبل ممكن . وقوله ممكن يخرج المستحيل والمستحيل ينقسم إلى قسمين : القسم الأول: أن يحلف على ترك على المستحيل كقوله والله لا أصعد السماء ، حلف على فعل أو ترك المستحيل ؟ على ترك المستحيل فإذا حلف على ترك المستحيل فإنّ اليمين لا تنعقد ولا كفارة فيها بالإجماع لأنّ هذا اليمين عبث وعدم حصول مقتضى اليمين معلوم .

القسم الثاني: أن يحلف على فعل المستحيل ليس على ترك المستحيل كأن يقول والله لأصعدن السماء ، وفي الأول قلنا والله لا أصعد إلى السماء فهذا الثاني ذهب الجماهير إلى أنه منعقد وفيه الكفارة واستدلوا على هذا بأنّ الحلف على مستحيل يدخل في عموم الأدلة فهو حلف على أمر مستقبل .

والقول الثاني: أنه لا ينعقد لأنه حلف على أمر يتعذر البر به وقياساً ما لو حلف على ترك المستحيل والأقرب مذهب الجمهور وإن كانت المسألة تحتاج إلى مزيد تأمل .

ثم - قال رحمه الله - (فإن حلف على أمر ماض كاذباً عالماً فهي الغموس)

اليمين الغموس هي أن يحلف على أمر في الماضي كاذباً . فهم من كلام المؤلف أنه لا يشترط أن يكون الحلف يقتطع مال أمر مسلم بل يشمل ما لو أراد ذلك وغيره وهو كذلك وهو الراجح أنه لا يشترط أن يكون المقصود من اليمين الغموس أن يقتطع مال امرئ مسلم واليمين الغموس من الكبائر التي تحتاج إلى توبة والدليل على هذا أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- جعلها كما في صحيح البخاري من الكبائر والدليل الثاني : أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- قال من حلف ليقطع مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان فدلّت النصوص على أنه من الكبائر وهو محرم .

مسألة / بعد التقرر أنه محرم هل فيه كفارة اختلف الفقهاء ، فذهب الجمهور إلى أنه لا كفارة فيه

واستدلوا على هذا بأمرين : الأمر الأول أن الأحاديث التي فيها تحريم اليمين الغموس لم يأتي فيها ذكر الكفارة. **الدليل الثاني:** أن الأدلة الدالة على اشتراط الاستقبال دالة على عدم وجود الكفارة في اليمين الغموس لأنها تتعلق بالأمر الماضي وهذا القول هو الراجح واليمين الغموس أعظم من أن تكفرها كفارة اليمين. **القول الثاني:** أنها فيها كفارة واستدلوا بالعمومات وعلمنا أن هذه العمومات مخصوصة بأدلة اشتراط الاستقبال .

ثم - قال رحمه الله - (ولغو اليمين الذي يجري على لسانه بغير قصد كقوله لا والله وبلى والله وكذا يمين عقدها يظن صدق نفسه فبان بخلافه)

القسم الثاني لغو اليمين وهي تصدق على أمرين: عند الحنابلة الأمر الأول: ما يجري على لسانه من غير قصد.

الثاني: إذا حلف يظن صدق نفسه فهذا يعتبر من لغو اليمين فإذا تصدق على صورتين : أما الدليل على الصورة الأولى فمن وجهين **الوجه الأول:** أنه تقدم معنا أنه يشترط في اليمين المنعقدة أن تكون مقصودة من كسب القلب وعقده وما يجري على اللسان ليس كذلك.

الدليل الثاني: ما جاء في حديث عائشة أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال قول الرجل لا والله وبلى والله من لغو اليمين وكفارة فيه وهذا الحديث منهم من جعله مرفوعاً إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- ومنهم من أوقفه على عائشة والمتأخرون يرفعونه كما هي عادة كثير من المتأخرين يرفعون الموقوفات .

والقول الثاني: للدارقطني وهو يرى أنه حديث موقوف وهذا هو الصحيح أنه موقوف على عائشة ولكن وإن كان موقوفاً على عائشة فيصلح الاستدلال به لأنه يتوافق مع النصوص العامة.

القسم الثاني: إذا حلف يظن صدق نفسه والدليل على أن هذا من لغو اليمين أيضاً من وجهين **الوجه الأول:** أن الرجل الذي طلب منه النبي -صلى الله عليه وسلم- كفارة الجماع في نهار رمضان قال في آخر الحديث فلا والله ليس بين لابتيتها أفقر مني ! وهذا ظن لأنه لم يقف على كل بيت حتى يعلم من هو أفقر منه أو لا مع ذلك أقسم وأقره النبي -صلى الله عليه وسلم- .

الدليل الثاني: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- طلب من أولياء المقتول في حديث القسامة التي تقدم معنا أن يحلفوا وهو حلف على الظن وذهب الجماهير إلى أن لغو اليمين لا كفارة فيه واستدلوا على هذا بأنه يمين ليس بمنعقدة لعدم وجود القصد واليمين المكفرة هي اليمين المنعقدة فقط .

السنة: الثالثة	الفصل الأول	الدرس: (٢) من الأيمان
يوم: الاثنين	التاريخ: ١٤٢٩/١١/١٢ هـ	التسلسل العام لدروس الزاد ((٢٠٧))

قال شيخنا حفظه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

كنا تحدثنا عن قول المؤلف -رحمه الله- (ولغو اليمين الذي يجري على لسانه بغير قصد كقوله : لا والله ، وبلى بالله وكذا يمين عقدها يظن صدق نفسه فبان بخلافه) وذكرت حد لغو اليمين وحكمه من حيث الكفارة وأحب أن أنبه أن قوله تعالى { لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم } [البقرة/٢٢٥] يفيد عدم الكفارة لكن لا دخل له في تحديد اللغو فإن الآية أثبتت عدم المؤاخذة ولكنها لم تبين ما هو لغو اليمين فهو يكتسب من أدلة أخرى وهو ما شرحناه في الدرس السابق . ثم قال مبيناً الشرط الثالث . من شروط وجوب الكفارة

قال -رحمه الله- (الثاني : أن يحلف مختاراً فإن حلف مكرها لم تنعقد يمينه)

الشرط الثاني لوجوب الكفارة أن يحلف مختاراً فإن حلف مكرها لم تنعقد اليمين وإلى هذا ذهب الجمهور عدم انعقاد اليمين إذا أكره عليها وعدم وجوب الكفارة تبعاً لذلك إذا حنث فيها واستدلوا بالأدلة العامة الدالة على رفع المؤاخذة إذا تم العمل إكراها . تقدمت معنا مراراً من الكتاب والسنة.

والقول الثاني: أنها تنعقد ويؤاخذ بها نظراً لأنه أتى باليمين فتترتب على اللفظ أحكامه والراجح إن شاء الله أنها لا تنعقد.

بين المؤلف ما هو الحنث أو كيف يحصل الحنث قبل هذا أريد أن أنبه إلى أن بعض الذين ذهبوا إلى انعقاد اليمين كرها استدلوا بحديث من باب التنبيه وهو أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال ثلاث جدهن جد وهزلهن جد . اليمين والطلاق والنكاح . فوضعوا اليمين في هذا الحديث وهذا الحديث لا أصل له ولذلك أعرضنا عنه لأنه لا أصل له أصلاً وليس بحديث ضعيف لكن أحببت أن أنبه إلى أن بعضهم استدل به وأنه ليس له أصل نرجع إلى الشرط الثالث . الشرط الثالث شرحه المؤلف

ثم - قال رحمه الله- (الحنث في يمينه بأن يفعل ما حلف على تركه أو يترك ما حلف على

فعله مختاراً ذا كراً)

بين المؤلف كيف يحصل الحنث . الحنث يحصل بمخالفة مقتضى اليمين فإن حلف أن لا يفعل ففعل أو أن يفعل فلم يفعل فقد حنث أي فقد خالف ما عقد اليمين عليه والحنث من شروط وجوب الكفارة لأنه إذا لم

يحنث فإنه لم يهتك حرمة اليمين وإذا لم يهتك حرمة اليمين فلا كفارة وهذا مجمع عليه.

ثم - قال رحمه الله- (فإن فعل مكرها أو ناسيا فلا كفارة)

الإكراه في الشرط الثاني إكراه على . ما الفرق بين هذا وبين الشرط الثاني . ؟ الشرط الثاني إكراه على نفس اليمين . وهذا الشرط إكراه على الحنث في اليمين . إذا أكره على الحنث في اليمين فإنه لا يعتبر حنث ولا تعتبر يمينه انتهكت والإكراه على اليمين ينقسم إلى قسمين : القسم الأول " أن يلجأ إلى مخالفة اليمين إلجأ كأن يحلف أن لا يدخل البيت فيحمل ويدخل به البيت فهذا لا حنث عليه بلا إشكال . القسم الثاني: أن يكره إكراها على فعل اليمين بلا إلجاء يعني أن يكره بالضرب والتهديد والإيذاء فهذا ذهب الأئمة الثلاثة وهو اختيار شيخ الإسلام وابن القيم وغيرهم إلى أنه لا يحنث . واستدلوا بالعمومات.

والقول الثاني: أنه يحنث واستدلوا بعموم قوله تعالى { ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان } [البقرة/٢٢٥] وهذه الأيمان معقودة وقد خالفها والراجح مع الجمهور وهو انه لا يحنث.

ثم - قال رحمه الله- (أو ناسيا)

الخلاف في الناسي كالخلاف في المكره تماما من حيث القائلين والأدلة.

مسألة / الجاهل ما حلف على تركه جهلا أو ترك ما حلف على فعله جهلا فالخلاف فيه كالخلاف في السابق تماما أيضا والراجح فيه هو الراجح فيه فإذا الآن عرفنا حكم من فعلها مكرها أو ناسيا أو جاهلا .

ثم - قال رحمه الله- (ومن قال في يمين مكفرة إن شاء الله لم يحنث)

إذا حلف الإنسان واستثنى بقوله إن شاء الله فإنه إذا خالف ما حلف عليه لم يحنث والدليل على هذا من ثلاثة أوجه :

الأول: ما جاء عن ابن عمر -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال من حلف على يمين فقال إن شاء الله لم يحنث وهذا الحديث اختلفوا في رفعه ووقفه فذهب الأئمة إلى وقفه وذهب كثير من المعاصرين إلى رفعه والصواب إن شاء الله أنه موقوف لكن مثله يصلح للاستدلال.

الدليل الثاني: قصة سليمان وفيها النبي -صلى الله عليه وسلم- قال في آخرها ولو قال إن شاء الله لم يحنث وهو نص في رفع الحنث والمؤاخذه إذا اقترن اليمين بأن شاء الله.

الدليل الثالث: الإجماع فإنهم أجمعوا على أن الاستثناء من حيث الجملة يرفع الحنث ووجوب الكفارة.

مسألة / وقول إن شاء الله مع اليمين لا يشترط له أي شرط فلا يشترط الاتصال ولا أن ينوي أن يقولها قبل أن يبدأ باليمين ولا يشترط له أي شرط فإذا حلف وقال إن شاء الله فإنه لا يحنث مطلقا.

ثم - قال رحمه الله- (ويسن الحنث في اليمين إذا كان خيرا)

إذا حلف الإنسان على شيء وكان ترك الحلف خيرا من الالتزام به فإنه يسن ولا يجب أن يحنث في يمينه

والدليل على هذا من وجهين:

الأول: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال إني إن شاء الله لا أحلف على يمين فأجد غيرها خيرا منها إلا أتيت الذي هو خير وكفرت عن يميني . وهو نص في المطلوب.

الدليل الثاني: أنهم لم يختلفوا في أن هذا مستحب وهو أولى وأفضل من الاستمرار في اليمين.

ثم - قال رحمه الله - (ومن حرم حلالا سوى زوجته أو أمة أو طعام ، أو لباس أو غيره لم

يحرم)

إذا حرم الإنسان على نفسه شيئا مباحا فإن الجماهير من الأئمة الثلاثة ذهبوا إلى أنه لا يحرم مطلقا كفر أو لم يكفر واستدلوا على هذا بقوله تعالى { ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب } [النساء/١٧١] واستدلوا أيضا بدليل آخر وهو أن التحليل والتحريم إلى الله.

والقول الثاني: أنه يحرم إلى أن يكفر فإذا حرم على نفسه شيئا فإنه يحرم إلى أن يكفر وهذا مذهب الأحناف واستدلوا بقصة تحريم النبي -صلى الله عليه وسلم- العسل وأن الله تعالى قال { يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضات أزواجك والله غفور رحيم } [التحريم/١] { قد فرض الله لكم تحلت أيمانكم } [التحريم/١] فهم فهموا من قد فرض الله لكم تحلت أيمانكم يعني إحلال أيمانكم.

والجواب على الاستدلال بهذا الآية . أن المقصود بالآية بتحلت هنا ليس التحليل وإنما إحلال اليمين يعني فك اليمين وحلها فهو من الحل وليس من الحل [يعني من فك العقدة وليس من الحل الذي هو ضد التحريم] والراجح مذهب الأئمة الثلاثة إن شاء الله.

ثم - قال رحمه الله - (وتلزمه كفارة يمين إن فعله)

لإشكال في وجوب كفارة اليمين فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- لما حرم على نفسه كفر كفارة يمين ونحن حملنا الآية على حلها وحل اليمين يكون بالكفارة فلا إشكال في وجوب الكفارة إذا حرم على نفسه شيئا.

فصل

هذا الفصل في كفارة اليمين وكفارة اليمين فيها تخير وترتيب وبدأ المؤلف بالتخير فهو

يقول - رحمه الله - (يخير من لزمته كفارة يمين بين إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو عتق

رقبة)

فالتخير بين الإطعام والكسوة والعتق ، فإن شاء أطعم وإن شاء كسا وإن شاء أعتق والتخير تخيير تشهي وليس تخيير مصلحي فيختر ما يناسبه ويكون أسهل عليه . وهل ينبغي للمفتي أن يبين أو أن يرشد السائل إلى الأسهل أو يخيره فقط يظهر لي بعد التأمل ينبغي للمفتي أن يبين للسائل الأسهل السبب في هذا أنه يظهر والله

أعلم من تخيير الله في هذه الأجناس أنه أراد التوسعة على المكفر ولهذا خيره بين عدة أشياء وتعلمون أن هذه الأصناف أحيانا ترتفع وأحيانا تنخفض فقد يكون الشيء بعضه أعلى من بعض ففي الحج مثلا الإطعام أرخص بكثير من الذبيحة مهما رخصت الذبيحة فكون المفتي يبين للسائل أنه مخير في كفارة الأذى وأن الإطعام هو أسهل الخصال الثلاث هذا جيد هنا في اليمين غالبا الأسهل من الخصال الثلاث هو كذلك الإطعام.

يقول المؤلف - رحمه الله - (إطعام عشرة مساكين)

لم يبين المؤلف الجنس ولا المقدار والسبب في هذا أن الجنس والمقدار تقدم معنا في ثلاثة أبواب في كتاب الصيام وفي كتاب الحج وفي كتاب الظهر وهو أنهم يرون أنه مد من بر أو نصف صاع من غيره من الأئمة . والمد تقريبا ٦٠٠ غرام فنصف الصاع ألف ومائتين غرام من الحبوب من الأرز أو القمح وما شاكلها مما يطعم الناس فإذا عرفنا الآن المقدار والنوع حسب المذهب.

القول الثاني: أنه لا حد لمقداره ولا نوعه وأنه من أوسط ما تطعمون أهليكم فالإنسان يطعم بحسب الطعام الموجود والذي يأكل من أهله ثميناً كان أو رخيصاً أو وسطاً وهذا الثاني هو المتوافق مع ظاهر الآية والأول هو الأسهل تطبيقاً والأضبط بين الناس فلا شك أن صدقة من أوسط ما تطعمون أهليكم يستمر في السؤال ماذا يعني هذا ؟ وكيف أطعم أوسط أهلي ومرة نأكل كذا ومرة نأكل كذا فتدخل أنت وأياهم في برنامجهم العائلي وتكون مشكلة يعني بينما على المذهب نصف صاع وانتهت المشكلة وهو في الحقيقة أضبط للمفتي وأضبط المستفتي.

مسألة / هل يجب إذا أخرج مد من البر أو نصف صاع من غيره أن يخرج معه الإدام في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يجب وجوباً أن يخرج مع ما يخرج في كفارة اليمين إداماً . واستدلوا على هذا بأن العادة جرت بأن الطعام لا يخلو من الإدام.

القول الثاني: أنه لا يجب وهو ظاهر المذهب واستدلوا على هذا بأن من أطعم نصف صاع أو مد بر فإنه يسمى مطعم ولو لم يخرج إدام.

والقول الثالث: التفصيل إن كان يطعم أهله مع الإدام فيكفر مع الإدام ، وإلا فلا . وهذا اختيار شيخ الإسلام - رحمه الله - والإدام يطلق على كل ما اعتاد الناس أكله مع الخبز تناولاً أو تغميساً وعلى رأسه اللحم فاللحمة من أشرف أنواع الإدامات في عرف اللغة والشرع فإذا كان يطعم أهله مثل هذا الشيء فإنهم ينبغي إذا أراد أن يخرج مثلاً ستمائة غرام من الأرز أن يجعل معه ماذا ؟ لحم سواء كان لحم حيوان أو من الدجاج.

ثم - قال رحمه الله - (أو كسوتهم)

كذلك لم يبين المؤلف قدر الكسوة والمذهب أن قدر الكسوة هو ما يجزئ في الصلاة بحسب المعطى فقد

يكون امرأة وقد يكون رجلا.

القول الثاني: أنه يكسى ما يصدق عليه اسم الكسوة ولو كانت أقل مما يلبسه المسلم في الصلاة وإلى هذا ذهب ابن حزم.

والقول الثالث: أن الكسوة يرجع في تحديدها إلى العرف فما اعتبر عرفا كسوة فهو الواجب ولو لم يجزئ في الصلاة وهذا **القول الثالث** هو المتوافق مع ظاهر الآية.

ثم - قال رحمه الله - (أو عتق رقبة)

تقدمت معنا في كتاب الظهار مباحث كثيرة في عتق الرقبة فجميع المباحث بدون استثناء التي تقدمت في عتق الرقبة في الظهار تأتي معنا هنا في عتق الرقبة في كفارة اليمين وعلى رأس هذه المسائل قضية هل يشترط أن يكون مؤمنا أو لا تقدم معنا أن الجماهير والجم الغفير يرون اشتراط هذا الشرط وأنه هو الأقرب .
وأن **القول الثاني** أنه لا يشترط وهو مرجوح.

ثم - قال رحمه الله - (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعة)

انتقل من التخيير إلى الترتيب فإذا لم يتمكن من الإطعام والكسوة وعتق الرقبة حينئذ ينتقل إذا لم يستطع إلى الصيام ويشترط في الصيام أن يكون متتابعا واستدلوا على هذا بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعة وهو بإسناد صحيح واستدلوا أيضا بأن أبي بن كعب قرء مثل قراءة ابن مسعود تماما.
والقول الثاني: أنه لا يشترط التتابع فإن الله أمر بالصيام فأطلق ولا يمكن أن نقيّد بغير القرآن والراجح إن شاء الله وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين فإن قراءة ابن مسعود إما أن تكون قراءة من القرآن فهي حجة وإلا فلا تنزل عن أن تكون خبر آحاد وخبر الآحاد حجة ولو فرضنا وليس كذلك أنه موقوف على حكمه حكم الموقوف على ابن مسعود فكذلك له حكم الرفع لأنه مما لا مجال للرأي فيه لكنه ليس بموقوف لأن ابن مسعود ذكره كقراءة فلا يترل عن مرتبة المنسوب للنبي - صلى الله عليه وسلم - .

ثم - قال رحمه الله - (ومن لزمته أيمان قبل التكفير موجبها واحد فعليه كفارة واحدة)

من حلف على أكثر من يمين لكن موجبها والمقصود بموجبها يعني ما توجه به يعني الكفارة فإذا حلف على أيمان كفارتها واحدة هذا معنى كلام المؤلف ولم يكفر فتجزؤه كفارة واحدة . مثاله كأن يقول والله لا أكلم عمروا والله لا أكل خبزا فهاتان يمينان كفارتهمما واحدة لأنها يمين كفارة اليمين واحدة . أفادنا المؤلف أنه يكفر كفارة واحدة إذا لم يكفر فالمسألة الأولى أنه إذا كفر فإنه يلزمه كفارة أخرى بلا خلاف فإذا قال والله لا أكلم زيدا والله لا أكلم عمروا ثم كلم زيدا وكفر ثم كلم عمروا فإنه يجب أن يكفر كفارة أخرى بلا خلاف تأتي إلى مسألة ما إذا لم يكفر فالمذهب على أنه كفارة واحدة . لأنها أيمان لها كفارة من جنس واحد فتتداخل قياسا على الحدود . فلو زنا ثم زنا فإنه يقام عليه حد واحد.

والقول الثاني: أنه يجب عليه كفارة لكل يمين كفر عن التي قبلها أو لم يكفر واستدل هؤلاء بأن هذه أيمان مختلفة مخرجها مختلف والآية أو جبت في كل عقد يمين كفارة والراجح بوضوح القول الثاني . فيجب عليه كفارات لأن هذه أيمان مختلفة.

ثم - قال رحمه الله - (وإن اختلف موجبها كظهار ويمين بالله لزمها ولم يتداخلا)

إذا كان موجب هذه الأيمان مختلف كفارات مختلفة كأن يظاهر من زوجته ويقتل خطأ ويحلف يمينا فكل واحد من هذه الأمور أوجبت كفارة مختلفة فلا تتداخل . قال الشيخ المرداوي بلا نزاع لأنها أجناس مختلفة فلم تتداخل وهذا صحيح ولا أظن أنه هناك خلافا خارج المذهب . بهذا انتهى هذا الفصل . والله الحمد.

باب جامع الأيمان

هذا الباب باب مهم جدا لأنه يعين المحلوف عليه والترتيب عند الحنابلة ترتيب رباعي نرجع إلى النية ثم إلى السبب ثم إلى التعيين ثم إلى الاسم سيأتينا خلاف في هذا الترتيب لكن الحنابلة هكذا يرتبون الأولويات في حمل اليمين على المقصود ولما كانت النية هي الأولى وهي مجمع على البدء بها بدأ بها المؤلف .

يقول - رحمه الله - (يرجع في الأيمان إلى نية الحالف إذا احتملها اللفظ)

يرجع في الأيمان إلى نية الحالف بشرطين : الشرط الأول " أن يحتملها اللفظ فإذا قال والله لا أكل لحما ثم رأيناه يأكل فقال نويت أي خبزا لفظ اللحم يتحمل الخبز ؟ لا يحتمل . فإذا نقول هذا لا يحتمل وأنت حانت . إذا يجب أن يحتمل اللفظ فأخذنا مثال عدم الاحتمال أما أمثلة الاحتمال فكثيرة مثل أن يقول والله لا أكل لحما ونراه يأكل دجاجا يحتمل أو لا يحتمل ؟ ومثل أن يقول والله لا أكل لحما ونراه يأكل من أجزاء الذبيحة الأخرى من الكبد أو من الرئة فهذا يحتمل أو لا يحتمل ؟ يحتمل .

الشرط الثاني: أن يكون محقا لا ظالما فإن كان ظالما فإنه يأخذ بلفظه ولا تعتبر نيته فإذا اكتملت الشروط فإننا نبدأ ونأخذ بالنية لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما الأعمال بالنيات . وإلى هذا ذهب الجماهير من أهل العلم أن المعتبر والضابط الأول في معرفة مقصود الحالف النية إذا وجدت لهذا الحديث .

والقول الثاني: أنا لا ننظر إلى النية لأن اليمين مرتبطة باللفظ فنأخذ بلفظه . وهذا القول فيه بعد وضعف ظاهر جدا وقاعدة الشرع انه إنما الأعمال بالنيات .

ثم - قال رحمه الله - (فإن عدمت النية رجع إلى سبب اليمين وما هيجهها)

المرتبة الثانية السبب وغالبا ما يكون السبب مخصص لا معمم فإذا عرفنا من السبب أن مقصوده أخص من لفظه حملنا اليمين على هذا الخاص فإذا قال والله لا أدخل دار فلان وعلمنا قطعا أن ما سبب اليمين وهيجهها أن في الدار منكرات فإن الدار إذا خليت من المنكرات ودخلها فإنه لا يحث . بالنظر إلى أي شيء إلى سبب

اليمين وفي الحقيقة السبب إذا تأملت تجده يرجع إلى النية فإنه نوى لما حلف أن لا يدخل الدار نوى أي لوجود المنكرات على كل حال المرتبة الثانية هي السبب وقد تكون من حيث التقسيم أوضح.

والخلاف في السبب كالخلاف في النية.

ثم- قال رحمه الله- (فإن عدم ذلك رجع إلى التعيين)

إذا لم تكن هناك نية ولا سبب فإننا نرجع إلى التعيين والتعيين أن يعين ويستخدم لفظ الإشارة هذا كأن يقول والله لا أكل هذا الجدية والله لا أكل هذه الجبنة ، فإن اليمين تتعين إذا لم توجد نية ولا سبب.

مسألة / فإن تغيرت صفة المعين واسمه كأن حلف على بيضة فصارت دجاجة فالمذهب أنه يحنث إذا أكل الدجاجة لأنه أكل ما عينه واختار ابن قدامة أنه لا يحنث لأن اسم المعين وصفته اختلفتا.

القسم الثاني: أن تختلف صفة المعين واسمه وتذهب أجزائه كأن يحلف أن يكلم صبيا فيصبح الصبي شيخا أو أن لا يأكل تمرا فيصبح دبسا فالمذهب وابن قدامة يرون أنه يحنث لأنه لما عدنا النية والسبب رجعنا إلى التعيين والمعين موجود وإن اختلفت صفته.

والقول الثاني: أنه لا يحنث فإذا حلف أن لا يكلم صبيا فصار شيخا وكلمه فإنه لا يحنث لأن صفة المحلوف عليه واسمه وحقيقته اختلفت والراجع ؟ أيهم أقرب ؟ لا يحنث لأنه المحلوف عليه اختلف واختلاف الصفات نحن وجدنا من خلال دراسة الفقه أن اختلاف الصفات يؤثر أو لا يؤثر على الأحكام ؟ يؤثر تأثيرا بيّنا فالخل إذا انقلب خمرا والخمر إذا انقلب خلا بغير قصد ولا فعل أبيض والذي تغير أجزاء الشيء أو صفته ؟ صفته أما أجزائه موجودة نفس الأجزاء موجودة لكن صفته تغيرت فلما وجدنا الشرع دائما تختلف الأحكام عنده إذا اختلفت الصفات والأسماء عرفنا أنه أيضا في هذا الباب يجب أن نأتي بالقاعدة فلا يحنث بذلك.

ثم- قال رحمه الله- ممثلا على التعيين الأمثلة القادمة كلها على التعيين.

قال - رحمه الله- (إذا حلف لا لبست هذا القميص فجعله سراويل ، أو رداء أو عمامة

، و لبسه)

فإنه يحنث إذا حلف لا لبست هذا القميص فجعله سراويل أو رداء أو عمامة ولبسه فإنه يحنث لماذا ؟ لأن الحنابلة يقدمون التعيين على الاسم والقميص إذا صار سراويل إنما اختلف فيه اسمه ووجه تقديم التعيين على الاسم عند الحنابلة أن التعيين أبلغ في ذهاب الإبهام ورفع الإبهام يعني أنه إذا عينت لم يعد هناك إشكال أن المقصود هذا الشيء لكن إذا سميت هل يحتمل أن تقصد شيئا آخر ؟ نعم فأروا أن التعيين من هذا الوجه أقوى من الاسم . مثال الثاني:

قال - رحمه الله- (أو لا كلمت هذا الصبي فصار شيخا أو زوجة فلان هذه أو صديقه فلانا

أو مملوكه سعيدا فزالت الزوجية والمملك والصدقة ثم كلمهم) إذا قال والله لا كلمت صديق فلان أو زوجة

فلان أو هذا الصبي فصار شيخا فالذي زال الآن ثم صار ليس بصديق وطلقت الزوجة وصار الصبي شيخا فالذي زال هو الإضافة والقاعدة عند الفقهاء أنّ الإضافة أضعف من الاسم فإذا كنا نقدم التعيين على الاسم فتقديمه على الإضافة من باب أولى وكل هذا يرجع إلى نفس القاعدة وهي أنّ التعيين مقدم على الاسم.

قال - رحمه الله - (أو لا أكلت لحم هذا الحمل فصار كبشا)

المجموعة الثالثة . لا أكلت لحم هذا الحمل فصار كبشا وهذا الرطب فصار تمرا أو دبسا أو خلا وهذا اللبن فصار جبنا أو كشكا ونحوه ثم أكل المجموعة الثالثة هي ما تحدثنا عنه وهي إذا اختلفت اسمه وصفته . أما المجموعة الثانية فاختلفت الإضافة . وأما المجموعة الأولى فاختلف الاسم فقط . فإنّ القماش إذا فصلته قميصا أو فصلته سراويل أو رداء إنما اختلف الاسم أما حقيقة القماش موجودة ويجمع الأمثلة أو المجموعات الثلاثة أنّ التعيين مقدم على الاسم ففي الأمثلة الأخيرة اختلف الاسم لاختلاف الحقيقة فإنّ الحمل إذا صار كبشا فقد اختلفت حقيقته وانتقل إلى سن آخر وكذا التمر واللبن وما مثل به .

قال - رحمه الله - (إلا أن ينوي ما دام على تلك الصفة)

لأنه تقدم معنا أنه إذا وجد في الحلف نية فالنية مقدمة على التعيين فإذا قال قصدت ما دامت هذه الصفة موجودة قدمت النية طبعاً هذه المباحث قد تكون قليلة النفع في أحيان كثيرة لأنه يندر أن تخلوا اليمين من النية لأنّ اليمين إنما تخرج من الإنسان بناء على معطيات في الواقع توجب عنده نية وعزم على اليمين فإذا لا بد من وجود نية تحدد لكن لو افترضنا وجود يمين بدون نية فعلى هذا الترتيب .

فصل

قال - رحمه الله - (فإن عدم ذلك رجع إلى ما يتناوله الاسم)

قوله فإن عدم ذلك يعني عدمت النية والسبب والتعيين حينئذ نرجع إلى الاسم وهو آخر المراحل عند الحنابلة فهو أضعف المدلولات.

والقول الثاني: أنّ الاسم يقدم على التعيين لأنّ العرف غالباً ما يتطابق مع الاسم لا مع التعيين.

قال - رحمه الله - (وهو ثلاثة : شرعي وحقيقي وعرفي)

سبيّن المؤلف تعريف كل واحد من هذه الثلاثة وهي أقسام للاسم لكن يؤخذ على المؤلف أنه - رحمه الله - لم يرتب الحقائق الثلاثة للاسم شرعي وعرفي وحقيقي . لم يرتب بشكل واضح بماذا نبدأ وماذا نؤخر ؟ وخالف بهذا لا أقول الأصل حتى الأصل عنده نوع من عدم الوضوح في الترتيب وهو خلل من وجهة نظري غير مقبول ولهذا لو رجعت إلى المنتهى وإلى الإقناع وإلى غيرهما من كتب الحنابلة ستجد أنهم أول ما يبدءون ببيّنون الترتيب وأنا نأخذ بهذا أولاً ثم يليه كذا ثم يليه كذا لأنّ هذا الباب معقود لهذه القضية بماذا نبدأ ولهذا لما

جاء في الفصل السابق باب جامع الأيمان مباشرة بدأ بالترتيب فقال يرجع إلى كذا فإن لم يمكن فيلى كذا فإن لم يمكن فيلى كذا هنا لو قرأت أنت هذا الفصل كاملاً ربما لا يتبين لك كيف ترتب الحقائق وأيهما أولى بالتقديم بينما في المنتهى في الحقيقة كانت عبارته محررة

جدا وقال يبدأ بكذا ثم بكذا وكذا في الإقناع . بدأ المؤلف بالشرعي :

فقال - رحمه الله - (فالشرعي ماله موضوع في الشرع وموضوع في اللغة)

اللفظ أو الاسم الشرعي هو كل اسم له معنى في الشرع ومعنى في اللغة فإذا كان له معنى في الشرع ومعنى في اللغة فهو اسم شرعي ويقصد بهذا بطبيعة الحال وله معنى في اللغة يختلف عن معناه في الشرع مثل الصلاة والزكاة والحج والصيام ، فالصلاة في اللغة الدعاء وفي الشرع أقوال وأفعال مبتدأه بالتكبير محتمة بالتسليم . الصيام هو الإمساك وعرفتم معناه في الشرع الحج في اللغة هو القصد وعرفتم معناه في الشرع وهكذا إذن هذه الألفاظ أو هذه بعبارة أدق هذه الأسماء لها معنى شرعي ولها معنى لغوي فكل اسم له معنى شرعي ولغوي فهو من الأسماء الشرعية.

قال - رحمه الله - (فالمطلق ينصرف إلى الموضوع الشرعي الصحيح)

الاسم إذا أطلق فإنه ينصرف إلى الموضوع الشرعي ، والدليل على هذا من وجهين :

الأول: أن تقديم المعنى الشرعي محل إجماع فقد أجمعوا على أنه إذا كان للاسم معنى شرعي فإننا نبدأ به.

الثاني: أن الأصل في إطلاق الأسماء بين المسلمين إرادة المعنى الشرعي فإذا قال والله لا أصومن يوم الخميس هل يمكن أن نحمل هذا على الإمساك عن الكلام ؟ وإذا نوى ويقول والله لا أصومن يوم الخميس قلنا الصيام هو الصيام الإمساك عن المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس فقال أنا أريد الإمساك عن الطعام ؟ يقبل منه أو لا يقبل ؟ ينبغي أن تقولوا يقبل ألم نجعل النية هو رقم واحد أليس كذلك ؟ ثم في المرتبة الأخيرة الاسم فإذا قال أنا أريد أن أمسك عن الكلام ما أردت الصيام ولا نويت الصيام نقول إنك لا تحث إذا تركت الصيام وتحث إذا تكلمت.

ثم - قال رحمه الله - (فالمطلق ينصرف إلى الموضوع الشرعي الصحيح)

يشترط أن نحمله على المعنى الشرعي أيضا الصحيح فإذا قال والله لا أبيع هذه السيارة ثم باعها بيعا فاسدا فإنه لا يحث والدليل على هذا أن الله تعالى قال { وأحل الله البيع } [البقرة/ ٢٧٥] وجه الاستدلال ؟ أن الآية سمت البيع الصحيح فقط هو البيع فإذا باع بيعا فاسدا فإنه لا يحث.

والقول الثاني: أنه يحث لأنه أتى بصورة المحلوف عليه والصواب الأول لأن مادما نحمله على المسمى الشرعي فأيضاً لا بد أن نحمله على التصحيح الشرعي.

ثم - قال رحمه الله - (فإذا حلف لا يبيع أو لا ينكح فعقد فاسدا لم يحنث)

تقدم معنا أنه إذا عقد عقدا فاسدا لم يحنث إلا أن بعض الفقهاء فرق بين البيع والنكاح فقال إنه يحنث في البيع ولا يحنث في النكاح فإذا نكح نكاحا فاسدا بعد أن أقسم أن لا يفعل فإنه لا يحنث وإن باع بيعا فاسدا بعد أن أقسم أن لا يفعل فإنه يحنث يعني فرقوا بين البيع والنكاح والصواب أنه لا تفريق بين العقود الشرعية . وأن الجميع لا يحصل به الحنث.

ثم - قال رحمه الله - (وإن قيد يمينه بما يمنع الصحة كأن حلف لا يبيع الخمر أو الحرنث)**بصورة العقد**

إذا أنشأ اليمين على عقد فاسد فإنه إذا خالف يمينه فإنه يحنث وعللوا هذا بأنه لا يتصور البر بهذه اليمين إلا بذلك ولا يتصور الحنث بها إلا بمخالفته.

والقول الثاني: أنه لا يحنث حتى في هذه الصورة لأن أيمان المسلمين تحمل على العقود الصحيحة ولو حلف على عقد فاسد بناء على هذا إذا قال والله لا أبيع هذه الجارية والجارية أم ولد فهو حلف على بيع فاسد أو صحيح ؟ بيع فاسد على القول بتحريم بيع أمهات الأولاد فحينئذ عند الحنابلة يحنث إذا باعها وعلى **القول الثاني** متى يحنث ؟ لا يحنث لأنه لا يمكن أن يبيعها بيعا صحيحا أليس كذلك ؟

يمكن للإنسان أن يبيع البيع الفاسد بيعا صحيحا لا يمكن لو قال والله لا أبيع الخمر كيف يحنث على **القول الثاني** ؟ لا يحنث لأنهم يقولون انه لا يحنث لأن هذه اليمين لا يمكن أن يحنث بها إلا ببيع صحيح ولا يمكن البيع الصحيح والراجح المذهب وأنه لو باع فإنه آثم والبيع باطل ولكن عليه كفارة يمين . وانتقل إلى الحقيقي.

قال - رحمه الله - (والحقيقي : هو الذي لم يغلب مجازه على حقيقته كاللحم)

هنا ننبه لشيء أولي الحقيقي يعني اللغوي والتعبير باللغوي أوضح . ثانيا صنع المؤلف يوهم أن الحقيقي يأتي في المرتبة الثانية بعد الشرعي أليس كذلك ؟ والواقع أن الحنابلة يرون أن العرفي مقدم على الحقيقي وهذا مما أشرت إليه آنفا أن الشيخ في الحقيقة المؤلف - رحمه الله - لم يرتبها على المطلوب.

اللفظ الحقيقي هو اللفظ المستعمل في حقيقته اللغوية المؤلف يقول كاللحم . فاللحم إذا قال والله لا أكل لحما فقد حلف على مسمى لغوي صحيح فإن اللحم ليس له مجاز فإذا أكل شحما فإنه لا يحنث لأنه حلف على أكل اللحم وهو لم يأكل الآن لحما وإنما أكل شحما

والقول الثاني: أنه إذا حلف على ترك اللحم وأكل شحما يحنث . وقالوا لأن الشحم مع بقية أجزاء الجسد تسمى لحما والصحيح المذهب وهذه الأجزاء وإن سميت لحما فإنما تسمى على سبيل الإجمال لا التفصيل.

قال - رحمه الله - (فإن حلف لا يأكل اللحم فأكل شحما أو مخا أو كبدا ونحوه لم يحنث،

وإن حلف لا يأكل أدما حنث بأكل البيض والتمر والملح والزيتون ونحوه)

إن حلف لا يأكل أدما حنث بأكل البيض والتمر والملح والزيتون قلنا أن الإدام في العرف وفي مقاصد الشرع هو كل ما يأكل بالخبز وما يأكل بالخبز على نوعين : إما أن يأخذ به أخذا . أو أن يغمس فيه غمسا . هو بدأ بالقسم الأول وهو ما يأخذ فيقول حنث بأكل البيض والتمر والملح والزيتون ونحوه . إذ هذه الأشياء تأكل عادة بالخبز ومثلها اللحم وفي الحديث سيد الأدم اللحم ؟ وفي الحديث الآخر نعم الإدام الخل إذا هذه الأشياء ونحوها تأكل بالخبز فتعتبر إدام فإذا على أن لا يأكل أدما وأكلها حنث.

القسم الثاني: ما يصطبغ به.

قال - رحمه الله - (وكل ما يصطبغ به)

يعني ما يغمس مثل ماذا ؟ مثل العسل وزيت الزيتون والسمن فإنه هذه تأكل بالخبز عن طريق الغمس الذي هو الاصطباغ فأيضاً يحنث.

قال - رحمه الله - (ولا يلبس شيئا فلبس ثوبا أو درعا أو جوشنا أو نعلا حنث)

إذا حلف أن لا يلبس شيئا وأطلق فإنه يتناول كل ما يلبس في اليد والرجل والبدن والرأس لأن ما يوضع على هذه الأجزاء يسمى لبسا في الشرع وفي اللغة وفي العرف فإذا لبس أي شيء فإنه يعتبر حائثا فإذا لبس ما يلبس على الرأس في قدمه أو لبس ما يلبس في اليد في قدمه فإنه لا يحنث لماذا ؟ لأن هذا لا يسمى في العرف ولا في اللغة لبسا ولو لبسه إلا أنه لا يسمى لبسا.

قال - رحمه الله - (وإن حلف لا يكلم إنسانا حنث بكلام كل إنسان)

إذا حلف لا يكلم إنسانا حنث بكلام أي إنسان لماذا ؟ لأنه فعل ما حلف على تركه وإذا فعل ما حلف على تركه فهو حانث.

قال - رحمه الله - (ولا يفعل شيئا فوكل من فعله حنث)

إذا حلف أن لا يفعل شيء فوكل شخصا آخر ليفعله حنث والسبب في هذا أن حقيقة الفعل تنسب للموكل لا للموكل ولهذا في الآية

{ يا هامان ابن لي صرحا } [طه/٩٢] اعتبرت دليل على أن الفعل ينسب الموكل لا الموكل وجه

الاستدلال ؟ لأنه اعتبر البناء بأمره

أيضا وجه آخر اللي بيبي هو هامان من ؟ وهو نسب البناء لمن ؟ لهامان مع أنه لن يبيني إذا ممكن نقول وجه الاستدلال فيها من جهة هامان ومن جهة فرعون . فإذا قال والله لا أبني بيتا وبنا أو وكل أحدا فهو حانث.

قال - رحمه الله - (إلا أن ينوي مباشرته بنفسه)

إذا نوى بقوله والله لا أفعل كذا يعني أن لا أباشره ثم وكل غيره فإنه لا يحث وهذا معلوم من اشتراط أن لا توجد في القضية نية.

مسألة / إذا حلف أن لا يفعل شيئاً فوكل في فعله . يعني قال والله لا أقود السيارة فوكل في قيادتها أو قال والله لا أبني فوكل في بناءه أو قال والله لا أبيع فوكل في البيع ؟ لأنه كما نقول في العكس أن الفعل بنسب للآمر به كذلك إذا وكل فالفعل هذا ينسب للموكل لا لمن حلف فإذا لا يحث.

قال - رحمه الله - (والعرفي : ما اشتهر مجازه فغلب على الحقيقة)

العرفي ما غلب مجازه على حقيقته كما أن الحقيقي ما غلبت حقيقته على مجازه . إذن العرفي هو ما اشتهر مجازه يعني ما غلب على حقيقته .

يقول - رحمه الله - (كالراوية والغائط)

الراوية في لغة العرب / يطلق على الجمل لكن بشكل خاص وهو الذي يستسقى عليه وفي العرف يطلق على المزادة.

يقول - رحمه الله - (والغائط)

فالغائط في لغة العرب / هو المنخفض من الأرض وفي العرف يطلق على ماذا ؟ على الفضلات الخارجة من الإنسان.

من أمثله أيضا . العيش . فالعيش في اللغة يطلق على الحياة الهنيئة أو الحياة الدنيا . وفي العرف يطلق على ما يأكل من خبز ونحوه إذن يوجد كثير من الألفاظ لها معنى في العرف ولها معنى في اللغة العربية ، أحيانا يغلب المعنى العربي وأحيانا يغلب المعنى العرفي.

قال - رحمه الله - (فتتعلق اليمين بالعرف)

اليمين تقدم في العرف على اللغة واستدلوا على هذا بأن مقاصد عامة الناس في حديثهم إرادة المعنى العرفي لا اللغوي . وإلى هذا تقديم العرفي على اللغوي ذهب الأئمة الثلاثة والجماهير .

والقول الثاني : أن المعنى الحقيقي يعني اللغوي يقدم على العرفي واستدلوا على هذا بأن المعنى الحقيقي هو الأصل واعتبار الأصل أولى من اعتبار الفرع والراجح القول الأول وهو المذهب لأن القاعدة في الأيمان الرجوع لمقصود الحالف وإذا كان غالبا سيقصد المعنى العرفي فاعتباره أولى.

قال - رحمه الله - (فإذا حلف على وطء زوجته)

فقوله والله لا أطأن زوجتي له معنى لغوي وله معنى عرفي فالمعنى اللغوي هو أن يطأ عليها بقدمه هذا الوطاء في اللغة والمعنى العرفي هو أن يجامعها فإن جامعها حنث لأن المعنى العرفي مقدم على المعنى اللغوي . المثال الثاني

يقول - رحمه الله - (أو وطء دار تعلقت يمينه بجماعها وبدخول الدار)

فقال إذا قال والله لا وطئت هذه الدار فالمعنى اللغوي أن يطأ الدار بقدمه والمعنى العرفي أن يتمتع عن دخول الدار بأي شكل من الأشكال ولو محمولا ولو راكبا ولو على يديه ولو على أربع أليس كذلك ؟ فإذا حملنا لفظه على المعنى اللغوي نقول إذا حمل ثم دخل به الدار لم يحنث لأنه حلف أن لا يطأ وهو لم يطأ وعلى المعنى العرفي إذا دخل الدار بأي طريقة فإنه يحنث ومن المعلوم أن الإنسان إذا قال والله لا أطأ دار فلان فهو يريد الامتناع عن أصل الدخول لا عن صفته.

قال - رحمه الله - (وإن حلف لا يأكل شيئا فأكله مستهلكا في غيره) لم يحنث

إذا حلف لا يأكل شيئا فأكله مستهلكا المؤلف يشير إلى قاعدة [وهي أن م حلف على ترك أكل شيء فإنه إذا استهلك في غيره بحيث لم يبقى له طعم ولا رائحة ولا لون فإنه لا يحنث بأكل هذا الغير] واستدل الحنابلة على هذه القاعدة بأن المستهلك في غيره كالمعدوم .

والدليل الثاني: أنه إذا أكل المستهلك فهو لم يأكل المحلوف على تركه وهذه المسألة تقترب من مسائل التعيين إلى حد كبير.

يقول الشيخ - رحمه الله - (كمن حلف لا يأكل سمنا فأكل خبيصا فيه سمن)

الخبيص هو عبارة عن حلوى تصنع من التمر والسمن واشتهر أن أول من صنع هذه الحلوى هو عثمان بن عفان - رضي الله عنه - لقصد إكرام النبي - صلى الله عليه وسلم - فإذا حلف لا يأكل سمنا فأكل خبيصا فيه سمن بشرط لا يظهر فيه طعمه فإنه لا يحنث لأنه أكل السمن مستهلكا في الخبيص إذن المثال واضح لكن أنا أقول أي أستغرب أن يوجد خبيص لا يظهر فيه أثر السمن أليس كذلك ؟

هم تواترت عباراتهم على التمثيل بهذا فلا أدري هل يوجد مثلا أكلة عندهم يوضع فيها مواد تذهب بطعم السمن لأن السمن أقوى من التمر فأين يذهب أليس كذلك ؟ لكن المثال واضح من حيث هو واضح .

يقول - رحمه الله - (أو لا يأكل بيضا فأكل ناطفا لم يحنث)

الناطف: أيضا حلوى يصنع من البيض فإذا صنع البيض ناطفا فإن طعمه ورائحته ولونه يذهب ، أما الناطف فلا أعرفه . أما الخبيص موجود عندنا خلطة سمن بالتمر موجود معروف لكن الناطف لا أعرفه لا أتصوره حتى أتمكن من تبين كيف ذهب طعم ولون ورائحة البيض لكن المثال واضح إذا ذهب لونه وطعمه ورائحة البيض فقد استهلك في هذه الحلوى فإذا أكلها لا يعتبر أكلا للبيض فلا يحنث.

قال - رحمه الله - (وإن ظهر طعم شيء من المحلوف عليه حنث)

أيضا يشير إلى قاعدة أخرى جميلة جدا [وهي أن أكل المحلوف عليه يحصل به الحنث مستقلا أو تبعا] لأنه إذا أكل المحلوف على تركه مع غيره فهو كما لو أكله منفردا وأي فرق بين أن يأكل المحلوف عليه مع غيره أو

أن يأكله منفردا لا فرق أبدا ولذلك فإنه يحنث.

فصل

يقول المؤلف -رحمه الله- (وإن حلف لا يفعل شيئا ككلام زيد ودخول دار ونحوه ففعله

مكرها لم يحنث)

تقدمت هذه المسألة معنا وذكرنا الخلاف فيها وتعليل الحنابلة .

قال -رحمه الله- (وإن حلف على نفسه أو غيره ممن يقصد منعه كالزوجة والولد ألا يفعل

شيئا ففعله ناسيا أو جاهلا حنث في الطلاق والعتاق فقط)

يقول إذا حلف على نفسه أو على غيره يقول ممن يقصد منعه ويشترط في هذا الغير أن يكون ممن يمتنع بيمينه كالزوجة والولد فالحكم كالتالي إذا حلف على نفسه أو على غيره ممن يمتنع بيمينه أنه إن فعله ناسيا أو جاهلا فلا حنث عليه ولا إثم ولا كفارة إلا في الطلاق والعتاق فإذا حلف بالله أو نذر نذرا أخرجه مخرج اليمين فإنه إذا حنث ناسيا أو جاهلا فلا كفارة . الدليل أن الكفارة إنما يراد منها رفع الإثم ومع النسيان والجهل لا إثم.

ثم - قال رحمه الله- (حنث في الطلاق والعتاق فقط)

أفادنا المؤلف أنه في اليمين والنذر كما تقدم معنا أنه لا يحنث لكنه يحنث في الطلاق والعتاق فإذا حلف بالطلاق والعتاق على نفسه أو على غيره ثم وقع المحلوف عليه فإنه يقع الحنث استدلوا بدليلين :

الدليل الأول: أن الحلف بالطلاق كالتعليق والتعليق لا يشترط فيه القصد بدليل لو قال أنت طالق إذا قدم فلان فإنه إذا قدم فلان لا قصد من المعلق ومع ذلك تطلق المرأة إذا الدليل الأول أن الحلف بالطلاق إنما هو تعليق والتعليق لا يحتاج إلى قصد.

الدليل الثاني: أنه إذا حلف بالطلاق والعتاق فإنه اشتمل على حق غيره وهو المعتق والمطلق فنفذ الحكم كالإتلافات فإنه إذا أتلّف مال غيره فإنه يضمن ولو جاهلا أو ناسيا لماذا يضمن ؟ لأنه يتعلق به حق للغير كذلك هنا يحنث لأنه يتعلق به حق للغير.

والقول الثاني : أنه لا يحنث في كل الأنواع بلا فرق لأن النصوص المستثنية للجاهل والناسي عامة تشمل أن يحلف بالطلاق أو العتاق أو بغيرهما وهذا هو الصحيح . ثم المسألة الأخيرة

قال -رحمه الله- (أو على من لا يمتنع بيمينه من سلطان وغيره ففعله حنث مطلقا)

إذا حلف على من لا يمتنع بيمينه ففعله هذا الذي لا يمتنع بيمينه فإنه يحنث مطلقا وقوله مطلقا يعني ولو ناسيا أو جاهلا لأنه حلف على من لا يمتنع بيمينه .

ثم- قال رحمه الله- (وإن فعل هو أو غيره ممن قصد منعه بعض ما حلف على كله لم يحنث

، ما لم تكن له نية)

إذا فعل بعض المحلوف على تركه لم يحنث لأمرين : الأول " أنه في حقيقة الأمر لم يفعل المحلوف عليه وإنما فعل بعضه.

الدليل الثاني: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان وهو معتكف يخرج رأسه إلى عائشة فدل هذا على أن إخراج البعض ليس كإخراج الكل.

والقول الثاني: أنه إذا فعل بعض المحلوف على تركه فإنه يحنث لأن مقصود الحالف الامتناع عن أصل هذا الفعل بجزئه وكله فإذا قال والله لا أخرج من البيت وأخرج رجله فعلى المذهب لا يحنث وعلى القول الثاني يحنث . والراجح المذهب.

ثم- قال رحمه الله- (ما لم تكن له نية)

إذا كان ينوي أثناء الحلف ألا يفعل كل المحلوف على تركه وبعضه فإنه إذا فعل البعض حنث ويضاف مسألة أخرى تستثنى وهي إذا ما دلت القرائن على أنه أراد البعض كما إذا قال والله لا أشرب هذا النهر فمن المعلوم أن القرينة دلت على أنه أراد من هذا النهر لأنه لا يمكن أن يشرب كل النهر فبمجرد ما يشرب أي جزء من هذا النهر فإنه يحنث لدلالة القرينة لا النية.

السنة: الثالثة	الفصل الأول	الدرس: (٣) من الأيمان
يوم: الثلاثاء	التاريخ: ١٤٢٩/١١/١٣ هـ	التسلسل العام لدروس الزاد ((٢٠٨))

قال شيخنا حفظه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

باب النذر

النذر هو إلزام النفس بنفسه عبادة لله.

قال المؤلف -رحمه الله- (لا يصح إلا من بالغ عاقل ولو كافر)

قوله لا يصح بيان للحكم الوضعي ولم يتطرق المؤلف للحكم التكليفي وغيره من الحنابلة تطرقوا وكان ينبغي أن يتطرق لأن بيان حكم التكليفي أهم من بيان الحكم الوضعي واختلف الفقهاء في حكم النذر على أقوال :

الأول " وهو المذهب وإليه ذهب الجماهير أنه مكروه وصحيح واستدل الجمهور بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- نهى النذر وقال إنه لا يأتي بخير وإنما يستخرج به من البخيل . وجه الاستدلال من وجهين : الأول: أنه نهي والأصل في النهي التحريم.

الثاني: أنه إذا كان لا يأتي بخير فبذل المال ففيه من بذله في غير فائدة شرعية فهو إسراف وتبذير والإسراف والتبذير محرم.

القول الثاني: وهو مذهب بعض السلف واختاره الصنعاني ومال إليه شيخ الإسلام أنه محرم وإن كان صحيحا لكن يحرم على الإنسان أن يعقد النذر واستدل بالدليل السابق وقال دلالة على التحريم لأن النهي الأصل فيه التحريم والأصل في الإسراف والتبذير أيضا التحريم.

القول الثالث: أنه يستحب لأن الله تعالى مدح الذين يوفون بالنذر وجه الاستدلال أن الإيفاء بالنذر ممدوح ولو كان النذر محرما لم يمدح لأن سيئة التحريم تفوق الوفاء بالنذر . وأجابوا عن الأحاديث الناهية عن النذر أن المقصود بها تأكيد الوفاء بالنذر وليس النهي عنه.

والقول الرابع: أنه مباح جمعا بين النصوص . والراجح أنه مكروه لصريح النهي عنه.

ثم - قال رحمه الله- (لا يصح إلا من بالغ عاقل)

قوله لا يصح إلا من بالغ عاقل يعني لا يصح إلا من المكلف وفهم من كلام المؤلف أنه لا يجب على المميز

ولا على المراهق وإنما يجب على المكلف فقط وهذا صحيح وهو محل وفاق بين الفقهاء لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- رفع القلم عن ثلاثة . والإنسان قبل التكليف لا يجب عليه شيء من الواجبات في أصل الشرع ولا بفرعه .

ثم- قال رحمه الله- (ولو كافرا)

يعني ويصح ويلزم ولو من كافر لأنّ عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- استفتى النبي -صلى الله عليه وسلم- بأنه نذر أن يعتكف يوما في المسجد الحرام فقال له النبي -صلى الله عليه وسلم- أوف بنذكرك . والمقصود بقوله بنذكرك يعني الذي كان حال الكفر . فدل هذا الحديث على أنه يصح من الكافر.

ثم- قال رحمه الله- (والصحيح منه خمسة أقسام)

النذر لا ينعقد بمجرد النية بل يحتاج إلى قول فلا يصح إلاّ بقول وإلى هذا ذهب الجماهير وإذا ثبت أنه لا يصح إلاّ بقول فهل له ألفاظ مخصوصة أو يصح بكل قول فيه خلاف فمن الفقهاء من قال له ألفاظ مخصوصة أو له لفظ مخصوص وهو أن يقول لله علي كذا وكذا . أو يقول علي كذا وكذا . ولو بلا لله وإذا لم يستخدم هذا اللفظ فإنه لا يصح.

القول الثاني: أنه ليس لفظ محدد بل ينعقد بكل ما دل عليه.

والقول الثالث: أنه لا ينعقد إلاّ بلفظه الخاص إلاّ إذا دل عليه قرينة أو حال المتكلم فإنه ينعقد بكل لفظ . **والراجح القول الثالث** إن شاء الله ويختص بلفظ معين ما لم تدل القرائن على أنه ينعقد بكل لفظ وهذا القول الثالث الخلاف أو الفرق بينه وبين القول الثاني محدود جدا في مسائل قليلة.

قال -رحمه الله- (المطلق : مثل أن يقول لله علي نذر ، ولم يسم شيئا فليزمه كفارة يمين)

المطلق يعني القسم الأول النذر المطلق هو كما قال المؤلف أن يقول لله علي نذر ولم يقيد هذا النذر بعمل معين فحكمه على كلام المؤلف أنه صحيح وفيه كفارة وإلى هذا ذهب الجمهور جماهير العلماء على هذا واستدلوا بأمرين : الأول: قول النبي -صلى الله عليه وسلم- كفارة النذر إذا لم يسم كفارة اليمين وهذا الحديث فيه ضعف.

الثاني: أنه صح عن ابن عباس وغيره من الصحابة أنهم أفتوا بذلك .

والقول الثاني: أنه يعني النذر الذي لم يسم لا ينعقد وليس فيه كفارة واستدلوا بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- إنما النذر ما ابتغي به وجه الله . وهذا لم يقيد الفعل أصلا والراجح الأول لأنه مروي عن الصحابة وليس في الباب ما يدفعه بل فيه حديث ضعفه يسير.

قال -رحمه الله- (الثاني : نذر اللجاج و الغضب وهو تعليق نذره بشرط يقصد المنع منه

أو الحمل عليه أو التصديق أو التكذيب)

المقصود بنذر اللجاج والغضب هو النذر الذي خرج مخرج اليمين ولم يقصد صاحبه الطاعة والتبرك وإنما قصد أمراً من أربعة إما الحث أو المنع أو التصديق أو التكذيب . فإذا خرج هذا المخرج فهو نذر لجاج وغضب وحكمه قال فيه المؤلف حكمه أنه يخير بين أن يفعل النذر أو يكفر كفارة يمين وإلى هذا ذهب الجمهور ومقصودهم إذا حصل الشرط فإذا قال الله علي نذر أن أصوم إن خرجت أو إن دخلت ثم خرجت أو دخلت فإنه مخير بين أن يصوم وبين أن يكفر كفارة يمين واستدل الجمهور بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- لا نذر في غضب وكفارته كفارة يمين . وهذا الحديث أيضاً في البخاري.

الدليل الثاني: أن هذا مروي عن أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم -

الدليل الثالث: أن نذر اللجاج والغضب فيه معنى النذر وفيه معنى اليمين فيبرأ من العهدة بأداء أي منهما.

القول الثاني : أن فيه كفارة يمين فقط يعني تلزمه كفارة اليمين ولو أدى المنذور ولو صام في المثال السابق واستدلوا بأن الحديث يقول لا نذر في غضب وكفارته كفارة يمين.

والقول الثالث: أنه لا يبرأ إلا بالوفاء بالنذر للعمومات الآمرة بالوفاء بالنذر ولا يخفاكم أن الرجح

المذهب إن شاء الله . لقوة أدلتهم ولأن معهم الآثار.

قال -رحمه الله- (الثالث : نذر المباح كلبس ثوبه ، وركوب دابته)

معنى النذر المباح أي التزام المكلف فعلاً مباحاً فإذا التزم فعلاً مباحاً لا يوصف بأنه معصية ولا بأنه طاعة

فهو من هذا القسم الثالث وهو النذر المباح .

يقول -رحمه الله- (فحكمه كالثاني)

يعني حكمه حكم نذر اللجاج فيكون مخير بين أن يفعل وبين أن يكفر ولا يجب عليه أن يفعل واستدلوا

بأدلة الدليل الأول: أن جارية نذرت إن قدم النبي -صلى الله عليه وسلم- سالماً أن تضرب على رأسه بالدف

فقال النبي -صلى الله عليه وسلم- أوف بنذرك.

الثاني: القياس على القسم السابق .

القول الثاني: أن النذر المباح لا ينعقد وليس فيه كفارة يمين واستدلوا هؤلاء بدليلين: الأول قول النبي -

صلى الله عليه وسلم- إنما النذر ما ابتغي به وجه الله ، هذا الحديث صححه ابن الملقن وتقريباً جميع المعاصرين.

والدليل الثاني: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- صعد على المنبر ليخطب فرأى رجلاً واقفاً فقال ما بال

هذا فقالوا إنه نذر أن يقوم فلا يقعد ولا يستظل ولا يتكلم وأن يصوم . فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-

مروه فليجلس وليستظل وليتكلم وليتم صومه.

وجه الاستدلال أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يأمره بكفارة مع أنه نذر أن يقوم ، هذا القول الثاني مال إليه ابن عبدوس وهو قول في الحقيقة يعني الآثار تقويه لكن يشكل عليه ما سيأتينا بعد قليل في مسألة نذر المعصية . والقول اللي هو المذهب رجحه شيخ الإسلام -رحمه الله- وقال [من نذر أن يفعل مباحا فقد حلف على فعله أو كأنه حلف على فعله]

ثم- قال رحمه الله- (وإن نذر مكروها من طلاق أو غيره استحب أن يكفر ولا يفعله)

قوله نذر مكروها إن نذر فعلا مباحا لكنه مكروه ففي هذه الحال أيضا يخير لكن يستحب أن لا يفعل المكروه . والدليل على هذا القياس على اليمين وتقدمت معنا قياس على لو حلف على أمر غير مستحب .
والثاني: أنّ فعل المكروه لا يستحب ولذلك استحبنا له أن يكفر وأن لا يفعل .

قال -رحمه الله- (الرابع: نذر المعصية كشرب خمر ، وصوم يوم الحيض ، والنحر)

نذر المعصية أن يلتزم بالنذر فعل محرما كأن يقول لله علي نذر أن أشرب الخمر وأن أصوم يوم الحيض أو النحر . وهذه المسائل التي ذكرها المؤلف نادرا أو لا تكاد تقع لكن من أشهر صور نذر المعصية أن ينذر نذرا يشتمل على قطيعة الرحم المحرمة هذا موجود كثير .

يقول الشيخ -رحمه الله- (فلا يجوز الوفاء به)

نذر المعصية لا يجوز الوفاء به إجماع لقول النبي صلى الله عليه وسلم من نذر أن يعصي الله فلا يعصه. فلا إشكال في أنه لا يجوز الوفاء به

ثم- قال رحمه الله- (ويكفر)

إذا نذر نذر المعصية صار ملزما بكفارة اليمين بخلاف الأنواع السابقة التي يخير فيها هنا لا تخير بل هو ملزم بالكفارة واستدلوا بأدلة

الدليل الأول: أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- قال لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين . هذا صححه المتأخرون وضعفه جمهور الأئمة والراجح أنه لا يصح لكن مع ذلك الإمام أحمد احتج به وتقدم معنا أنّ احتجاج الإمام أحمد بنص لا يلزم منه التصحيح .

الدليل الثاني: أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- قال النذر يمين وكفارته كفارة اليمين .

الدليل الثالث: أنه صح عن ابن عباس أنه قال من نذر نذر معصية فعليه كفارة اليمين .

والقول الثاني: أنّ من نذر نذر معصية فإنه لا شيء عليه وهو لغو باطل لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- لا نذر إلا فيما ابتغي به وجه الله . ولعموم قوله -صلى الله عليه وسلم- لا نذر في معصية . والأصل في النفي أنه نفي للحقيقة الشرعية . يعني أنه لم ينعقد وإذا لم ينعقد فهو عبث ولغو . مسألة نذر المعصية ونذر المباح يعني مسألتان قريبتان من بعض . الراجح فيهما اعتمادا على الآثار وجوب الكفارة وإلا في الحقيقة من

حيث النظر القول بأنه لا ينعقد وجيه جدا لولا الآثار ومال إليه أي إلى هذا الأمر كثير من المحققين وهو مذهب الشافعي الذي نصره ونصره تبعاً لنصره البيهقي فهو مذهب قوي وحديث الجارية التي نذرت أن تضرب على رأسه - صلى الله عليه وسلم - لا يدل على تصحيح نذر المباح لأن الضرب على رأس النبي فرحا بقدمه نوع من العبادة فلا يصدق عليه أنه نذر مباح صحيح الأصل في ضرب الدف أنه مباح في الأحوال التي يجوز فيها لكن في هذه الصورة هو يعتبر طاعة وقربة مقصودي أنه لا يوجد دليل واضح على تصحيح نذر المباح ونذر المعصية وإيجاب الكفارة سوى الآثار . الآثار هي التي جعلت الإنسان يتوقف ويرجح مذهب الجمهور الذين قالوا بوجوب الكفارة.

ثم - قال رحمه الله - (الخامس : نذر التبرر)

نذر التبرر هو كل نذر قصد به الإنسان التقرب إلى الله بعبادة مشروعة فإذا قصد بالنذر التقرب إلى الله فهو نذر تبرر.

ثم - قال رحمه الله - (مطلقاً أو معلقاً)

يعني سواء كان النذر نذر الطاعة طاعة مطلقاً أو معلقاً ، فالمطلق وهو أفضل النوعين أن يتبدى النذر من غير مقابلة نعمة كأن يقول ابتداء لله علي نذر أن أصوم يوماً في سبيل الله . والنذر المعلق هو كل نذر نذره الإنسان في مقابل نعمة أو اندفاع نعمة ، كأن يقول لله علي نذر إن حفظت بلوغ المرام أن أصوم لله أو أن أتصدق أو أن أذبح وكان يقول هذا بالنسبة للنعمة ، وكأن يقول بالنسبة للنعمة لله علي نذر إن شفيت أو إن شفي مريضني أن أفعل كذا وكذا من العبادات فالنذر بنوعيه صحيح ومنعقد . ثم بين حكمه ومثل

فقال - رحمه الله - (كفعل الصلاة والصيام والحج ونحوه)

نذر الطاعة ينقسم إلى قسمين: **القسم الأول** أن ينذر واجباً له نظير في أصل الشرع يعني من حيث الوجوب.

القسم الثاني: أن ينذر نذراً ليس له نظير في أصل الوجوب من حيث الشرع فإذا قال لله علي نذر أن أصلي فالصلاة تجب بأصل الشرع وإذا قال لله علي نذر أن أزور المريض أو أن أعتكف فقد نذر نذراً ليس له أصل في الوجوب شرعاً . المؤلف مثل على القسم الأول ولم يمثل على القسم الثاني ولو أنه شكل ونوع على كل قسم لكان أوفى .

يقول - رحمه الله - (كقوله إن شفى الله مريضني أو سلم مالي الغائب فله علي كذا)

كذلك مثل دفع نعمة ولم يمثل على جلب نعمة ، ولو أنه مثل على النوعين لكان أوفى فقوله إن شفى الله مريضني هذا نذر تبرر مطلق ولا معلق ؟ معلق . وكذلك إن سلم مالي الغائب فله علي كذا نفس الشيء.

يقول المؤلف -رحمه الله- في بيان الحكم (فوجد الشرط لزمه الوفاء به)

عرفنا من هذا أن بعض أنواع النذر يخير وبعض أنواع النذر يلزم بالكفارة وبعض أنواع النذر يلزم بالوفاء ولزوم الوفاء بنذر التبرر ينقسم إلى قسمين : إن كان في طاعة أصلها واجب في الشرع فهو واجب إجماعاً لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- من نذر أن يطيع فليطعه . وإن كان التزاماً لأمر لم يجب لأصل الشرع كالاعتكاف وزيارة المريض والصدقة ونحوها فإنه والحالة هذه يجب عند الجماهير لكن ذهب بعض الفقهاء إلى أنه لا يجب لأنه لم يجب بأصل الشرع فلا يجب بالنذر وهذا القول الثاني ضعيف جداً لأنه مخالف لنص الحديث بلا مبرر فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول من نذر أن يطيع الله فليطعه . ولم يفرق بين أنواع النذر والوجوب في النذر مستفاد من النذر لا من الأدلة الدالة على وجوب العبادات في أصل الشرع .

ثم - قال رحمه الله- (إلا إذا نذر الصدقة بماله كله)

لما قرر وجوب الوفاء بالنذر أراد أن يبين المستثنيات ، المستثنى الأول : أن ينذر التبرع بماله كله هذه المسألة اختلف فيها الفقهاء على نحو عشرة مذاهب : يعني الإنسان لا يتصور أن يكون في هذه المسألة هذه المذاهب . لكنهم اختلفوا على القدر نحن نذكر الأقوال القوية من هذه العشر:

القول الأول: أنه لا يجب عليه أن يوفي بنذره ، وإنما يجب عليه أن يخرج الثلث واستدلوا بأن أبا لبابة - رضي الله عنه- نذر أن يتصدق بماله كله فقال النبي -صلى الله عليه وسلم- يجزيك الثلث.

الدليل الثاني: أن كعب - رضي الله عنه- لما جاءت توبته قال لله علي نذر أن أتصدق بمالي فقال النبي - صلى الله عليه وسلم- أبق عليك بعض مالك . وهذا في الصحيحين والأول ضعيف.

القول الثاني: أنه يجب عليه أن يوفي بما نذر وأن يتصدق بجميع ماله لعموم من نذر أن يطيع الله فليطعه . وعلى هذا يتصدق بالنقد والأعيان والبيوت وجميع أنواع الأموال.

القول الثالث: أنه يتصدق بكل المال ويبقى عليه ما يكفيه وولده بالمعروف بلا تحديد قدر معين من المبقى وإلى هذا ذهب عدد من السلف من المتقدمين واختاره ابن حزم واختاره ابن القيم واستدل هؤلاء بالحديث حديث كعب فإنه أمره بأن يبقي بعض المال وهذا القول الأخير وجيه وفيه جمع بين الأدلة إلا أنه يشكل عليه شيء واحد وهو أن حديث كعب ليس فيه لفظ النذر مطلقاً وإنما فيه الصدقة فالاستدلال له قاصر نوعاً ما لكن مع ذلك الاستئناس به إلى أنه يجب أن يخرج جميع المال ويبقى ما يكفيه وولده جيد وفيه نوع من الجمع بين الأدلة . يليه في القوة القول أنه يجب أن يخرج جميع ماله لأنه لا يوجد مقيد للحديث من نذر أن يطيع الله فليطعه . فبأي شيء نخرج عن هذا الحديث إذا كان حديث أبي لبابة ضعيف والحديث الآخر ليس في النذر بأي نخرج عن هذا الحديث . هناك قول رابع جيد ما أقول راجح لكن فيه وجهة نظر . أنه عليه أن يخرج جميع ماله النقدي دون ما سواه من الأعيان ودليل هؤلاء أن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه- لما أخرج ماله سمي بأنه

تبرع بكل ماله مع أن بيته الذي يسكن فيه بقي له وهذا القول أيضا جيد المهم الراجح القول الثالث يليه القول الثاني .

ثم - قال رحمه الله - (أو بمسمى منه يزيد على ثلث الكل)

يعني كذلك إذا نذر أن يتبرع بقدر من المال يزيد هذا القدر على ثلث المال فكذلك لا يجب عليه إلا الثلث قياسا على المسألة السابقة فقاوسا ما إذا زاد القدر المتبرع به على أكثر المال ما إذا تبرع بكل المال والراجح أنه يجب عليه أن يتبرع بكل ما نذره إذا كان أقل من كل المال يعني إذا لم يكن من كل المال يعني إذا لم يكن كل المال والمؤلف خالف المذهب في هذه المسألة إذا هو يقول أو بمسمى منه يزيد على ثلث الكل ويجعل ما زاد على الثلث حكمه حكم الكل مع العلم إنما زاد على الثلث قد يكون زيادة قليلة وحينئذ يكون الباقي أكثر من أيش ؟ يبقى الثلثان إلا قليلا . ففي هذا القول ضعف ظاهر جدا لو كان القول أنه إذا زاد على الثلثين يعني إذا نذر أن يتبرع بثلثي ماله لكان هذا القول وجيه لكن هم يقولون منه ما يزيد على ثلث الكل فقط . ثلث الكل يسير ولا يوجد أي مبرر للخروج عن الحديث .

ثم - قال رحمه الله - (فإنه يجزيه قدر الثلث)

يعني في المسألة الأولى وفي المسألة الثانية . ومفهوم عبارة المؤلف أنه يجزيه قدر الثلث بلا كفارة وهو كذلك لأنه إنما نقص عن كل المال بالأدلة الشرعية فلا يجب عليه مع ذلك أن يكفر .

ثم - قال رحمه الله - (وفيما عداها يلزمه المسمى)

فإذا تصدق بالثلث فأقل فليزمه أن يخرج ما سمى بلا نزاع لعموم من نذر أن يطيع الله فليطعه فهذا القدر لا إشكال في وجوبه فيجب عليه أن يخرج طاعة لله .

ثم - قال رحمه الله - (ومن نذر صوم شهر لزمه التتابع)

إذا قال الإنسان لله علي نذر أن أصوم شهرا فيجب عليه بمجرد اللفظ أن يصومه متتابعا واستدلوا على هذا بأن المتبادر لإطلاق كلمة الشهر التتابع فليزمه أن يصومه متتابعا .

والقول الثاني: أن له أن يصومه ولو بغير تتابع واستدلوا على هذا بأن الشهر يطلق على معنيين في الشرع على ما بين الهلالين وعلى الثلاثين يوما ولو نذر أن يصوم ثلاثين يوما فإنه لا يلزمه التتابع فكذلك إن نذر شهرا لأنه أحد معنييه وهذا صحيح وعرفنا الآن الفرق بين أن يقول الإنسان لله علي نذر أن أصوم ثلاثين يوما وبين أن يقول لله علي نذر أن أصوم شهرا بينهما فرق لأنه بالعبارة الثانية يلزمه على المذهب التتابع .

ثم - قال رحمه الله - (وإن نذر أياما معدودة لم يلزمه إلا بشرط ونية)

إذا نذر أياما معدودة يعني سواء كانت أقل من الشهر أو أكثر من الشهر أو بعدد أيام الشهر فإنه لا يلزمه إلا أن يصومها ولو بغير تتابع

كأن يقول الله علي نذر أن أصوم ستة أيام فله أن يصوم متتابعة وله أن يصومها متقطعة والدليل على هذا أن هذه الصيغة لا توجب التتابع فإنه نذر صيام أيام فلا يلزمه التتابع . واستدلوا أيضا بقوله تعالى فعدة من أيام أخر وقضاء صوم رمضان لا يجب فيه التتابع بالإجماع فكذلك الأيام المنذورة لأنها أيام هنا وأيام هناك.

قال - رحمه الله - (إلا بشرط أو نية)

قوله إلا بشرط أو نية يعني إلا أن ينوي التتابع في الأيام أو يشترط على نفسه التتابع في الصيام ، والفرق بين الشرط والنية أن النية بلا نطق والشرط بالنطق فإذا شرط أو نوى لزمه التتابع . وقبل أن نختتم من خلال النظر في أحوال الناس تجد أن كثير من الناس يسارع في النذر وغالبا ما يجعل على نفسه نذرا صعبا جدا لأنه يتحمس عند النذر طالبا لتحقيق مراد أو دفع فساد فيذكر نذرا فيه تصعيب سواء كان في العبادات أو في التبرعات والواجب على الإنسان أن يتأنى كما أن الواجب على طالب العلم أن ينبه الناس على أن النذر مكروه ولا يحبه الله وأنه إذا أراد الإنسان أن ينذر فينبغي أن يقصد النذر المطلق لا المعلق . الثاني أن يتأنى وأن لا يلزم نفسه بشيء يشق عليه في الحال أو المال . توجد امرأة نذرت أن تصوم يوما وتفطر يوما وحال النذر كانت امرأة قد تجاوزت الخمسين سنة لماذا ؟ لأن ابنها كان مريضا مرضا شديدا وكانت نفسها رقيقة ومتعلقة به فنذرت أن تصوم يوما وتفطر يوما فلما شفي وقعت في إشكال عظيم والإشكال بالنسبة للناذر لاسيما إذا كان شخصا صالحا وتقيا أنه حتى إذا أفي بالكفارة لعجزه تبقى القضية في نفسه حرجة ويستمر متردد وحرج من هذا الأمر وتعلمون أن حتى عائشة - رضي الله عنها - دخلت في إشكال بسبب النذر أليس كذلك لأنها نذرت أن تكلم عبد الله بن الزبير - رضي الله عنه - فلما دخل عليها وقبلها يدها ورجلها . وقالت إنما النذر أمر شديد يعني كأنها تقول إشكال ولكن النذر أمره شديد فما زالوا بها حتى كلمته فصارت تعتق تقريبا إلى أن توفيت وهي تعتق عن هذا النذر لأنها دخلت في حرج شرعي بسبب النذر .

الدرس (١) من القضاء

كتاب القضاءقال - رحمه الله - كتاب القضاء .

القضاء في اللغة إحكام الأمر وإنفاذه . فيطلق على الإحكام ويطلق الإنفاذ كل على حدة .
وأما في الشرع / القضاء هو تبين الحكم الشرعي والإلزام به وفصل الخصومات . والتعريف لخص الحقيقة عمل القاضي .

ثم - قال رحمه الله - (وهو فرض كفاية)

القضاء مشروع بالكتاب والسنة والإجماع . من حيث الأصل
أما الكتاب فقوله تعالى . { فاحكم بينهم بما أنزل الله } [المائدة/٤٩]
وأما السنة فقوله - صلى الله عليه وسلم - إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا أخطأ فله أجر .

وأما الإجماع فقد حكاه عدد من أهل العلم أنه مشروع من حيث الأصل . والمؤلف يقول أنه فرض كفاية يعني إذا قام به من يكفي سقط الإثم عن الباقيين وإلاّ أثموا جميعا . واستدلوا على كونه فرض كفاية بأمور :
الأمر الأول: أنه لو لم يوجد القضاء لأدى ذلك إلى ضياع الحقوق ووقوع الظلم وهذا محرم .
الثاني: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نصب القضاء وأرسلهم .

والقول الثاني: أنه سنة وليس بفرض .

والقول الثالث : أن المستحب تركه فرق بين فرض الكفاية والمستحب والترك . واستدل الذين قالوا أنه مستحب تركه . أما الذين قالوا أنه سنة فاستدلوا بأدلة الذين قالوا أنه فرض كفاية . وأما الذين قالوا أنه سنة فقالوا ليخلص نفسه من تبعات تولية القضاء ولئلا يعرض نفسه للفتنة في الدين أو في الدنيا . والراجح الأول أنه فرض كفاية .

ثم - قال رحمه الله - (يلزم الإمام أن ينصب في كل إقليم قاضيا)

الحكم الأول: لحكم تولي القضاء . الحكم الثاني " جعل الإمام قاضيا . الإمام يجب عليه وجوبا أن ينصب قاضيا والدليل على هذا وجوه : الوجه الأول: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أرسل عليا قاضيا وأرسل معاذ قاضيا . وعمر أرسل شريحا قاضيا في الكوفة ومازال النبي - صلى الله عليه وسلم - وخلفائه ينصبون القضاة .

الثاني: القياس على وجوب الجهاد والخراج ودفع الجباه إرسال الجباه ونحوها من أعمال ولي الأمر الواجبة

عليه .

الأمر الثالث: أن تولي القضاء فرض كفاية فيجب على ولي الأمر أن يسد هذا الفرض ولا شك أبدا طرفة عين أنه يجب على الولي أن ينصب القضاة وهذا أمر تتفق عليه جميع الشرائع والعقول والأنظمة والقوانين . ولذلك لا تجد بلدا من البلدان إلا وفيه قضاة مهما كانت شريعة البلد ودينهم لأن أمر الناس لا يستقيم إلا بهذا.

ثم - قال رحمه الله- (ويختار أفضل من يجده علما وورعا)

يجب على ولي الأمر إذا أراد أن يختار القاضي أن يراعي هذين الأمرين . الورع والعلم لأن العلم يعينه على تحقيق الصواب والورع يحجزه في الوقوع عن في المحرم ، والدليل على الوجوب أنه إذا كان تعيين القاضي واجب فهذا مما يحقق المطلوب من تعيين القاضي وهو إقامة العدل ولا شك أن هذا واجب وينبغي عليه أن يحرص على البحث عن العالم الورع فإن عرفه بنفسه فذاك وإلا سأل والسؤال حينئذ أيضا واجب لأنه يحقق الوجوب الأول .

ثم - قال رحمه الله- (ويأمره بتقوى الله وأن يتحرى العدل ويجتهد في إقامته)

يجب على ولي الأمر أن يأمر القاضي بأمرين الأول: أن يتقي الله . والثاني: أن يتحرى العدل . والدليل على الوجوب أن الغرض من القاضي إيصال الحق إلى أصحابه ولا يكون إلا بذلك ولا يكون إلا بأن يتقي الله ثم يتحرى العدل . وفي الحقيقة التقوى تثمر أن يتحرى . يعني لو كان تقيا فإنه سيتحرى العدل وإنما نص عليه وأكد عليه لأهميته في باب القضاء.

ثم - قال رحمه الله- (فيقول وليتك الحكم أو قلدتك ونحوه)

لا يكون القاضي قاضيا إلا بتولية ولي الأمر وتولية القاضي لها ألفاظ صريحة وألفاظ كناية . المؤلف ذكر الألفاظ الصريحة فاللفظ الصريح أن يقول ولي الأمر للقاضي وليتك ولا تنعقد الولاية إلا إذا قال القاضي قبلت . فإذا قال قبلت فقد أصبح واليا إما ولاية عامة أو خاصة حسب الولاية التي ولاه إياها الحاكم.

القسم الثاني: الألفاظ غير الصريحة الكناية . من أمثلتها أن يقول اعتمدت عليك ، أو أن يقول عولت عليك . حكم هذه الألفاظ أنه لا يكون بها وليا ولا حاكما إلا إذا دلت القرينة . وإلا فهو ليس بقاضي والتعليل أن هذه الألفاظ تحتل أن يريد تعيينه قاضيا وتحتل أن يريد استشارته في قضية معينة فقط ولهذا نقول يجب أن توجد هناك قرينة تدل على إرادة توليته القضاء.

ثم - قال رحمه الله- (ويكاتبه في البعد)

مراد المؤلف بهذا أن التولية كما تحصل باللفظ للقريب تحصل بالكتابة للبعيد وأن الكتابة مجزئة ويحصل بها التولية ولو لم يشافه بها والدليل على هذا أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أرسل كتابا مع عمرو بن حزم.

والدليل الثاني: أن عمر لما ولي شريحاً أرسل بالكتاب ليقرأ على الناس في المسجد .

والدليل الثالث: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- مازال يرسل الكتب لتبليغ الرسالة ولا يشترط في كل ذلك المشافهة.

مسألة هل يشترط أن يشهد ؟ فيه خلاف من الفقهاء من قال لابد أن يشهد وأن يجعل شاهدين على هذا الكتاب يذهبان يشهدان أن هذا الكتاب صحيح وهو من الحاكم.

القول الثاني: أنه يشترط إلا أن يستفاض الأمر فإن استفاض فنكتفي بالاستفاضة .

القول الثالث: أنه لا يشترط مطلقاً لأن لا نعلم أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يرسل الشهود مع كتبه والأقرب الأخير.

ثم - قال رحمه الله- (وتفيد ولاية الحكم العامة)

المؤلف يريد أن يبين أنه إذا ثبتت للقاضي ولاية عامة فإنها تفيد الصلاحيات المذكورة وهي العشر هذا إذا ثبتت الولاية العامة.

والقول الثاني: أن ما يستفاد بالولاية ليس له حد شرعي بل يرجع في معرفته إلى الأعراف وما جرت العادة به فقد تكون أكثر من هذه العشر وقد تكون أقل من هذه العشر . وهذا القول الثاني اختيار شيخ الإسلام -رحمه الله- وهو الصحيح إن شاء الله.

قال - رحمه الله- (الفصل بين الخصوم)

الولاية العامة أول ما تفيد من الصلاحيات الفصل بين الخصوم وتعليل ذلك أن القاضي إنما وضع لهذا الغرض ولهذا بدأ به المؤلف . والفصل بين الخصوم يثمر الصلاحية الثانية وهي قوله -رحمه الله- (وأخذ الحق لبعضهم من بعض) لأن ثمره الفصل بين الخصوم هي أخذ الحق من بعضهم لبعض.

ثم - قال رحمه الله- (والنظر في أموال غير المرشدين)

يعني النظر في نحو صغير أو يتيم أو مجنون أو معتوه وسبب وجوب ذلك على القاضي من وجهين :
الوجه الأول: إما أن لا يوجد ولي على هؤلاء فهذا يؤدي إلى ضياع أموالهم.
الثاني: أن يوجد ولي على هؤلاء من قبل الحاكم أو من قبل الحاكم السابق فإذا لم يلاحظ هذا القاضي عمل الوالي أدى هذا إلى أن يجترئ على سرقة أموالهم فإذا عليه أن يراعي أموال اليتامى سواء كان يوجد والي عليهم أو لا يوجد والي عليهم وسواء كان هو المنصب لهذا الوالي أو المنصب القاضي السابق له.

ثم - قال رحمه الله- (والحجر على من يستوجب له لفسه أو فلس)

يعني ويجب على القاضي ومن صلاحياته أن يحجر على من يستحق الحجر سواء كان لفلس أو لفسه

وتعليل هذا من وجهين :

الأول: حرصا على نفع المحجور عليه لئلا يتصرف تصرفا يضر بنفسه لاسيما السفية .

الثاني: حرصا على عدم وقوع الضرر على المتعاملين مع السفية أو المفلس .

ثم - قال رحمه الله - (والنظر في وقوف عمله ليعمل بشرطها)

معنا قوله في وقوف عمله يعني المنطقة التي يعمل فيها و القاضي يجب أن ينظر في أوقاف العمل ولو كان عليها ناظرا يعني وجود الناظر لا يعفي القاضي من التحقق من جريان الوقف حسب الشرط لئلا تضيع حقوق الموقوف عليهم أو حقوق الواقف من حيث ترتب الأجر على الوقف .

ثم - قال رحمه الله - (وتنفيذ الوصايا)

لأن حاجة الميت إلى ذلك قد أعظم من حاجة الحي في الأعمال السابقة لأن الميت لا يوجد من يقوم له بتنفيذ وصيته وهذا في الحقيقة من أوجب واجبات القاضي لأنه دائما ما يقوم الورثة لاسيما إذا كانوا قليلي الدين بتضييع الوصية لأنها تنقص المال عليهم .

ثم - قال رحمه الله - (وتزويج من لا ولي لها)

إذا كانت المرأة لا ولي لها فإن القاضي يجب عليه أن يزوجه لإعفافها والقيام على مصالحها وذلك لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - فإن اشتجروا فالسلطان ولي من ولي له .

ثم - قال رحمه الله - (وإقامة الحدود)

إقامة الحدود تقدم معنا بكتاب الحدود أن المنوط بإقامة الحدود هو الحاكم أو الوالي فإذا قلنا لا يقيم الحدود إلا الحاكم والحاكم صار ليس من مهامه إقامة الحدود صار الأمر ضائعا بين هؤلاء وهؤلاء ولم تقم الحدود ولهذا نقول الواجب على القاضي أن يقيم الحدود لأنه المنوط به هذا العمل .

ثم - قال رحمه الله - (وإمامة الجمعة والعيد)

لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان هو والخلفاء الراشدين - رضي الله عنهم - يقيمون الجمع والأعياد والمقصود بإقامة الجمعة والعيد أن يكون إماما فيها وأشار الفقهاء إلى أن هذا من عمل القاضي ما لم ينيب غيره فإذا أناب غيره صار هذا المناب هو الذي يقوم بالإمامة في العيد والجمعة والإنابة هي عمل المسلمين من قرون متطاولة .

ثم - قال رحمه الله - (والنظر في مصالح عمله)

لكف الأذى عن الطرقات وأفنيته ونحوه . النظر في مصالح المسلمين ومثل عليه بكف الأذى عن الطرقات وكف الأذى عن الأفنية والأفنية هي الأماكن الواسعة أمام الدور لأن مصالح الناس تتعلق بهذه الأفنية التي هي

أمام الدور ومن المعلوم أنّ هذا انتقل اليوم من القضاة إلى البلديات ومن هنا تعلم أنّ صلاحيات القاضي كانت واسعة جدا والمقصود بالقاضي يعني القاضي الذي له ولاية عامة فالقاضي الذي له ولاية عامة في القديم كان واسع الصلاحيات جدا بشكل كبير به يناط تقريبا جميع الأعمال الشرعية لكن اليوم مع كثرة أصبح لا يمكن أن يناط بالقاضي إلاّ فصل الخصومات وفصل الخصومات أيضا أعمال كثيرة لا يتمكن للقاضي من إنهاؤها في وقت وجيز ولهذا ناسب جدا إخراج بعض الصلاحيات وإسنادها إلى مرافق أخرى لئتم العمل الوجه المطلوب

ثم - قال رحمه الله - (ويجوز أن يولى في عموم العمل)

لما بين الشيخ الولاية العامة أراد أن يبين أنه يجوز أن يولى ولاية خاصة أو بعض ولاية وأنه لا يلزم أن يولى ولاية بل له أن يولى ولاية خاصة فقال ويجوز أن يولى عموم النظر في العمل وهذا هو الولاية العامة التي تقدمت وذلك بأن يولى سائر الأحكام في كل البلدان وهذا لأظنه وقع إلاّ اللهم أن يريد مثلاً قضية قاضي القضاة وهو أنه مسئول عن جميع القضاة في البلدان أما من حيث مباشرة العمل لا يمكن أن يتولى جميع الأعمال في كل البلدان إلاّ بالإنابة.

ثم - قال رحمه الله - (وأن يولى خاصا فيهما)

كأن يولى النظر في الحدود في بلد معين فإذا ولاه النظر في الحدود فقط دون الأنكحة والبيوع فقد ولاه ولاية خاصة ثم إما أن يولى الحدود في كل البلدان فقد ولاه ولاية خاصة في مكان عام أو يولى الحدود في بلد معين فيكون ولاه عملاً خاصاً في بلد خاص ولهذا.

قال المؤلف - رحمه الله - (أو في أحدهما)

يعني إما أن يكون عموم النظر في عموم العمل ، أو عموم النظر في خصوص العمل . أو خصوص النظر في عموم العمل . وهذا كله وقع في القديم وأما في الحديث فالعمل على توليته عموم النظر في خصوص العمل فكل إنسان مسئول عن القضايا جميعاً ولكن في بلد معين إلاّ أنه يبدوا جرى العرف أنه كثير من القضاة يتخصص مثلاً في شيء معين فقاضي من القضاة تحال إليه قضايا المعاملات وقاضي من القضاة تحال إليه قضايا الحدود وقاضي آخر قضايا الأحوال الشخصية لإتقانه مثلاً لهذا التخصص.

قال - رحمه الله - (يشترط في القاضي عشر صفات)

يعني أنه لا يجوز أن يولى القاضي إلاّ إذا اتصف بهذه العشر صفات . وإلاّ فإنها لا تنعقد له الولاية فهي شروط صحة وأشار شيخ الإسلام - رحمه الله - إلى أنّ هذه الشروط شروط في القاضي العام لا فيما يحكم تحكيماً خاصاً بين شخصين وإن كان ظاهر عبارات الفقهاء أنّ هذه الشروط شروط في الحاكم العام وفي المحكم تحكيماً خاصاً.

قال - رحمه الله - (بالغا عاقلا)

كونه بالغا عاقلا مسلما ولو جعل الشيخ المؤلف الإسلام بعد البلوغ والعقل لكان هو المناسب هذه الشروط محل إجماع وذلك لأمرين: الأول: أن شروط في العدالة ومنصب القضاء أرفع من العدالة . الثاني: أن غير المسلم لا يؤتمن وغير العاقل لا يفهم .

مسألة / نحن نقول يشترط أن يكون بالغا عاقلا أليس كذلك ؟ فإذا كان عاقلا جاز أن يولى القضاء قال بعض الفقهاء وهذا ليس على إطلاقه بل المشتراط قدر خاص من العقل وهو ما يوجب الفطنة والتنبه . وهذا القول الذي يقول أن المشتراط ليس مجرد العقل بل قدر زائد يفيد الفطنة والتنبه صحيح وهو أنه يشترط فيه أن يكون ذا فطنة وليس الشرط أن يكون ذكيا بقدر مرتفع لكن الشرط أن لا يكون مغفلا أو ساذجا وهذا الذي أشار إليه بعضهم وجيه في الحقيقة.

ثم - قال رحمه الله - (ذكر)

يشترط أن يكون من يتولى القضاء ذكرا والدليل على هذا من وجوه :

الوجه الأول: حكي إجماعا . فقد حكي الإجماع على هذا الشرط.

الثاني: قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة . وسواء كان خبر أو دعاء.

القول الثاني: أنه يجوز أن تولى المرأة مطلقا وإلى هذا ذهب اثنان فقط ابن حزم وابن جرير . أما ابن جرير فقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن هذا لا يثبت عنه وممن ذكر ذلك وحزم به ابن العربي وهو عالم محقق ومال إليه أيضا الشيخ العلامة الشنقيطي أن مثل هذا القول لا يثبت عن ابن جرير ولا يتصور من مثله مخالفة النص ، أما ابن حزم فهو ثابت عنه واستدل ابن حزم بأمرين: الأول: أن الأصل الحل فيجوز أن تولى . الثاني: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسئولة عن رعيتها قال ابن حزم فأفاد الحديث أن من أهل الولايات فهي والية في بيتها .

القول الثالث: أنه يجوز في غير الحدود وهو هذا القول منسوب إلى الأحناف إلا أن كثيرا من الأحناف أنكر أن يكون هذا مذهبهم وقالوا مقصود الأحناف بهذا أن المرأة إذا وليت فإن أحكامها تنفذ وإن كان المولى لها آثم ولهذا نجد في بعض كتب الأحناف حكاية الإجماع على عدم جواز تولية المرأة وفي الحقيقة الجزم بأن هذا مذهب الأحناف أوليس بمذهب للأحناف والصواب أنهم يقصدون نفوذ الأحكام وإلا إن ولاها فهو آثم الجزم بتحديد القولين غير واضح وكتب الأحناف فيها التصريح بهذا والتصريح بهذا . ولكن حكاية هذا الخلاف تنبئك عن أن هذا القول الثالث ضعيف بل في ثبوته ضعف يوجد تشكيك في ثبوته من قبل بعض الأحناف أنفسهم والراجح القول الأول بل محكي إجماعا والنص دل عليه . والله أعلم - وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين -

السنة: الثالثة	الفصل الأول	الدرس: (٢) من القضاء
يوم: السبت	التاريخ: ١٧/١١/١٤٢٩هـ	التسلسل العام لدروس الزاد ((٢٠٩))

قال شيخنا حفظه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

ما زال الحديث في الصفات التي تشترط في القاضي وتوقفنا على شرط أن يكون حرا . ذهب الجماهير إلى اشتراط حرية القاضي وأنه لا يصح تنصيب العبد قاضيا واستدلوا على هذا بأمر :

الأمر الأول: أنه حكى إجماعا الثاني: أن العبد لا يقبل في بعض المواضع كشاهد فلئلا يقبل كقاضي كم باب أولى

الأمر الثالث: أنه مشغول بخدمة سيده فكيف يجلس للناس قاضيا .
والقول الثاني: أن الحرية ليست بشرط لأنه ليس في النصوص ما يدل على اشتراطها فلو نصب الإمام قاضيا ليس حرا صح ونفذت أحكامه وإلى هذا ذهب بعض محققي الحنابلة واختاره شيخ الإسلام وهو صحيح إن شاء الله إذ لا يوجد ما يمنع أبدا أن يكون العبد قاضيا مادام أعلم وأفقه وأعرف بالأحكام.

ثم - قال رحمه الله - (مسلم)

وتقدم معنا الكلام عن اشتراط الإسلام عند الكلام عن الشرط الأول والثاني في قوله بالغا عاقلا.

ثم - قال رحمه الله - (عدلا)

يشترط أن يكون القاضي عدل لقوله تعالى { يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا { [الحجرات/١] وإذا اشترطنا التبين في كلام القاضي صار القاضي غير مقبول الأحكام لأن كلامه غير مقبول وهذا لا يصح ولا يجوز هذا هو الدليل الأول .

الدليل الثاني: أن العدالة شرط في الشاهد فكيف بالقاضي ولا شك أنه يشترط أن يكون عدلا وأن الفاسق لا تصح توليته.

ثم - قال رحمه الله - (سميعا بصيرا متكلم)

يشترط أن يتمتع القاضي بحواسه السمع والبصر والكلام لأنه إذا لم يكن يسمع فكيف يفهم الدعوى ثم يفهم الحجج بعد ذلك فإنه لم يفهم الدعوى ولا الحجج لأنه لا يسمع يشترط أن يكون بصيرا ليفرق بين المدعي والمدعى عليه.

ويشترط أن يكون متكلماً ليتكلم من بيان الحكم إذ كيف يتصور بيان الحكم للخصوم وهو لا يتكلم.

والقول الثاني: أنه يشترط سميعاً متكلماً ولا يشترط أن يكون بصيراً لأنّ الأعمى يتمكن من معرفة الشهود إما بسمعه وتفريقه أو بتعريفه كما يعرف الأدلة إذا كانت بغير اللغة العربية فكذلك يعرف الخصوم بقول من حضر عنده من الثقات هذا فلان وهذا فلان واستقر الأمر على رجحان القول الثاني وما زال قضاء المسلمين منهم الأعمى ومنهم البصير وقد يكون الأعمى أفتق وأقدر في إيصال الحق أحياناً إلى مستحقه لكون سمعه مرهفاً يعرف الحجاج ولحن القول وهذا هو الراجح.

ثم - قال رحمه الله - (مجتهداً)

يشترط أن يكون القاضي مجتهداً ومقصود المؤلف بقوله مجتهداً يعني الاجتهاد المطلق وحكي الإجماع على أن يكون القاضي مجتهداً واستدلوا على هذا بقوله تعالى { فاحكم بينهم بما أنزل الله } [ص/٢٦] وقوله تعالى { فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول } [النساء/٥٩] والرد إلى غير المجتهد لا فائدة فيه لأنه لن يتمكن من التفقه في النصوص فعلى هذا القول يشترط أن يكون مجتهداً اجتهاداً مطلقاً وهو الذي يتمكن من استنباط الأحكام من النصوص مباشرة والنظر فيها واستكمال آلة ذلك.

ثم - قال رحمه الله - (ولو في مذهبه)

قوله ولو في مذهبه المؤلف خالف المذهب لأنّ المذهب يجوز أن يكون القاضي أن يكون مجتهداً في مذهبه بشرط الضرورة فلا بد أن يقيّد بأنه ضرورة والمجتهد في المذهب هو الذي يعرف أصول الإمام ومتقدم قوله ومتأخره ويمكن من الترجيح بين الأقوال من هذا عرفنا أنّ الاجتهاد ينقسم إلى أقسام : ذكر المؤلف بعضها . **فالقسم الأول:** المجتهد المطلق وهو ما تقدم معنا الذي لا يتقيد بأصول إمام من الأئمة بل يتفقه في نصوص الكتاب والسنة مباشرة .

الثاني: مجتهد المذهب و هو من يتفقه في نصوص الكتاب والسنة لكن على أصول إمامه.

القسم الثالث: مجتهد المذهب ويسمى أيضاً وهو من يعرف أقوال الإمام المتقدم والمتأخر ويستطيع أن يخرج أقوال الإمام ويستطيع يرجح بين الأوجه داخل المذهب.

القسم الأخير: هو المقلد فالمقلد هو من يأخذ أقوال إمامه بلا استدلال والمطلع على تقسيمات العلماء للمجتهدين يعرف أنّ هذه التقسيمات متداخلة وأنه لا يوجد حد فاصل بين المجتهد المطلق وبين مجتهد المذهب ويضيف بعضهم مجتهد الباب كالذي يجتهد في الفرائض فقط أو في الحدود فقط وبعضهم يقول مجتهد المسألة وهو من يتمكن من الاجتهاد في مسألة واحدة هذه الأقسام تتداخل مع عدا المجتهد المطلق فهو قسم مستقل واضح المعالم لا يكاد يوجد إلا في الرجل بعد الرجل في القرن بعد القرن أما المجتهد داخل المذهب والمجتهد الجزئي فيوجد في كل الأعصار . عرفنا الآن أنه يشترط في الأصل إما أن يكون مجتهداً ويجوز أن يكون مجتهد

مذهب لكن عند الضرورة يعني إذا لم يوجد سواه . نَبَّه شيخ الإسلام إلى مسألة وهي أنه في هذه الشروط وفي اشتراط الاجتهاد ينبغي أن يأخذ الأمثل فالأمثل من الموجود بل إنَّ المرداوي في الإنصاف يقول استقر الأمر على تقليد أو تنصيب من يقلد من أزمنة ولو اشتربنا الاجتهاد لأنغلق باب القضاء فمن فترة طويلة وكثير من القضاء يعتبرون من قسم التقليد لعدم وجود المجتهد المطلق أو مجتهد المذهب والخلاصة أنَّ اشتراط الاجتهاد إلَّا أنه ينبغي أن يأخذ الأمثل فالأمثل من الموجود من أهل العلم في حال تطلَّب الإمام أحدا للقضاء وأنه على هذا أي أخذ الأمثل فالأمثل والتجاوز عن بعض الشروط عليه العمل من قرون كثيرة ولو وقفنا مع هذه الشروط لا تكاد تجد قاضيا يصلح للتنصيب.

ثم- قال رحمه الله- (وإذا حكم اثنان بينهما رجلا ... الخ)

أفادنا المؤلف أنه يجوز للإنسان مع خصمه أن يحتكم إلى من يرون الاحتكام إليه ولو لم يكن هذا الرجل منصَّباً من الإمام فيجوز أن يحتكم الخصوم إلى رجل لم ينصِّبه الإمام واستدلوا على هذا بأنَّ أبا الحكم أو من كان يكنى بأبي الحكم جاء إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- فقال النبي -صلى الله عليه وسلم- الحكم هو الله فلما سميت أبا الحكم فقال إنَّ قومي كانوا إذا اختلفوا جاءوا إليَّ فقضيت بينهم فرضوا بما قضيت فقال النبي -صلى الله عليه وسلم- ما أحسن هذا فأقرَّ أن يحكم رجل لم ينصب من قبل الإمام بين الناس كما أنَّ عمر بن الخطاب وعثمان وعلي كلهم احتكموا إلى غير القاضي فدل النص والأثر عن أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- على جواز الاحتكام لغير القاضي المنصب.

ثم- قال رحمه الله- (يصلح للقضاء)

أفادنا المؤلف أنَّ هذا الرجل المنصَّب يجب أن يصلح للقضاء ومن يصلح للقضاء هو من توفرت فيه الشروط العشرة السابقة فلا يصلح أن نجعل حكما بين خصمين إلَّا وهو مستوفي الشروط السابقة.

والقول الثاني: أنَّ الحكم المنصب من قبل شخصين لا يشترط أن يستوفي هذه الشروط بل هذه الشروط خاصة فيمن يوليه الإمام فقط

وهذا القول الثاني هو الراجح وعليه العمل وإذا كنا نقول القاضي نفسه العمل من قرون على عدم استيفاء الشروط فكيف بالحكم.

ثم- قال رحمه الله- (نفذ حكمه في المال)

إذا حكم خصمان رجلا بينهما فإنَّ حكمه نافذ كنفوذ القاضي المحكم وليس لغيره من القضاة حتى الرسميين أن ينقض أحكامه إلَّا في ما يجوز نقض الحكم فيه لأنه حكم أو قاضي شرعي أجاز الشرع تنصيبه ويستثنى من هذا ما إذا رجع الخصوم قبل أن يبتَّ بالحكم حينئذ لهم أن يرجعوا أما إذا ذكر وبين الحكم فإنَّ الحكم حينئذ يصبح ملزما للطرفين .

والقول الثاني: أنّ الحكم حكمه يرجع إلى رضا الخصمين فإن حكم ورضوا صار ملزماً وإن لم يرضوا انتقلوا إلى من نصبه الإمام والراجح القول الأول لأنّ هذا حكماً دلّ الشرع على اعتباره ومن هنا نقول ينبغي للرجل إذا حكم أن يتجاوز هذه المسألة الخلافية وأن يشترط على الخصمين أن يقبلوا بقوله وأن يوقعوا على القبول بقوله . لأمرين : الأول: خروجاً من هذه المسألة الخلافية حتى يصبح حكمه لازماً لهما . الثاني " حتى لا يصبح هذا المجلس الذي عقد للقضاء مجلس عبث أهم يجلسون ويحكمون ويتناقشون ثم يصدر المحكم حكمه ثم تجد أنّ المحكوم عليه لا يرضى فتكون المسألة عبث وضياع للوقت للخصمين والمحكم فينبغي عليه أن يراعي إلزامهما لهذين الأمرين.

ثم - قال رحمه الله - (والحدود واللعان وغيرها)

أي أنه حكمه نافذ في جميع الأشياء واستدلوا بالعمومات فإنّ النصوص الدالة على تجويز تحكيم غير الحكم المتّصب عامة ليس فيها تخصيص موضوع دون موضوع من القضايا.

والقول الثاني : أنه لا ينفذ إلّا في الأموال لأنّ الحدود والأنكحة وغيرها أمور حساسة وفتح الباب فيها لغير القاضي الرسمي يؤدي نوعاً ما إلى التلاعب والتساهل والراجح إن شاء الله أنّ له أن يحكم بالأموال والأنكحة والمقصود بالأنكحة توابع الأنكحة كالطلاق والخلع والرجعة وليس له أن يحكم في القصاص والحدود ونحوها وبهذا تجتمع إن شاء الله الأدلة.

باب آداب القاضي

قوله باب آداب القاضي . المقصود بآداب القاضي يعني أخلاقه التي ينبغي أن يكون عليها والخلق هو صورة النفس الداخلية لأنّ الإنسان له صورة خارجية وداخلية فالصورة الداخلية هي الأخلاق . لأنك تجد الإنسان جميل الشكل حسن الهندام ثم لا تكاد تعامله معاملة خلطة وصحبة أو معاملة مالية إلّا وتجد عنده من سوء الخلق وعسر التعامل ما لا يخطر على بالك وهذه الآداب منها آداب واجبة ومنها آداب مستحبة وسيأتي التنبيه على كل واحد منها.

يقول - رحمه الله - (ينبغي أن يكون قويا من غير عنف لينا من غير ضعف)

ينبغي أن يجمع بين القوة وعدم العنف لأنه إذا كان عنيفاً امتنع صاحب الحق الضعيف ، وإذا كان ليناً اجترأ المبطل القوي فعليه أن يتوازن بين هذين الخلقين ليتمكن الضعيف من أخذ حقه ويرتدع الغشيم القوي من الاعتداء سواء الاعتداء في مجلس القضاء أو الاعتداء على خصمه.

والقول الثاني: أنّ هذا واجب وليس بسنة فيجب عليه أن يتوازن بين الرفق والعنف لأنّ الإخلال بهذين الخلقين يؤدي إلى الإخلال بإيصال العدل إلى مستحقه وإيصال العدل إلى مستحقه واجب فما يخل به محرم

وهذا القول وجيه جدا . للعرف يناسب ولا الضعف يناسب بل عليه أن يتوسط بينهما .

ثم - قال رحمه الله- (حليما ذا أناة وفطنة)

ذكر ثلاثة أوصاف أن يكون متأنيا حليما فطنا ، فشرط الحلم سببه أنه إذا كان القاضي لا حلم عنده يستطيع أي من الخصمين استفرازه بأي كلمة صار سريع الغضب وإذا غضب أصبح لا يتمكن من تصور القضية على الوجه المطلوب فصار الحلم مهما للحكم الصحيح . ذا أناة : يعني يجب أن يكون متأنيا لأن الطيش والسرعة والعجلة مظنة الخطأ في كل شيء لاسيما في باب الأحكام والقضاء وهذا خلق ضروري جدا هو أهم من الحلم الاستعجال يمنع من التصور الكامل . ذا فطنة : ينبغي أن يكون القاضي ذا فطنة لئلا يتمكن الخصم من خداعه وغتره وذهب بعض الفقهاء ومنهم المرداوي إلى أن البليد الغبي لا يجوز أن يعين قاضيا لأن ذهاب الفطنة منه مدعاة لضياع الحقوق وتقدم معنا نظير هذا في شروط القاضي حين الكلام عن شرط العقل وأن بعض الفقهاء يقول ليس مجرد العقل وإنما ما هو أكثر من هذا فهذا الكلام يلتقي مع هذا الخلق من أخلاق القاضي وهو أن يكون فطنا وهذا صحيح ومن المعلوم لكل إنسان أنه إذا قيل أن يكون فطنا لا يعني هذا أن يكون من أذكى الناس ولكن يعني أن لا يوصف بالبلادة فإذا وصف بها من خلال التجربة فإنه لا يجوز أن يعين قاضيا .

ثم - قال رحمه الله- (وليكن مجلسه في وسط البلد)

يستحب أن يكون مجلس القاضي في وسط البلد سواء اتخذ مكانا خاصا للقضاء أو كان يقضي في بيته لأن وجود المجلس في وسط البلد يؤدي إلى سهولة الوصول إلى مجلس القضاء وسهولة رفع القضايا . وهذا قد يكون في زمن الأزمان مهم ولكن الآن الأمر يختلف وسهولة الوصول إلى مجلس القضاء تحقق أينما كان القاضي اليوم لو أردنا نشترط شرطا آخر أو نقول ينبغي تحقيق أمر آخر وهو أن لا تكون المحكمة في مكان فيه زحام هذا الذي يعيق وصول الإنسان إلى مراده من المحكمة لا بعد ولا قرب وإنما مكان الزحام فينبغي أن تكون المحكمة ليست بجوار أي دائرة حكومية ليسهل على الإنسان الوصول إليها هذا هو الذي يعني اليوم ينبغي أن يكون من الآداب .

ثم - قال رحمه الله- (فسيحا)

لأن المجلس الضيق يؤدي القاضي والخصوم وربما استعجل القاضي أو استعجل الخصوم بالخلاص من هذا الضيق مما يؤدي إلى الإخلال بالقضية من حيث الحجج والبراهين وأيضا من حيث تصور القضية والحكم فينبغي أن يكون فسيحا رحبا سهل الجلوس لا يتأذى فيه

ثم - قال رحمه الله- (ويعدل بين الخصمين في لحظه ولفظه)

هذا الخلق واجب فإن تركه فهو آثم والدليل على وجوبه من وجهين : الأول " أن هذا محل إجماع فإنهم

أجمعوا أنه يجب أن يعدل في لحظه وفي لفظه يعني في نظره إلى الخصوم وفي طريقة الكلام معهم.

الدليل الثاني: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال من ولي أمر القضاء للمسلمين فليعدل بينهم في لحظه ولفظه . وهذا الحديث إسناده كما قال البيهقي ضعيف لكن معناه لا شك في صحته والنصوص العامة تشهد له .

الدليل الثالث: أنه لو لم يعدل لأدى هذا إلى انكسار الضعيف الذي جار عليه القاضي وعدم القيام بحجته وهذا يؤدي إلى ضياع الحقوق وهذا مما اتفق عليه المسلمون أن القاضي يجب أن يكون عادلا في لفظه ولحظه فلو فرضنا أن بعض القضاة إذا تكلم أحد الخصمين توجه إليه بوجهه واستقبله وأرعاه سمعه واستعاد الألفاظ منه ليفهمها وإذا تكلم الخصم الآخر صار ينظر في الأوراق أو يلتفت إلى النافذة فلا شك أنه وقع في محرم وأنه آثم ويحتاج إلى التوبة كذلك طريقة الكلام فكونه إذا تكلم مع أحدهما تكلم برفق وعناية وابتعد عن النهر والتشديد واختيار الألفاظ وإذا تكلم مع الآخر زجره واستعجله وأمره أن يلقي بحججه فورا مما يربك الخصم فأیضا لا شك أنه وقع في محذور يعني يجب أن يتوب منه يستثنى من هذا إذا كان أحد الخصمين لجوجا ليس بمؤدب فلا حرج على القاضي أن يغلظ عليه القول وأن يؤدبه لأن هذا الإغلاظ ليس بسبيل الحكومة أو المسألة المعروضة وإنما للتأديب فلا شك وأحيانا ينبغي ويتحتم على القاضي أن لا يدع أحد الخصمين لجوجا غضوبا يعتدي على القاضي تارة وعلى الخصم الآخر في مجلس الحكم تارة ويطلق من الألفاظ ما لا يحسب له حسابه ينبغي أن يضبط مجلس الحكم.

ثم - قال رحمه الله - (ومجلسه ، ودخولهما عليه)

أيضا يجب عليه أن يسوي بينهما في مجلسه وفي دخولهما عليه ولو قال في دخولهما عليه وفي مجلسه لكان أولى بالتضليل فإنهم يدخلون ثم يجلسون ففي دخولهم لا يقدم أحدا على أحد فلا يأمر بدخول فلان قبل فلان بل يدخلون عليه جملة واحدة فإن كان الباب لا يكفي لأثنين فإنه لا يأمر أحدا بالدخول فإن تقدم أحدهما فتقدمه ليس بأمر القاضي فلا حرج عليه.

الأمر الثاني: أن يجلسهما أمامه متساويين فلا يفضل أحدهما على الآخر وهذا القدر أيضا مجمع عليه إلا في مسألة واحدة إذا كان أحد الخصمين كافرا فإن الحنابلة يرون أنه يجوز أن يقدم في الدخول وأن يفضل في الجلوس لأنه لا يستوي المسلم والكافر ولأنه لا يمكن أن نسوي بين من أطاع الله وبين من عصى الله.

والقول الثاني: أنه يجب أن يسوي بينهما ولو كان أحدهما كافرا لأن الشأن الآن تحقيق العدل ولا يكون إلا بذلك فإن هذا المجلس مجلس الحكم وليس مجلس تفضيل وهذا القول الثاني يؤيده ظواهر الآثار فإن الصحابة احتكموا إلى أهل الذمة في وقائع عديدة ولم ينقل أن أحدا من القضاء فضل أحدا منهم على الكافر وهذا القول هو الراجح.

ثم - قال رحمه الله - (وينبغي أن يحضر مجلسه فقهاء المذاهب ويشاورهم فيما أشكل عليه)

قال الإمام أحمد ما أحسن أن يفعل القاضي هذا اشتمل كلام المؤلف على أمرين :

الأمر الأول: أن يحضرهم مجلسه ، والأمر الثاني " أن يشاورهم . نبدأ بالمشاورة . المشاورة حكي الإجماع على استحبابها ومستند الإجماع أن النبي - صلى الله عليه وسلم - شاور في وقائع عديدة شاور في أحد وشاور في بدر وشاور في حجة الوداع وشاور الرجال وشاور النساء وشاور أبو بكر - رضي الله عنه - وشاور عمر - رضي الله عنه - في ميراث الجدة وعمر شاور في جلد شارب الخمر وشاور في وقائع عديدة فهذه النصوص تدل بمجموعها مع الإجماع على أنه لا شك أنه يستحب أن يشاور .

مسألة الثانية / أن يحضرهم المجلس استدل الحنابلة على هذا بأن قاضي المدينة كان يجلس القاسم عن يمينه وسالم عن يساره يعني يحضر الفقهاء بجواره ، وكان قاضي الكوفة يحضر اثنين من سادة التابعين أحدهم عن يمينه وأحدهم عن يساره .

الدليل الثاني: أن وجود المشاور في مجلس الحكم يؤدي إلى أمرين : **الأول:** التسريع في البت في القضية .

الثاني: أن المشاور يكون ملما بالقضية سامعا من الخصوم مما يجعل كلامه أتقن لأنه سمع .

والقول الثاني: أنه لا ينبغي إحضارهم عند القاضي لأن هذا يشعر لاسيما عند العوام بنقص علمه ولأن هذا يربك القاضي والخصوم ولأنهم قد يعترضوا على حكمه . أي القولين أرجح ؟ يظهر لي أنا أنه يستحب إحضارهم لأمرين :

الأول: الآثار عن التابعين وهؤلاء ناس لهم عقول ينبغي عدم تخطيها إلا بتأني .

الثاني: اليوم أثبت التجارب أن في بعض التجارب في المحاكم اللي يكون من شأن الحكم فيها أن يكون جماعيا بعد المشاورة كما يحصل في بعض الأنظمة أن هذا صار سببا في إتقان الحقيقة الحكم والتسريع . بل يكاد القاضي إذا مال إلى قول ثم أيده جميع أهل المشورة هل سيتوقف في هذا لن يتوقف طرفه عين وإذا خالفوه كلهم عن قول واحد فسيرجع في الغالب إلى قولهم والمحاذير المذكورة تفاديها سهل جدا بأن تضبط في مجلس الحكم بأن يكون القاضي يتقدم إلى من سيشاورهم بأنه وظيفتهم المشاورة لا الاعتراض وأن المداولات تكون سرية وضبط هذه القضية سهل جدا .

ثم - قال رحمه الله - (ويحرم القضاء وهو غضبان)

لا يجوز للقاضي وهو آثم إذا حكم وهو غضبان لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يقضي الحاكم بين اثنين وهو غضبان . وهذا الحديث في الصحيحين ولا إشكال في صحته .

الأمر الثاني: أن الغضب يحول بين وبين تصور الكلام العادي فضلا عن الحجج والبراهين

والمؤلف يقول - رحمه الله- (وهو غضبان كثيرا)

أفادنا المؤلف أنّ الغضب اليسير لا بأس معه أن يحكم وهذا صحيح لأنّ الغضب اليسير لا يمنع القاضي من أن يتأمل في القضية وأن يتأنّى ثم إنّ المداولات أثناء الجلسة يصعب معها أن نشترط على القاضي أن لا يغضب ولا غضب يسير هذا قد يكون فيه صعوبة مع الأخذ والعطاء وتناقل الحجج والاعتراض على القاضي قد يكون اشتراط أن لا يغضب ولا غضبا يسيرا هذا صعب ولهذا نقول هي عبارة جيدة من المؤلف والغضب اليسير لا يمنع القضاء.

ثم - قال رحمه الله- (أو حاقن)

الحاقن هو المحصور بالبول والحاقن هو المحصور بالغائط وإنما ذكر الحاقن لأنه أعظم تشويشا على الذهن فإنّ الحاقن لا يكاد يتصور ما يسمع مطلقا حتى يقضي حاجته وهو من أعظم ما يتأذى به الإنسان ولهذا تعرفون أنّ الفضيل بن عياض أصابه الحصر حتى صار إلى مرحلة عظيمة جدا من الألم وكان لا يطلب الله سبحانه وتعالى إلاّ أمر الآخرة - رحمه الله- ولكنه وصل إلى مرحلة جدا حرجة فقال اللهم بحبي إليك أطلقه . قال فتار كأن لم يكن به شيء - رحمه الله- فدعا لما وصل إلى هذه المرحلة مما ينبئك أنّ انحصار البول ألمه شديد ويمنع تماما التصور.

ثم - قال رحمه الله- (أو في شدة جوع)

إذا كان القاضي جائع فإنه لا يجوز أن يحكم لكن يشترط أن يكون في شدة جوع ، أما الجوع الطبيعي الذي لا يمنعه من التصور ولا يشتت ذهنه فله أن يحكم وهو جائع والحكم وهو جائع لا ينبغي لكن إذا كان في شدة جوع صار محرما وأمره واضح وإذا جاع يأكل قبل أن يحكم والأمر سهل . بخلاف الغضب لأنّه لا نستطيع أن نقول لأنّ بعض الناس لا يتمكن من تهدئة غضبه أليس كذلك ؟ ربما يجلس ساعة غضبان ويجلس ساعة ونصف غضبان ولا يستمع لأي كلام لكن الجائع نقول كلّ وتنتهي المشكلة.

ثم - قال رحمه الله- (أو عطش)

مقصود المؤلف في كل القادم يعني في شدة عطش ، شدة همّ ، شدة ملل ، ولا يقصد أنه مجرد العطش اليسير والملل اليسير والهم اليسير فقلوله العطش إذا كان عطشان فإنه لا شك أنه لن يتصور كلام الخصوم فيجب أن ينهي هذا العطش والظمأ بأن يشرب.

(أو همّ) إذا حملهما بأي سبب من الأسباب بسبب دنيوي أو بسبب أخروي يعني بعض الناس يشيل هم لأنه لا يجد من ينفق على أولاده أو لا يجد من ينفق على نفسه وبعض الناس يشيل هم أو يحمل الهم لكثرة ذنوبه وعدم قيامه بحقوق الله على الوجه الكامل فسواء كان حمل الهم بسبب الأول الدنيوي ، أو الأخروي فإنه يحرم عليه أن يحكم بهذا الشرط أن يكون شدة هم.

ثم- قال رحمه الله- (أو ملل أو كسل)

إذا كان في شدة ملل وشدة كسل ، فإنه أيضا لا يجوز له أن يحكم لأن الملل والكسل ينعكس على نشاط الذهن مما يمنع صاحبه أيضا من تصور القضية وعدم الاستعجال وغالبا من عمل أي عمل مع ملل أو كسل فإن طبيعة العمل تكون باستعجال وعدم إتقان لأنه يريد أن ينتهي منها بأي طريقة لأنه مل في القضاء لا يجوز هذا لأنه لا يتعلق العمل بك شخصا وإنما يتعلق بالخصوم.

ثم- قال رحمه الله- (أو نعاس)

إذا كان في شدة نعاس فإنه لا يحكم لأنه لن يتصور ما يقول فيذهب ويستريح ثم يستأنف بعد ذلك الحكم.

ثم- قال رحمه الله- (أو برد مؤلم أو حر مزعج)

هنا لا نقول أو شدة برد مؤلم أو شدة حر مزعج لا فقط مجرد البرد المؤلم و الحر المزعج ، إذا كان البرد مؤلما و الحر مزعجا فإنه لا يحكم لأنه انشغل بالبرودة وانشغل بالحرارة بما لا يتمكن معه من الحكم على الوجه المطلوب ، هذه المسائل الست مقيسة على الغضب وإنما ذكر النبي -صلى الله عليه وسلم- الغضب لأنه الأكثر وقوعا والأكثر ضررا في مجريات القضية فنص عليه وأخذ الفقهاء منه ما عداه

قال - رحمه الله- (وإن خالف فأصاب الحق نفذ)

وإن خالف ما سبق من تحريم الحكم حال الغضب والجوع والألم والهمل إلى آخره . فإن حكمه ينفذ بشرط أن يصيب . والدليل على هذا أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لما حكم بين الأنصاري والزبير بن العوام - رضي الله عنهم- قال الراوي فغضب النبي -صلى الله عليه وسلم- وقال اسقي يا زبير حتى يبلغ الماء الجدر ثم دعه فالنبي -صلى الله عليه وسلم- غضب قطعاً لأن الصحابي نقل أنه غضب

ولأن الأنصاري استشاره بقوله أن كان ابن عمك يا رسول الله فدل هذا على أن القضاء حال الغضب ينفذ والجواب على هذا الحديث من وجهين : **الوجه الأول:** أن القاضي إذا غضب بعد أن بان له وجه القضية فإنه يجوز أن يحكم . لأن هذا الغضب لا يؤثر في القضية فإن القضية اتضحت له وهذا ما كان مع النبي -صلى الله عليه وسلم- .

الجواب الثاني: أن هذا خاص بالنبي -صلى الله عليه وسلم- لأنه إذا حكم فإنه لا يقر على الخطأ ولو كان حكم وهو غضبان -صلى الله عليه وسلم- والجواب الصحيح الأول.

الدليل الثاني: أنه وإن حكم مخالفا للسنة إلا أنه أصاب الحق فدل هذا على نفوذه إذ ليس المقصود من الحكومة والقضاء إلا إصابة الحق . **والقول الثاني:** أنه لا ينفذ لأنه حكم في حال منهي فيها عن الحكم والنهي يقتضي الفساد . والقول بأن القاضي يجب عليه أن يعيد الحكم إذا حكم وهو غضبان هو الصحيح وعلمنا

الجواب عن أثر أو حديث الزبير أن النبي -صلى الله عليه وسلم- إنما حكم بعد أن تبين له القضية ولهذا نقول إذا غضب القاضي من حين بدأت القضية واستثير من قبل أحد الخصوم وغضب فإنه يجب عليه وجوباً أن يؤجل إصدار الحكم إلى مجلس آخر بعد أن يعيد النظر في القضية والأدلة ، وإذا استثير من قبل أحد الخصوم بعد أن تمكن من القضية وفهمها في آخر المجلس فإنه لا حرج عليه أن يحكم والحالة هذه.

ثم- قال رحمه الله- (ويجرم قبوله رشوة)

يحرم على القاضي أن يقبل الرشوة لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- لعن الراشي والمرتشي . هذا من وجه من وجه آخر أن الرشوة تتناقض تماماً مع مقصود الشارع من القضاء فإنَّ القصد من الرشوة إحقاق الباطل وإبطال الحق بينما القاضي إنما نصب ليحق الحق ويبطل الباطل وتحريم الرشوة محل إجماع والرشوة هي كل ما يدفعه الإنسان لإعاقه الحق أو لتمرير الباطل سواء في مجلس القضاء أو في غيره.

ثم- قال رحمه الله- (وكذا هدية)

يعني كما أنه يحرم عليه قبول الرشوة يحرم عليه قبول الهدية والفرق بينهما أن الرشوة تعطى في سياق القضية والهدية تعطى خارج سياق القضية بأنها هدية منفصلة بينما الرشوة مرتبطة بالقضية الهدية محرمة لثلاثة أدلة :

الدليل الأول: قوله -صلى الله عليه وسلم- هدايا العمال غلول . **الثاني:** أن الهدية كما قال شيخ الإسلام نوع من الرشوة فكل حديث دل على تحريم الرشوة دال على تحريم الهدية.

الثالث: حديث ابن التبية الذي بعثه النبي -صلى الله عليه وسلم- ساعياً فلما جاء هذا لكم وهذا أهده لي فغضب النبي -صلى الله عليه وسلم- وخطب وقال أفلا جلس في بيت أمه وأبيه فلينظر أيهدى له أو لا .

ثم لما بين الشيخ المؤلف تحريم الرشوة والهدية انتقل إلى مواضع جواز الهدية قبل هذا ذكر شيخ الإسلام ضابطاً جميلاً جداً لهدايا العمال من القضاة والموظفين فقال هدايا العمال هي كل ما لو نزع عن منصبه لم يهدى إليه . ضابط جميل جداً فإذا كان سبب الهدية من بعيد أو قريب المنصب فهي من هدايا العمال ولهذا إذا كان شخص لا يهديك مطلقاً فلما عيّنت في مكان أهداك فقطعاً سبب الهدية أنك عيّنت في هذا المكان كذلك الهدايا التي تجري بين الطلاب والمدرسين في المدارس النظامية باعتبار أن المدرس في المدارس النظامية موظف

هذه الهدايا سببها أنه مدرس لولا أنه يدرس لم يعطى أما الهدايا التي تكون بين المدرسين والمدير والمدارس والمديرة فتختلف إن كان لم يهدوها إلا لأنها مديرة أو لم يهدوه إلا لأنه مدير أو بعد أن أصبح مديراً فلا شك أنها من هدايا العمال وإذا كانت الهدية تجري بينهم عادة ثم وجدت مناسبة لو وجدت وهذا المدير مدرس لأعطوه لم تصبح من هدايا العمال من أبرز الأمثلة أنه جرى العرف بين المدرسات أنه كل من أتى بمولود يعطى هدية فهم يعطون هذه وهذه سواء كانت مديرة أو مدرسة أليس كذلك ؟ فهذا ما يظهر لي أنا أن إهداء المديرة إذا أتت بولد من هدايا العمال لأنه موجود سواء كانت مديرة أو ليست بمديرة إنما المحرم أنه إذا صارت مديرة

بالغوا في الهدية فلا شك أنّ هذا سحت وأنه من هدايا العمال أما إذا أهذوها كما يهدون غيرها وهو أمر جار بينهم وعرف جروا عليه من قديم فليس من هدايا العمال.

ثم - قال رحمه الله - (إلا ممن كان يهاديه قبل ولايته)

إذا كان يهاديه قبل الولاية فهذا دليل وقرينة على أنّ الهدية ليست بسبب الولاية وإذا كانت الهدية ليست بسبب الولاية فلا حرج لأنّ الأصل أنّ التهادي بين المسلمين مستحب .

ثم - قال رحمه الله - (إذا لم تكن له حكومة)

يعني أنه يشترط لجواز الهدية أمران : الأول: أن يكون هذا جرى بينهما قبل الولاية . الثاني: أن لا تكون بينهما حكومة. الثالث: أن لا يعلم أنها ستكون بينهما حكومة . فإذا تحققت الشروط جازت الهدية بعد هذا نقول إذا فهم الإنسان المأخذ الشرعي عرف الحكم مباشرة فالمأخذ الشرعي أنّ كل هدية بسبب المنصب فهي من هدايا العمال هذا هو الضابط وما ذكره الفقهاء إنما هو تقريب ولهذا من الخطأ البين أن يأخذ طالب العلم القواعد ثم يطبقها بجفاف وعدم فهم لها . مثال يوضح المقصود.

رجل مازال بينه وبين أخيه تمّادي بينهما تمّادي كتب وطيب وأشياء كثيرة ، لما عيّن أحدهما أتى له بخمسين رأس شاة هل بينهما تمّادي من قبل ؟ هل يشك الإنسان أنه هذا بسبب المنصب ؟ لو أخذنا القاعدة بلفظها لقلنا يجوز لكن لما تفهم المقصود تعرف أنّ هذه الهدية محرمة عرفت كيف ! وأنا بالغت في الهدية حتى يتضح الحكم وإلا قد لا يقع هذا .

ثم - قال رحمه الله - (ويستحب أن لا يحكم إلا بحضرة الشهود)

يستحب للقاضي أن لا يشرع في الحكم ولا يبدأ بالنظر في القضية إلاّ بحضرة الشهود لأنهم سبب القضية ولكي يشهدوا على الحكم فيما لو قيل وليشهدوا على الإقرار لو حصل في مجلس القضاء وقوله يستحب يدل على أنه لا يجب فلو أراد أن ينظر في القضية ويناقش ويبدأ ثم يأتي الشهود في مجلس آخر ثم يحكم في مجلس ثالث لا يوجد فيه شهود فهذا جائز ولا حرج فيه.

قال - رحمه الله - (لا ينفذ حكمه لنفسه)

وهذا معلوم لأمرين : الأول: أنّ شهادة الإنسان لنفسه لا تصح فمن باب أولى أن نمنع أن يحكم لنفسه. الثاني: أنه تقع التهمة بهذا بدرجة كبيرة . الثالث: وهو الأول في الحقيقة أنّ عمر بن الخطاب لما أراد أن يحاكم أبيًا تحاكموا إلى زيد فلم يحاكمه إلى نفسه فلا شك أنه لا يجوز للإنسان أن يجعل نفسه حكما في قضية هو أحد الأطراف فيها.

قال - رحمه الله - (ولا لمن لا تقبل شهادته له)

لا يجوز أن يكون حكم واحد الخصمين ممن لا تقبل شهادته له كأبيه أو أبنة وسيعقد المؤلف فصلا خاصا

فيمن لا تقبل شهادته له فلا يجوز للإنسان أن يحكم لكل شخص لا تقبل شهادته له وعللوا هذا بأنه في حكمه تهمة ومظنة الحيف والميلان وقياساً على الشهادة.

والقول الثاني: أن له أن يحكم بين أي خصمين من الأقارب الأدين أو الأبعدين أو من الأجانب واستدل هؤلاء بأمرين:

الأول: العمومات . فإنها لم تفرق بين القريب والبعيد . **الثاني:** قياس القريب على الأجنبي وهو قياس غريب في الحقيقة كيف تقيس قريب على الأجنبي ونحن ننازعك في حكم القريب أنه ليس كالأجنبي وأنت تقول القريب كالأجنبي لأنه كالأجنبي أليس كذلك ؟ فبعد هذا القياس.

القول الثالث: أنه لا يجوز أن يحكم لمن لا يجوز أن يشهد له إلا إذا حكم بينهما كأن يحكم بين أبويه وبين ولديه وهذا هو الراجح إن شاء الله لأنه حينئذ تنتفي التهمة لأن طرفي الخصومة من أقاربه فلا تهمة في هذا.

ثم - قال رحمه الله - (ومن ادعى على غير برزة لم تحضر)

البرزة هي المرأة التي تخرج بنفسها لقضاء حاجاتها وينبغي أن تعرف أن البرزة هي التي تخرج لقضاء حاجاتها وليست المرأة التي تخرج وإنما المرأة التي تخرج لقضاء حاجاتها فإذا كانت تقضي حاجاتها بنفسها فإنها برزة ، فإذا لم تكن برزة فإنه يشرع للقاضي أن لا يستدعيها إلى مجلس الحكم واستدلوا على هذا بأمرين : **الأمر الأول:** أن في استدعائها ضرر بها لأنها لم تعتد الخروج فضلاً عن حضور مجلس الحكم. **الثاني:** أن فيه إذهاباً لحشمتها وهتكاً لتصونها .

والقول الثاني : أنه على القاضي أن لا يحكم بل يرسل إليها من يحكم لها في قضيتها واستدلوا على هذا بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها.

القول الثالث: أنه يأتي بها إلى مجلس الحكم واستدلوا على هذا بأن هذا الخروج خروج يسير لا يضر فتأتي إلى مجلس الحكم ، والراجح المذهب بلا إشكال .

ثم - قال رحمه الله - (وأمرت بالتوكيل)

يعني أنها لا تحضر وتؤمر بالتوكيل لأن القضية لا يمكن أن تتم وتستمر إلا إذا وكلت ليستطيع القاضي المضي في الحكومة والحكم فيها.

سؤال / هو يقول إذا كانت برزة لا تحضر وتوكل ؟ كل الناس يستطيعون أن يوكلون ! ما هو الجديد ؟ ما هو الفرق الآن هي لا تحضر وتوكل ؟ كل إنسان يستطيع أن لا يحضر ويوكل ؟ فما هو الجديد ؟ الجديد أنه في غير البرزة لا يشرع أن يأتي بها إلى مجلس الحكم لا ينبغي بخلاف سائر الناس فإنه إن شاء وكل هو .

ثم - قال رحمه الله - (وإن لزمها يمين أرسل من يحلفها)

وجه ذلك أنه إذا توجهت اليمين فلا بد منها أي لا بد من اليمين وهي لم تحضر الحكم فلن يكون هناك سبيل لليمين إلا أن يرسل من تحلف له وينبغي أن يرسل مع من سيأخذ منها اليمين يرسل معه شاهدين يشهدا على اليمين.

ثم - قال رحمه الله - (وكذا المريض)

قوله وكذا المريض لو أن المؤلف جعل لهذا قاعدة فقال [وكل من لا يستطيع الحضور إلى مجلس الحكم فهو يوكل ويرسل إليه القاضي من يأخذ اليمين منه إذا توجهت عليه] لكان هذا أضبط من ذكر مثالين المرأة والمريض وإنما ذكر المؤلف المرأة والمريض فقط لأنه الغالب في الأعذار أن تكون امرأة أو أن يكون مريضاً فلما كان هذا هو الغالب ذكره واستغنى عن الضابط.

باب طريق الحكم وصفته

قوله باب طريق الحكم وصفته المقصود بهذا الباب بيان كيفية دفع الخصومات والفصل بينها ، أو بيان كيفية الفصل بين الخصومات.

يقول الشيخ - رحمه الله - (إذا حضر إليه خصمان قال أيكما المدعي)

إذا حضر الخصمان فإنه يقول أيكما المدعي ، أفاد المؤلف أنه لا حرج على القاضي أن يسأل الخصمين أيهما المدعي لأنه إذا سأل أيكما المدعي فإنه لم يوجه الخطاب إلى أيٍّ منهما فلم يحصل حيف على أحد من الخصمين فيسأل أيكما لأن القضية لا يمكن أن تبدأ إلا إذا قال أيكما المدعي ؟

ثم - قال رحمه الله - (فإن سكت حتى يبدأ جاز)

يعني يجوز أن يدخل خصمان ويجلسوا ويجلس القاضي ويسكت القاضي إلى أن يبدأ ، فسؤال القاضي للخصمين أيهما المدعي ليس بواجب بل أن يسكت لكن من المعلوم أنه ينبغي أن لا يطيل بالسكوت وليس من المقبول أن يسكت الخصمان ويسكت القاضي ويجلسون في مجلس الحكم وهم سكوت لمدة ساعة فإن هذا من العبث أليس كذلك ولو قيل أن هذا يتنافى مع آداب القاضي أن يطول السكوت لكان هذا وجيه وربما يكون من الآداب الواجبة أو المستحبة وهذا بحث نظري أما اليوم فلا يكاد الخصمان إلا وبسرعة تبدأ القضية.

ثم - قال رحمه الله - (فمن سبق بالدعوى قدمه)

إذا سبق أحدهما بالدعوى صار هو المدعي ولو لم يسأل القاضي أيكما المدعي وإذا صار هو المدعي فإنه إذا اعترض الآخر وقال أن المدعي لم ينظر القاضي إلى كلامه ، فإذا الذي يحدد أيهما المدعي الذي يبدأ منهما فإن بدأ في وقت واحد أقرع بينهما وتحديد أيهما المدعي وأيهما المدعي عليه أمر مهم وضروري لأنه ينبغي

على هذا أحكام كثيرة كما سيأتينا.

ثم - قال رحمه الله- (وإن أقر له حكم له عليه)

يعني إذا تبين أيهما المدعي وادعى بمال أو غيره ثم أقر المدعى عليه فإنه يجب على القاضي بالإجماع أن يحكم بهذا الإقرار لأن الإقرار حجة ملزمة وهو أقوى من البيّنات لأن البيّنات تختمل احتمالات والإقرار لا يختمل فيجب عليه أن يحكم بمقتضى الإقرار مباشرة وهذه الصورة نادرة في الوقوع لكن ذكرها المؤلف للترتيب المنطقي بما سيكون في مجلس الحكم ولماذا هي نادرة الوقوع ؟ لأنه لو كان سيقر ما احتجنا إلى مجلس القضاء.

قال - رحمه الله- (وإن أنكر قال للمدعي إن كان لك بيّنة فأحضرها إن شئت)

إذا ذكر المدعي دعواه ولم يقر المدعى عليه فإن القاضي يقول للمدعي ألك بيّنة و يقول أحضرها إن شئت . أي أنّ القاضي ليس له أن يلزم المدعي بإحضار البيّنة فإن أبي المدعي أن يحضر البيّنة وأراد الانتقال إلى يمين المدعى عليه كما سيأتي فله ذلك إنما يعرض عليه القاضي عرض أنه ألك بيّنة ؟ أولا . علمنا من هذا أنه لا يلزمه وعلمنا أيضا أنه لا حرج على القاضي أن يقول للمدعي ألك بيّنة وليس هذا من الجور على المدعي عليه ، والدليل على هذا ما جاء في الصحيح أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- لما اختصم الحضرمي وخصمه قال له النبي -صلى الله عليه وسلم- ألك بيّنة ؟ فدل هذا على أنّ طلب البيّنة لا حرج فيه ولأنّ في طلب البيّنة الإسراع في الحسم في القضية وإعطاء كل ذي حق حقه.

ثم - قال رحمه الله- (فإن أحضرها سمعها وحكم بها)

يعني إذا أحضر المدعي بيّنته سمعها القاضي ثم حكم بها يعني بعد أن يقول للمدعى عليه أتقده في هذه البيّنة بقادح فإذا لم يكن عنده قوادح صارت البيّنة سالمة من القوادح وحينئذ يجب عليه أن يحكم بها كما يجب عليه أن يحكم بالإقرار لأنها أصبحت بيّنة سالمة من القوادح فوجب عليه أن يحكم بها وهو أمر بدهي.

ثم - قال رحمه الله- (ولا يحكم بعلمه)

لا يجوز للقاضي أن يحكم بعلمه سواء علم هذا العلم قبل أن يتولى القضاء أو بعد أن يتولى القضاء ، وسواء علم به قبل أن تعرض عليه القضية أو بعد أن تعرض عليه القضية يعني مطلقا لا يجوز له أن يحكم بعلمه مطلقا واستدلوا على هذا بأمرين :

الأمر الأول: أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- لما شكى إليه الأعرابي اعتداء من أخذ النصاب الزكوي عليهم بجراح وأعطاهم النبي -صلى الله عليه وسلم- مقابل الجراح قال لهم إني خاطب بالناس ومخبرهم أنكم رضيتم قالوا نعم . فقام النبي -صلى الله عليه وسلم- وخطب وقال أنهم اعتدوا على بني فلان وأني أعطيتهم حتى رضوا أكذلك ؟ قالوا لا . فهّم بهم الأنصار يعني ليضربوهم أو يقتلوهم.

فكفّهم النبي -صلى الله عليه وسلم- ونزل وأعطاهم حتى رضوا . قال أرضيتم ؟ قالوا نعم . قال فإني

خاطب الناس ومبلغهم قالوا نعم ؟ فخطب الناس وقال إني أعطيت بني فلان حتى رضوا كذلك قالوا نعم . في المرة الثانية . وجه الاستدلال أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أعطاهم في المرة الأخرى مع أنه يعلم أنهم رضوا في المرة الأولى فدل هذا على أن القاضي لا يحكم بعلمه .

الدليل الثاني: وعليه المعتمد أن فتح باب حكم القاضي بحكمه يؤدي إلى التلاعب والتهمة ويستطيع من خلاله القاضي أن يحكم على من يشاء بما يشاء ويدعي أنه حكم بناء على علمه المسبق .

والقول الثاني: أنه يجوز للقاضي أن يحكم بعلمه مطلقا واستدلوا على هذا بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال لهند خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف فحكم النبي -صلى الله عليه وسلم- من غير نظر ولا استدعاء للمدعى عليه لأنه يعلم أنه كان بخيلا -رضي الله عنه- فحكم بعلمه . والجواب أن هذا الحديث فتيا وليس بحكم بدليل أنه لم يطلب المدعى عليه إلى مجلس الحكم ولم يسمع منه .

القول الثالث: أنه يجوز أن يحكم بما استفاض وانتشر وعلمه القاضي وغيره لأنه إذا حكم بما علم واشتهر فإنه لا ينسب إلى قهمة .

والقول الرابع: أنه يجوز أن يحكم بعلمه في حقوق الله دون حقوق الآدمي . والراجح الثالث .

ثم - قال رحمه الله- (وإن قال المدعي : مالي بينة أعلمه الحاكم أن له اليمين على خصمه)

إذا ادعى المدعي وبين ماله من حقوق وطلبت منه البينة ولم تكن له بينة أعلمه القاضي أن له اليمين على خصمه لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال للحضرمي شاهدك أو يمينه . فقال يا رسول الله إنه لا يتورع عن شيء فقال النبي -صلى الله عليه وسلم- ليس لك إلا ذلك وهذا في مسلم .

ثم - قال رحمه الله- (على صفة جوابه)

يعني أن له للمدعي يمين المدعى عليه على صفة جواب المدعى عليه . لا على صفة دعوى المدعي . صورة هذا أن يقول المدعي أطلبه ألف ريال ثمن سيارة . ويقول المدعى عليه ليس له عندي شيء فاختلف الجواب عن الدعوى ، فاليمين تكون على الجواب لا على الدعوى فيقول والله ليس له عندي شيء ولا يلزم المدعى عليه أن يقول والله إنه لا يطلبني ألف ريال ثمن سيارة .

والقول الثاني: أن اليمين على صفة الدعوى على صفة جوابه بل إن اعتراضه أو رفضه اليمين على صفة الدعوى قرينة على كونه ليس بمحقق والراجح أنها على صفة الدعوى .

ثم - قال رحمه الله- (فإن سأل إحلافه وأخلى سبيله)

أفاد المؤلف أمرين : الأمر الأول: أن القاضي بعد أن يعرف المدعي حقه في اليمين فإنه لا يطلب اليمين من المدعى عليه إلا إذا طلبها المدعي قبل ذلك فإنه لا يطلب اليمين .

الثاني: أنه إن طلب اليمين وحلف المدعى عليه فإنه يخلى سبيله أي برئ المدعى عليه ولا يطلبه المدعي

شيء لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - في الحديث السابق ليس لك إلا ذلك . فإذا ليس له إلا اليمين .

ثم - قال رحمه الله - (ولا يعتد بيمينه قبل مسألة المدعي)

يعني أنه إذا بادر بالقسم فإن هذا القسم قسم ليس بشرعي ولا نفع له في مجلس القضاء لأنه جاء في غير وقته بل يجب أن لا يقسم أو أن لا يحلف إلا بعد طلب المدعي فإن أقسم قبل ذلك وطلب المدعي أن يحلف مرة أخرى فإنه يجب أن يحلف مرة أخرى لأن اليمين الأولى ليست يميناً شرعية يعتد بها في مجلس القضاء .

ثم - قال رحمه الله - (وإن نكل قضى عليه . فيقول إن حلفت وإلا قضيت عليك فإن لم

يحلف قضى عليه)

أفادنا المؤلف - رحمه الله - إذا توجهت اليمين على المدعى عليه ونكل فإنه يحكم عليه وتكون العين محل الدعوى للمدعي يعني بمجرد النكول ولا نحتاج إلى رد يمين على المدعي واستدلوا على هذا بأن ابن عمر - رضي الله عنه - وزيد اختصموا إلى عثمان - رضي الله عنه - في عبد اشتراه زيد من ابن عمر - رضي الله عنهما - وزعم أن به عيباً يعلمه ابن عمر - رضي الله عنه - فقال عثمان - رضي الله عنه - احلف أنه ليس فيه عيب تعلمه فأبى أن يحلف فقضى عليه عثمان - رضي الله عنه - ومعنى قضى عليه أنه رد العبد إلى ابن عمر وأخذ زيد المال وفي هذه المسألة خلاف طويل نذكره إن شاء الله الدرس القادم .

السنة: الثالثة	الفصل الأول	الدرس: (٣) من القضاء
يوم: الأحد	التاريخ: ١٤٢٩/١١/١٨ هـ	التسلسل العام لدروس الزاد ((٢١٠))

قال شيخنا حفظه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

توقفنا بالأمس عند حكم نكول المدعى عليه عن اليمين وذلك عند قول الشيخ (وإن نكل قضى عليه . فيقول إن حلفت وإلا قضيت عليك فإن لم يحلف قضى عليه)
إذا توجهت اليمين على المدعى عليه ثم نكل . والنكول هو / أن يأبى أن يحلف فإنه يقضى عليه وتقدم معنا بالأمس القول الأول: وهو المذهب أنه يقضى عليه بمجرد النكول من غير رد لليمين كنا توقفنا على استكمال هذه المسألة.

القول الثاني: أنه لا يقضى عليه بمجرد النكول بل لا بد من رد اليمين لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- رد اليمين على المدعى . وهذا الحديث ضعيف .

الدليل الثاني: أنه روي عن عمر -رضي الله عنه- أنه رد اليمين ولم يقضى بمجرد النكول.

القول الثالث: إذا كان الأمر وحقيقة القضية لا تعلم إلا من قبل المدعى عليه فإنها لا ترد اليمين ، مثاله قصة ابن عمر مع زيد القصة السابقة ، فإن ابن عمر المدعى عليه هو الذي يعلم هل في العبد عيب أو لا . لأن المشتري لا يعلم عن العبد شيئاً قبل العقد فهنا لا ترد اليمين وإن كان الذي يعلم القضية هو المدعى وحده ردت اليمين . مثاله أن يدعي زيد على رجل ميت فالآن المدعي يتفرد بمعرفة القضية لأن المدعى عليه ميت فهنا نرد اليمين ولا نكتفي بمجرد النكول لأن الورثة قد يأبون اليمين لعدم معرفتهم بالقضية فنرد اليمين ولا نحكم بمجرد النكول وهذا القول الأخير فيه تفصيل جيد تجتمع فيه الآثار المروية عن أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- وإذا لم يختص أيّ منهما بالمعرفة لا المدعي ينفرد بالمعرفة ولا المدعى عليه ينفرد بالمعرفة فهنا فيه خلاف والراجح أنه لا ترد اليمين.

ثم - قال رحمه الله - (فإن حلف المنكر ثم أحضر المدعي بيّنته حكم بها ولم تكن اليمين

مزيلة للحق)

القاعدة أن اليمين مزيلة للخصومة لا للحق فإذا قال المدعي أنه لا بيّنة له ثم أحضرها بعد ذلك فإنها تسمع واستدل الحنابلة على هذا بأنه قد ينسى وقد لا يعلم ببيّنته أصلاً ثم يعرف بأن له بيّنة بأن يأتي شاهد يشهد في القضية لم يعرفه المدعي فلاجل أن المدعي ربما لا يعرف البيّنة يقبل منه أن يحضرها بعد أن لم يأتي ببيّنة .
مسألة / فإن قال المدعي ليس لي بيّنة فإنه إذا أتى بها بعد ذلك لا تقبل لأنه أكذب نفسه .

والقول الثاني: أنها تقبل لأنه حين قال ليس لي بيّنة إنما قال ذلك بناء على أنه لا يعرف لنفسه بيّنة ثم عرفها بعد ذلك فأتى بها فليس في هذا تكديماً للنفس بل ربما ظهر له ما لم يكن ظهر من قبل وهذا **القول الثاني** هو الراجح ويتحصل من ذكر المسألتين والخلاف أنه تقبل البيّنة مطلقاً سواء لم يأتي بها ابتداءً أو قال ليس لي بيّنة فتقبل مطلقاً .

فصل

قال - رحمه الله - فصل (ولا تصح الدعوى إلا محررة معلومة المدعي به)

ظاهرة عبارة المؤلف أنه يشترط لتصحيح الدعوى أن تكون محررة وأن تكون معلومة المدعي به والواقع أن هذا شيء واحد ولهذا عبارة الشيخ في المقنع يقول في المقنع [ولا تصح الدعوى إلا محررة تحريراً يعلم به المدعي] فصار هذا الشرط شرطاً واحداً وهذا هو الصواب أنه شرط واحد ومعنى هذا الشرط أن الدعوى لا تقبل إلا وقد بين المدعي كل ما يتعلق بالدعوى من حيث قدر المال وصفته وجنسه وسبب وجوبه عند بعض الفقهاء إذا لا تقبل إلا وهي محررة أي كاملة مذكور فيها كل ما يتعلق بالحق المدعي واستدل الحنابلة على أنها لا تسمع إلا محررة بأن الدعوى يترتب عليها أن يحكم القاضي من جهة وأن يلزم المحكوم عليه بدفع الحق من جهة أخرى ولا يتمكن من الحكم ولا بالإلزام من الدفع إلا بعد تحرير الدعوى وهذا لا شك وهو بدهي أن القاضي لم يحكم إلا بعد أن يعرف بماذا يدعي بالضبط المدعي .

والقول الثاني: أنه لا يشترط وأن له أن يقول ادعي حقاً على فلان فإذا قبل القاضي الدعوى أمره بعد الإجمال بالتفصيل وهذا القول الثاني ليس إلا تضييعاً للوقت ورجوعاً للقول الأول والصواب أننا نلزم المدعي بأن يبين ويحرر الدعوى من الأول ولا نقول نسمع الدعوى ثم نطلب تحريرها بعد ذلك فإن هذا تطويل ليس له معنى .

ثم - قال رحمه الله - (إلا ما نصحه مجهولاً كالوصية وعبداً من عبيده مهراً ونحوه)

القاعدة أن كل ما صح مجهولاً صحت الدعوى به وما ذكره المؤلف لا يعدوا أن يكون أمثلة ، فكل ما

صح مجهولا صحت الدعوى به.

ذكر الشيخ ثلاثة أمثلة . المثال الأول: يقول إلا ما نصحه مجهولا كالوصية . الوصية تصح بالمجهول كما تقدم معنا فلو قال أوصيت لفلان بشيء أو أوصيت لفلان بأرض أو بسهم فهي مجهولة ومع ذلك نصح هذه الوصية لأنها ليست من قبيل المعاوضات فإذا ادعى بوصية فله أن يدعي بدعوى غير محررة فيقول فلان أوصى لي وليس بملزم أن يبين بماذا أوصى له.

المثال الثاني: وعبد من عبده مهرا . إذا قالت الزوجة مدعية على الزوج أنه أمهرها أو أصدقها عبدا من عبده صحت الدعوى وإن كانت مبهمة لأن المهر يصح أن يكون مبهما ويبين بعد ذلك فإذا ترجع إلى القضية السابقة.

يقول - رحمه الله - (ونحوه)

من أكثر الأمثلة وقوعا أن يعترف أو يقر بمجهول مثل أن يقول زيد لعمرى عندي لك شيء هذا إقرار بحق مجهول هذا الإقرار صحيح فلعمرى أن يدعي على زيد بقوله أن له عنده شيء لأنه أقر بمجهول لماذا نصح هذه الدعوى لأنه لا يمكن أن يدعي إلا بمجهول لأنه هو لا يعرف الحق ولو لم نصح الدعوى بمجهول في هذه الصور لأغلقت الباب على المدعي أن يدعي أصلا لأنه لا يعرف حقه من الأساس إذا تصح الدعوى بكل ما يصح بمجهولا.

ثم - قال رحمه الله - (وإن ادعى عقد نكاح أو بيع أو غيرهما فلا بد من ذكر شروطه)

إذا ادعى عقدا من العقود سواء في قسم المعاملات أو في قسم الأحوال الشخصية أو الأنكحة أو توابعها فإنه لا بد أن يبين شروط العقد واستدل الحنابلة على هذا بأن المدعي قد يدعي بعقد يرى هو صحته والقاضي لا يرى أنه صحيح ولأجل هذا لا بد أن يبين شروط العقد.

القول الثاني: أنه لا يشترط وأنه ليس عليه إلا أن يدعي بالعقد مجردا بلا بيان لشروطه واستدل هؤلاء بأن الأصل في معاملات المسلمين الصحة وحملها على الجواز وهذا يقتضي عدم وجوب السؤال عن الشروط وانتفاء الموانع.

والقول الثالث: أنه يجب أن يبين الشروط إذا ادعى بعقد النكاح ولا يجب إذا ادعى بعقد البيع وفرقوا بين العقدين مستدلين بأن عقد النكاح من العقود التي يجب التحوط لها والاحتراز لما ينبني عليها من الأنساب واستباحة الأبضاع فناسب أن يشترط هذا الشرط والصحيح القول الثاني إن شاء الله.

ثم - قال رحمه الله - (وإن ادعت امرأة نكاح رجل لطلب نفقة أو مهر أو نحوها سمعت)

إذا ادعت المرأة بحق من حقوق النكاح لا بالنكاح فإن الدعوى صحيحة ودل على هذا أمران : الأمر الأول "الإجماع فإنهم أجمعوا على أنها إذا ادعت بعقد نكاح لإثبات النفقة أن الدعوى صحيحة وتسمع .

الثاني: أنها دعوى مستوفية الشروط فإنها تدعي بحق مع بيان سببه كما لو قالت هذه السيارة لي اشتريتها من فلان فهي كذلك تقول النفقة واجبة لأن فلان زوجي فهي تثبت الحق مع شفعه بسببه وهذه دعوى مستكملة الأركان فتسمع وكما سمعتم هي محل إجماع فلا إشكال فيها.

ثم - قال رحمه الله - (فإن لم تدعي سوى النكاح لم تقبل)

إذا ادعت المرأة على الزوج مجرد النكاح فقط ، فقالت فلان زوجي ولم تضيف شيئا على هذا لا طلب نفقة ولا سكنى ولا غيره فإن الدعوى لا تسمع أصلا ولا تقبل علل الحنابلة هذا بأن النكاح من حقوق الزوج لا من حقوق الزوجة وليس للإنسان أن يدعي بحق لغيره بل الدعوى تكون بحق لنفسه.

والقول الثاني : أن دعواها صحيحة لأن إثبات النكاح يقتضي إثبات الحقوق المترتبة عليه من النفقة والسكنى والمهر وكل ما يترتب على العقد من حقوق للزوجة.

الدليل الثاني: أن هذا تماما كما لو ادعت عقد النكاح كعقد البيع فإن الإنسان يدعي عقدا للبيع راجيا الحصول على ما يترتب على عقد البيع سواء ادعى أنه مشتري ليأخذ السلعة . أو بائع ليأخذ الثمن . ولا شك أن هذا القول الثاني هو الصحيح وأن المذهب في هذه المسألة ضعيف وأن النكاح لا يتمحض حقا للرجل نعم حقه فيه غالب لكن النكاح فيه حقوق للزوج وفيه حقوق للزوجة.

ثم - قال رحمه الله - (وإن ادعى الإرث ذكر سببه)

إذا ادعى انه يرث من فلان فلا بد أن يبين السبب الذي استحق به الإرث لأن الشهادة ستكون على وفق هذا السبب وإذا لم يبين السبب فإنه لم يتمكن من معرفة صحة الشهادة وهذا صحيح فإذا ادعى أنه وارث فلا بد أن يقول لأنه ابن أو مولى أو والد أو يبين سبب الإرث مع اختلاف أسباب الإرث . وهذا بدهي لأنه لا يمكن أن يقول أحد في المحكمة أنا أرث فلان بدون أن يبين سبب الإرث وصلة القرابة التي بينهما.

ثم - قال رحمه الله - (وتعتبر عدالة البينة ظاهرا وباطنا)

أفاد المؤلف حكم مسألتين : المسألة الأولى " أنه لا بد من العدالة في البينة .
المسألة الثانية " أنه تشترط في هذه العدالة أن تكون عدالة ظاهرة وباطنة ، أما اشتراط العدالة سيأتينا في كتاب الشهادات ما يتعلق بهذا الشرط مفصلا ودليله العام قوله تعالى { وأشهدوا ذوي عدل منكم } [البقرة/٢٨٢] فلا بد من العدالة في الشاهد . لكن المؤلف هو في الحقيقة يريد أن يتكلم عن كون البينة توصف بالعدالة الظاهرة والباطنة فالعدالة الظاهرة معروفة وهي أن يكون ظاهر الإنسان الابتعاد عن المحرمات وأداء الواجبات ، وأما العدالة الباطنة فهي التي لا تتحقق إلا بأمرين : أن يكون المعدل صاحبه صحة طويلة.

الأمر الثاني: أن يكون المعدل عامله معاملته ماله بهذين الأمرين يمكن الوقوف على العدالة الباطنة استدلال الحنابلة على اشتراط العدالة الظاهرة والباطنة أن شاهدا أتى عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- فطلب من

صاحب الشهادة مزكي فجيء بالمزكي فسأله عمر أسألت معه أعاملته أصحبتة فدللت هذه الأسئلة على أنه لا يكتفى بالتعديل المعرفة الظاهرة ولا بد من المعرفة الباطنة وهي مقتضى أسئلة عمر - رضي الله عنه -

القول الثاني: أن المشتراط العدالة الظاهرة فقط دون الباطنة ، واستدلوا على هذا بأمرين : الأول " أن الأصل في المسلم العدالة ولسنا بحاجة عن السؤال عن باطنه .

الثاني: أن عمر نفسه - رضي الله عنه - قال المسلمون عدول بعضهم على بعض ، والراجح القول الثاني أن العدالة الظاهرة يكتفى بها وعليه العمل واشتراط العدالة الباطنة قد يفضي في صور كثيرة إلى تعطيل الشهادة وإذا صح الأثران عن عمر الأول والثاني فالجمع بينهما أن لولي الأمر إذا شك أن يتثبت بما شاء إلى الوصول العدالة الظاهرة أو الباطنة أو الاستقصاء أكثر من ذلك فإن القاضي قد يقع في ذهنه أو يخطر في باله كذب الشاهد مع عدالة ظاهره فيحتاج إلى نوع من التثبت .

ثم - قال رحمه الله - (ومن جهلت عدالته سأل عنه وإن علم عدالته عمل بها)

إذا جاء الشاهد إلى القاضي فلا يخلوا الحال من ثلاث . الأول " أن يعلم عدالته حينئذ يجب عليه وجوبا أن يعمل بعلمه بعدالة الشاهد وأن يحكم بمقتضى الشهادة ما لم يوجد مانع .

الثاني " أن يعلم فسقه فإنه لا يجوز والحالة هذه أن يحكم بشهادة هذا الشاهد مطلقا ويجب عليه أن يكتفي بعلمه بعدالة الشاهد وبعلمه بفسق الشاهد وعمل القاضي بعلمه في معرفة الشهود ليس من الحكم بعلمه فإن الحكم أو العمل بعلمه في عدالة الشهود جائز أما في العدالة فهو محل إجماع وأما في الفسق فلم أقف على خلاف .

القسم الثالث: أن لا يعلم هل هو عدل أو ليس بعدل فحينئذ يسأل عنه كما صنع عمر - رضي الله عنه - فإنه سأل عن هذا الشاهد وطلب مزكي .

ثم - قال رحمه الله - (وإن جرح الخصم الشهود كلف البيّنة به)

إذا جرح الخصم الشهود فإننا لا نقبل منه بالجرح إلا إذا أتى بيّنة تثبت هذا الجرح لوجهين : الأول " أن الناس يختلفون في الجراح فمن الناس من يعتبر الأمور السهلة من الجوارح ومن الناس من لا يعتبر الأمور الكبيرة من الجوارح فلاختلاف الناس في مقدار ما يجرح به الشاهد صار حتما على القاضي أن يسأل عن سبب وبيّنة الجرح .

الثاني: أننا لو جعلنا كل خصم يجرح بما شاء لم يبق للمدعين شهود وبهذا تبطل فائدة الشهادة ولا إشكال أنه إذا جرح سيطلب بيّنة هذا الجرح .

ثم - قال رحمه الله - (وأنظر له ثلاثا إن طلبه)

يعني أنه إذا جرح الشهود ثم طلب من القاضي أن يمهل ثلاثة أيام ليتمكن من إحضار البيّنة الدالة على

جرح الشهود فإنه يجب إلى هذا الطلب والدليل من وجهين : الأول " أن في إزماله بالبيّنة بأقل من ثلاثة أيام جرح وعسر فإنه قد لا يتمكن من تجميع بيناته الدالة على جرح الشهود بأقل من ثلاثة أيام.

الثاني " أن هذا مروى عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- وهذا صحيح وثلاثة أيام فترة قصيرة لا تخل بمجريات القضية

يستثنى من هذا إذا غلب على القاضي أن الخصم أراد تطويل الوقت ليس إلا وأنه لا يملك البيّنات على الجرح وأنه مجرد افتراء فإنه لا يمهله لا فائدة من الإمهال.

ثم - قال رحمه الله - (وللمدعي ملازمته)

يعني إذا طلب الإمهال ليخرج البيّنة فإنه يجوز للمدعي أن يلازم المدعى عليه وعللوا هذا بأن في الملازمة ضمان في عدم ضياع حق المدعي ، والملازمة هي أن يذهب معه حيث ذهب فيصلي معه ويذهب معه إلى السوق ولا يتركه إلا إذا دخل بيته . طبيعي أنه إذا دخل بيته لن يدخل معه لكن من حين يخرج إلى أن يرجع فهم من كلام المؤلف أنه لا يحبس وإنما يملك فقط الملازمة وهذا صحيح فإن المدعى عليه لا يحبس في الفترة التي طول فيها الإمهال لأنه لم يثبت عليه حق حتى يحبس ولكن له أن يلازمه.

ثم - قال رحمه الله - (فإن لم يأتي بيّنة حكم عليه)

يعني إذا لم يتمكن من جرح الشهود فإنه يحكم عليه لأنه بعجزه عن جرح الشهود تبين أن البيّنة تامة وتقدم معنا في أول صفة الحكم أنه إذا تمت البيّنة فإن الواجب على القاضي أن يحكم بها فلذلك نقول إذا عجز فإننا نحكم عليه ونسلم العين إلى المدعي.

ثم - قال رحمه الله - (وإن جهل حال البيّنة طلب من المدعي تزكيتهم)

إذا جهل حال البيّنة وكأن مراد المؤلف ولم يتمكن من السؤال فإنه يكلف المدعي بإحضار مزكي يزكي الشهود وتقدم معنا أن القاضي لا يحتاج المزكي إلا في حال واحدة . ولا يحتاجهم في حالين : فإذا علم أنهم عدول لا يحتاج المزكين ، وإذا علم أنهم فساق لا يحتاج إلى المزكين وإذا لم يعلم احتاج إما أن يسأل أو أن يكلف المدعي بالمزكين . والدليل على تكليف المدعي بالمزكين قصة عمر -رضي الله عنه- فإنه طلب من المدعي أن يأتي بمن يعرف الشهود.

مسألة / فإن عرف القاضي فسقهم وأتى المدعي بمعدلين ، فإنه يجب على القاضي أن يعمل بعلمه . لأنه الآن يعلم أنهم فساق وأنتم تعلمون أيهم الذي معه زيادة علم ؟ الجراح ولا المعدل ؟ الجراح وجه أن معه زيادة علم أن الأصل العدالة إذا يجب عليه أن يعمل في هذه الصورة بعلمه أن الشهود فساق ولا يعمل بتعديل من أتى بهم المدعي إلا في صورة واحدة إذا تبين له أن المزكين يتحدثون عن علم حادث من توبة أو صلاح عمل فحينئذ يجب عليه أن يقبل أما إذا لم يتبين له أن معهم زيادة علم جاءت بعد علمهم بالفسق فإنه يعمل بعلمه

ثم - قال رحمه الله- (ويكفي فيها عدلان يشهدان بعدالته)

قوله يكفي فيها يعني في التزكية أن يأتي باثنين يشهدان بعدالة هذا الشاهد واستدل الحنابلة على هذا بالآية {وأشهدوا ذوي عدل منكم} [البقرة] والتزكية نوع من الشهادة.

والقول الثاني: أنه يكتفى في المزكي بواحد لأن المزكي في الحقيقة يخبر وليس بشاهد فنكتفي بمزكي واحد لكن المزكي الواحد لا بد أن يكون عدلاً لأن المزكي الذي ليس بعدل يحتاج إلى مزكي طالت القضية فإذا لا بد أن يكون المزكي عدلاً أما العدد فإنه لا يشترط في المزكي.

ثم - قال رحمه الله- (ولا يقبل في الترجمة والتزكية والجرح والتعريف والرسالة إلا قول

عدلين)

لا يقبل في هذه الأمور إلا قول عدلين سواء كان تعريف أو ترجمة أو جرح أو رسالة أو تزكية . الترجمة والتزكية والجرح والرسالة أمرها ظاهر والمقصود منها واضح . والتعريف هو على أصح أقوال العلماء تعريف الحاكم بالمدعي والمدعى عليه والمدعى به والشهود يعني تعريف القاضي بأطراف القضية . ذهب المؤلف إلى أنه يشترط في الترجمة وما بعدها التزكية والجرح أن يشهد بها اثنان واستدل بالآية السابقة . والمؤلف -رحمه الله- خالف في هذه المسألة المذهب فالمذهب وهو:

القول الثاني: أنه يشترط العدد المشترك في المترجم والمزكى إلى آخره فإذا كان سترجم قضية زنا فإننا نحتاج إلى أربعة مترجمين لأنه في الزنا لا بد من أربعة شهود وهكذا بحسب القضية نشترط على المزكي ومن بعده العدد.

والقول الثالث: أنه يكتفى في الجميع بواحد واستدل أصحاب هذا القول بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- اتخذ مترجماً واحداً أمره بتعلم لغة اليهود وهو واحد وسينقل للنبي -صلى الله عليه وسلم- الأخبار والقضايا وكل ما يتعلق بشؤون الحكم . والراجح إن شاء الله هو الأخير . لأن المترجم والمزكي إلى آخره مجرد ناقل ومخبر وليس بشاهد إلا أنه يحسن بالتجربة عدم الاكتفاء بمترجم واحد لأن المترجمين غالباً ما يختلفون لأن الترجمة تنبني على أمرين أن يكون جيد في اللغة وأن يكون فاهم للقضية فقد يترجم كلاماً خطأ لأنه ما فهم موضوع الحكم وقد يترجم ترجمة خطأ لأنه غير جيد في اللغة وهذا موجود كثير ولهذا أنت لو جربت نسخة من الورقة لأثنين من كبار المترجمين ما يتطابقون نعم قد يتفقون ثمانين بالمئة لكن يحصل بينهم خلاف ففي مجال القضاء مع دقته والحساسية التي فيها ينبغي للقاضي أن لا يكتفى بمترجم واحد.

ثم - قال رحمه الله- (ويحكم على الغائب إذا ثبت عليه الحق)

المقصود بالغائب هنا المسافر مسافة القصر والواقع أن المؤلف يريد بالغائب هنا كل من أبي الحضور إلى

مجلس الحكم فهذا الحكم يتناول كل شخص أبي الحضور إلى مجلس الحكم سواء كان مسافر مسافة قصر أو موجود في البلد ومختفي أو موجود في البلد ولم يختفي لكنه من القوة بحيث يأبى الحضور إلى مجلس الحكم المهم الضابط هو أنه كل من لم يحضر إلى مجلس الحكم معاندة أو سفرا فالخنايلة يرون أنه يحكم عليه واستدلوا على هذا بأمور : الأمر الأول " قصة هند بنت عتبة فإنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- حكم لها غيايبا فإنّ الزوج لم يحضر -رضي الله عنه -

الثاني: أن الامتناع عن الحكم في مثل هذه الصور يؤدي إلى ضياع الحقوق وتقدم معنا الجواب عن حديث هند وأنه فتوى وليس بحكم قضائي.

القول الثاني: أنه لا يحكم على غائب واستدل هؤلاء بأنّ الغائب ربما ملك قادحا في بيّنة المدعي فلا يستقيم مع هذا الحكم عليه مع غيابه يعني والترجيح في هذه المسألة محل إشكال ولكن الأقرب أنه يرجع إلى القاضي فإذا علم أنّ الإنسان مسافر سفرا بعيدا لا بقصد التهرب عن مجلس الحكم فإنه لا يسوغ أبدا أن يحكم عليه غيايبا . وإذا عرف أنه متلاعب ويتأخر فإنّ الحكم الغيايب من أعظم الأمور ردعا للمتلاعبين لأنه يستطيع أنه يغيب عن مجلس الحكم وهذا الغياب يكلف المدعي ما يزيد على أربعة أشهر أو خمسة أشهر بالنظر إلى المواعيد إذا هذا نوع من التلاعب وتأجيل الحقوق فالقول بالحكم مطلقا أو عدمه مطلقا محل نظر والواجب أنه يرجع إلى رأي القاضي.

مسألة / على القول بأنه يحكم له هل نسلم المدعي العين أو تبقى العين إلى حضور المدعي عليه فيه خلاف من الفقهاء من قال تسلم له ومنهم من قال لا تسلم له والصواب أنها تسلم له ولكن بكفيل يضمن إرجاع العين في حال تبين عدم صحة ما قاله المدعي وهذا اختيار المرداوي وهو لا شك قول قوي لأنّ المنع من تسليم العين يجعل الحكم غيايبا لا فائدة منه لأنه إذا قلت له احكم ولكن العين لم نسلمك ما صار في الحكم فائدة وتسليمها إياه مع عدم سماع بيّنة المدعي عليه فيه نوع من الاستعجال . فالوسط أن يسلمها له ولكن نطلب منه كفيل بإحضار العين.

مسألة / إذا حضر الغائب فهو على حججه وبيّناته وقوادحه ولا تعتبر القضية منتهية فإذا حضر وجاء مجلس الحكم وبيّن قوادح وحجج توهم دعوى المدعي فإنه يأخذ بها ولا يعني الحكم غيايبا أنّ القضية انتهت.

ثم - قال رحمه الله - (وإن ادعى على حاضر بالبلد غائب عن مجلس الحكم وأتى بيّنة لم

تسمع الدعوى ولا البيّنة)

إذا ادعى على من يمكن أن يأتي إلى مجلس الحكم فإنّ الدعوى لا تسمع وأيضا لا تسمع البيّنة فلا تسمع الدعوى ولا البيّنة وهذا واضح جدا ودليلهم أنّ المدعي عليه موجود ويمكن أن يسمع منه فلا يسوغ مطلقا على من يتمكن من القاضي من السماع منه واستدلوا أيضا بقول النبي -صلى الله عليه وسلم- لعلي لا تحكم حتى تسمع من الآخر . وهذا الأثر سواء كان صحيح أو ضعيف فلا إشكال مطلقا في صحته وأنّ جميع أصول

الشرع تدل عليه فمثل هذا الأثر يسوغ في الحقيقة الاستدلال به أو بأصله صح أو لم يصح.

باب كتاب القاضي إلى القاضي

الأصل في مشروعية كتاب القاضي إلى القاضي ، الكتاب والسنة والإجماع.

فالكتاب قوله تعالى { إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم } [النمل/٣٠]

وأما السنة فأكثر من أن يحصر فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- كاتب كسرى وقيصر والنجاشي وملوك العرب والعجم وأرسل الولاة بكتبه مما لا يجعل مجال للشك في مشروعية كتاب القاضي إلى القاضي فإن قيل هذا كتاب والي إلى ملك وليس كتاب قاضي إلى قاضي . فالجواب أن الشرع إذا أجاز كتابة الوالي إلى الوالي وهي أعظم فكتابة القاضي إلى القاضي من باب أولى وهذا صحيح بلا إشكال واستدلوا على مشروعيتها بأن الحاجة ماسة إليها فإنه دائما ما يحتاج القاضي أن يكتب ببينة أو بالحكم إلى قاض آخر.

قال -رحمه الله- مبينا نطاق كتاب القاضي إلى القاضي .

قال -رحمه الله- (يقبل كتاب القاضي إلى القاضي في كل حق حتى القذف لا في حدود

الله كحد الزنا ونحوه)

الدعوى أو المدعى به ينقسم إلى ثلاثة أقسام : - القسم الأول: أن يكون أموال . فإذا كان أموالا فإنه يصح فيه كتاب القاضي إلى القاضي بالإجماع.

القسم الثاني: الحدود فالحدود محل خلاف . القول الأول: أنه لا يشرع كتاب القاضي إلى القاضي في الحدود واستدل هؤلاء بأن الحدود مبناهما على الدرء بالشبهات وكتاب القاضي إلى قاضي فيه شبهات كثيرة من حيث أنه فيه فرع وأصل ومن حيث وجود الوهم في الكتابة . والقول الثاني: أنها تصح بالحدود قياسا على الشهادة على الشهادة ، وقياسا على الأموال هذا القسم الثاني.

القسم الثالث: ما عدا الحدود مثل القصاص والنكاح والطلاق والخلع ونحو هذه الأشياء ففيه خلاف المذهب صحة كتابة القاضي إلى القاضي لأن أحكام هذه الأشياء ليست مبنية على الدرء بالشبهات بل على الإثبات .

والقول الثاني: أنه لا يصح أن يكتب فيها من القاضي إلى القاضي قياسا على الحدود . والراجح أن كتاب القاضي إلى القاضي يصح في كل الأشياء بلا استثناء فله أن يكتب إلى القاضي الآخر بجميع أنواع القضايا بلا استثناء لأنه لا يوجد دليل صحيح على الاستثناء إلا التوهمات وعلل لا تكفي للمنع.

ثم - قال رحمه الله- (ويقبل فيما حكم به لينفذه وإن كان في بلد واحد)

إذا حكم القاضي بشيء وأرسل بالحكم لقاض آخر لينفذه فقط فإن القاضي الثاني ملزم بتنفيذ الحكم

مطلقاً ومعنى مطلقاً أي سواء كان القاضي المكتوب إليه قريب أو بعيد والقريب والبعيد في عرف الفقهاء هو مسافة القصر واستدلوا على هذا بأن حكم القاضي ملزم واجب التنفيذ فعلى من وصله من الحكام أن يعمل به مقصودهم بهذا الكلام أن حكم القاضي أعطاه الشارع قوة للتنفيذ فهو يحمل في طياته بياناً وإلزاماً كما تقدم معنا في أول كتاب القضاء فهذه القوة التي جعلها الله في حكم القاضي إذا وصلت إلى القاضي الآخر أصبح ملزماً بها وهذا لا إشكال فيه.

ثم - قال رحمه الله - (ولا يقبل فيما ثبت عنده ليحكم به إلا أن يكون بينهما مسافة قصر)

إذا كتب له بما ثبت عنده ليحكم القاضي الثاني به فحينئذ لا يجوز إلا إذا كان بينهما مسافة قصر فإن كان بينهما دون مسافة القصر فإنه لا يجوز وعللوا هذا بأن هذا الكتاب لا حاجة إليه لأن القاضي القريب بإمكانه أن يباشر القضية بنفسه.

والقول الثاني: أنه يعمل بما ثبت عند القاضي إذا أرسل به إلى قاض آخر ليحكم به لأن الحاجة قد تدعو إلى هذا والحاجات كثيرة منها على سبيل المثال في وقتنا هذا أن ينظر القاضي في قضية إلى أن تستوي القضية استوفى الشهود والقضية لم يبق شيء لم يبق إلا مشكلة واحدة وهو أنه بدء في إجازة القاضي الناظر في القضية . وهو لا يريد أن يحكم باستعجال فحينئذ من المصلحة أن نقول اكتب بما ثبت عندك ليحكم به القاضي الآخر بدل أن تعطل القضية لمدة شهر أو لمدة شهرين . فهذه من الأمثلة المعاصرة وهي توجد بكثرة . من أمثلة ما يسوغ ذلك أن يكون المحكوم عليه من أقرباء أو أصدقاء القاضي مما يستحي معه النطق بالحكم فيرسل به إلى قاض آخر ليحكم به ، من أمثلة القضية . وهو مثال مهم أن يكون القاضي المكتوب إليه يجيد هذه القضايا أكثر من القاضي الذي باشر القضية أول مرة فالقاضي الأول أراد أن يجمع كل ما يتعلق بالقضية فإذا لم يبق إلا النظر والحكم أسنده إلى قاض يحسن مثلاً هذا النوع من المعاملات فهو في الحقيقة لا شك أن القول بصحته مقتضى قواعد الشرع وهو القول الراجح إن شاء الله.

ثم - قال رحمه الله - (ويجوز أن يكتب إلى قاض معين وإلى كل من يصل إليه كتابه من

قضاة المسلمين)

معنى هذه العبارة أن القاضي لا يشترط أن يكتب معين بل له أن يكتب إلى معين وله أن يكتب إلى من يراه من قضاة المسلمين لأنه لا يوجد دليل على اشتراط أن يكون الكتاب موجه إلى قاض معين ولأن حكم القاضي ملزم سواء كان لهذا القاضي أو لذاك فلا معنى للتعين ألسنا اتفقنا أن حكم القاضي ملزم إذا لسنا بحاجة إلى التعيين.

والقول الثاني: وهو للأحناف أنه يشترط في كتاب القاضي إلى القاضي أن يعين وأن يكتب أنه من فلان إلى فلان لأن هذا أضبط للقضية وأدعى لتطبيقها ولئلا يتدافعها القضاة المكتوب إليهم ومذهب الأحناف لا

شك أنه هو الراجح إن شاء الله وهو مذهب قوي وكتابة كتاب فيه حكم في قضية من قضايا المسلمين إلى غير معيّن فيه نوع من عدم الاهتمام بل يجب أن يكتب إلى قاض معيّن ومن حيث العمل لا يوجد إلا الكتابة من قاض معيّن إلى قاضي معيّن.

ثم - قال رحمه الله - (ولا يقبل إلا أن يشهد به القاضي الكاتب شاهدين يحضرهما فيقرأ

عليهما.... الخ)

يشترط في كتاب القاضي إلى القاضي أن يشهد عليه اثنان من العدول فيقول اشهدوا أن هذا الكتاب كتبه أنا لفلان فيبيّن للشهود الكاتب والمكتوب إليه والمكتوب .

والقول الثاني : أنه لا يشترط بل يكفي أن يرسل الكتاب مع واحد واستدل هؤلاء أن عمل المسلمين والخلفاء الراشدين والنبي - صلى الله عليه وسلم - على هذا فإنه يرسل كتبه مع رجل واحد . والأمر كما قال ابن القيم جرى عمل المسلمين على الاكتفاء بواحد . اليوم بطبيعة الحال لا يذهب مع واحد ولا مع اثنين . وإنما يذهب بطريقة آلية ولا يقال إن من يحمله هو الواحد لأن هذا الواحد لا يعرف شيء عن هذا الخطاب ولأنه سيسلمه لثان وربما انتقل آليا .

هل يجوز كتابة القاضي إلى القاضي بالإيميل ؟ يبدو لي أنا بالإيميل إذا كان باسم القاضي الصريح وليس باسم مستعار وأخبر المرسل المرسل إليه بعنوان البريد أن هذا جائز بل هو أوثق أحيانا وأسرع من اليدوي .
الفاكس ؟ إذا توفرت الضمانات بأن عرف رقم المرسل والمرسل إليه وكان بينهما تنسيق فذلك ما يوجد مانع مدام توجد وثقات .

باب القسمة

باب القسمة . القسمة اسم مصدر ومأخوذة من قسمت الشيء بمعنى جعلته أقساما .
وأما في الاصطلاح / فهي تمييز بعض الأنصبة عن بعض . ما هي مناسبة باب القسمة في كتاب القضاء كما سيأتينا أنها تشبه أبواب المعاملات ؟ أنه يوجد في القسمة إلزام . والإلزام من شأن القضاء ونحن نقول الآن كما سيأتينا قسمة إجبار وقسمة تراضي مع ذلك بالنسبة لي أنا شخصا لا أرى أي مبرر لوضع القسمة هذه في كتاب القضاء لم أقتنع منذ زمن بترتيب الفقهاء بوضع هذا الباب هنا وهو كما سيأتينا أنسب ما يكون في كتاب إما الشركة أو كتاب البيوع لكن هم رآوا هذه القضية أنه فيه إلزام وهذا ليس بمسوغ في الحقيقة من وجهة نظري .

ثم - قال رحمه الله - (لا تجوز قسمة الأملاك التي لا تنقسم إلا بضرر أو رد عوض إلا

برضا الشركاء)

تنقسم القسمة إلى قسمين : ١ - قسمة تراضي . ٢ - قسمة إجبار .

بدأ المؤلف بقسمة التراضي و قسمة التراضي هي القسمة التي لا يجوز أن تفعل إلاّ برضا الطرفين بدأ بها معرّفا فقال [لا تجوز قسمة الأملاك التي لا تنقسم إلاّ بضرر أو رد عوض إلاّ برضا الشركاء] إذا ترتب على القسمة أحد أمرين: الضرر أو العوض . فإنه لا يجوز

القسمة إلاّ برضا الطرفين واستدل الحنابلة على هذا بأمرين : أما إذا ترتب عليها ضرر فالدليل قوله - صلى الله عليه وسلم - لا ضرر ولا ضرار فإذا كانت القسمة تقتضي ضررا على أحدهما فإنها لا تجوز .

وأما إذا كانت تقتضي بذل العوض فإنها تصبح من البيع وأخذنا في كتاب البيوع أنّ اشتراط الرضا محل إجماع ولهذا لا يجوز أن يجبر أي منهما على إجراء القسمة إذا كان فيها رد عوض إذن قسمة التراضي هي كل قسمة يترتب عليها ضرر أو دفع عوض وهذا الذي أراد الشيخ بيانه . يقول الشيخ . لا تجوز قسمة الأملاك التي لا تنقسم إلاّ بضرر أو رد عوض . لم يبين المؤلف ما هو الضرر والضرر محل خلاف . ف القول الأول: أنّ الضرر هو كل قسمة تنقص من قيمة العين سواء أمكن الانتفاع بالجزء المقسوم أو لم يمكن وهذا هو المذهب

القول الثاني: أنّ الضرر هو أن لا يمكن الإنتفاع بالنصيب بعد القسمة فإن أمكن الانتفاع فليس بضرر وهذا القول الثاني اختيار الشيخ ابن قدامة ويبدو لي أنّ أرجح الأقوال أنّ الضرر يحصل بنقص القيمة وبعدم الانتفاع . مثال إذا كان زيد وعمرو مشتركين في بيت قيمة البيت قبل القسمة عشرة ملايين وقيّمته بعد القسمة خمسة ملايين هل هذا ضرر أو ليس بضرر؟ ضرر واضح كبير لا شك فيه المثال الذي يتعلق **بالقول الثاني:** أنّ يشترك زيد وعمرو في متجر لو قسم هذا المتجر لم يتمكن أيّ منهما أن يعرض بضاعته فالآن بعد القسمة هل ينتفع بقسمه أو لا ينتفع هل هذا ضرر أو ليس بضرر لا شك أنه ضرر ولهذا أنا أقول الراجح إن كان قيل به أنّ الضرر يشمل الأمرين.

ثم - قال رحمه الله - مثالا (كالدور الصغار ، والحمام والطاحون الصغرين)

بدأ الشيخ بأمثلة الضرر وذكر له ثلاثة أمثلة : **المثال الأول:** أن تكون الدار صغيرة . لو قسمت لم يستمتع بها أحد منهما لصغرهما وعدم كفايتها . **الثاني:** أن يكون الحمام والحمام هو موضع الاغتسال لا موضع قضاء الحاجة أن يكون هذا الحمام صغيرا إذا قسم لم يقوم بالمهمة المنوطة به من دخول الناس والتنظيف .

الثالث: الطاحون الصغير وهو كذلك إذا قسم لم يتمكن من طحن متاع الناس وطعامهم ولهذا نقول لما ترتب على القسمة الضرر صارت قسمة رضا وليست قسمت إجبار .

ثم بدأ بأمثلة رد العوض فقال - رحمه الله - (والأرض التي لا تتعدل بأجزاء ، ولا قيمة كبناء أو بئر في بعضها)

الأرض لا يمكن أن تتعدل إلاّ بالأجزاء أو بالقيمة فإذا لم يمكن أن تتعدل لا بالأجزاء ولا بالقيمة صارت قسمة هذه الأرض من قسمة التراضي أمثلة التعديل بالأجزاء أن يملك زيد وعمرو أرض مساحتها خمسة آلاف

أو ستة آلاف وهي أرض لا يوجد فيها بناء ولا أي شيء فهذه الأرض يمكن أن تقسم بالأجزاء بأن يأخذ أحدهما النصف والآخر يأخذ النصف الآخر هذه يمكن أو لا يمكن ؟ يمكن.

القسم الثاني: التعديل بالقيمة والتعديل بالقيمة أن يملك زيد وعمرو أرضاً إلا أن عليها بناء أو بئر وهذا البناء أو البئر يوجد في جزء من الأرض فإذا قسمنا فالقسم الذي فيه البئر أو البناء لا شك أنه أرفع ثمناً من القسم الذي ليس فيه بئر ولا بناء ويكون التعديل بأن نعطي صاحب الأرض الفارغة من الأمتار ما يرفع قيمتها إلى أن تصبح مساوية للأرض أو للقسم الذي فيه بئر أو بناء . إذا لم يمكن التعديل إلا بهذه الطريقة فهي قسمة تراضي ولهذا نقول أن النسخة التي أشار إليها المحقق وهي قوله لبناء النسخة هي الصحيحة هو المعنى المراد فيكون المعنى والأرض التي لا تتعدل بأجزاء ولا قيمة لبناء فيها أو بئر في بعضها . هذه النسخة في الحقيقة جيدة والذين أثبتوا نسخة الكاف اضطروا إلى تأويلها ونحن لا نحتاج إلى تأويل مادام توجد نسخة موافقة للمعنى الصحيح.

ثم - قال رحمه الله - (فهذه القسمة في حكم البيع)

يعني أن قسمة التراضي المذكورة والمشروحة سابقاً حكمها حكم البيع في جميع الأحكام فيشترط لها شروط البيع وفيها خيار مجلس وفيها خيار عيب وفيها خيار شرط وكل الأحكام التي تنبني على وجود عقد البيع تنبني معنا هنا وله أن يرجع مادام في المجلس وهذه من أعظم حقوق قسمة التراضي والسبب أنهم جعلوا هذه القسمة حكمها حكم البيع أنه يشترط في هذه القسمة التراضي ونحن نقول البيع هو مبادلة مال بمال بعد الرضا وهذا التعريف ينطبق معنا في هذه القسمة فإذا صارت بيعاً وهذا صحيح.

ثم - قال رحمه الله - (ولا يجبر من امتنع من قسمتها)

هذا تفريع على تقرير أنها قسمت تراضي فإذا قررنا أنها قسمة تراضي فينبني على هذا أنه لا يجبر أحد منهما وتعليل هذا الحكم أن في إجبار أي منهما إدخال الضرر عليه ، إما بالقسمة المضرة أو بإلزامه بقبول عوض هو لا يريد ذلك نقول التعليل الأقرب بدل تعليل الحنابلة أنه إدخال الضرر أن نقول هو إما إدخال الضرر أو إدخال الظلم لأنه في صورة العوض ظلم وفي صورة الضرر ضرر . بقينا في مسألة إذا كان الشرع لا يجيز القسمة إلا بالتراضي فما هو السبيل لخلوص أي من الشريكين من الشركة كيف يخرج من الشركة إذا كان لا يستطيع القسمة فكيف يخرج من الشركة الفقهاء يرون أنه يخرج بأن يلزم بالبيع فنقول أنتم ملزمون بالبيع ويأخذ الثمن يقسم على الشريكين فإن أراد أحدهما أن يمتلك العين فنقول أدخل أنت كأي مشتر واشتري فإن أبي أحد منهم البيع أجبره القاضي لأنه لا يمكن رفع الضرر عن الشريك الذي أراد الخروج إلا بالإلزام بالبيع هل يوجد طريقة أخرى للخروج من الضرر غير البيع ؟ لا توجد طريقة لكن أنا حبيت أشوف واختبركم .

ثم- قال رحمه الله- بادئا بالقسم الثاني (وأما ما لا ضرر ، ولا رد عوض في قسمته

.....الخ)

القسم الثاني : هو ما لا ضرر فيه ولا رد عوض فهو قسمة إجبار ومعنى قسمة إجبار أنه إذا طلب أحد من الشريكين القسمة أجبر الآخر إجبار عليها لأنه لا ضرر .

يقول -رحمه الله- (كالقرية ، والبستان ، والدار الكبيرة والأرض والدكاكين الواسعة)
القرية والبستان لفظ لا يطلق إلا على كبير ولهذا لم يقل كالقرية الكبيرة ولم يقل كالبستان الكبير لأن القرية لا تكون قرية إلا وهي كبيرة والبستان كذلك . ثم قال كالقرية والبستان وقلنا أن هذه الأعيان كبيرة يمكن أن تقسم بلا ضرر وعلى أيّ منهما.

ثم- قال رحمه الله- (المكيل والموزون)

المكيل يختص بأشياء والموزون بأشياء فالحبوب والثمار والمائعات كلها مكيلة ، والذهب والفضة والمعادن كلها موزونة ، لكن اشترط شرطا فقال -رحمه الله- (من جنس واحد كالأدهان ، والألبان ونحوها)
يشترط في المكيل والموزون أن يكون من جنس واحد لأنه لو كان من جنسين لكانت مبادلة نوع بنوع وهو نوع من البيوع ونحن نقول أن البيوع تحتاج إلى الرضا.

ثم- قال رحمه الله- (إذا طلب الشريك قسمتها أجبر الآخر عليها)

يجبر الشريك في قسمة الإجبار على أن يقسم مع شريكه وعللوا هذا بأن في هذا الإجبار رفع للضرر عن الشريك الآخر ووجه ذلك أن الإنسان إذا تفرد بنصيبه استطاع أن يفعل فيه ما لا يتمكن منه مع شريكه فيأمكنه أن يبي أو أن يغرس ومثلوا بهذين المثالين لأنهما من الأشياء النافعة للشريك متى استقل بقسمها .

ثم- قال رحمه الله- (وهذه القسم إفراز لا بيع)

هذه القسمة ليست بيع ولا يشترط لها شروط البيع وإلا لم تكن قسمة إجبار بل هي إفراز يعني مجرد تمييز نصيب أحدهما عن نصيب الآخر.

والقول الثاني : أنها بيع لأن كل واحد منهما يشتري نصيب شريكه المشاع والصحيح أنها إفراز وليست بيع ولو كان في ظاهر العقد يوجد مبادلة لكنها مبادلة صورية وليست مبادلة على سبيل العوض.

ثم- قال رحمه الله- (ويجوز للشركاء أن يتقاسموا بأنفسهم وبقاسم ينصبونه أو يسألوا

الحاكم نصبه)

بين أن القسمة على ثلاثة أنواع : ١- إما أن يتقاسموا بأنفسهم ٢- أو أن ينصبوا هم رجلا يقسم بينهم ٣- أو أن يذهبوا إلى الحاكم.

والجميع جائز بلا خلاف لأن الحق بينهما لا يخرج عنهما فلهما أن يستوفياه بماشأءا من الطرق لكن

يشترط أن يكون القاسم أمينا عارفا بالقسمة فإن وضعها هما رجلا جاهلا أو فاسقا ، فإن القسمة ليست بملزمة إلا بعد الرضا الثاني . فإذا أتيا برجل متدين وفيه خير وأمانة إلا أنه لا يحسن كيفية القسمة فإن قسمته ليست بملزمة للطرفين فإن شاء بعد ذلك قبلا وإن شاء ردا.

ثم - قال رحمه الله- (وأجرته على قدر الأملاك)

أجرة القاسم على قدر الأملاك لا على حسب ما اتفقوا عليه فإذا كان أحدهما يملك ثلاثة أرباع العين والآخر يملك ربع العين وأتوا بشخص عارف أمين ليقسم بينهما بأجرة فإن على من يملك ثلاثة أرباع العين ثلاثة أرباع الأجرة وعلى من يملك الربع ربع الأجرة.

والقول الثاني: أنه بحسب ما اتفقوا عليه فإذا اتفقوا أن يدفع صاحب الربع نصف الأجرة وصاحب ثلاثة أرباع نصفها صح لعموم قول النبي -صلى الله عليه وسلم- المسلمون على شروطهم وهذا القول الثاني هو الصحيح إن شاء الله .

يقول الشيخ -رحمه الله- (فإذا اقتسموا أو اقترعوا لزمت القسمة ، وكيف اقترعوا جاز)

إذا اقتسموا وانتهت القسمة فليس لأحد الرجوع سواء اقتسموا هم أو بقاسم أتوا به هم أو حكم بينهما القاضي إذا انتهت القسمة فإنه لا يجوز لهم الرجوع ويعتبر إلزام لأن قسمة القاسم كحكم القاضي فهي ملزمة ويستثنى من هذا إذا رجعوا قبل أن يبدأ بالقسمة فلهم ذلك أما بعد القسمة فإنه لا يجوز الرجوع لأن هذا يؤدي إلى أنه لا فائدة من القسمة .

يقول الشيخ -رحمه الله- أخيرا (وكيف اقترعوا جاز)

يعني أن الشارع الحكيم لم يبين طريقة معينة محددة لإجراء القرعة بل لهم أن يقتنعوا حسب ما يرونه مناسبا بالطريقة التي يرونها مناسبة

السنة: الثالثة	الفصل الأول	الدرس: (٤) من القضاء
يوم: الاثنين	التاريخ: ١٩/١١/١٤٢٩هـ	التسلسل العام لدروس الزاد ((٢١١))

قال شيخنا حفظه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

باب الدعاوى والبيّنات

قال - رحمه الله - باب الدعاوى والبيّنات .

الدعوى في لغة العرب / هي الطلب وأما في الاصطلاح فهي إضافة الإنسان لنفسه استحقاق ما في يد غيره أو ذمته . وأما البيّنات فهي جمع بيّنة والبيّنة في الأصل هي الدلالة الواضحة أو الحجة الواضحة .
وأما في الاصطلاح / فهي عند الفقهاء عبارة عن الشاهدين ، أو الشاهد مع اليمين والأربعة شهود ونحو هؤلاء فهذه هي البيّنات عند الفقهاء.

والقول الثاني: أنّ البيّنة هو كل ما أبان الحق سواء كان بالشهود والأيمان أو بغيرها مما يدل على المصيب من المتخاصمين وهذا الثاني هو الذي اختاره ابن القيم وهو الأقرب.

قال - رحمه الله - (المدعي من إذا سكت ترك)

المدعي هو كل من إذا سكت ترك لأنه هو الطالب والطالب إذا سكت ترك وقيل أنّ المدعي هو من يطالب غيره بحق في يده أو ذمته يعني في يد المطلوب أو ذمته . وهذا في الواقع هو الصحيح وهذا هو التعريف . لأنّ قولهم من إذا سكت ترك أخذنا أنه إذا تقدم المدعي إلى مجلس الحكم فإنّ القاضي ينبغي أن لا يستمر في السكوت إلى أن يتكلم أحدهما بل ينبغي أن يبادر فيقول أيّكما المدعي فالتعريف الثاني هذا هو الصواب.

ثم - قال رحمه الله - (والمدعى عليه من سكت لم يترك)

لأنه مطلوب والمطلوب لا بد أن يجيب إما بالإقرار أو بالإجابة عن بيّنة المدعي ، وقيل أنّ المدعى عليه هو من يطالب بحق ومن يطالب بحق لغيره وهذا أيضا هو التعريف الأقرب إن شاء الله .

ثم - قال رحمه الله - (ولا تصح الدعوى والإنكار إلّا من جائز التصرف)

جائز التصرف هو من جمع ثلاث خصال البلوغ والعقل والرشد . يعني التكليف مع الرشد فهذا شرط لصحة الدعوى لأنّ من لا يصح قوله لا يصح تصرفه في الأموال فإذا كنا لا نصح تصرفه فلا نصح قوله وإذا

لم نصح قوله لم نصح تصرفه.

ثم - قال رحمه الله- (وإذا تداعيا عينا بيد أحدهما فهي له مع يمينه)

إذا تداعيا عينا هي في يد أحدهما فهي لمن العين بيده لكن مع يمينه ودل على هذا الحكم قول النبي -صلى الله عليه وسلم- لو يعطى الناس بدعواهم لا ادعى قوم دماء ناس وأموالهم . ولكن اليمين على المدعى عليه . فهذا الحديث يعتبر قاعدة هذا الباب وهو أن الإنسان لا يعطى بمجرد الدعوى ولهذا تجد المؤلف -رحمه الله- (إذا تداعيا عينا بيد أحدهما فهي له لكن مع يمينه يعني فإنها تبقى معه لأن الآخر لم يأتي ببينة.

ثم - قال رحمه الله- (إلا أن تكون له بينة فلا يحلف)

إذا تداعيا عينا بيد أحدهما وأيضا من العين بيده معه بينة على أنها له فإن العين تبقى بيده بلا يمين إلى هذا ذهب جماهير السلف والخلف

من التابعين والأئمة وجماهير السلف والخلف واستدلوا على هذا بأن البينة إنما وضعت شرعا لتبين مع من الحق فإذا بينت أن الحق مع صاحب اليد لم نعد بحاجة إلى اليمين.

والقول الثاني : مذهب شريح فإنه ألزم مع البينة باليمين يعني لم يكتفي بمجرد بالبينة بل أضاف إلى هذا اليمين ولما قيل له ما هذا الذي أحدث قال أحدث الناس فأحدثت . وهذه العبارة تدل على أنه -رحمه الله- كان متفرد بهذا القول في زمن التابعين لأن السائل وصفه بأنه أحدث القول وأيضا شريح لم ينكر ولم يقل بل لي سلف والصحيح إن شاء الله أن طلب اليمين مع البينة يعود إلى القاضي فإنه إذا شك في بينته ورأى أن يلزمه مع ذلك باليمين فله ذلك لاسيما مع فساد الزمان وضعف الذمم وضعف التدين .

ثم - قال رحمه الله- (فإن أقام كل واحد بينة أنها له قضي للخارج ببينته ولغت بينة

الداخل)

الداخل هو من العين بيده ، والخارج هو من العين ليست بيده فالمذهب إذا تداعى رجلان كل منهما له بينة والعين بيد أحدهما فالحكم أنها تعطى لبينة الخارج يعني لمن لم تكن العين بيده واستدلوا على هذا بأدلة :
الدليل الأول " أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال البينة على المدعي واليمين على من أنكر . فحصر النبي -صلى الله عليه وسلم- البينة في جانب المدعي فبينة المدعي هي المعتبرة.
الثاني " أن بينة المدعي فيها زيادة والقاعدة أن من معه زيادة يقبل . وجه الزيادة يقرره الدليل الثالث وهو أن بينة من بيده العين قد تكون استفيدت من كون العين بيده فشهد معه لأنه يرى العين بيده وهي أدلة كما ترى وجهية وترفع الاستغراب الذي قد يقع للناظر في هذه المسألة.

القول الثاني: وهو للجمهور أنها تكون لمن بيده العين لأن من بيده العين معه اليد والبينة وهذا القول الذي ذهب إليه الجمهور هو القول المتبادر إلى الذهن إذا اجتمع رجلان مع كل منهما بينة إلا أن أحدهما معه أيضا

اليد فإنه يرجح باليد وهذا هو الراجح إن شاء الله بقينا في مسألتين إذا كانت العين ليست في يد أيٍّ منهما ، وإذا كانت العين في يد كل منهما ! فالحكم أنهما يتحالفان ويتناصفان العين

لأنه ليس لأحد منهما ما يدل على رجحان جانبه . وهذه المسائل وإن كانت تقرر بهذا الشكل إلا أنه لا يخفى على الإنسان أن القاضي إذا عرضت عليه القضية لا يجمد على مثل هذه الأقوال بل يتحرر ويلتمس الحق حيث كان ويتأمل في البينات وأوضاع المتكلم وأوضاع المتداعيين وطبيعة العين يعني أنا أخشى ما أخشاه أن الإنسان يفهم الأقوال قوالب أن القاضي إذا جاءه مثل هذه المسائل يحكم بهذه الطريقة أن العين بيد فلان إلى آخره هذا هو الأصل ولكن القاضي عليه أن يتحرى وأن يكون مقصوده وهمّه هو إيصال الحق إلى صاحبه بأيّ طريقة كانت .

بهذا انتهى الكتاب وننتقل إلى الشهادات.

الدرس (١) من الشهادات

كتاب الشهادات

قال - رحمه الله - كتاب الشهادات .

مناسبة الإتيان بكتاب الشهادات بعد القضاء من وجهين:

الوجه الأول: أن الشهادة لا تقبل إلا في مجلس القضاء فشاهت القضاء الذي لا يكون إلا في مجلسه.

الثاني: أن في كل بين الشهادة والقضاء قاسم مشترك وهو أنه ينتفع بها أحدهما ويتضرر الآخر وهذا قاسم

مشترك بين القضاء والشهادة

ولهذين السببين ناسب أن يذكر الفقهاء كتاب الشهادات بعد كتاب القضاء .

والشهادات جمع شهادة . والشهادة في لغة العرب / هي الإخبار بصحة الشيء عن مشاهدة لا عن ظنّ

وتحمين وأما في الشرع فهي قريبة من هذا المعنى فالشهادة في الشرع: هي الإخبار بصدق أحدهما في مجلس

القضاء بلفظ الشهادة . والشهادة مشروعة بالكتاب والسنة والإجماع . وستأتي إن شاء الله الأدلة .

قال - رحمه الله - (تحمل الشهادة في غير حق الله فرض كفاية)

تحمل الشهادة فرض كفاية إذا قام به من يكفي سقط الباقي . والدليل على هذا قوله تعالى { ولا يَأْب

الشهداء إذا ما دعوا } [البقرة/٢٨٢] ومعنى الآية عند الحنابلة إذا ما دعوا ليتحملوا الشهادة واعترض على هذا

القول بأن الآية إنما هي في الأداء وليست في التحمل ولا يستقيم أن نستدل بها على التحمل .

والجواب على هذا أن الصحيح من أقوال المفسرين الذي ذهب إليه الحسن وغيره أنها في التحمل والأداء

فيصلح أن يستدل بها الحنابلة فإذا تحمل الشهادة فرض كفاية إذا لم يقم به من يكفي فإن الجميع آثمون فإذا

دعي الإنسان إلى أن يشهد واستطاع أن يشهد وعلم أنه لن يشهد معه أحد أو سيتخلف الناس فهو آثم إن لم

يشهد مع أخيه.

يقول الشيخ - رحمه الله - (في غير حق الله)

أفادنا المؤلف أنه في حقوق الله فإن الشهادة لا تعتبر فرض كفاية وهي عند الحنابلة مباحة أو يستحب

تركها واستدلوا على هذا بأن الحدود مبنية على السر والدرء بالشبهات والنبي - صلى الله عليه وسلم - يقول

من ستر مؤمنا في الدنيا ستره الله في الآخرة . فدلّت هذه النصوص على أن تحمل الشهادة في باب الحدود مباح

أو يستحب تركه . والأقرب والله أعلم أنه يستحب تركه لأن النصوص المروية عن الصحابة تميل إلى هذا المعنى

في باب الحدود.

مسألة / هو يستحب تركه إذا لم يكن من أتى الحدود معروفا بالفساد والشر والإيذاء فإن كان معروفا

بذلك فإن التحمل في حقه يعني في الشهادة عليه يدور بين الاستحباب والوجوب فكل ما كان شره أكبر صار

واجبا . وكل ما كان شره أقل صار مستحبا .

ثم - قال رحمه الله- (وأدائها فرض عين على من تحملها)

إذا تحمل الإنسان الشهادة فالأداء فرض عين . لقوله تعالى { ولا تكتموا الشهادة ومن يكتتمها فإنه آثم قلبه } [آل عمران/١٨٧] وهذا صريح في أن أداء الشهادة فرض عين ومن المعلوم أن أداء الشهادة فرض عين على من تحملها.

والقول الثاني: أن أداء الشهادة أيضا فرض كفاية . والمسألة تتصور فيما إذا تحمل أكثر من واحد فإذا لم يتحمل إلا واحد فإن الخلاف يلتغي لأنه إذا كان فرض كفاية ولم يتحمل إلا هو أصبح فرض عين عليه إنما يتصور فيما إذا كانوا أكثر من واحد والصواب مذهب الحنابلة وهو انه فرض عين . لأن القول بأنه فرض كفاية يؤدي إلى تدافع الشهادة وهي تؤدي بدورها إلى ضياع الحقوق الأقرب إن شاء الله أنه بالنسبة للأداء فرض كفاية ونحن نشاهد في الواقع ونسمع من كثير من الناس أن الإشكال في الأداء قد يكون أكبر من الإشكال في التحمل أليس كذلك ؟ التحمل ممكن يأتي وينظر في القضية ويتحمل ويشهد . ثم متى طلب منه الأداء حصل التردد والتلكأ والتباطؤ وكثيرا ما يكون هذا التردد سببا في ضياع الحقوق ولذلك نقول أجاد الحنابلة كل إجابة في اعتبار الأداء فرض عين.

قال - رحمه الله- (متى دعي إليها)

يعني أنه يشترط للوجوب أن يدعى إليها فإن لم يدعى إليها فإنه لا يجب عليه . والدليل على هذا أن النبي -صلى الله عليه وسلم- ذم قوما من الناس يأتون آخر الزمان يشهدون ولا يستشهدون . فدل الحديث على أن من بذل الشهادة بلا طلب منه فهو مذموم ولهذا اشترط الحنابلة للوجوب أن تطلب منه.

والقول الثاني : أن الشهادة إذا لم تكن معلومة للمشهود له فإن بذلها واجب ولا ينتظر بها الطلب لأن المشهود له لا يعرف أصلا بهذه الشهادة وإذا لم يعرف بها فإن بذلها يصبح واجبا لئلا يضيع الحق على أصحابه وهذا القول إن شاء الله هو الراجح ولا يخفى أن هذا القول هو الراجح لأنه المشهود له نفترض فيه أنه لا يعرف الشهادة ولا يدري أن زيد أن زيد يشهد له أو يمتلك معلومة تفيد في القضية حينئذ نقول إذا علمت بهذا فإنه يجب أن تبذل الشهادة وهذا القول هو المتعين ويستوي في هذا ما إذا كان الشاهد يعلم أن المشهود له لا يعرف عن شهادته شيئا أو إذا كان يجهل هل يعلم أو لا يعلم . فأیضا في هذه الصورة يجب أن يبذل الشهادة لماذا ؟ لأنه قلنا نحن أن كتاب القضاء كله في الشرع إنما شرعه الله لإيصال الحق إلى أصحابه فكل ما من شأنه أن يؤدي إلى إيصال الحق إلى أصحابه فهو واجب . الشرط الثاني

قال - رحمه الله- (وقدر بلا ضرر في بدنه أو عرضه أو ماله أو أهله وكذا التحمل)

يشترط للتحمل والأداء أن لا يترتب على أي منهما ضرر فإن ترتب عليه ضرر فإنه لا يكلف لا أن

يتحمل ولا أن يشهد لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- لا ضرر ولا ضرار . واستدل الحنابلة أيضا بتعليل جميل وهو أنه لا يجب على الإنسان أن ينفع غيره بما يضر به نفسه هذه كالقاعدة . ولهذا نحن نقول يجب على المسلم أن ينقذ الغريق إذا كان يحسن السباحة فإذا كان لا يحسن فإنه لا يجب عليه وهذه ترجع لهذه القاعدة المذكورة.

ثم - قال رحمه الله - (ولا يحل كتمانها)

كأن المؤلف ذكر هذا ليرتب عليه ما بعده . وأما تحريم الكتمان فهو مستفاد من ماذا ؟ كونها فرض عين فنحن نقول دليل تحريم الكتمان أن الأداء فرض عين لكن لعل الشيخ - رحمه الله - ذكرها ليرتب عليها ما بعدها.

قال - رحمه الله - (ولا أن يشهد إلا بما يعلمه)

يشترط للشهادة أن يكون الشاهد عالما بما يشهد لقوله تعالى { ولا تقف ما ليس لك به علم } [الإسراء/٣٦] ولقوله { إلا من شهد بالحق وهم يعلمون } [الزخرف/٨٦] ولما يروى عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال أترى الشمس على مثلها فاشهد . وهذا الحديث ضعيف أو ضعيف جدا و لكن لا إشكال في صحة معناه وهو معنى صحيح محفوظ في الشرع . والشهادة بغير علم من شهادة الزور والظلم وصاحبها آثم لأن من شروط الأداء وهو شرط صحة لا شرط وجوب أن يشهد بما يعلم.

ثم - قال رحمه الله - مرتبا على هذا (برؤية أو سماع)

لما قرر الشيخ أن العلم واجب أراد أن يبين طريقة العلم . فبين أنه لا يمكن أن نعلم عن شيء إلا من خلال ثلاثة أمور السمع والبصر والاستفاضة ، لا يمكن للإنسان أن يعرف خبر إلا بالسمع أو البصر أو الاستفاضة . بدأ الشيخ بالأصل وهو السمع والبصر والغالب على البصر أن يعلم به الأفعال والغالب على السمع أن يعلم به العقود والأقوال . أليس كذلك ؟ والسمع والبصر من أدوات العلم التي أجمع عليها الفقهاء والعلماء والعقلاء لأن الإنسان إنما يعرف الأشياء بسمعه أو ببصره.

ثم - قال رحمه الله - (أو الاستفاضة)

الاستفاضة في اللغة وفي الاصطلاح / هي ذبوع الشيء وانتشاره . فإذا ذاع وانتشر فهو استفاض هذا في اللغة وفي الاصطلاح.

يقول - رحمه الله - (أو استفاضة فيما يتعذر علمه بدونها)

إنما تعتبر الاستفاضة بهذا الضابط أو القيد أن يتعذر العلم بالمشهود به بدونها والمقصود بقوله بدونها يعني الضمير يعود إلى الاستفاضة لكن متى يكون متعذرا العلم بدونها إذا تعذر السمع أو البصر لأن أقسام الإدراك تنقسم إلى ثلاثة فقط . السمع والبصر والاستفاضة.

الدليل ذهب الحنابلة والجمهور إلى اعتبار الاستفاضة من أدوات الإدراك التي يجوز الاعتماد عليه في الشهادة لأنه إذا لم يمكن إدراك الشيء بالسمع ولا بالبصر فإذا أغلقنا الشهادة عليه بالاستفاضة فقد أدينا إلى الإضرار بالمشهود له . وذلك أنه لن يشهد له باعتبار أنه تعذر السمع والبصر فإذا أغلقنا باب الاستفاضة أيضا أدى هذا إلى عدم الشهادة له . وهذا صحيح ولا إشكال فيه وهو أنه إذا تعذر العلم بالسمع والبصر جاز أن نشهد عليه بالاستفاضة ، ومع كونه وضع ضابطا ذكر أشياء معينة يجوز الشهادة بها بالاستفاضة .

يقول الشيخ - رحمه الله - (كنسب)

النسب ومثله الولادة يجوز الشهادة بالاستفاضة عليها بالإجماع لأن العلم بالنسب والولادة مما يتعذر ولأننا لو منعنا الشهادة عليه بالاستفاضة لأدى هذا إلى ضياع الأنساب . فالنسبة للنسب والولادة أمر مفروغ منه وأجمع عليه الفقهاء.

ثم - قال رحمه الله - (وموت وملك مطلق ، ونكاح ووقف)

هذه الأشياء محل خلاف فالحنابلة يرون أن الشهادة عليها بالاستفاضة صحيح لأنه يتعذر غالبا وليس دائما العلم بها بدون استفاضة.

القول الثاني: أنه لا يجوز الشهادة بالاستفاضة إلا على أمرين فقط النكاح والموت.

والقول الثالث: أن الشهادة بالاستفاضة تجوز في كل ما لم يطلع عليه إلا خواص الناس مما يتعذر معه العلم بالسمع أو البصر وهذا القول الثالث هو الصحيح . مثلا الموت الآن محل خلاف ولا إجماع ؟ محل إجماع لأن القول الثاني يقول النكاح والموت إذا هو محل إجماع لكن نذكره من باب التمثيل لتقريب الضابط عادة إذا احتضر الإنسان يحضره كل الناس ولا أقربائه ؟ أقربائه العامة أو خاصتهم.

الخاصة . خاصة الخاصة . ولهذا نقول الموت من الأمور التي لا يمكن أن يشهد عليها بالسمع والبصر لأنه لا يحضره عادة إلا خواص الناس كذلك عقد النكاح من الأمور التي يحضرها عامة الناس ولا الخاصة ؟ بل جرى العرف عندنا أنهم يجلسون في مجلس عام فإذا أرادوا عقد القران انتقلوا إلى مجلس خاص إذن كل أمر لا يمكن أن يطلع عليه إلا خواص الناس فيجوز الشهادة عليه بالاستفاضة . تقدير هذا الأمر يرجع إلى القاضي . طبعاً المالكية هم أكثر الناس توسعا في الشهادة بالاستفاضة توسعوا وذكروا صوراً كثيرة في إثبات الشهادة بالاستفاضة وهذا من وجهة نظري من محاسن مذهب المالكية.

قال - رحمه الله - (ومن شهد بنكاح أو غيره من العقود فلا بد من ذكر شروطه)

في هذه المسألة خلاف يشبه تماما الخلاف في مسألة سابقة وهي أنهم رأوا أن من ادعى بشيء من العقود فعليه أن يذكر شروطه فالخلاف في تلك المسألة كالخلاف في هذه المسألة تماما.

قال - رحمه الله - (وإن شهد برضاع ، أو سرقة ، أو شرب ، أو قذف ، فإنه يصفه ويصف

الزنا..... ثم قال ويذكر ما يعتبر للحكم ويختلف به في الكل)

أفادنا المؤلف مسألتين : المسألة الأولى أنه إذا شهد برضاع أو سرقة إلى آخره . فإنه يجب أن يصف هذا الرضاع أو السرقة وأفادنا أيضا أن الوصف يجب أن يشتمل على ما ذكره في الأخير وهو أن يشتمل على كل ما يعتبر للحكم ويختلف الحكم باختلافه فإذا شهد بالرضاع يجب أن يبين عدد الرضعات وكيفية الرضعة وسن الرضيع وكل ما يختلف الحكم به وإذا شهد بالسرقة فيجب أن يذكر الحرز وأنه حرز شرعا والمال وأنه بلغ نصابا ويجب أن يذكر كل ما يتعلق بالحكم لأنه قد يرى هو سرقة ما ليس بسرقة في الشرع . الدليل على وجوب ذكر هذه الأشياء هو أن اعتبار هذا العمل سرقة واعتبار أخذ الطفل رضاع مما يختلف فيه العلماء فعليه أن يبين ليتبين للقاضي هل ما يشهد به يعتبر صحيح أو ليس بصحيح . وهذا صحيح ولا تشبه هذه المسألة المسألة السابقة وهي أن يذكر شروط العقد بل هنا ما يتعلق بالرضاع والسرقة ونحوها أمور حساسة ويترتب عليها أمور كبيرة فيجب عليه أن يبين بالضبط ويصف كل ما يشهد به لكن المؤلف يقول -رحمه الله- (ويصف الزنا بذكر الزمان والمكان)

وهذا تقدم معنا في حد الزنا .

ثم - قال رحمه الله- (والمزني بها)

يعني ويجب أيضا أن يبين في جملة ما يبين المرأة المزني بها وعللوا هذا بأن المرأة المزني بها ربما تكون ممن يحل للزاني أن يطأها فعلى الشاهد أن يبين من هي المرأة لتزول هذه التهمة أو ليزول هذا الاحتمال.

والقول الثاني: أنه لا يجب عليه أن يبين من هي المزني بها وأن الشهادة تامة وكافية بذكر ما يتعلق بالزنا دون هذا الأمر واستدلوا على هذا بأمرين : الأمر الأول " أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يسأل ماعزا عن المزني بها.

الثاني: أنه لا تعلق لهذا بحد الزنا فإننا الزنا معلوم عند الناس أنه أن يطأ أجنبية.

الثالث: أن في هذه فضحا للمرأة وهتكاً لسترها والشارع يتشوف إلى عدم ذلك ولا إشكال أن هذا هو الراجح وما ذكره الحنابلة ضعيف جدا وغريب وهو أنه يلزم الشاهد من هي المرأة إذا كان النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يلزم الزاني بذكر المرأة فكيف نلزم الشاهد بذكر المرأة وعلى هذا جرى عمل المسلمين فيما أعلم من شهد بزنا فإنه لا يكلف باسم المرأة وكذلك من زنى لا يكلف بذكر اسم المزني بها يستثنى من هذا مسألة وهي ما إذا علم القاضي أو مباشر القضية أن المزني بها مشتهرة بالفساد وداعية له فمثل هذه المرأة ينبغي على القاضي ومن تولى القضية أن يهتك سترها وأن يوقفها عند حدها لأن مشهورة بالفساد والجلب للناس من نساء المسلمين ليزنى بهن هذه شرّها لم يتوقف عليها وإنما تعداها إلى غيرها فمثل هذه لا يحسن أبدا أن يستر عليها.

فصل

قال المؤلف - رحمه الله - (شروط من تقبل شهادته ستة : البلوغ فلا تقبل شهادة

الصبيان)

الشرط الأول: في الشاهد أن يكون بالغاً فإن لم يكن بالغاً ولو كان مراهقاً من أعقل الناس فإنها لا تقبل له شهادة واستدلوا على هذا بقوله تعالى { ممن ترضون من الشهداء أ } [البقرة/٢٨٢] والصبي لا يرضى وقوله تعالى { واستشهدوا شهيدين من رجالكم } [البقرة/٢٨٢] فنص على من رجالكم.

والقول الثاني: أنه تقبل شهادة ابن العشر في غير الحدود لأنه مميز ويعقل ويعرف ما يقول أشبه بذلك البالغ.

القول الثالث: أنها تقبل من الصبيان مطلقاً فيما يقع بينهم.

القول الرابع: أنها تقبل من الصبيان مطلقاً فيما يقع بينهم بشرطين: أن يكون في الجراح ، وقبل أن يتفرقوا . واستدل أصحاب القول الرابع بأن هذا هو المروي عن علي أبي طالب فإنه قبل شهادة الصبيان بينهم قبل أن يتفرقوا في الجراح ولأنهم قبل أن يتفرقوا يوثق بكلامهم وبعد أن يتفرقوا لا يوثق من جهتين . الأولى " قد يهملوا وينسوا لصغرهم . والثانية وهي التي قد تقع قد يلقنوا . فلأجل هذا نشترط أن يكون قبل التفرق . والقول الرابع إن شاء الله هو الأخير وفهم من ترجيح هذا القول أن الصبي في غير ما يقع بين الصبيان لا تقبل شهادته مطلقاً لكن تقدم معنا أن القاضي له أن يعزر إذا نقصت الشهادة عن الحكم الشرعي مثل أن تشهد المرأة فيما لا يقبل به إلا الرجال أو أن يشهد الصبي فيما لا يقبل به إلا الكبار فمثل هذا القاضي وإن لم يعتبر الشهادة إلا أنه ينبغي أن يعزر تعزيراً بليغاً وإن لم يصل إلى إقامة الحد.

ثم - قال رحمه الله - (الثاني : العقل فلا تقبل شهادة مجنون ولا معتوه)

شهادة المجنون لا تقبل بالإجماع لأنه لا يفقه ما يقول ولا يعي ولا يضبط فشهادته ملغاة ولا قيمة لها شرعاً وهو أمر محل إجماع وبدهي.

ثم - قال رحمه الله - (وتقبل ممن يخنق أحياناً في حال إفاقته)

الشهادة تقبل ممن يغيب عقله ويحضر ونشترط لهذا أن يشهد حال إفاقته لأنه حال إفاقته عاقل شهد بما يعلم فاستوفى الشروط وهل مقصودهم أن يشهد حال إفاقته أو أن يتحمل حال إفاقته ؟ يعني إذا جاءنا رجل يجن ويصحوا جاءنا حال الصحوا والإفاقة وعقله على أكمل ما يكون فهل نقول له هل تحملت وأنت في حال الجنون أو نقبل شهادته ؟ نقبل شهادته وهذا كلام المؤلف دقيق يقول أن يشهد حال إفاقته فإذا شهد قال اشهد أن فلان باع على فلان شهادته ولا نسأل كان حاضر أثناء العقد . لماذا لا نسأل هذا السؤال ؟ لماذا نفترض لن يشهد إلا وهو عالم ؟ لأننا نفترض أنه عدل والعدل لن يكذب مادام هو الآن عاقل سيأتينا الآن أننا نفترض أنه

عدل أليس كذلك ؟ فهذا هو السبب فقط ما عداه ليس بسبب ولا نفترض أنه لن يتحمل إلا وهو عاقل لأنه قد يتحمل وهو مجنون ويكذب أليس كذلك ؟

ثم - قال رحمه الله - (الثالث : الكلام فلا تقبل شهادة الأخرس)

الأخرس الذي لا يتكلم ولا تفهم إشارته لا تقبل شهادته عند الأئمة الأربعة لأن مثله لا يتمكن من الأداء بحال فليست له إشارة تفهم ولا يتمكن من الكلام وهذا واضح.

ثم - قال رحمه الله - (ولو فهمت إشارته)

يعني أنا لا نقبل منه ولو فهمنا إشارته إلى هذا ذهب الحنابلة واستدلوا على هذا بأن الأخرس وإن فهمت الإشارة إلا أن يبقى واردا فلا نقبل منه الشهادة.

والقول الثاني : أن شهادة الأخرس المفهوم الإشارة مقبولة لأننا تمكنا من فهم ما يريد فحصل الأداء بهذا وهذا اختيار ابن المنذر وهذا هو الراجح إن شاء الله ولا شك ويتحقق هذا جدا في وقتنا فإن إشارة الأخرس اليوم أصبحت كالنطق فيؤدي بها جميع المعاني ولو كانت دقيقة فلا مجال اليوم للقول بأن من يستطيع أن يتفاهم مع غيره بالإشارة لا تقبل شهادته فالحقيقة يكاد يكون قول شاذ وضعيف لأن اليوم الأخرس بالإشارة يصل إلى ما يصل به المتحدث تماما ولو دقت المعاني لأنه أصبح علم يدرس بدقة وتوضع لكل معنى دقيق عند المتكلم ما يقابله إشارة.

ثم - قال رحمه الله - (إلا إذا أداها بخطه)

فإذا أداها بخطه قبلت لأن التوهم والإشكال زال تماما فإنه سيكتب ما في نفسه.

والقول الثاني: التوقف وإلى هذا ذهب الإمام أحمد فإنه توقف في كتابة الأخرس وهي غريبة من الإمام - رحمه الله - فإنه إذا كتب لا أدري ما معنى أو ما هو سبب التوقف إذا كتب فإنه لن يكتب إلا ما شاهد وأصبحت الكتابة تقوم مقام النطق تماما لاسيما والحنابلة يرون أن الكتابة في الطلاق من الصرائح ، الحنابلة لا حرج عليهم . لكن الإمام أحمد لا أدري لماذا توقف ! في مثل هذه المسألة إذا كتب فكتابه واضحة.

قال - رحمه الله - (الرابع : الإسلام)

يشترط في الشاهد أن يكون مسلما فإن كان كافرا فلا تقبل شهادته على مسلم ولا على كافر لأن الكافر أبعد ما يكون عن العدالة والعدالة شرط كما سيأتينا والفقهاء يقولون الكافر أفسق الفساق فلا تقبل منه الشهادة مطلقا.

القول الثاني: أن شهادة الكافر على الكافر تقبل ولا تقبل على المسلم واستدلوا على هذا بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل شهادة الذميين بعضهم على بعض . وهذا الحديث ضعيف والراجح أن القاضي المسلم لا يقبل شهادة الكافر على كافر ولا على مسلم

وهذه المسألة تحتاج في الحقيقة إلى مزيد تأمل لكن اللي يظهر لي الآن هو أنها لا تقبل لأنها تنافي تماماً العدالة والكافر يكذب على الله أليس كذلك ؟ فكيف نستجيز كلامه وهو يكذب على الله فعلى خلقه من باب أولى . لكن مع ذلك المسألة تحتاج إلى أكثر ربما بحث.

يستثنى من شهادة الكافر على الكافر شهادة الذمي على المسلم في الوصية في السفر وتقدمت معنا في الوصية وهذه من مفردات الحنابلة

والأئمة الثلاثة لا يقبلونه في الوصية ولا في غيرها واستدلوا على هذا بأن من لا يقبل في الوصية لا يقبل في غيرها وأما الإمام أحمد فهو ذهب إلى قبولها قال شيخ الإسلام - رحمه الله - ومذهب أحمد نص القرآن . صدق - رحمه الله -

قال - رحمه الله - (الخامس : الحفظ)

الحفظ هو أن لا يكثر منه السهو والغلط فإن كثر منه أحد هذه الثلاثة لم يقبل واستدلوا على هذا بأنه لا يأمن مع كثرة غلطه أن يخطأ في أداء الشهادة وهذا صحيح وشهادة المغفل غير مقبولة بل لكونه ضعيف الذاكرة ومن الناس من يكون قوي الذاكرة ولكنه مغفل يعني لا يفهم فلا يقبل لأنه مغفل ، بعض الناس يضبط ولكنه مغفل لا يفهم مجريات القضية فمثل هذا ينبغي للقاضي أن لا يقبله والإنسان إذا تحدث مع أي شخص عرف مستوى تفكيره لاسيما القاضي الذي مارس الشهود والقضايا والخصوم فبمجرد ما يأخذ ويعطي مع الشاهد يعرف أن هذا الشاهد مغفل وربما ضحك عليه من المشهود له . ولهذا قال الحنابلة وغيرهم من الفقهاء أنه على القاضي إذا لم يقبل شهادة الشاهد لكونه مغفلاً أو لكونه فاسقاً عليه أن يقول نريد مع هذا الشاهد شاهد ولا يقول لم نقبل شهادة الشاهد وهذا من حسن الخلق ومن الابتعاد عن جرح مشاعر الشاهد فيقول نريد مع شهادة هذا الشاهد شاهد ، وبإمكانه أن يقول قبلنا شهادة الشاهد لكن مع شاهد ، وشهادة هذا الشاهد مع شاهد تكون مقبولة لماذا ؟ لأنّ الشاهد الثاني يؤكد شهادة هذا الشاهد وينفي عنه الوهم والغلط أليس كذلك ؟ فبإمكانه أن يستخدم إحدى العبارتين ولا يقول يا أخي أنت مغفل لا نقبل شهادتك هذا غير مقبول مطلقاً ولا يتناسب مع أخلاق المسلم.

ثم - قال رحمه الله - (السادس : العدالة)

العدالة شرط بالإجماع من حيث الجملة . لقوله تعالى { ممن ترضون من الشهداء } [البقرة / ٢٨٢] والفاسق غير مرضي ونحن نقول في الجملة لأنه سيأتينا الآن عند بيان حد العدالة والخلاف بين أهل العلم . والعدالة في لغة العرب / هي الاستقامة . وأما في الشرع / فقد أطل المؤلف في بيانها.

قال - رحمه الله - (الصلاح في الدين وهو أداء الفرائض بسننها)

العدالة عند الفقهاء تحصل بأمرين: اجتناب المحرمات وفعل الأوامر والالتزام بالمروءة سيأتينا .

يقول الشيخ -رحمه الله- (ويعتبر لها شيئان : الأول الصلاح في الدين)

الصلاح في الدين يعتبر للشهادة وذلك بأن يأتي بالواجبات ويتعد عن المحرمات لكن الشيخ يقول -رحمه الله- (أداء الفرائض بسننها الراتبية) اشتراط أداء الفرائض ليتصف الشاهد بالعدالة عليه الجماهير ولم أقف فيه على خلاف لأنه إذا ترك الفرائض فهو على قسمين:

إما أن يترك تركا مطلقا . فانتقل من الإسلام إلى الكفر ، أو أن يترك تركا مقيدا فصار بترك الفرائض فاسقا.

يقول الشيخ -رحمه الله- (بسننها الرواتب)

يشترط أن يلتزم بالرواتب مع النوافل وإلا لا يعتبر مستقيما واستدل الحنابلة على هذا بأن المداومة على ترك الرواتب تشعر بضعف الدين ورقته . مما لا يوثق مع بكلام الشاهد ومقصود الحنابلة بالرواتب هو أن لا يداوم على ترك الرواتب وليس مقصودهم انه بترك أي نوع من الرواتب يعتبر خرج من العدالة هذا ليس بمقصود لهم.

القول الثاني: أن المحافظة على الرواتب لا تشترط جملة وتفصيلا لأن الرواتب ليست بواجبة وترك غير الواجب لا يخل بالعدالة وهذا القول هو الصحيح إن شاء الله .

ثم - قال رحمه الله- (واجتناب المحارم بأن لا يأتي كبيرة ولا يدمن على صغيرة)

المؤلف قال اجتناب المحارم ثم فسّر اجتناب المحارم بأن لا يأتي كبيرة ولا يداوم على صغيرة والكبائر في عرف الشرع هو كل عمل توعده عليه بالنار أو بالعذاب أو ترتب عليه حد في الدنيا . فهم من كلام المؤلف أن الإمام أحيانا بالصغائر لا يخل بالعدالة لأنه اشترط الكبائر أو المداومة على الصغائر فإن دوام على الصغائر أو أتى شيئا من الكبائر فإنها لا تقبل شهادته بناء على هذا في وقتنا المعاصر كل من يشرب الخمر لا تقبل شهادته كل من يزني لا تقبل شهادته كل من يداوم على مشاهدة القنوات لا تقبل شهادته كل من يداوم على حلق اللحية لا تقبل شهادته كل من يداوم على الإسبال لا تقبل شهادته أليس هذا هو مقتضى ؟ كل من لا يطيع والديه لا تقبل شهادته كل امرأة لا تتستر ولا تتحجب لا تقبل شهادتها ، وبهذا صار تسعين بالمئة من الناس لا تقبل شهادتهم لهذا

القول الثاني في هذه المسألة / أن العدالة في كل وقت بحسبها فما اعتبر عند أهل العصر من أهل العدالة فهو عدل وما لا فلا وهذا القول فيه غرابة ، وجه الغرابة أنه جعل مناط العدالة مرتبط بالعرف وهذا غريب لأن العدالة وصف شرعي اسم شرعي يحتاج لتطبيقه إلى أدلة شرعية لكن هذا القول دليله الوحيد من وجهة نظري الضرورة لأنه لو لم نقل بهذا القول لأدى إلى ضياع حقوق الناس جملة وتفصيلا لأن اشتراط مثل هذا الشاهد ينذر وإذا منعنا شهادة غيره صار هذا سببا في ضياع الحقوق وأنا أقول أنه هذا في الحقيقة القول مع

وجاهته وقوته إلا أن دليله الوحيد الضرورة لولا الضرورة قلنا أنه مادام الشارع دلت النصوص على اعتبار هذا الشخص فاسق فإنها لا تقبل شهادته لكن الضرورة دلت على صحة هذا القول يستثنى من هذا على جميع الأقوال وعلى جميع التفرعات من فسقه بالكذب فمن فسقه بالكذب فإننا لا نقبل منه الشهادة لأنها تخل بالمقصود الأساسي من الحكم.

ثم - قال رحمه الله - (فلا تقبل شهادة فاسق)

سواء كان فسقه بالعمل أو بالاعتقاد ، ويخرج من هذا أن يرتكب محرما يعتبر من محل الخلاف يعني من الأشياء التي اختلف فيها فإن ارتكابه لهذا المحرم لا يجعله فاسقا وإن ارتكب محرما فإذا الأشياء المختلف فيها لا تدخل ضمن الأشياء التي يفسق بها الإنسان.

قال - رحمه الله - (الثاني : استعمال المروءة ، وهو فعل ما يجمله ويزينه ، واجتناب ما

يدنسه ويشينه)

يشترط لصحة الشهادة أن يستعمل المروءة ، فإن لم يستعمل المروءة فإن شهادته لا تقبل والدليل على هذا أن المروءة تمنع صاحبها من الدناءة والكذب نوع من الدناءة فصارت المروءة تمنع الكذب والمروءة في عرف الفقهاء هي ترك كل ما يذم فاعله عرفا وفعل كل ما يذم تاركه عرفا فهي أفعال وتروك .

يقول المؤلف - رحمه الله - (استعمال المروءة وهو فعل ما يجمله ويزينه واجتناب ما يدنسه

ويشينه)

المروءة تسقط بأمرين : الأول: أفعال . والثاني: صنائع . فالأفعال هو أن يفعل كل ما من شأنه أن يشينه عند الناس . طبعاً لا يوجد ضابط غير هذا الضابط ولهذا تجد جميع الفقهاء يذهبون إلى التمثيل فإذا أكل في مكان لا يعهد الأكل فيه أو كشف شيئاً من جسده لم يعهد كشفه في هذا المقام ، أو تحدث وهذا يحصل من بعض الناس تحدث مع زوجته بما لا يناسب أن يتحدث معها فيه في مثل هذا المكان سقطت مروءته ولهذا نقول ما يفعله بعض الناس من إذا اتصلت عليه زوجته وهو بين أصحابه تكلم معها بما لا ينبغي أن يتكلم به الرجل مع زوجته إلا إذا انفردا سقطت مروءته بهذا حتى في وقتنا . كذلك لو وجدنا شخص أخرج سفرة الطعام على الرصيف وجعل هو وأولاده يأكلون وجبة كاملة فإن هذا يسقط المروءة كذلك يقولون كشف الرأس في مكان لا يكشف فيه الرأس أو كشف الظهر في مكان لا يكشف فيه الظهر أو كشف البطن في مكان لا يكشف فيه البطن يعتبر من مسقطات المروءة ونحن نقول في تعريف المروءة [أنه فعل كل ما يذم صاحبه عرفاً] إذا كان لا يذم صاحبه عرفاً فإنه لا حرج عليه فأشياء كثيرة بناء على هذا تختلف باختلاف الأعراف . الثاني : الصناعات : الصناعات الدنيئة تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول: الصناعات الدنيئة المحرمة شرعاً فهذه الصناعات تسقط المروءة بالإجماع.

القسم الثاني " الصناعات الدنيئة الجائزة شرعا المذمومة عرفا ، مثل الحمام والكناس فهذا القسم الثاني فيه خلاف فالحنابلة يرون أنه لا يسقط المروءة واستدلوا على هذا بأمرين : الأمر الأول " أنه إذا أسقطنا مروءة الكناسين والحمامين فمن يشهد على ما يقع بينهم.

الأمر الثاني: أن هذه الصنائع بالمسلمين حاجة إليها فإسقاط المروءة بها يؤدي إلى الإضرار به.

القول الثاني: أن هذه الأعمال المذمومة عرفا الجائزة شرعا تسقط المروءة بها لأن صاحبها مذموم عرفا وأنتم تقولون أن كل عمل يذم صاحبه عرفا فإنه يسقط المروءة . والراجح ؟ أن الحاجة ما الناس إليه بحاجة يسقط اعتبار العرف .

الثاني: أن القاعدة التي اتفق عليها الفقهاء كلهم أنه لكل قاعدة شواذ واستثناءات فالحناس مستثنى من هذا وهذا وجهة نظر الحنابلة أنه مستثنى والحقيقة القول بأنه ساقط المروءة قول من وجهة نظري ساقط والنبي -صلى الله عليه وسلم- كان في عهده الحلاق والحمام والكناس ولم يشر لا من قريب ولا من بعيد إلا أن شهادة مثل هؤلاء غير مقبولة ثم في هذا إضرار هؤلاء الناس وهم يؤدون خدمة جليلة للمسلمين فكيف نسقط مروءتهم بهذا الشكل ونتبع إسقاط المروءة إسقاط الشهادة.

يقول -رحمه الله- (ومتى زالت الموانع فبلغ الصبي وعقل المجنون وأسلم الكافر وتاب

الفاسق قبلت شهادتهم)

تاب الفاسق نؤخرها . هؤلاء إذا زالت الموانع قبلت الشهادة لأن القاعدة أن مقتضى إذا وجد بلا مانع فعلى ما أدى فعله أو أدى نتيجته فمادام مقتضى موجود والمانع زال فإن نعمل بهذا المقتضى وهذا أمر واضح ولعل الشيخ ذكره ليرتب عليه قضية وتاب الفاسق إذ تاب الفاسق فإنه تقبل شهادته وهذا لا إشكال فيه والتوبة تحصل بشروط : الأول: الإقلاع عن الذنب . الثاني: الندم على وقوع الذنب ، الثالث: العزم على عدم العود . الرابع: أداء الحقوق إذا كانت موجودة . وقبول توبة الفاسق لا إشكال فيها لكن اختلف الفقهاء هل يشترط لقبول توبة الفاسق أن يمضي وقت تعلم به توبته أو يقبل مباشرة فيه خلاف.

القول الأول: أنه يقبل مباشرة واستدلوا بأمرين : الأمر الأول: أن التوبة يمحي معها الذنب مباشرة يعني التوبة الصحيحة .

الثاني: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول التائب من الذنب كمن لا ذنب له.

القول الثاني: أنه يشترط مضي مدة تعلم بها توبته واستدلوا على هذا بأن عمر -رضي الله عنه- لما ضرب صبيغا انتظر به سنة ثم كلم.

والراجح إن شاء الله أن هذا يختلف باختلاف التائب فإن كان مما ينبغي الانتظار به انتظر وإن كان ما يغلب على ظن الحاكم توبته قبل.

باب موانع الشهادة وعدد الشهود

لما بين الشروط انتقل إلى الموانع فقال -رحمه الله- (لا تقبل شهادة عمودي النسب

بعضهم لبعض)

لا تقبل شهادة عمودي النسب فلا يشهد الأب لابن ، والابن للأب لأن النبي -صلى الله عليه وسلم-
نهى عن قبول شهادة الظنين بالقرابة يعني المتهم بسبب القرابة فلا تقبل شهادة أحدهما للآخر للتهمة.
والقول الثاني: أنها تقبل شهادة الابن للأب دون العكس لأن الأب له أن يملك من مال ابنه فهو متهم.
القول الثالث: أنها تقبل فيما لا يجر نفعا كعقود النكاح والطلاق ونحوها ولا تقبل فيما يجر نفعا كعقود
الأموال.

والقول الرابع: أنها تقبل مطلقا لعموم الأدلة .

والقول الخامس: وهو الصحيح . أن مناط الرد والقبول هو التهمة فإذا اتهمنا هذا الأب وظننا به أنه لم
يصدق لم نقبل منه وإذا ظننا أنه صادق قبلنا سواء شهد الأب لابن أو الابن للأب وإلى هذا ذهب الشيخ
العلامة ابن القيم وهو الصواب لأنه لا يوجد في النصوص شيء صحيح يدل على منع شهادة الأب لابنه أو
العكس ولكن يوجد في النصوص ما يدل على منع الشهادة مع وجود التهمة.

ثم - قال رحمه الله- (ولا شهادة أحد الزوجين لصاحبه)

لا يجوز أن يشهد أحد منهما لصاحبه لأنه جرت العادة بتوسع كل منهما بمال الآخر فهو متهم لذلك.
القول الثاني: تقبل شهادة الزوج لزوجته ولا تقبل شهادة الزوجة لزوجها لأنها إذا شهدت له فهي تجر
نفعا لنفسها لأنه المنفق عليها.

القول الثالث: أنها تقبل الشهادة مطلقا لعدم وجود الدليل . والراجح في هذه المسألة هو الراجح في
المسألة السابقة أنه متى وجدت تهمة ردت الشهادة من الزوج أو الزوجة أو الأب أو الابن وإلا فلا.

ثم - قال رحمه الله- (وتقبل عليهم)

يعني تقبل شهادة هؤلاء بعضهم على بعض إنما ترد شهادة بعضهم لبعض أما شهادة بعضهم على بعض
فتقبل لأن التهمة منتفية تماما.

قال - رحمه الله- (ولا من يجر على نفسه نفعا)

لا تقبل شهادة من يجر بهذه الشهادة لنفسه نفعا . مثال هذا من يشهد لشريكه فإنه إذا شهد لشريكه فما
يأتي شريكه من المال فهو له فكأنه يشهد لنفسه ومن أمثلة هذا أن يشهد بمال لغريمه لأن هذا المال إذا جاء
الغريم استفاد هو سداد الدين.

ثم - قال رحمه الله - (أو يدفع عنها ضرراً)

لا تقبل شهادته إذا شهد شهادة تدفع الضرر عن نفسه وهذه عكس المسألة الأولى كأن يشهد شهادة تدفع الضرر عن شريكه أو يشهد شهادة تدفع الضرر عن أخيه أو عن أبيه أو عن زوجته أو عن أمه . أو يشهد تدفع الضرر عن غريمه أو يشهد شهادة تدفع الدين أن يثبت على غريمه إذن الضابط [أن يشهد شهادة تدفع عنه ضرراً]

ثم - قال رحمه الله - (ولا عدو على عدوه كمن شهد على من قذفه أو قطع الطريق عليه)

ذهب الأئمة الثلاثة والجماهير إلى أن شهادة العدو على عدوه غير مقبولة لأنه متهم والغالب عليه الحيف.

القول الثاني: لأبي حنيفة أنها تقبل وإن كان عدوا له قال أبو حنيفة لأئنا نفترض في الشاهد أن يكون عدلاً والعدل لن يشهد إلا بالحق ولو على عدوه والراجح إن شاء الله مذهب الثلاثة لأن العدل قد يطرأ عليه ما يمنع من صدقه .

السنة: الثالثة	الفصل الأول	الدرس: (٢) من الشهادات
يوم: الثلاثاء	التاريخ: ١٤٢٩/١١/٢٠ هـ	التسلسل العام لدروس الزاد ((٢١٢))

قال شيخنا حفظه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

قال -رحمه الله- (ولا عدو على عدوه كمن شهد على من قذفه أو قطع الطريق عليه)

تقدمت معنا هذه المسألة وقلنا أن الجماهير على أن شهادة العدو على عدوه لا تقبل لأنه متهم بالحيف عليه وأن المقصود بالعداوة هنا العداوة الدنيوية وليست العداوة الدينية .
وأن القول الثاني: القبول وهو مذهب الأحناف فقط من أصحاب المذاهب الأربعة واستدلوا على هذا بأن العدل لا يمكن أن يحيف ولو مع وجود العداوة لأننا نفترض فيه العدالة وأن الأقرب إن شاء الله أنها لا تقبل وفي ظني أن هذا تقدم . لما بين المؤلف -رحمه الله- أن شهادة الشخص على عدوه لا تقبل انتقل إلى بيان ضابط العدو

فقال -رحمه الله- (ومن سره مساءة شخص ، أو غمه فرحه فهو عدوه)

هذا الضابط يعرفنا بالعدو من غير العدو فكل إنسان يفرح بمضرة شخص ويغتم بفرحه فهو عدو له ومقصودهم إذا كان يظهر هذا الفرح ويرتب عليه آثاره . أما ما يشعر به الإنسان أحيانا من الفرح أو الحزن فهو مرض إذا أصيب أخوه بشيء مفرح اغتم وإذا أصيب بشيء فيه إصابة فرح هذا مرض من أمراض القلوب ولا يعتبر مانع من الشهادة لأنه هذا من الحسد وغالبا لا يظهر على تصرف الإنسان لكن إذا كان يظهر هذا في المجالس وإذا أصيب هذا الشخص بحادث فرح واستبشر وأظهر السرور فهذا عدو بلا شك لأنه لم يفرح بما أصيب به أخوه إلا وهو عدوه .

فصل

هذا الفصل مخصص للكلام عن العدد المشترك بحسب كل قضية .

قال -رحمه الله- (ولا يقبل في الزنا والإقرار به إلا أربعة)

لا يقبل في الشهادة المثبتة للزنا إلا شهادة أربعة من الرجال العدول الأحرار والدليل على هذا نص القرآن فإن الله قال { لولا جاؤوا عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون }

[النور/١٣] قال الشيخ العلامة ابن سعدي -رحمه الله- قوله فأولئك عند الله ، ولم يقل فأولئك هم الكاذبون . لأنهم عند الله يعني في حكم الله والسبب أنهم كاذبون في حكم الله أن الشارع حرّم الكلام بالزنا عن المسلم إلا بعد استيفاء العدد فأى كلام قبل استيفاء العدد فهو كذب شرعا وإن وافق الواقع وهذا منه -رحمه الله- استنباط جيد وسبق لكن عبارته كانت محررة .

قال -رحمه الله- (ويكفي على من أتى بهيمة رجلان)

هذه المسألة ترجع إلى ضابط وهو أن كل ذنب لا يوجب حدا بل يوجب تعزيرا فإنه يكتفى فيه برجلين مثل المثال الذي ذكره المؤلف إتيان البهيمة ومثلوا له أيضا بوطء الجارية المشتركة فهذا الضابط في الحقيقة مريح وتدخل تحته المسائل المشابهة ولو كانت عبارة المؤلف عن ضابط لكان أتقن منه مثالا .

ثم - قال رحمه الله- (ويقبل في بقية الحدود والقصاص)

يعني ويقبل في بقية الحدود والقصاص رجلان . لا يقبل في بقية الحدود عدا الزنا والقصاص إلا شهادة رجلين يعني ولا تقبل شهادة رجل وامرأة واستدلوا على هذا بأن الحدود مبنية على الدرء بالشبهات وبمجرد شهادة المرأة تعتبر شبهة لأن المرأة معرضة للخطأ والنسيان كما قال تعالى { أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى } [البقرة/٢٨٢] فكأن الآية تشير إلى أنه من شأن المرأة النسيان والوهم والغلط ولأجل هذا صارت شهادة المرأة غير مقبولة في الحدود لوجود هذه شبهة .

والقول الثاني : أن شهادة امرأتين مع رجل تكفي في الحدود والقصاص واستدل أصحاب هذا القول بالقياس على الأموال وقالوا أن ما يعرض للمرأة من وهم نسيان يجبر بالمرأة الأخرى والراجح إن شاء الله المذهب . لأنه فعلا مهما يكن الأمر لما اشترط الشارع في بعض المواضع أن يكون الشاهد من الرجال دل هذا على أن المرأة وإن شفعت بامرأة أخرى إلا أنها تبقى عرضة للخطأ والنسيان وتحكم العواطف على كل حال إن شاء الله هذا هو الراجح .

ثم - قال رحمه الله- (وما ليس بعقوبة ولا مال ولا يقصد به المال ... الخ)

هذه الأشياء التي تتسم بأنها ليست عقوبة ولا مال ولا يقصد بها المال حكمها حكم الشهادة على الحدود والقصاص فالحنابلة يرون أنه أيضا لا يقبل فيها إلا رجلان ولا يقبل رجل وامرأة . الدليل ليس عندهم دليل إلا القياس على الحدود والقصاص بجامع أنه يطلع عليه

الرجال ولا يقصد به المال وهذا صحيح يجمع بين هذه الأمور والحدود والقصاص أنه يطلع عليه الرجال ولا يقصد بها المال .

القول الثاني: أن ما لا يقصد به المال ويطلع الرجال وليس بعقوبة يكتفى فيه برجل وامرأتان يعني تجوز الشهادة برجل وبامرأتين واستدل هؤلاء بالقياس على الأموال أيهما الراجح ؟ **القول الثاني** لأنه يوجد فارق

كبير بين الحدود والقصاص وبين هذه الأمور وهو أنها لا تدرأ بالشبهات ، في وجه آخر للترجيح وهو أنهم قاسوا هذه الأمور على الحدود والقصاص . والحدود والقصاص فيه خلاف فهذا يضعف القياس لأنك تقيس على أصل متفق عليه أقوى من أن تقيس على أصل مختلف فيه ولهذا لا إشكال إن شاء الله أنه في الطلاق والنكاح يجزئ شهادة رجل وامرأتين لأنه لا يقصد به مال لأنها أور لا يتطلب إسقاطها بالشبهات فهذا هو الراجح إن شاء الله ورجحانه بين .

يقول الشيخ في القسم الثالث . القسم الأول: الزنا ، القسم الثاني: الحدود والقصاص . القسم الثالث: ما ليس بعقوبة ولا مال ولا يقصد به المال . القسم الرابع: ما هو مال أو يقصد به المال . أما قول الشيخ ويقبل في المال . المال مثل القرض والرهن وسائر الديون هذه من الأموال .

وقوله - رحمه الله - (وما يقصد به كالبيع .. إلى آخره)

ما يقصد به المال كالبيع والإجارة ونحوها ممكن نضبط ما يقصد به المال بأن نقول هو جميع العقود المالية فالحقيقة ما يقصد به المال هي العقود لأنه لا يمكن تحصيل المال من خلال عمل إلا من خلال العقود التي يقصد بها المال .

يقول الشيخ - رحمه الله - (رجلان ورجل وامرأتان)

كونه يجزئ رجلان ورجل وامرأتان محل إجماع في الجملة لقوله تعالى { واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء } [البقرة/ ٢٨٢] وهذه الآية نص في الاكتفاء بالمال وما يقصد به المال بشهادة رجل وامرأتين أو بشهادة رجلين . وهذا كما قلت محل إجماع .

ثم - قال رحمه الله - (أو رجل ويمين المدعي)

أي أن الحنابلة يكتفون برجل ويمين وإلى هذا ذهب الخلفاء الأربعة والفقهاء السبعة والأئمة الثلاثة وليس بعد هؤلاء أحد واستدل هؤلاء بحديث أبي هريرة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قضى بالشاهد ويمين المدعي . واستدلوا بحديث ابن عباس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قضى بالشاهد ويمين المدعي وحديث ابن عباس بالذات صححه الإمام النسائي فلا إشكال إن شاء الله أن هذا المعنى محفوظ عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو كما ترى نص في المسألة .

القول الثاني: وهو للأحناف أنه ليس من البيّنات الشهادة مع يمين المدعي واستدلوا بأمرين: **الأمر الأول:** أن الآية الكريمة حصرت البيّنات في رجلين أو رجل وامرأتين ولم تذكر الشاهد واليمين .

الدليل الثاني: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر . وفي اللفظ الثاني . واليمين على المدعى عليه فحصر اليمين على المدعى عليه فلا تكون في جانب المدعي والراجح إن شاء الله بلا إشكال مذهب الجماهير والأئمة ورجحان هذه المسألة مما يقرر القاعدة التي أشرنا إليها مرارا وهي أن

اليمين تكون في جانب أقوى المتداعيين وهنا قوي جانب المدعي بوجود الشاهد فلما قوي صارت اليمين في جانبه وهذا إن شاء الله كما قلت هو الراجح.

قال - رحمه الله - (وما لا يطلع عليه الرجال . كعيوب النساء تحت الثياب والبكارة

والثيوبة والحيض والولادة والرضاع والإستهلال)

فكل ما لا يطلع عليه إلا النساء فإنه يقبل فيه امرأة واحدة عدل واستدل الحنابلة على هذا . أولاً هذا محل إجماع في الجملة لم يخالف فيه أحد من الفقهاء . ثانياً الدليل الذي استدلوا به هو حديث عقبة بن الحارث - رضي الله عنه - أنه تزوج بامرأة فأتت أمة سوداء فقالت قد أرضعتكما . فجاء إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال يا رسول الله إن فلانة وهي أمة سوداء تزعم أنها أرضعتنا فأعرض عنه النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم جاء بعد وقال يا رسول الله إن فلانة تزعم أنها أرضعتنا . وأردف هذه المرة قائلاً ولا أظنها صادقة . فالتفت إليه النبي - صلى الله عليه وسلم - وقال كيف وقد زعمت . وهذا الحديث في البخاري ومسلم . واستدلوا أيضاً بأن الحاجة ماسة للاكتفاء بشهادة المرأة العدل لأنه لا يطلع عليه غالباً إلا النساء وأحياناً لا يطلع عليه إلا امرأة واحدة وهذا صحيح لأن الحديث ظاهر بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - اكتفى بالرضاع لأنه لا يطلع عليه غالباً إلا من النساء بل إلا من امرأة واحدة.

القول الثاني: مع أنه محكي الإجماع في الأول لكن **القول الثاني** أنه لا يجزئ إلا شهادة امرأتين قياساً على شهادة الرجلين وهو قول ضعيف لأمرين مخالفة للإجماع المحكي . ومخالفة النص الصريح الصحيح .

ثم - قال رحمه الله - (والرجل فيه كالمرأة)

يعني وشهادة الرجل في هذه الأمور كشهادة المرأة لأنه إذا اكتفينا بالمرأة فالرجل من باب أولى فلو افترضنا أن الرجل شهد بما لا يطلع عليه إلا النساء لأنه اطلع فشهادته مقبولة مادام تحققت الشروط الأولى للعدالة والصدق مع الشروط الأخرى.

ثم - قال رحمه الله - (ومن أتى برجل وامرأتين ، أو شاهد ويمين ، فيما يوجب القود لم

يثبت به قود ولا مال)

إذا أتى بالبيينة الشرعية ، ومعنى قول الشيخ - رحمه الله - ومن أتى برجل وامرأتين أو شاهد ويمين . في دعوى إثبات قود يعني قصاص فإنه لا يقبل لأن القود تقدم معنا أنه يشترط له أن لا يثبت إلا بشهادة رجلين ولا يثبت أيضاً به المال وجه ذلك أن الشهادة تثبت القصاص والمال فرع عن القصاص فإذا لم يثبت الأصل لم يثبت الفرع . وهذا صحيح باعتبار أن المال إنما يكون بدل عن القصاص فإذا لم يثبت القصاص لم يثبت بدله.

يقول الشيخ - رحمه الله - (ومن أتى برجل وامرأتين أو شاهد ويمين فيما يوجب القود لم

يثبت به قود ولا مال)

إذا ما يثبت به شيء فرجل أتى بشاهد عدل قوي الذاكرة ومعه امرأتين كذلك عدول ضابطات يشهدن بقود أو جراح لا يثبت به في الشرع شيء أبدا وإنما يتمكن الحاكم فقط من التعزير لأنه مرّ معنا مرارا أن البيّنة إذا كانت ناقصة فهي توجب التعزير دون الحد.

ثم - قال رحمه الله - (وإن أتى بذلك في سرقة ثبت المال دون القطع)

إذا أتى بذلك يعني برجل وامرأتين أو بشاهد ويمين لكن في مسألة سرقة فإنه يثبت المال دون القطع وجه ذلك أن الشهادة على السرقة تثبت القطع وتوجب ضمان المال فإذا قصرت عن القطع لم تقصر عن ضمان المال بخلاف القود فإنه لا يثبت إلا شيء واحد . الشهادة لا تثبت إلا شيء واحد وهو القصاص وله بدل . أما هنا فمجرد الشهادة تثبت القصاص والضمان في آن واحد فإذا قصرت عن القصاص وإقامة حد القطع فإنها لا تقصر عن الضمان وهذا واضح وهو صحيح.

قال - رحمه الله - (وإن أتى بذلك رجل في خلع ثبت له العوض)

والإشارة كما مرّ علينا لشهادة رجل وامرأتين أو شاهد ويمين في خلع ثبت له العوض . إذا أتى بهذا في خلع ثبت له العوض لأنه أصبح يطالب بحق مالي وتقدم معنا في كلام المؤلف أن الحقوق المالية يكتفى فيها بشهادة رجل وامرأتين إجماعا أو بشهادة رجل واحد ويمين عند الجمهور ولهذا ثبت به الحق المالي وهو الخلع.

قال - رحمه الله - (وتثبت البيّنونة بمجرد دعواه)

يعني وليس بالشهادة لماذا ؟ لأنه تقدم معنا أن الخلع من الأشياء التي يشترط فيها شهادة رجلين فإذا اشترطنا شهادة رجلين فإنه إذا أتى برجل وامرأتين أو برجل ويمين فإنه لا تثبت أحكام الخلع والنكاح وما تعلق به وإنما تثبت الحقوق المالية لكن لماذا يقول الشيخ وتثبت البيّنونة بمجرد دعواه ؟ يقصد بهذا أن البيّنونة تثبت بإقراره لا بهذه الشهادة لأنه إذا طالب بعوض الخلع فقد أقرّ بوقوع الخلع . إذا نحن ثبت البيّنونة لا بالشهادة ولكن بإقراره وهذا قد يقع فيه بعض الناس اللي يظنون أنه يستطيع أن يطالب بعوض الخلع بدون إثبات الخلع وهو الواقع أنه بمجرد ما يطالب بعوض الخلع سيثبت الخلع مباشرة لأنه أقرّ بوقوعه.

مسألة قبل أن نتجاوز هذا وإن ادعت المرأة هي الخلع وأتت برجل وامرأتين أو برجل ويمين فهل يثبت شيء ؟ لا يثبت لماذا ؟ لأنها لا تطالب بحق مالي وإنما تطالب بالخلع والخلع لا يثبت عند الحنابلة إلا بشهادة رجلين تقدم معنا أن الراجح أن المرأة وهي اليوم لمثل هذا كثير لو أتت برجل وامرأتين فإنه يكتفى بذلك.

فصل

قال - رحمه الله - فصل هذا الفصل في بيان أحكام الشهادة على الشهادة ، والشهادة على الشهادة مشروعة بالإجماع لم يخالف في هذا أحد من الفقهاء ودل على مشروعيتها أنّ الحاجة داعية إليها لأنّ شاهد الأصل قد لا يتمكن من أداء شهادته فنكون بحاجة إلى شاهد الفرع ولهذا دل النص والاعتبار على مشروعيتها وما زال الناس يحتاجون إلى شاهد الفرع مع شاهد الأصل.

يقول - رحمه الله - (لا تقبل الشهادة على الشهادة إلاّ في حق يقبل فيه كتاب القاضي إلى

القاضي)

كتاب القاضي إلى القاضي يقبل في الأموال وما تقصد به الأموال دون الحدود كما تقدم معنا ، وتقدم الخلاف وأنه قلنا أنّ الراجح أنّ كتاب القاضي إلى القاضي مقبول مطلقاً فكذلك الشهادة على الشهادة مقيسة عليها وهي مقبولة مطلقاً بل ربما نقول إنّ الشهادة على الشهادة أوثق نوعاً ما من الكتابة لأنّ الشهادة يشهد بها مكلف عاقل يستحضر بينما الكتابة قد يعتريها ما يعتري الكتابات من الخطأ والسهو والنسيان وعلى كل حال هي مقيسة عليها فهي مقبولة في كل شيء.

قال - رحمه الله - (ولا يحكم بها إلاّ أن تتعذر شهادة الأصل)

يشترط لقبول الشهادة على الشهادة أن تتعذر شهادة الأصل فإن لم تتعذر شهادة الأصل فشهادة الفرع باطلة واستدلوا على هذا بأنّ شهادة الفرع يعتريها احتمالان : احتمال الخطأ من شاهد الأصل ، واحتمال الخطأ من شاهد الفرع وإذا اعتراها احتمالان صارت لا تقبل إلاّ عند الحاجة.

والقول الثاني: أنّ الشهادة على الشهادة مقبولة مطلقاً تعذر أو لم يتعذر واستدلوا على هذا بالقياس على حال التعذر قالوا فإذا كنتم تقبلون حال التعذر فاقبلوها بلا تعذر وعلقنا مراراً على الاستدلال بمثل هذا أنه استدلال بمحل النزاع وأنه استدلال خطأ في الحقيقة من وجهة نظري كيف تستدل بمحل النزاع نحن ننازعك أنّ غير محل الحاجة لا يستوي مع محل الحاجة وأنت تقول أقيس محل غير الحاجة على محل الحاجة وهذا فيه إخلال بالمنطق الفقهي والراجح إن شاء الله أنّها لا تقبل إلاّ عند الحاجة . ثم بيّن الحاجة لما فصلها.

قال - رحمه الله - (إلاّ أن تتعذر شهادة الأصل بموت ، أو مرض ، أو غيبة مسافة قصر)

ذكر المؤلف ثلاث مسائل : الموت والمرض والغيبة .

أما الموت فهو محل إجماع فيجوز بالإجماع الشهادة إذا تعذرت شهادة الأصل بناء على أنه مات أو لموته فهذا لا إشكال فيه.

الثاني : المرض ومسافة القصر فالجماهير ذهبوا إلى أنّها عذر لأنّ المرض ومسافة القصر توجب العذر وتمنع بجيء شاهد الأصل والله تعالى { ولا يضار كاتب ولا شهيد } [البقرة/٢٨٢] وإلزام المريض ومن يسافر مسافة

قصر بالمجيء مضارة بلا إشكال ومن هنا علمنا أنه إذا كان في مسافة دون القصر فإن الحنابلة لا يصححون الشهادة على الشهادة لعدم وجود العذر وعلمنا من البحث السابق أن الضابط في مشروعية الشهادة على الشهادة هو تعذر مجيء شاهد الأصل لأي سبب مرض أو سفر أو كونه يمرض غيره أو اشتغل بأمر عاجل يفوت بذهابه إلى المحكمة أو مثل ما يحصل الآن كثيرا أن يكون في وقت امتحانات ما يستطيع يذهب لأنه مشغول بالامتحانات سواء كان في مراحل دنيا أو في مراحل عليا . هذا في الحقيقة عذر لأنه لو ذهب لذهب عليه الأمر أو يكون مشغول بأداء الامتحان ونحن نعلم أن كثير من الناس يؤجل أداء الشهادة في أيام الامتحانات لأنه مشغول بالاختبار بل هو يؤجل عمله إذا توجد ملابسات كثيرة تمنع من أداء الأصل للشهادة فإذا وجدت ملابسات صحيحة جاز له أن ينيب عنه آخر.

ثم- قال رحمه الله- (ولا يجوز لشاهد الفرع أن يشهد إلا أن يسترعيه شاهد الأصل

فيقول اشهد على شهادتي بكذا)

من شروط صحة الشهادة على الشهادة الاسترعاء وقد بين المؤلف - رحمه الله- ما هو معنى الاسترعاء فيقول أن يقول اشهد على شهادتي بكذا فلا بد أن يقول شاهد الأصل لشاهد الفرع اشهد أني اشهد أن فلان باع فلان كذا وكذا فإن كان شاهد الأصل يتكلم مع زميل له ويقول أن فلان باع على فلان ولم يوجه الكلام إلى شاهد الفرع فإن الشهادة لا تصح واستدلوا بأمرين :

الأمر الأول: أنه إذا لم يسترعيه ويوجه الخطاب إليه وقع الاحتمال أنه يتكلم بشيء دقيق أو يتكلم بأمر عام ووقع الاحتمال أنه يتكلم عن علم أو عن سماع.

الثاني: أن الشهادة على الشهادة هي نيابة ويشترط في النيابة إذن المنيب . والمنيب الآن لم يشهد ولم يأذن **القول الثاني:** أنه لا يشترط الاسترعاء بل لو سمع شاهد الفرع شاهد الأصل يتكلم عن عقد من العقود أو عن شيء يشهد به فله أن يشهد واستدلوا على هذا بشهادة المستخفي فإن الحنابلة يصححون شهادة المستخفي وشهادة المستخفي هي أن يوجد رجل يقر في السر ويرفض في العلانية فلصاحب الحق أن يشهد عليه سرا واستخفاء إذا أقر في مجالسه الخاصة وهي شهادة صحيحة فقاوسا هذه على هذه

ويبدو لي أن الراجح أنه لا بد من الاسترعاء لأن الاحتمال الذي أشار إليه الحنابلة موجود وفي شهادة الاستخفاء لا يوجد احتمال لأن نفترض أن هذا الرجل يقر في السر ويرفض في العلانية فنحن نشهد عليه في السر لنتمكن من الشهادة عليه في العلانية أما أن يسمع رجل يتكلم مع صاحبه بشيء ثم يقول اشهد كثير من الناس إذا كان يتكلم مع غيره لا في سياق الشهادة يتوسع في العبارة وربما أثبت أشياء لو حقق معه فيها لم يثبتها وهذا كثير بل أنت الآن إذا تكلمت مع أحد الناس وقال لك معلومة لو تثبت منه وتحاصره وجدت أنها غير دقيقة أليس كذلك ؟ فالناس يتوسعون في الكلام أنا أقول مذهب الحنابلة في مثل هذا أنه يجب أن يسترعيه وأن يقول اشهد أني اشهد أن فلان باع على فلان وإلا فإنه لا يجوز له أن يشهد.

قال - رحمه الله - (أو يسمعه يقرّ بها عند الحاكم أو يعزوها إلى سبب ، من قرض ، أو بيع**، أو نحوه)**

لما ذكر اشتراط الاسترعاء ذكر ما يستثنى منه وما يستثنى هو في صورتين . أن يسمعه يقرّ أو يشهد عند الحاكم أو أن يسمعه ينسب الحكم إلى سببه أو الحق إلى سببه . ففي هاتين الصورتين لا يشترط حتى الحنابلة الاسترعاء وجه عدم اشتراطهم هو أن الاحتمال انتفى في هذه الصورة أما في مجلس القضاء فهو لن يتكلم إلا بما علم وأما إذا ذكر السبب فعلم أنه ضابط وأنه يعزو الأمر إلى سببه . هكذا قال الحنابلة وكلامهم وجيه فيما إذا سمعه في مجلس الحكم وليس بوجيه فيما إذا سمعه بدون استرعاء ولو مع إضافة الحكم إلى سببه لأنّ كثير من الناس أيضا يضيف الحكم إلى السبب فيقول أنّ فلان يطلب فلان لأنه اشترى منه من غير أن يتثبت ففي الحقيقة في باب القضاء ينبغي على الشاهد أن يتثبت ولا يشهد بمجرد أنه سمع فلان يقول أنّ فلان قال باع عليه بإمكان القاضي أن يتجاوز هذه المسألة وأن يطلب من الشاهد أن يتكلم بحسب ما سمع وأن لا يشهد وأن لا يقول أشهد أنّ فلان باع على فلان وإنما يقول ماذا سمعت فلان يتحدث مع فلان ويقول كذا وكذا بهذه الطريقة خرج من أن يكون شاهد شهادة أصلية وفي نفس الوقت نقل ما سمع ليتثبت منه القاضي.

قال - رحمه الله - (وإذا رجع شهود المال بعد الحكم لم ينقض)

ولا تأخذ العين من المحكوم له السبب في هذا أنه بعد صدور الحكم أصبحت العين المحكوم بها من أملاك المحكوم له وإذا كانت من أملاكه فإنها لا تخرج بمجرد الدعوى بل تحتاج لأحد أمرين : إما بيّنة أو إقرار . والرجوع عن الشهادة ليس بإقرار ولا بيّنة . ولهذا لا يملك أن يأمر أو ان يطلب بتزع العين من صاحبها بعد صدور الحكم ولو رجع وأكذب نفسه.

والقول الثاني: أنه إذا أكذب نفسه فإنّ الحاكم يترع العين من المعاطاة إليه ويعطيها صاحب الحق واستدل هؤلاء بأنّ العين إنما أعطيت لصاحبها بناء على الشهادة فإذا بطلت الشهادة يبطل ما بني عليها وهو دفع العين إلى المشهود له . ولما يتبيّن أيهما الراجح ولعله يرجع إلى القاضي يعني في تحديد مثل هذه الأمور لأنه في الحقيقة أحيانا تجزم في بعض الصور بتزع العين وأحيانا تجزم بعدم نزع العين من صور الجزم بعدم نزع العين أنه يوجد كثير بعد صدور الحكم تلمس أنه مورست ضغوط على الشاهد وهذا يعرفه القاضي ويسمع من الناس أنّها مورست ضغوط على الشاهد وطولب منه الرجوع مرارا وتكرارا وضغط عليه ثم بناء على هذا الضغط يرجع إلى القاضي وينقض شهادته فمثل هذه الصورة تجزم أنه لا تترع العين . صورة أخرى إذا رجع شاهد فيه أمارات العدل وبيّن لك لماذا رجع أنه كان واهما وأنه ظنّ أنّ القضية وقعت على الصفة الفلانية وهي لم تقع فمثل هذه الصورة تجزم بالرجوع وأنّ القضية كانت خطأ فالحكم العام في مثل هذه المسألة لا يظهر لي أنه دقيق.

قال - رحمه الله - (ويلزمهم الضمان دون من زكاهم)

يعني الشهود مع كونهم لا يقبل رجوعهم إلا أنه مع ذلك يلزمهم ضمان المال للمشهود عليه وجه ذلك أن شهادتهم صارت سببا في نزع العين بغير حق فصار الضمان عليهم.

والقول الثاني: أنهم لا يضمنون شيئا لأنه ليس منهم مباشرة للإتلاف وليست لهم يد متعدية والراجح إن شاء الله أنهم يضمنون لأنّ خسارة المشهود عليه لا شك أنها بسببهم.

ثم - قال رحمه الله - (دون من زكاهم)

من زكاهم لا يضمن لأنّ من زكاهم إنما زكاهم بحسب الظاهر وأما الباطن فعلمه إلى الله ولا يملك المزكي ولا غير المزكي أن يعرف حقيقة باطن الشاهد ولهذا فهو يعفى عنه ولا يلزم بشيء وإنما الذي يضمن هم الشهود.

مسألة / كل هذا في إذا رجع الشاهد أما إذا رجع المزكي فإنه يضمن إذا كان متعديا قاصدا ولا يضمن إذا أخطأ بلا قصد ولا تعدي إذا عرفنا الآن الحكم إذا رجع الشهود وكذلك إذا رجع المزكي يجب أن لا تخطئ بين رجوع الشهود والكلام عن ضمان المزكي وبين رجوع المزكي والضمان المفترض عليه إذا كان منه تعدي أو تفريط . طيب إذا رجع المزكي ولم يرجع الشهود ؟ قال أنا زكيت هؤلاء وهم ليسوا بعدول ويعرف عنهم الكذب ؟ وقال الشاهد بل أنا صادق فيما قلت ولم يرجع من يضمن ؟ مسألتنا هذه اللي أنا قلتها الأخيرة مفروضة في أي صورة ؟ إذا رجع المزكي هي نفس مسألتنا نحن تكلمنا عن رجوع المزكي دون الشهود فإذا رجع المزكي دون الشهود فالشهود على وضعهم وهم يزعمون أنهم صدقوا فيما قالوا ويضمن المزكي.

قال - رحمه الله - (وإن حكم بشاهد يمين ثم رجع الشاهد غرم المال كله)

إذا حكم بشاهد ويمين ورجع الشاهد فإنه يغرم المال كله هذا من مفردات الحنابلة واستدلوا على هذا بأنه اعتمد في الحكم في الحقيقة على الشاهد وقوته اليمين فالاعتماد الأصلي على الشاهد ولهذا ضمنوه جميع المال.

والقول الثاني: أن الشاهد يضمن النصف فقط لأنّ الشاهد أحد شقي الحجة فلا يضمن الكل والراجح قول الجمهور والمذهب فيه ضعف وليس بصحيح أن العمدّة على الشاهد بل القاضي لم يحكم إلا بالشاهد واليمين بدليل أنه لو نكل عن اليمين لم يحكم له فقولهم فيه ضعف.

باب اليمين في الدعاوى**قوله - رحمه الله - (لا يستحلف في العبادات)**

يعني لا يستحلف في كل ما هو عبادة ولو كانت تستلزم حقا للعباد مثل الزكاة وكفارة اليمين فإذا زعم الساعي أن النصاب كامل والحوال قد حال وزعم رب المال أن النصاب ناقص والحوال لم يحول فالقول قول

المالك بلا يمين ولو ادعى شخص على شخص أن عليه كفارة يمين أو كفارة ظهار أو كفارة قتل خطأ وأنكر المدعى عليه فالقول قوله بلا يمين.

القول الثاني: أنه يشترط مع إنكاره اليمين فيما يلزم فيه حقوق للآدمي مثل الزكاة وكفارة اليمين لأن كفارة اليمين تصرف في الفقراء

وكذلك سائر الكفارات والراجح إن شاء الله المذهب لأن العبادات المنظور فيها للعبادة لا لنفع الآدميين وإن كان من الحكم نفع الآدميين لكن الأصل فيها العبادة بدليل أنها لا تصح بلا نية فالأقرب إن شاء الله أنه لا يلزم باليمين.

ثم - قال رحمه الله - (ولا في حدود الله)

لا تطلب اليمين في حدود الله لأن مبناها على الستر ولأن المقر بالحدود لو رجع لقبول إقراره فكيف نلزمه باليمين ولو رجع عن الإقرار لقبول رجوعه وهذا هو الراجح إن شاء الله لا يقال للإنسان في الحدود احلف أنك لم تفعل كذا أو احلف أنك كذا لأنه الشارع يتشوف إلى أصلا الستر عليه ودرأ الحد.

قال - رحمه الله - (ويستحلف المنكر في كل حق لآدمي)

لما بين المسائل التي لا استحلاف فيها انتقل إلى المسائل التي فيها استحلاف . يقول ويستحلف المنكر في كل حق لآدمي يقصد مما يطلب فيه المال أو ما يقصد به المال لعموم قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لو يعطى الناس بدعواهم لا ادعى أناس أموال قوم ودمائهم . ولكن اليمين على المدعى عليه . فهذا النص صريح في أنه في حقوق الآدميين المالية تتوجه اليمين.

ثم - قال رحمه الله - (إلا النكاح ، والطلاق ، والرجعة ، والإيلاء ، وأصل الرق والولاء

والإستيلاء والنسب والقود والقذف)

هذه المسائل يجمعها ضابط واحد [وهي أن اليمين في حقوق الآدميين لا تقبل فيما يشترط له شاهدان] فكل ما يشترط له شاهدان لا يقبل فيها اليمين هكذا قرر الحنابلة ودليلهم واضح القياس على الحدود.

والقول الثاني: أن اليمين تشرع حتى في النكاح والطلاق إلى آخره ، ويستحلف وإلى هذا ذهب الشيخ العلامة ابن قدامة واستدلوا بعموم الحديث فإن الحديث لم يفرق بين المال و ما يقصد به المال وغيره من العقود ، وإذا كنا نرجح الاكتفاء بشهادة رجل وامرأتين كذلك يتوجه هنا أن يستحلف حتى في العقود الأخرى كالنكاح والطلاق وغيره.

قال - رحمه الله - (واليمين المشروعة : اليمين بالله)

يعني اليمين المشروعة الواجبة هي أن يقول والله ولا يجب عليه أن يغلف فيقول والله الذي لا إله إلا هو

واستدلوا على هذا بأن اليمين عند الإطلاق تنصرف إلى القسم بالله بناء عليه لا يستطيع القاضي أن يجبر المدعي على أن يقسم ، أن يجبر من توجهت إليه اليمين على أن يغلف لا باللفظ ولا بالمكان وسيشير المؤلف إليه .

قال - رحمه الله - (ولا تغلف إلا فيما له خطر)

مقصود المؤلف أنه يشرع ويجوز أن يطلب القاضي بالتغليظ في اليمين لكنها لا تلزم المدعي فلو نكل عن اليمين المغلفة إلا اليمين بالله فقط فهو جائز واستدلوا على هذا بأن الواجب هو اليمين بالله فلا يطالب بأكثر من الواجب والله تعالى يقول { فيقسمان بالله لشهادتنا } [المائدة/١٠٦] والآية تكاد تكون نص بالقسم بالله والقول الثاني: أن التغليظ مستحب فقط عند الحاجة.

والقول الثالث: أن التغليظ إذا رآه الإمام فهو واجب فإن نكل عن التغليظ قضى عليه وهذا القول اختاره العلامة المرداوي واختاره شيخ الإسلام وغيرهم من محققي الحنابلة . وهذا القول الأخير لا شك في رجحانه لأن نكل المدعي عن تغليظ اليمين لا يظهر له سبب إلا أنه مبطل والإنسان قد يجترأ على اليمين المجردة ولا يجترأ على اليمين المغلفة فنكوله عنها دليل على أنه مبطل ولا يقال لعله نكل عنها لتدينه كما فعل ابن عمر - رضي الله عنه - لماذا ؟ لأن الدين يمنع عن اليمين المجردة واليمين المغلفة ولو منعه دينه عن اليمين المغلفة لمنعه عن اليمين المجردة ولهذا نقول إن شاء الله لا شك أن هذا هو الراجح .

الدرس (١) من الإقرار

كتاب الإقرار

قوله - رحمه الله - كتاب الإقرار

الإقرار في لغة العرب / هو ثبوت الشيء بعد أن كان متزلزلا . ويقصد به الاعتراف .
وأما في الشرع / فهو الاعتراف بحق للغير في مجلس القضاء والإقرار مشروع بالكتاب والسنة والإجماع .

ثم - قال رحمه الله - (يصح من مكلف)

يعني يشترط له التكليف . والتكليف كما تعلمون هو البلوغ والعقل ، أما العقل فهو شرط بالإجماع وأما التمييز فهو شرط عند الجماهير واستثنى الحنابلة منه ما إذا أقرّ بما سمح وأذن له بالتعامل فيه أي المميز الذي أذن له بما يأذن له عادة من أنواع التجارات فإذا أقرّ بهذا الذي أذن له فيه صح .

والقول الثاني: أن المميز لا يقبل إقراره مطلقا لا فيما أذن له ولا فيما لم يأذن له لعموم قول النبي - صلى الله عليه وسلم - رفع القلم عن ثلاثة ، والراجح أن إقراره إن شاء الله مقبول فيما أذن له لأن الشارع إذا دلت أدلته على أنه يأذن له أن يتصرف فكذلك ينبغي أن يقبل منه الإقرار .

ثم - قال رحمه الله - (مختار)

الاختيار شرط بالإجماع لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - عفي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه . فهو لا شك شرط صحيح بل إن الإكراه مناقض تماما للإقرار لأن الإقرار هو أن يقرّ من نفسه ومن دوافع شرعية داخلية بحق الآخرين فهو يناقض تماما الإكراه ولهذا صار محل إجماع .

ثم - قال رحمه الله - (غير محجور عليه)

المحجور عليه إما أن يحجر عليه لسفه ، أو أن يحجر عليه لفلس كما تقدم معنا والمحجور عليه لا يقبل منه الإقرار مطلقا عند الحنابلة وتقدم معنا أن المحجور عليه لفلس الراجح أنه يقبل منه إذا أقرّ بدين بشرط أن يأتي ببينة أو أن تدل القرائن ولو لم توجد بيّنة وكذلك المحجور عليه لسفه يقبل إقراره ولكن لا يؤخذ إلا بعد فك الحجر فالصحيح أن المنع مطلقا ضعيف والجواز مطلقا ضعيف والصواب هو هذا التفصيل .

ثم - قال رحمه الله - (ولا يصح من مكره)

يعني أحيانا الحنابلة يكررون وأي فرق بين قوله مختار ومكره . لكن غالبا إنما يأتون بالشيء المكرر ليبيّن عليه ما بعده ولكن مع ذلك في الحقيقة هو غير مقبول لأنه تكرار ليس له فائدة واضحة . إذن قوله ولا يصح من مكره تقدم وهو محل إجماع .

قال - رحمه الله - (وإن أكره على وزن مال فباع ملكه لذلك صح)

إذا أكره على وزن مال يعني أكره على أن يسلم مال ثم ذهب ليبيع بيته ليسلم هذا المال فالبيع الثاني

صحيح لأنه لم يكره عليه وإنما أكره على دفع المال . ولكن الحنابلة مع هذا يرون أن الشراء منه مكروه وإن صح لأنه من الشراء من المضطر ولأن فيه تقوية للمكره واستدلوا بدليل ثالث وهو الخلاف في صحة بيعه .

والقول الثاني: أنه لا يكره لأن في القول بكراهيته إدخال المشقة والضيق والعنت على المكره إذ كيف سيوفر المال وقد امتنع الناس من الشراء منه والراجح . الآن صحة الشراء محل إجماع ؟ الخلاف هل يكره أو لا ؟ هل يجوز الشراء من المضطر ؟ هل نقول للناس لا تشتروا منه حتى يرتدع الغاصب أو نقول اشتروا منه ؟ أنه نفرق ودائما قاعدة في باب القضاء والمعاملات لو تأملت في مسائل كثيرة

التعميم غير دقيق كونك تقول نحكم بكذا ونحكم بكذا والمعمم نفسه من قال أنه ينبغي الشراء سيأتي في بعض الصور ويقول لا تشتروا منه أليس كذلك ؟ إذن التعميم دائما وما ذكره هو من وجهة نظري الراجح واليوم توجد صور لما امتنع من السراق أو من الشراء منهم تركوا هذا الجانب لأنه رأوا أن الناس لا يشترون منهم.

ثم - قال رحمه الله - (وإن أقرّ في مرضه بشيء فكإقراره في صحته إلا في إقراره بالمال

لوارث فلا يقبل)

الإقرار ينقسم إلى قسمين : إما أن يقر بمال أو بغير مال . فإن أقرّ بغير المال ولو في مرض موته المخوف صح بالإجماع ، وإن أقرّ بمال فينقسم إلى قسمين : إما أن يقر بمال لوارث أو لغير وارث فإن أقرّ بمال لغير وارث صح عند جماهير الأمة وحكي إجماعا واستدلوا على هذا بعدم التهمة وإن أقرّ في مرض موته المخوف لوارث وهي مسألة الكتاب فالجماهير يرون أنه لا يصح إقراره لأنه متهم بمحاباة هذا الوارث.

والقول الثاني: أن إقراره في مرض موته المخوف ولو لوارث صحيح قياسا على حال على الصحة .

والقول الثالث والأخير: أنه إذا أقرّ لوارث صح إذا لم توجد تهمة وبطل إذا وجدت تهمة وهذا مذهب الإمام مالك - رحمه الله - وهو غاية في الجودة والإتقان وتحصيل المصالح للمقر له وللمقر ومن أكثر صور انتفاء التهمة أن يشفع المقر إقراره بسبب الإقرار كأن يقول له عليّ كذا ثمن هذه السيارة ونحن نعلم أن هذه السيارة ملك للمقر له أو كانت ملك للمقر له ، أو أن يكون سبب لهذا البيت أو سبب لهذه السلعة المهم أن يبين السبب إذا بين السبب انتفت التهمة ومن صور انتفاء التهمة أن لا يظن بهذا الرجل أبدا أنه يريد محاباة هذا الوارث ومن صور إثبات التهمة أن يقرّ لوارث صغير مريض هنا يتهم أو لا يتهم ؟ يتهم لأنه يغلب على الظن أنه أراد أن يحاييه فهذا القول الراجح إن شاء الله .

قال - رحمه الله - (وإن أقرّ لامرأته بالصدّاق فلها مهر المثل بالزوجة لا بالإقرار)

إذا أقرّ لها بالصدّاق فلها مهر المثل بالزوجة لا بإقراره يعني أننا استفدنا من إقراره أنه زوج والزوجة

تقتضي المهر ولهذا لم نعطيهما إلا ماذا ؟ مهر المثل لأننا استفدنا من الإقرار أنها زوجية فلا نأخذ قيمة الإقرار وإنما نأخذ مقتضى الزوجية . ومقتضى الزوجية هو ماذا ؟ مهر المثل.

والقول الثاني: أنه لا يقبل مطلقاً لأن هذا من الإقرار لو ارت.

والقول الثالث: أنه يقبل وأنها تأخذ الصداق بالإقرار لا بالزوجية والراجح المذهب . والقول بعدم قبول الإقرار جملة وتفصيلاً أيضاً قوي لأنه يغلب على الذهن أن الإنسان إذا أقر لزوجته في مرض موته المخوف غالباً أنه فيه قهمة ومراعاة لها وعطف عليها وأنه يخشى بعد أن يموت أن تهمل إلى آخره . لكن نقول قول الحنابلة أنه يعطى بهذا المقدار مهر المثل لأنه تبين أنه لم يعطيهما المهر بمقتضى الزوجية فهذا وسط إن شاء الله .

قال - رحمه الله - (وإن أقر أنه كان أبانها في صحته لم يسقط إرثها)

إذا أقر في مرض موته المخوف أنه أبانها في صحته لم يسقط الإرث بلا إشكال لأنه متهم أنه أراد منعها من الإرث بشكل واضح بدليل أنه أخر الإقرار إلى مرض موته المخوف وظاهر كلام الحنابلة أنه ولو دلت القرائن على أنه أبانها فإنه ربما تدل القرائن على ذلك بأن يكون كل من الزوجين انفصل لمدة طويلة لسنين ثم أراد أن يخبر في مرض موته أنها ليست بزوجة ، يعني إن دلت القرائن فيحتمل أن يقبل قوله . وهل يقبل في مرض موته المخوف إذا أتى ببينة ولا نقول أنت متهم ؟ أنتم يا إخوان أخذتم في أول باب القضاء أنه يجب على القاضي أن يحكم بالبينة مطلقاً إذا وجدت البينة في أي صورة من الصور فإنه يحكم بما مادام ببينة ونحن إذا قلنا ببينة يعني أنها مكتملة الشروط فلا يأتي في ذهنك أنه ربما يكذب الشاهد ربما لا يكون دقيق نحن نقول ببينة والبينة الشرعية هي المكتملة الشروط فإذا سئلت عن قضية البينة لا تردد في أن القاضي يحكم بمقتضى البينة .

قال - رحمه الله - (وإن أقر لوارث فصار عند الموت أجنبياً لم يلزم إقراره لأنه باطل)

إذن العبرة في الإقرار بوقت الإقرار لا بوقت الموت عكس الوصية . العبرة في الوصية بالموت لا بوقت صدور الوصية . هنا العبرة بوقت الإقرار لماذا ؟ لأنّ تعليل إبطال أو تصحيح الإقرار يقوم على التهمة والتهمة إنما تعرف في وقت الإقرار لا في وقت الموت فإذا أقر له وهو وارث ثم صار حين الموت أجنبياً فلا يستحق شيء لماذا ؟ لأننا تبيننا أن هذا الإقرار شرعاً باطل وقد يتوهم كثير من الناس أنه مستحق للإقرار باعتباره أنه الآن أجنبي وهذا خطأ لأنّ الإقرار عقد من العقود الشرعية يصح تارة ويبطل تارة أخرى نحن نقول أن الإقرار هنا باطل فلا يترتب عليه أثر . إذن تقرر معنا الآن أن الاعتبار بحال الإقرار لا بحال الموت لما قرر هذا المبدأ فرع عليه أيضاً بعكس الصورة .

قال - رحمه الله - (وإن أقر لغير وارث أو أعطاه صح وإن صار عند الموت وراثاً)

إذن إذا أقر لغير وارث ثم صار عند الموت وراثاً فإنّ الإقرار صحيح لأنه حال صدوره صح شرعاً واستوفى الشروط وهذا ينبني على القاعدة الأولى أن الاعتبار بحال الإقرار لا بحال الموت.

يقول - رحمه الله - (أو أعطاه)

أفادنا المؤلف أن العطية أيضا كالإقرار والاعتبار فيها بحال الإعطاء لا بحال الموت.

والقول الثاني: أن العطية كالوصية الاعتبار فيها بحال الموت . وهذه المسألة الراجح فيها أن العطية كالوصية وليست كالإقرار لأنه هنا لا يأتي معنا مسألة التهمة . التهمة في الإقرار لأن الإقرار عقد ملزم بخلاف العطية فسيعطى المعطى بحسب الشروط فإذا كانت حكمها حكم الوصية فلا وصية لو ارث وتأخذ الشروط المذكورة للوصية ولهذا هي في الحقيقة أقرب للوصية منها للإقرار لأن طبيعة الإقرار أمر ملزم فهو حق أصلي للمقر له بخلاف العطية فيجب أن لا يعطى من أعطيها إلا إذا استوفى الشروط ولهذا الأقرب أنه تخلق بالوصية كما أن ذكرها هنا غير مناسب بل المناسب أن تذكر في باب العطية مادام أن المؤلف خصص باب كامل للعطية فكان الواجب أن يبين هل العطية الضابط فيها حال الإعطاء أو حال الموت والغريب أنه بيّنه هنا ولم يبيّنه في بابه الخاص.

السنة: الثالثة	الفصل الأول	الدرس: (٢) من الإقرار
يوم: السبت	التاريخ: ١٤٢٩/١١/٢٤ هـ	التسلسل العام لدروس الزاد ((٢١٣))

قال شيخنا حفظه الله:

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

قال المؤلف -رحمه الله- (وإن أقرت امرأة على نفسها بنكاح ولم يدعه اثنان قبل)

إذا أقرت المرأة على نفسها بأنها زوجة لفلان قبل لأنها تقر بحق عليها باعتبار أن النكاح عند الحنابلة من حقوق الزوج فيكون اعترافها بالنكاح كاعترافها بالمال فيقبل لهذا الأمر.

والقول الثاني: أنه لا يقبل لأن اعترافها بالنكاح يتضمن الدعوى بالنفقة والميراث فيتضمن بناء على هذا حقاً لها فلا يقبل.

ثم - قال رحمه الله- (ولم يدعه اثنان قبل)

مفهوم عبارة المؤلف أنه إذا ادعاه اثنان فإنه لا يقبل واعتراض الشارح الشيخ منصور -رحمه الله- على الماتن بأنه خالف المذهب لأن المذهب أنه يقبل واعتمد في هذا على ما في المنتهى وشرحه . والصواب أن ما في المنتهى وشرحه يختلف عن مسألتنا لأن الذي في المنتهى إذا ادعاه اثنان فقبلت وأقرت لهما هذه هي مسألة المنتهى أما مسألتنا فهي أن يدعي لواحد وتقرّ لواحد . وفرق بين أن يدعيه واحد وأن يدعيه اثنان ولهذا نقول أن الأقرب أن المؤلف هنا مسألته غير مسألة المنتهى التي أشار إليها الشيخ منصور . يبقى إذا كانت مسألة المنتهى غير مسألة الزاد بقينا في مسألة أخرى هل يعتبر المؤلف خالف المذهب في هذه المسألة . المذهب ليس فيه نص صريح على هذه المسألة لكن يفهم منه من عموم إطلاق الحنابلة الجواز مطلقا خلاف لما ذكره المؤلف وهذا كما قلت يفهم من إطلاقات الحنابلة ولا يوجد منصوص بخلاف ما أشار إليه الشيخ منصور أن كلام المؤلف يخالف منصوص ما في المنتهى وشرحه هذا ليس بصحيح.

ثم - قال رحمه الله- (وإن أقر وليها المجبر بالنكاح صح)

صح إقراره لأن المرأة في حال الإيجاب لقول لها ، وإذا لم يكن لها قول صار قول وليها هو المعتمد فصار إقراره كإقرارها.

ثم - قال رحمه الله - (أو الذي أذنت له)

إذا أذنت المرأة للزوج بأن يزوجه فلما أذنت أقرّ أنه زوجها صح إقراره لأنه مبني على إذنها واستدل الحنابلة على هذا بأنه يملك أصل التزويج فيملك الإقرار به وهذا صحيح وفهم من كلام المؤلف أنها إذا لم تقرّ أنها أذنت له بإقراره ليس بصحيح وهو كذلك إقراره بدون إذن لا عبرة ولا قيمة له شرعا إنما يكون له قيمة إذا كانت أذنت له فتبين معنا أن إقرار الولي يكون صحيحا ومعتبرا في صورتين.

الأولى: أن تكون المرأة مجبرة . وهو مجبرا . **الصورة الثانية:** إذا أذنت له في النكاح بمجرد الإذن بالنكاح يصح الإقرار.

ثم - قال رحمه الله - (وإن أقرّ بنسب صغير أو مجنون مجهول النسب وأنه ابنه ثبت نسبه

منه إلى آخره)

إذا أقرّ الإنسان بنسب شخص آخر فإنّ الإقرار صحيح والمقر به أي الولد ينسب إلى المقر بشروط:

الشرط الأول: أن يكون مجهول النسب . فإن كان معلوم النسب فإنّ الإقرار باطل لأنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - لعن من انتسب إلى غير أبيه .

الشرط الثاني: أن يمكن نسبة هذا الولد إلى المقر يعني من حيث السن والأصل أنّ الشرط عام أن يمكن نسبة هذا الولد للأب من حيث السن أو من حيث غيره مثل أن يقرّ شخص بولد وبينهما آلاف الكيلوات ولم يلتقيا يوما من الزمن فإنّ مثل هذا لا يقر بإقراره لأنه لا يمكن أن يكون ابنه لعدم التلاقي .

الشرط الثالث: أن لا يكون مكلفا فإن كان مكلفا فلا نقول بالإقرار باطل بل يشترط صحة ورضا المقر به فإذا أقرّ بمن له خمسة عشر سنة ؟ لا نقول صحيح ولا غير صحيح وإنما نقول موقوف فإن رضي المقر به وإلا صار باطلا إذا اكتملت هذه الشروط الثلاث صحت نسبة الولد لهذا المقر لأنّ الشارع يتشوف إلى إثبات النسب وإلحاق الأولاد بآبائهم.

ثم - قال رحمه الله - (فإن كان ميتا ورثه)

نص المؤلف على هذه المسألة لأنها محل خلاف وإلا فالأصل أنه بمجرد ما تقول يصح النسبة يتبعها هذا الإرث ذهب الحنابلة إلى صحة الإقرار وأنه يستحق الإرث واستدلوا على هذا بأنّ الإرث فرع لثبوت النسب فإذا ثبت الأصل ثبت الفرع إذ يمتنع عقلا أن تثبت الأصل وتنفي الفرع .

القول الثاني: أن النسب يثبت والإرث لا يثبت لأنّ من أقرّ بميت فالتهمة في حقه كبيرة وإلى هذا مال المرادوي.

القول الثالث: أن النسب لا يثبت ولا الإرث لأنه لما أقرّ به بعد الموت صارت أيضا كبيرة فلم تثبت بهذا الإقرار شيء والراجح إن شاء الله بلا إشكال ما اختاره المرادوي . وهو **القول الثاني** أنا نثبت النسب ولا

نثبت الإرث.

ثم - قال رحمه الله- (وإذا ادعى على شخص بشيء فصدقه صح)

في المقنع قبل هذه المسألة بوب الشيخ ابن قدامة باب ما يحصل به الإقرار وهو تبويب مفيد جدا ولو أن المؤلف ذكره لكان أنفع لأنه يبين بماذا يكون الإقرار لكن لعله رأى أنه مسألة واحدة لا تستحق لا التبويب ولا أن يوضع لها فصل خاص .

الإقرار يصح بأن يصدقه فإذا صدقه فقد صح الإقرار وهذا معنى قول الشيخ (وإذا ادعى على شخص بشيء فصدقه صح) فإذا قال أنا أطلب زيد مئة ألف . فقال زيد صدق فإنه صح الإقرار بهذا اللفظ .

الصورة الثانية: الإنكار أن يقول أنا أطلب زيد مئة ألف فيقول كذب . أو يقول لا يطلبني شيء.

الصورة الثالثة: العبارات التي لا تفيد هذا ولا هذا كأن ينكر فإذا قال زيد أنا أطلب عمرو مئة ألف وقال عمرو أنا أنكر هذا هذه العبارة لا تعتبر رفض ولا قبول وإنما وسط واستدل الفقهاء على هذا بأنه يوجد مرحلة بين الإنكار والقبول هي السكوت.

واستدلوا بأمر آخر أقوى من هذا وهو أنه يصح أن تقول أنا لا أنكر ولا أقرّ أليس كذلك ؟ ألا يصح أن تقول هذه العبارة إذن معناه إذا قلت أنت أنا لا أنكر ولا أقرّ إذا أنت تسكت في الوسط . فصح نفي القبول ونفي الإنكار في لفظ واحد فدل على أن الإنكار مرحلة بين القبول والرفض.

والقول الثاني: أن الإنكار رفض وهو أنه إذا قال أنا أنكر فإنه لا يثبت عليه شيء والأقرب والله أعلم أنه يرجع إلى العرف . واليوم الإنكار في العرف أقوى من قوله لا يطلبني شيء أليس كذلك ؟ إذا قال أنا أنكر فهذا اللفظ أقوى من قوله لا يطلبني شيء فإذا أردنا في عرفنا اليوم نعتبر الإنكار رفض وليس بتوسط.

فصل

قال المؤلف - رحمه الله- فصل إذا وصل هذا الفصل لبيان حكم ما يوصل بالإقرار مما يغيره هل يعتبر أو لا يعتبر ففي صور يعتبر وفي صور لا يعتبر وبدأ الشيخ بالصور التي لا يعتبر فيها.

يقول - رحمه الله- (إذا وصل بإقراره ما يسقطه مثل أن يقول له : عليّ ألف لا تلزمي

ونحوه لزمه الألف)

إذا قال له عليّ ألف لا يلزمي فإننا نقبل الجزء الأول من كلامه ونرد الجزء الثاني من كلامه واستدلوا على هذا بأمرين:

الأمر الأول: أن الجزء الثاني يتضمن نفي الجزء الأول فبينهما تنافي وتعارض فلا نقبل الجزء الثاني لمنافته للجزء الأول .

الدليل الثاني: القياس على ما لو استثنى الكل فلو قال هو يطلبني ألف إلا ألف فإنه تقدم معنا أن استثناء

الكل باطل.

الدليل الثالث: أن فحوى هذا الكلام وجود إقرار ودعوى بالإقرار يقبل والدعوى ترد إلى أن يقيم عليها

بيّنة استدلووا بهذه الثلاث أدلة

وقول الشيخ لا يلزمي ونحوه مثل أن يقول له عليّ ألف ولكنها قيمة خمر أو قيمة كلب أو قيمة ميتة أو دم

. الكل يرد لأن في إقراره ونفيه الثاني بينهما تعارض.

القول الثاني: التفصيل وهو أنه إن قال له عليّ ألف قيمة خمر قبل وإن قال له عليّ ألف لا يلزمي لم يقبل

لأنه في الصورة الأولى لا يوجد تنافي له عليه ألف لكن سببها أنها قيمة خمر وفي الصورة الثانية يوجد تنافي

حيث أقرّ ثم نفى . والإقرار والنفي لا يجتمعان هكذا وجدت الأقوال في هذه المسألة ولو قيل بقول ثالث . أنه

لا يلزمه مطلقاً لأنه إنما أقرّ بألف لا تلزمه هو لم يقرّ بألف مطلقاً وإنما أقرّ بألف من صفتها أنها تلزمه لو قيل

بهذا لكان وجيه وبدل أن يتحايل كثير من الناس على الإقرار ثم النفي إذا عرف أنه إذا أقرّ لم يقبل منه النفي

بأن ينفي وينكر الدعوى من أصلها ويتأول أنه لا يطلبه بسبب القضاء بدل هذا لو قيل يقبل منه هذا لكان

وجيهاً . لكن جمهور الفقهاء أن عبارة عليّ ألف لا يلزمي تقتضي وجوب الألف والمطالبة بالبيّنة على قوله لا

يلزمي.

قال - رحمه الله - (وإن قال : كان له عليّ وقضيته فقله بيمينه)

إذا قال الإنسان كان له عليّ فقضيته صح الإقرار والنفي لأنه ليس بين الإقرار والنفي تعارض ولا تنافي

وجه ذلك أنه يقول كان ولم يقل له عليّ ومعلوم أنه إذا أخبر بأنه قد كان عليه ثم قضى فإنه لا يوجد تعارض

بين الأمرين .

والقول الثاني: أنه في هذه الصورة لا يقبل أيضاً ويلزم بالبيّنة أو يثبت الألف في ذمته لأن بين الإقرار

والنفي تعارض فلا يقبل . والراجح هنا بلا إشكال المذهب كيف ونحن نميل في المسألة الأولى أنه لا يلزمه فهم

من كلام المؤلف أنه لو قال له عليّ وقضيته لا يقبل إن أسقط كان ومن هنا تعلم أن النسخة التي ليس فيها

كان لا يعتبر من اختلاف النسخ وإنما يعتبر خطأً فإثبات كان مع اختلاف النسخ يتحتم وتركها مهما كانت

النسخة التي ليست فيها كان هي الأصل تركها خطأً لأن المعنى ينتقض من أصله.

ثم - قال رحمه الله - (ما لم تكن بيّنة)

يعني إذا كانت عليه بيّنة بهذه الألف فإنه لا ينفعه أن يقول كان له عليّ ألف فقضيته مادام الدين ثبت بيّنة

فإنه لا يرتفع بقول المدعي فقضيته وتقدم معنا أن البيّنة تقضي على كل شيء صاحب البيّنة الصحيح أنه مقدم

على غيره.

ثم - قال رحمه الله - (أو يعترف بسبب الحق)

إذا اعترف بسبب الحق فقال كان له عليّ ألف ثمن سيارة فقضيته أو قال كان له عليّ ألف قرص فقضيته الآن بين الحق وسبب الحق والقاعدة عند الحنابلة أنه إذا بين الحق وسببه فإنه لا يقبل منه دعوى القضاء والراجح أنه يقبل منه ولو بين السبب وسبب الترجيح أنه من المعلوم أن أي حق لا يثبت إلا بسبب فكونه يصرح بالسبب أو لا يصرح لا يخرج القضية ولا غيرها عن حقيقتها فنحن نقول صرح أو لم يصرح فإنه إذا قال كان ثم زعم أنه قضى فإنه يعتبر قضى.

قال - رحمه الله - (وإن قال له عليّ مائة ثم سكت سكوتا يمكنه الكلام فيه ثم قال زيوفا أو**مؤجلة لزمه مائة جيدة حالة)**

السبب في هذا أن الأصل في إطلاق الاسم الحلول والكمال فلما أطلق علمنا أنها ثبتت في ذمته حالة كاملة جيدة غير معيبة . وأما قوله بعد ذلك زيوفا أو مؤجلة فإنه لا يعتبر شيئا لأنه لم يتصل وإذا لم يتصل فهو ملغى . والفصل يكون بأحد أمرين : إما أن يسكت سكوتا يمكنه فيه الكلام أو أن يتكلم بموضوع آخر . وقولهم يمكنه فيه الكلام . يعني أنه لو سكت سكوتا لا يمكنه فيه الكلام مثل أن يسكت ليشرب أو يسكت ليكح أو يسكت ليوجه أمر ضروري في بيته إلى آخره إذا كان سكوتا لا يتمكن معه من الكلام فإنه لا يعتبر كلاما منفصلا . أما إذا فصل الكلام فإنه لا يعتبر فإذا جلس وقال له عليّ ألف فلما مضت ساعة قال زيوفا مؤجلة فإنه لا يقبل منه لأن هذا الاستثناء ملغى.

قال - رحمه الله - (وإن أقرّ بدين مؤجل فأنكر المقر له الأجل فقول المقر مع يمينه)

يعني بكلام متصل فإنه لا يلزمه إلا مؤجلا واستدلوا على هذا بأنه إنما اعترف بدين من صفته أنه مؤجل والفرق بين هذه المسألة وبين قوله له عليّ ألف لا تلزمي . أن التأجيل لا يتنافى مع الدين أليس كذلك . بينما زعم القضاء يتنافى تماما مع وجوب الدين في ذمة المقر ولهذا رأوا أنه لا يلزمه ويكون القول قول المقر لكن مع يمينه .

والقول الثاني: أنها تلزمه حالة واستدلوا على هذا بأن التأجيل يمنع من استيفاء الحق حالا وهذا الدليل من جنس الأدلة التي تقدمت معنا والتي قلنا فيها أنها استدلال بمحل التزاع . نحن نقول هل يملك التأجيل وهم يقولون لا يملك التأجيل لأنها لا بد أن تكون حالة كيف لا بد أن تكون حالة نحن ننازع في هذه القضية ونقول هو أقرّ بها مؤجلة هذا شيء والشيء الثاني أن تعليل الحنابلة في هذه المسألة وإن كنت قلت ونهت إلى أن له عليّ ألف مؤجلة تختلف عن له عليّ ألف لا تلزمي من حيث التعارض إلا أنها تشبهها من حيث أنه اعترف بها بصفة معينة وقبلنا الاعتراض بصفة بحسب ما ورد في لفظ المقر يعني بالصفة التي قيد بها المقر المبلغ اللازم له في ذمته وهذا يؤيد القول الذي أشرت إليه إن كان قيل به أنه لا يلزمه إذا قال له عليّ ألف لا تلزمي لأنه أقر

بألف وصفها بكونها لا تلزمه.

قال - رحمه الله - (وإن أقرّ أنه وهب أو رهن وأقبض ، أو أقرّ بقبض ثمن أو غيره ثم أنكر

القبض ولم يجحد الإقرار وسأل إحلاف خصمه فله ذلك)

هذه ثلاثة مسائل ثم أنكر القبض يعني ولم ينكر أصل العقد ولم يجحد الإقرار أيضا بأنه أقرّ بأصل العقد وأقرّ أنه قبض وسأل إحلاف خصمه فله ذلك . صورة المسألة : أن يقر فيما سبق أو في مجلس الحكم أو عند الناس أنه قبض الرهن والمن والهبة يقر ثم بعد ذلك ينكر ويقول أنا أقررت فهنا أقرّ بإقراره أنا أقررت أي قبضت الثمن لكن في الواقع لم أقبض الثمن هنا جعل له الحنابلة الحق في شيء واحد وهو أنه يملك طلب اليمين من المدعى عليه فيقول اطلب يمينه أنه أقبضني قيمة السلعة أو الرهن أو الهبة إلى آخره . له الحق في المطالبة باليمين واستدلوا على هذا بأنه جرى العرف كثيرا أن يتقدم إقرار على قبض وإذا كان هذا عرف جاري صار ما قاله المدعي محتمل وإذا كان محتملا مقبولا صدقناه في طلب اليمين من المدعى عليه.

والقول الثاني: أن قوله أنه أقرّ أنه قبض وإنكاره القبض بعد هذا إقرار ودعوى فتقبل الإقرار ونرد الدعوى إلاّ ببيّنة والراجح بلا إشكال المذهب وهو اختيار العلامة ابن قدامة وشيخ الإسلام بن تيمية وغيرهم من المحققين . ويتأكد هذا في زمننا هذا يتأكد جدا ومن لم يحكم به فقد خالف العرف في الحقيقة اليوم مثلا كُتَاب العدل لا يكتبون المبيعة إلاّ بعد الإقرار بقبض الثمن فتسعين بالمئة من المبيعات التي تتم بدون قبض ثمن تثبت في صك كُتَاب العدل مقبوضة الثمن لا يرضى أصلا أن يتم الكتابة إلاّ إذا أقرّيت أنك فعوام الناس وكثير منهم في المجلس حتى لا يضيع عليه الوقت يقرّ أنه قبض وهو في الواقع لم يقبض فيتوجه جدا أن يحسن القاضي أنّ هذا أمر واقع وأنّ كثيرا من الناس يقر بالقبض وهو لم يقبض فأقلّ ما يستحق هو طلب اليمين من المدعى عليه على أنّ القاضي الفطن لأظنه أنه يكتفي بطلب اليمين مع علمه المتعين أنّ هذا الشخص لم يقبض وأنه جرى كثيرا أن يقر بالقبض بدون أن يقبض . ولهذا نقول لا شك في رجحان المذهب وهو أقلّ حقوق المقر في هذه الصورة نحن نتكلم عن صورة معيّنة.

قال - رحمه الله - (وإن باع أو وهبه ، أو أعتقه ثم أقرّ أنّ ذلك كان لغيره لم يقبل قوله ولم

ينفسخ البيع ولا غيره)

أي يترتب على هذا حكمان: لم يقبل قوله ولم ينفسخ البيع وهذه المسألة ترجع لقاعدة مرت معنا مرارا في كتاب البيوع والقضاء وهو أنه لا يقبل إقرار الشخص على غيره . صورة أنّ هذا الإقرار هو أنه إقرار على غيره أنه بمجرد ما تم العقد فإنّ السلعة تعتبر ملك من أملاك المشتري فإذا أقرّ هذا الإقرار فهو يقرّ على غيره فلا نقبل هذا الإقرار وتبقى السلعة في ملك المشتري ولا يفسخ العقد ولكن مع ذلك حفظ الحنابلة صاحب السلعة كما يلي:

قال - رحمه الله - (ولزمته غرامته)

للمقر له . المقر له تلزمه الغرامة دون السلعة فنقول أنت أقررت أن هذه السلعة لفلان بعد ما بعته فتبقى السلعة في يد المشتري وعليك أن تدفع ثمن السلعة إلى المقر له الذي تزعم أنت أن السلعة ملك له في هذا في الحقيقة عدل وإنصاف ولكن يشكل عليه شيء واحد وهو أنه دائما ما تكون السلعة أهم بكثير من قيمة السلعة وربما كانت السلعة لا يمكن تعويضها بالثمن الذي أعطي للمقر له فمن هذا في الحقيقة يدخل خلل على مثل هذا الحكم وهي مشكلة ولم أجد فيها أقوال بحيث أن الإنسان يتفقه فيها ويختار قولاً يحصل فيه العدل لكن لو قيل أن القاضي أيضا له نظر في مثل هذه المسائل وله تصرف فإذا رأى وعلم أن من شأن هذا البائع أن يسرق ويختلس ويغتصب وأن هذه السلعة تناسب المقر له فلا يوجد من وجهة نظري مانع من قبض العين من المشتري وإرجاعها إلى المالك الأصلي وتعويض المشتري لا البائع . لأنه تبين معنا الآن أن العقد ورد على سلعة غير مملوكة للبائع والنبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع ما لم يملك . وأصبح العقد باطل فما دمنا نصدق هذا الإقرار ونرى أنه إقرار صحيح فيبدو لي أن هذا التصرف أقرب للعدل بكثير من أن نقر السلعة في يد المشتري ونبدل العوض للمقر له هذا في مثل هذه الصورة يوجد صور أخرى يتحتم أن نفعل كما قال المؤلف وذلك إذا تبين للقاضي أن هذا كله حيلة لاسترداد السلعة فبعض الناس بعد أن يبيع السلعة يندم ولا يجد طريقة لاسترداد السلعة إلا أن يزعم لفلان حتى ينتقض العقد . ففي مثل هذه الصورة يتوجه ما قال المؤلف ونقول السلعة تبقى عند المشتري وأنت أيها المقر عوض المقر له عن قيمة هذه السلعة . وهذا يؤكد ما تقدم معنا مرارا أن الأحكام الفقهية بالنسبة للقاضي ليست قوالب يحكم بها دائما على ما جاءته وإنما يحتاج أن يكون عنده نوع من النظر والتصرف .

قال - رحمه الله - (وإن قال : لم يكن ملكي ثم ملكته بعد وأقام بيّنة قبلت)

يقصد بعد بالبيع أو الهبة أو العتق ثم إذا أقام بيّنة على هذا الزعم قبلت لما تقدم معنا أن البيّنة مقبولة دائما وأنها إنما وضعها الشارع لإثبات الحق لأصحابه فإذا أتى بيّنة قبلت وهذا واضح .

قال - رحمه الله - (إلا أن يكون قد أقر أنه ملكه أو أنه قبض ثمن ملكه لم يقبل)

يستثنى مما سبق إذا أقر في ضمن الإقرار الأول أنها ملكه يعني إذا باعها وقال وهي ملكي بعت عليك ملكي أو قال قبضت ثمن ملكي حينئذ أقر أنها ملكه فصار الإقرار الأول متعارض مع البيّنة الثانية . فلا تقبل البيّنة هنا لأنها تتعارض مع إقراره بإقراره يكذب بيّنته وهذا من المواضع القليلة التي لا تقبل فيها البيّنة ولا أذكر الآن أنه مرّ علينا عدم قبول البيّنة إلا في موضعنا هذا الموضع وموضع سابق فقط فيما عدا هذين الموضعين فإنه لا ترد البيّنة الصحيحة .

فصل

قوله - رحمه الله - فصل الفصل هذا معقود للإقرار بالمحمل . والمحمل هو كل لفظ لا يدل على معناه بمجرد لفظه .

قوله - رحمه الله - (إذا قال : له عليّ شيء أو كذا قيل فسره)

تضمنت كلمة المؤلف بيان حكمين : الحكم الأول أن الإقرار بالمحمل صحيح ومشروع وهذا محل إجماع فالإقرار بالمحمل صحيح وصحته مجمع عليها واستدل الحنابلة وغيرهم من الفقهاء على هذا الدليل بأن الإقرار اعتراف على النفس فيقبل ولو كان مجهولا لأنه يعترف على نفسه . الحكم الثاني : أنه إذا أقرّ بمحمل طوّل ب تفسيره ومطالبة المقر بالمحمل بالتفسير أيضا محل إجماع فإنهم أجمعوا على أنه يجب أن يفسر واستدلوا على هذا بأنه إذا أقرّ بمحمل فإنه لا يمكن أن يأخذ الحكم مجراه ولا أن تسلم العين المدعاه إلى صاحبها إلا بعد التفسير فنلزمه إلزاما بالتفسير لهذا السبب وللإجماع . ثم سيبيّن المؤلف فيما لو رفض أن يفسر .

قال - رحمه الله - (فإن أبي حبس حتى يفسر)

إذا أبي حبس حتى يفسر يعني حتى يفسر هذا المحمل الذي أقرّ به والسبب في هذا ما تقدم معنا قاعدة أيضا مرارا وهو أن كل من امتنع عن حق متوجه عليه فللقاضي أن يجبسه ، هذا امتنع عن حق وهو بيان المحمل الذي أقرّ به وإذا امتنع عن هذا الحق ألزمناه به وحبسناه حتى يقرّ .

القول الثاني: أنه إذا أبي أن يفسر اعتبرناه ناكلا فإذا اعتبرناه ناكلا أسند التفسير إلى المقر له فنقول هو يقر لك ولم يبيّن فبماذا ؟ فإذا فسر المقر له المقر به رجعنا إلى المقر فإن استمر رافضا للبيان ألزمناه بالعين التي فسرهما المقر له . وهذا القول هو الصحيح واختاره القاضي من الحنابلة وهذا الحكم فيه من فصل ونزعات وإرجاع الحقوق لأهلها وتوفير الأوقات ما ليس في القول بجبسه فإن كثيرا من الناس لا يمتنع من الحبس حتى يذهب مدة طويلة وهو يتمتع بالعين التي أقرّ بها أو بالديون ثم يخرج بعد فترة ويسدد أهل الديون أو يؤدي المقر به إلى أصحابه بعد فترة من الانتفاع بها . لذلك نحن نقول يعتبر ناكلا ونقول له إما أن تبين أو أن تعتبر ناكلا ونقبل قول المقر له . والشخص الذي يصر على أن لا يبيّن الشيء المحمل أو الذي أقرّ به في هذا أكبر دليل على أنه شيء عظيم امتنع عن أدائه ولهذا نقبل تفسير المقر له ولو ارتفع أليس كذلك ؟ من المعلوم أن المقر له إذا أسندنا إليه الأمر ماذا سيصنع ؟ سيقر بشيء رفيع جدا لأننا أعطيناه الفرصة أن يبيّن المقر به المحمل وهذا لا غبار عليه نظرا لأن المقر رفض وهذا بحث نظري ولا عملي ؟ لو في شيء أكثر من نظري لوصفناه بهذا الوصف . لأنه يأتي ويقرّ ثم نتوقف عند التفسير يعني لا يمكن هذا أو لا يقع إلا نادرا .

قال - رحمه الله - (فإن فسرهُ بحق شفعة أو بأقل مال قبل)

مقصود المؤلف أنه إذا فسرهُ بأي شيء يتمول ولو قلّ نقبله لأنه إنما أوجبنا عليه الحق باعترافه فإذا فسر الاعتراف ولو بمال قليل قبل.

قال - رحمه الله - (وإن فسرهُ بميتة أو خمر أو قشر جوزة لم يقبل)

إذا فسرهُ بميتة أو خمر لم يقبل لأنه اعترف بحق والحقوق مالية والخمر والميتة ليس بمال في الشرع فإذا اعترف بحق وفسرهُ بأنه ميتة أو دم كان تماماً كمن قال له عليّ ألف وقضيته لأنّ آخر الكلام ينفي أول الكلام لأنه اعترف بما ليس بحق ونحن نقول هو اعترف في الأصل بحق ثم فسرهُ بغير حق فصار فيها تناقض وتنافي.

ثم - قال رحمه الله - (أو قشر جوزة)

إذا فسرهُ بقشر جوزة أيضاً لا يقبل لأنه لا يثبت في الذمة وكل ما لا يثبت في الذمة لا يتمول وكل ما لا يتمول لا يصح تفسير الإقرار المحمل به لأنّ هذا الأمر لا يعبأ به ولا ينظر إليه.

قوله - رحمه الله - (لم يقبل)

لو وضع الشيخ قاعدة فقال [إذا فسرهُ بما لا يتمول لم يقبل] لكان هذا الضابط يكفينا عن جميع الأمثلة إذا فسرهُ بما لا يتمول عادة لم يقبل ولا بد من إضافة عادة لماذا ؟ لأنّ من الأعيان ما لا يتمول عادة في بلد ولكنه يتمول عادة في بلد آخر . فلا يستقيم أن تقول بما لا يتمول لأنّ هذا يختلف من بلد إلى بلد .

قال - رحمه الله - (ويقبل بكلب مباح نفعه)

الكلب المباح النفع تقدم معنا في كتاب الغصب أنه يجب رده ولا يضمن أليس كذلك ؟ والقاعدة عند الحنابلة [أن أي عين يجب أن ترد فإنه يصح تفسير الإقرار المحمل بها] فلما كان الكلب يجب رده جاز تفسير المحمل به.

والقول الثاني: أنه لا يصح تفسيره بكلب ولو كان مباحاً لأنّ الكلب لا يضمن ولو مباحاً فلا يصح تفسير الإقرار المحمل به والحنابلة يقولون أنه لا يثبت في الذمة يعللون الرد بالشيء اليسير أنه لا يثبت في الذمة كذلك الكلب لا يثبت في الذمة لأنه لا يضمن لهذا يبدوا لي الأقرب إن شاء الله القول الثاني أنه لا يفسرهُ بكلب ولو مباحاً.

قال - رحمه الله - (أو حد قذف)

إذا فسرهُ بحد قذف يقبل لأنه حق فلما كان حقاً صح تفسير الإقرار المحمل به.

والقول الثاني: أنه لا يقبل لأنّ موضوع الإقرارات المال وهو الآن لم يقر بمال وإنما أقرّ بحق والصحيح إن شاء الله بلا إشكال أنه يقبل.

قال - رحمه الله - (وإن قال : له عليّ ألف رجوع في تفسير جنسه إليه ، فإن فسر به بجنس أو

أجناس قبل منه)

إذا قال له عليّ ألف فهو أقرّ ولم يبيّن فراجع في بيان هذا الألف إليه وعللوا هذا بأنّ كلامه محتمل لعدة أجناس وهو المستحق لتفسير العين المقر بها كما أننا نلزمه بتفسير الحمل نقبل منه إذا فسر وهذا صحيح وسواء فسر الإقرار بنقد أو بأعيان وسواء فسر الإقرار بنقد حال أو بمؤجل لأننا نقبل تفسيره للألف مطلقاً . وإن كان العرف اليوم إذا قال له عليّ ألف يقصد من النقود لكن الفقهاء لا يلزمونه بالنقود فيقولون له أن يفسر الألف بما شاء يستثنى من هذا إذا فسر الألف بما لا يتمول أو فسر به بما ليس بمال في الشرع كأن يفسره بألف كلب ولو مباح النفع إذن لا بد أن يفسره بما يتمول عادة أو يفسره على الصحيح بحق ولو لم يكن حقاً مالياً .

قال - رحمه الله - (فإن فسر به بجنس أو أجناس)

له أن يقول له عليّ ألف ربعها دنانير والباقي دراهم ، أو ربعها أراضى والباقي بيوت ، أو ربعها كتب والباقي أقلام . المهم أنه له أن يفسر بأكثر من جنس لما تقدم أن له الحق في تفسير ما اعترف أو أقرّ به .

قال - رحمه الله - (وإن قال : له عليّ ما بين درهم وعشرة لزمه ثمانية)

لأنّ الثمانية هي التي بين الواحد والعشرة فإذا اسقطت الواحد وأسقطت العشرة كم باقي ؟ ثمانية ، فهي التي بينهما . لكن إذا قال مثل هذا ينبغي إذا لم يكن لقوله سبب أن يؤدّب لأنه لماذا يتكلف ويقول له عليّ ما بين درهم وعشرة . لماذا لم يقل له عليّ ثمانية ؟

قوله له عليّ ما بين درهم وعشرة يصلح في درس حساب يصلح في درس فقه . أما عند القاضي في مجلس الحكم يعتبر هذا نوع من التنطع .

قال - رحمه الله - (وإن قال : ما بين درهم إلى عشرة أو من درهم إلى عشرة لزمه تسعة)

إذا قال ما بين درهم إلى عشرة فعليه تسعة لأنّ الحنابلة يرون أنّ الغاية غير داخلية فإذا أسقطنا الأخير وهو العشرة بقي ما تحته وهي التسعة

القول الثاني: أنّ ما بين درهم إلى عشرة ثمانية لأنّ قوله (ما بين) يخرج الدرهم وإذا أسقطنا الأول والأخير بقي عليه ثمانية .

أما قوله: "من درهم إلى عشرة" فعليه تسعة لأنّ ما بعد (من) داخل وما بعد (إلى) غير داخل فتكون النتيجة أن عليه تسعة .

قال - رحمه الله - (وإن قال : له عليّ درهم أو دينار لزمه أحدهما)

مقصود المؤلف أنه لا يلزمه الجميع وإنما يلزمه إما درهم أو دينار وعللوا هذا بأنّ أو تقتضي وجوب أحد الشيئين لا وجوب الشيئين وهذه العبارة ليست كالسابقات وإنما يحتاج إليها لأنّ الإنسان قد يتردد وينسى هل

له على زيد درهم أو دينار فله أن يقول له عليّ درهم أو دينار لأنه ناسي . لكن يقول ويعينه . والتعيين هنا يكون كما تقدم معنا في التفسير تماما نقول عيّن وعلى المذهب إما أن تعين حتى يستطيع الحاكم أن يحكم أو تحبس ، وعلى القول الثاني: إما أن تعين أو نعتبرك ناكلا ونحيل الأمر إلى المقر له . على ما تقدم في تفسير الإقرار المجمل.

قال - رحمه الله - (وإن قال له عليّ تمر في جراب أو سكين في قراب أو فص في خاتم ونحوه

فهو مقر للأول)

إذا قال له عليّ تمر في جراب إلى آخره . فهو مقر بالأول لا بالثاني لأن القاعدة عند الحنابلة أن الاعتراف بشيء يعني الاعتراف بالمظروف دون الظرف .

والقول الثاني: أنه اعتراف بالأول والثاني لأنه اعترف بهما في سياق واحد وبكلام واحد فلزمه جميعا . والراجح إذا لم نقل أنا نحيل الأمر إلى القاضي الثاني هذا إذا لم نقل نحيل الأمر إلى القاضي والعرف لأنه لا يفهم من قول القائل له تمر في جراب إلا الجميع ولو أراد التمر فقط لقال له عندي تمر لهذا أنا أقول أن الراجح هو القول الثاني إن شاء الله ما لم نقول أنه يرجع للعرف ونظر القاضي وهل يعتبر هذه الصيغة في هذا البلد تعني الجميع أو تعني أحدهما إذا لم نقل بهذا فالراجح إن شاء الله هو القول الثاني .

بهذا تم المتن ولله الحمد والنعمة والشكر ولو لا أن الله سبحانه وتعالى لطف ويسر لما انتهى هذا المتن وبقي فيه الفرائض والعق لعله تيسر له فرصة أخرى أما في هذا الأسبوع فلا أظن سنكمله لكن فيما عداه لولا أن الله سبحانه وتعالى يسر لنا أن ننهي هذا المتن ووفق وأعان وسهل لما تمكن الإنسان من إتمام هذا المتن بالنسبة للشارح وبالنسبة للمتلقي . ولهذا نحن نسأل الله أن يتقبل منا أن هو السميع العليم . ونسأله أن يقبل منا الشكر والحمد على مثل هذا التوفيق .