

کتابخانه  
مجلس شورای  
اسلامی

کتابخانه  
مجلس شورای  
اسلامی



کتابخانه مجلس شورای اسلامی



اسم کتاب: فقیر فی الشرح لاسعدي

مؤلف: ابن العربي، احمد بن يحيى

موضوع تالیف:



مؤسسه: ۱۳۰۲

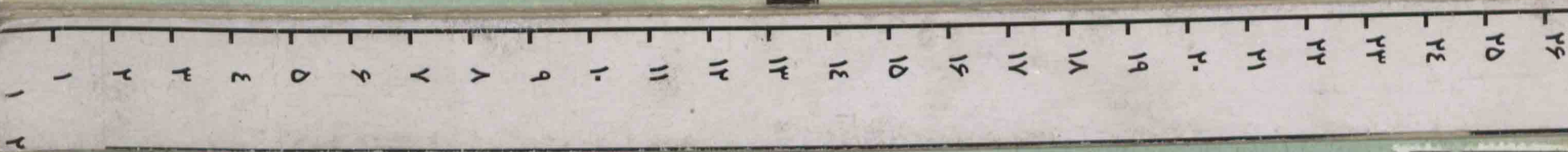
شماره دفتر:

۷۴۱۴



۶

۱۳۲






۱  
۲  
۳  
۴  
۵  
۶  
۷  
۸  
۹  
۱۰  
۱۱  
۱۲  
۱۳  
۱۴  
۱۵  
۱۶  
۱۷  
۱۸  
۱۹

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

اسم کتاب: فقیر فی الشرح الاعدسی  
مؤلف: ابج اهدری اهدری بن تیمیة  
موضوع تالیف:

مؤسسه ۱۳۰۲  
شماره دفتر ۷۴۱۴



کتابخانه مجلس شورای اسلامی  
۹  
۱۳۴



القياس في شريعة الإسلام

وإثبات أنه لم يرد في الإسلام نص يخالف القياس الصحيح  
وهو أجود ما كتب المسلمون في فن

حكمة التشريع

«تحقيقات حكيمة، ومباحث جليلة»

بقلم

﴿شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد ابن تيمية﴾

وتلميذه الإمام الكبير

﴿شمس الدين أبي عبد الله محمد ابن قيم الجوزية﴾

القاهرة

١٣٤٦

المطبعة السلفية - ومكنتها



# كتاب القياس

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب القياس

بسم الله الرحمن الرحيم

## مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين \* وصلى الله على سيدنا محمد خير خلق الله اجمعين  
وعلى آله وصحبه ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين

وبعد فاني لما كنت طالباً بكلية الحقوق من جامعة القسطنطينية  
كان ممن يتولى تدريس الفقه الاسلامي هناك الاستاذ موسى كاظم افندي  
الذي صار فيما بعد شيخاً للاسلام . واتفق ان هذه الرسالة لشيخ الاسلام  
ابن تيمية وقعت في يدي يومئذ وطالعتها ، فلما بلغ الاستاذ الى قول  
الفقهاء : « المزارعة ثبتت على خلاف القياس » عارضته بأن المزارعة  
تكون على خلاف القياس فيما لو حملناها على أنها معاوضة من جنس  
الاجارة التي يشترط فيها العلم بالعوضين ، ولكن المزارعة اكثر انطباقاً  
على المشاركات منها على المعاوضات ، فالعلم بالعوضين غير مشروط فيها ،  
وحينئذ يكون ما ثبت عنها بالنص المنقول مطابقاً كل المطابقة للقياس  
المعقول . وتكررت مني هذه المعارضة في غير باب من أبواب الفقه ،



فمجب الاستاذ موسى كاظم افندي لذلك ، وسألني من أين أجيء بهذا الكلام ، فقلت له : من رسالة اشيوخ الاسلام ابن تيمية في القياس . فقال : الآن بطل العجب

والواقع ان شيخ الاسلام ابن تيمية من أعظم علماء الاسلام الذين برهنوا بالفعل على أن من محاسن هذه الشريعة الاسلامية ومن الله علينا بها أنها شريعة العقل ودين الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، وله في تحقيق هذه الحقيقة من ناحية العقائد كتاب اسمه ( بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ) طبع في القاهرة سنة ١٣٢١ - ١٣٢٢ بهامش ( منهاج السنة النبوية ) . أما تطبيق هذه القاعدة على القياس الفقهي ففعل شيخ الاسلام ابن تيمية أول من عني به وتمكن بالفعل من تحقيقه كما ستري في هذه الرسالة . ثم جاء تلميذه العلم الشامخ والطود انراسخ ابن القيم ففضى في هذا السبيل شوطاً واسعاً ، فأخذ رسالة شيخه وزاد عليها الشيء الكثير بما كتبه في ( اعلام الموقعين ) . فرأيت أن أضرب هذا الى ذاك وأنشرهما في هذا الكتاب لما توقعته من فائدة ذلك والله الموفق

القاهرة : رمضان ، ١٣٤٦

محب الدين الخطيب

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سئل شيخ الاسلام ابن تيمية رضي الله عنه عما يقع في كلام كثير من الفقهاء من قولهم « هذا خلاف القياس » لما ثبت بالنص أو قول الصحابة أو بعضهم ، وربما كان حكماً مجمعاً عليه

فمن ذلك قولهم : تطهير الماء اذا وقع فيه نجاسة خلاف القياس ، بل وتطهير النجاسة على خلاف القياس ، والتوضؤ من لحوم الابل على خلاف القياس ، والفطر بالحجامة على خلاف القياس ، والسلم على خلاف القياس ، والاجارة والحوالة والكتابة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والقرض وصحة صوم المفطر ناسياً والمضي في الحج الفاسد كل ذلك على خلاف القياس ، وغير ذلك من الأحكام

فهل هذا القول صواب أم لا ؟ وهل يعارض القياس الصحيح النص

أم لا ؟ فأجاب :



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين

أصل هذا أن تعلم أن لفظ (القياس) لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد. فالقياس الصحيح: هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. الأول قياس الطرد، والثاني قياس العكس. وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط. وكذلك القياس بالغاء الفارق، وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع، فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه. وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره. لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر

وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد.

فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فأنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر. وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس، علمنا قطعاً أنه (قياس فاسد) بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم. فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد وإن كان من الناس من لا يعلم فساده.

ونحن نبين أمثلة ذلك مما ذكر في السؤال. فالذين قالوا (المضاربة) و (المساقاة) و (المزارعة) على خلاف القياس ظنوا أن هذه العقود من جنس الاجارة لأنها عمل بعوض والاجارة يشترط فيها العلم بالعوض وانعوض فلما رأوا العمل في هذه العقود غير معلوم والربح فيها غير معلوم قالوا تخالف القياس وهذا من غلطهم فان هذه العقود من جنس المشاركات لا من جنس المعاوضات الخاصة التي يشترط فيها العلم بالعوضين، و (المشاركات) جنس غير جنس (المعاوضة) وان قيل ان فيها شوب المعاوضة، وكذلك (المقاسمة) جنس غير جنس (المعاوضة الخاصة) وان كان فيها شوب معاوضة، حتى ظن بعض الفقهاء أنها (بيع) يشترط فيها شروط البيع الخاص

وايضاح هذا أن العمل الذي يقصد به المال ثلاثة أنواع:



أحدها « أن يكون العمل مقصوداً معلوماً مقدوراً على تسليمه »  
 فهذه الاجارة اللازمة  
 والثاني « أن يكون العمل مقصوداً لكنه مجهول أو غرر » فهذه  
 الجمالة ، وهي عقد جائز ليس بلازم ، فاذا قال من رد عبدي الآبق فله  
 مائة فقد يقدر على رده وقد لا يقدر وقد يرد من مكان قريب وقد  
 يرد من مكان بعيد فلماذا لم تكن لازمة لكن هي جائزة فان عمل هذا  
 العمل استحق الجمل والا فلا ، ويجوز أن يكون الجمل فيها اذا حصل  
 بالعمل جزءاً شائماً ومجهولاً جهالة لا تمنع التسليم مثل أن يقول أمير الغزو  
 من دل على حصن فله ثلث مافيه ، ويقول للسرية التي يسريها لك خمس  
 ما تغنمين أو ربه . وقد تنازع العلماء في سلب القاتل هل هو مستحق  
 بالشرع كقول الشافعي أو بالشرط كقول أبي حنيفة ومالك على قولين  
 هما روايتان عن أحمد ، فمن جعله مستحقاً بالشرط جعله من هذا الباب .  
 ومن هذا الباب اذا جعل للطبيب جملاً على شفاء المريض جاز كما أخذ  
 أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين جعل لهم قطع على شفاء سيد الحي فرقاه  
 بعضهم حتى بري . فأخذوا القطيع ، فان الجمل كان على الشفاء لا على  
 القراءة . ولو استأجر طبيباً اجارة لازمة على الشفاء لم يجز لان الشفاء غير  
 مقدور له ، فقد يشفيه الله وقد لا يشفيه . فهذا ونحوه مما تجوز فيه الجمالة  
 دون الاجارة اللازمة

وأما النوع الثالث فهو « ما لا يقصد فيه العمل بل المقصود المال »  
 وهو المضاربة فان رب المال ليس له قصد في نفس عمل العامل كما للجاعل  
 والمستأجر قصد في عمل العامل ، ولهذا لو عمل ماعمل ولم يربح شيئاً لم يكن  
 له شيء . ، وان سمي هذا جمالة بجزء مما يحصل بالعمل كان نزاعاً لفظياً ،  
 بل هذه مشاركة : هذا ينفع بدنه ، وهذا ينفع ماله ، وما قسم الله من الربح  
 كان بينهما على الاشاعة . ولهذا لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر لان  
 هذا يخرجهما عن العدل الواجب في الشركة وهذا هو الذي نهى عنه صلى الله عليه وسلم  
 من المزارعة فانهم كانوا يشترطون لرب المال زرع بقعة بعينها وهو ما ثبتت  
 على المازيات وإقبال الجداول ونحو ذلك ، فهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك .  
 ولهذا قال الليث بن سعد وغيره : ان الذي نهى عنه صلى الله عليه وسلم هو أمر اذا نظر  
 فيه ذو البصر بالخلال والحرام علم أنه لا يجوز ، أو كما قال . فبين أن النهي  
 عن ذلك واجب القياس . فان مثل هذا لو شرط في المضاربة لم يجز لأن  
 مبنى المشاركات على العدل بين الشريكين فاذا خص أحدهما بربح دون  
 الآخر لم يكن هذا عدلاً ، بخلاف ما اذا كان لكل منهما جزء شائع فانهما  
 يشتركان في المنعم وفي المفروم ، فان حصل ربح اشتركا في المنعم وان لم  
 يحصل ربح اشتركا في الحرمان وذهب نفع بدن هذا كما ذهب نفع مال  
 هذا . ولهذا كانت الوضعية على المال لان ذلك في مقابلة ذهاب نفع العامل .  
 ولهذا كان الصواب انه يجب في المضاربة الفاسدة ربح المثل لا اجرة



المثل فيعطى العامل ما جرت به العادة أن يعطاه مثله من الربح إما نصفه وإما ثلثه وإما ثلثاه ، فاما أن يعطى شيئاً مقدراً مضموناً في ذمة المالك كما يعطى في الاجارة والجمالة فهذا غلط ممن قاله ، وسبب الغلط ظنه أن هذا اجارة فأعطاه في فاسدها عوض المثل كما يعطيه في المسمى الصحيح

ومما يبين غلط هذا القول أن العامل قد يعمل عشر سنين فلو أعطي أجره المثل لأعطي أضعاف رأس المال وهو في الصحيحة لا يستحق الا جزءاً من الربح ان كان هناك ربح فكيف يستحق في الفاسدة أضعاف ما يستحقه في الصحيحة ؟

وكذلك الذين أبطلوا المزارعة والمساقاة ظنوا أنها اجارة بعوض مجهول فأبطلوها وبعضهم صحح منها ما تدعو اليه الحاجة كالمساقاة على الشجر ادم امكان اجارتها بخلاف الأرض فانه تمكن اجارتها وجوزوا من المزارعة ما يكون تبعاً للمساقاة اما مطلقاً واما اذا كان البياض الثلث وهذا كله بناء على أن مقتضى الدليل بطلان المزارعة وانما جوزت للحاجة . ومن أعطى النظر حقه علم أن المزارعة أبعد من الظلم والقمار من الاجارة باجرة مسماة مضمونة في الذمة ، فان المستأجر اتما يقصد الانتفاع بالزرع النابت في الارض فاذا وجب عليه الاجرة ومقصوده من الزرع قد يحصل وقد لا يحصل كان في هذا حصول أحد المتعاضدين على مقصوده دون الآخر . واما المزارعة فان حصل الزرع اشتركا فيه وان لم يحصل شيء

اشتركا في الحرمان فلا يختص أحدهما بحصول مقصوده دون الآخر فهذا أقرب الى العدل وأبعد من الظلم من الاجارة

والأصل في العقود جميعها هو العدل فانه بعثت به الرسل وأنزلت الكتب قال تعالى ﴿ لقد أرسلنا رُسُلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ﴾ . والشارع نهى عن الربا لما فيه من الظلم وعن الميسر لما فيه من الظلم والقرآن جاء بتحريم هذا وهذا وكلاهما أكل المال بالباطل ، وما نهى عنه النبي ﷺ من المعاملات كبيع الغرر وبيع النمر قبل بدو صلاحه وبيع السنين وبيع حبل الحبله وبيع المزابنة والمحاولة ونحو ذلك هي داخلة إما في الربا واما في الميسر فالاجارة بالاجرة المجهولة مثل أن يكرهه الدار بما يكسبه المـكـتـري في حانوته من المال هو من الميسر فهذا لا يجوز وأما المضاربة والمساقاة والمزارعة فليس فيها شيء من الميسر بل هو من أقوم العدل ، وهذا مما يبين لك أن المزارعة التي يكون فيها البذر من العامل أحق بالجواز من المزارعة التي يكون فيها من رب الارض ، ولهذا كان أصحاب رسول الله ﷺ يزارعون على هذا الوجه ، وكذلك عامل النبي ﷺ أهل خيبر بشرط ما يخرج منها من نمر وزرع على أن يعمروها من أموالهم ، والذين اشترطوا أن يكون البذر من رب الأرض قاسوا ذلك على المضاربة فقالوا في المضاربة المال من واحد والعمل من آخر وكذلك ينبغي أن يكون في المزارعة وجعلوا



البذر من رب المال كالأرض وهذا القياس مع أنه مخالف للسنة ولأقوال الصحابة فهو من أفسد القياس وذلك أن المال في المضاربة يرجع إلى صاحبه ويقتسمان الربح فهو نظير الأرض في المزارعة وأما البذر الذي لا يعود نظيره إلى صاحبه بل يذهب كما يذهب نفع الأرض فالخاقه بالنفع الذاهب أولى من الخاقه بالأصل الباقي فالماقد إذا أخرج البذر ذهب عمله وبذره ورب الأرض ذهب نفع أرضه وبذر هذا كأرض هذا، فمن جعل البذر كالمال كان ينبغي له أن يعيد مثل البذر إلى صاحبه كما قال مثل ذلك في المضاربة فكيف ولو اشترط رب البذر نظير عود بذره إليه لم يجوزوا ذلك وليس هذا موضع بسط هذه المسائل وإنما الغرض التنبيه على جنس قول القائل: هذا يخالف القياس

### فصل

وأما الحوالة فمن قال تخالف القياس قال أنها بيع دين بدين وذلك لا يجوز. وهذا غلط من وجهين:   
أحدهما أن بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام ولا إجماع، وإنما ورد النهي عن بيع الكالي بالكالي، والكالي هو المؤخر الذي لم يقبض بالمؤخر الذي لم يقبض، وهذا كما لو أسلم شيئاً في شيء في الذمة وكلاهما مؤخر فهذا لا يجوز بالاتفاق وهو بيع كالي بكالي، وأما بيع الدين

بالدين فينقسم إلى بيع واجب بواجب كما ذكرناه، وينقسم إلى بيع ساقط بساقط وساقط بواجب وهذا فيه نزاع

الوجه الثاني أن الحوالة من جنس إيفاء الحق لا من جنس البيع فإن صاحب الحق إذا استوفى من المدين ماله كان هذا استيفاء فإذا أحاله على غيره كان قد استوفى ذلك الدين عن الدين الذي له في ذمة المحيل. ولهذا ذكر النبي ﷺ الحوالة في معرض الوفاء فقال في الحديث الصحيح: «مطل اغني ظلم وإذا اتبع أحدكم على مليء فليتبع» فأمر المدين بالوفاء ونهاه عن المطل وبين أنه ظالم إذا مطل وأمر الغريم بقبول الوفاء إذا أحيل على مليء، وهذا كقوله تعالى ﴿فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءَ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ أمر المستحق أن يطالب بالمعروف وأمر المدين أن يؤدي بإحسان. ووفاء الدين ليس هو البيع الخاص وإن كان فيه شوب المعارضة. وقد ظن بعض الفقهاء أن الوفاء إنما يحصل باستيفاء الدين بسبب أن الغريم إذا قبض الوفاء صار في ذمته للمدين مثله يتقاص ما عليه بماله. وهذا تكلف أنكره جمهور الفقهاء وقالوا بل نفس المال الذي قبضه يحصل به الوفاء، ولا حاجة أن تقدر في ذمة المستوفي ديناً، وأولئك قصدوا أن يكون وفاء الدين بدين وهذا لا حاجة إليه بل الدين من جنس المطلق الكلي والمعين من جنس المعين فمن ثبت في ذمته دين مطلق كلي فالمتقصد منه هو الأعيان الموجودة وأي معين استوفاه حصل به المتقصد من ذلك الدين المطلق



## فصل

ومن قال القرضُ خلاف القياس قال لأنه يبيع ربوي بجنسه من غير قبض . وهذا غلط فان القرض من جنس التبرع بالمنافع كالعارية ، ولهذا سماه النبي ﷺ منيحة فقال « أو منيحة ذهب أو منيحة ورق » وباب العارية أصله أن يعطيه أصل المال لينتفع بما يستخلف منه ثم يعيده اليه ، فتارة ينتفع بالمنافع كما في عارية العقار وتارة يمنحه ماشية ليشرّب لبنها ثم يعيدها وتارة يعيره شجرة ليأكل ثمرها ثم يعيدها فان اللبن والتمر يستخلف شيئاً بعد شيء بمنزلة المنافع ، ولهذا كان في الوقف يجري مجرى المنافع ، والمقرض يقرضه ما يقرضه لينتفع به ثم يعيد له بمثله . فان إعادة المثل تقوم مقام إعادة العين . ولهذا نهى أن يشترط زيادة على المثل كما لو شرط في العارية أن يرد مع الأصل غيره . وليس هذا من باب البيع فان عاقلاً لا يبيع درهما بمثله من كل وجه الى أجل ولا يبيع الشيء بجنسه الى أجل الا مع اختلاف الصفة أو القدر كما يباع نقد بنقد آخر وصحيح بمكسور ونحو ذلك ، ولكن قد يكون القرض منفعة المقرض كما في مسألة السفنجة ، ولهذا كرهها من كرهها ، والصحيح أنها لا تذكره لأن المقرض ينتفع بها أيضاً ففيها منفعة لها جميعاً اذا أقرضه

## فصل

وأما قول من يقول ازالة النجاسة على خلاف القياس والنكاح على خلاف القياس ونحو ذلك فهو من أفسد الأقوال . وشبهتهم أنهم يقولون الانسان شريف والنكاح فيه ابتذال المرأة وشرف الانسان ينافي الابتذال . وهذا غلط فان النكاح من مصلحة شخص المرأة ونوع الانسان والقدر الذي فيه من كون الذكر يقوم على الانثى هو من الحكمة التي بها تتم مصلحة جنس الحيوان فضلاً عن نوع الانسان ، ومثل هذا الابتذال لا ينافي الانسانية كما لا ينافيها أن يتغوط الانسان اذا احتاج الى ذلك وأن يأكل ويشرب وان كان الاستغناء عن ذلك أكمل بل ما احتاج اليه الانسان وحصلت له به مصلحته فانه لا يجوز أن يمنع منه والمرأة محتاجة الى للنكاح وهو من تمام مصلحتها فكيف يقال القياس يقتضي منعها أن تزوج

وكذلك ازالة النجاسة فان شبهة من قال انها تخالف القياس ان الماء اذا لاقها نجس الماء ثم اذا صب ماء آخر لاقى الأول وهلم جرا قالوا فكان القياس انه تنجس المياه المتلاحقة والنجس لا يزال النجس . وهذا غلط فانه يقال : لم قلتم القياس يقتضي أن الماء اذا لاقى النجاسة نجس ؟ فان قلتم لانه في بعض الصور كذلك ، قيل : الحكم في الأصل ممنوع عند



من يقول الماء لا ينجس الا بالتغير، ومن سلم الأصل قال ليس جعل الازالة مخالفة للقياس بأولى من جعل تنجس الماء مخالفاً للقياس بان يقال القياس يقتضي أن الماء اذا لاقى نجاسة لا ينجس كما انه اذا لاقها حال الازالة لا ينجس . فهذا القياس أصح من ذلك لان النجاسة تزول بالماء بالنص والاجماع واما تنجس الماء بالملاقاة فمورد نزاع فكيف تجعل مواقع النزاع حجة على مواقع الاجماع ، والقياس أن يقاس موارد النزاع على مواقع الاجماع . ثم يقال الذي يقتضيه المعقول ان الماء اذا لم تغيره النجاسة لا ينجس فانه باق على أصل خلقه وهو طيب داخل في قوله تعالى «وَبُحِّلْ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَبُحِّرَّمْ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ» . وهذا هو القياس في المائعات جميعها اذا وقعت فيها نجاسة فاستحالت حتى لم يظهر طعمها ولا لونها ولا ريحها أن لا تنجس . فقد تنازع الفقهاء هل القياس يقتضي نجاسة الماء بملاقاة النجاسة الا ما استثناه الدليل ؟ أو القياس يقتضي أنه لا ينجس اذا لم يتغير ؟ على قولين والأول قول أهل العراق والثاني قول أهل الحجاز ، وفقهاء الحديث منهم من يختار هذا ومنهم من يختار هذا وهم أهل الحجاز ، وهو الصواب الذي تدل عليه الأصول والنصوص والمعقول فان الله أباح الطيبات وحرم الخبائث والطيب والخبث باعتبار صفات قائمة بالشيء ، فما دام على حاله فهو طيب فلا وجه لتحريمه . ولهذا لو وقعت قطرة خمر في جب لم يجلد شاربه والذين يسمون أن القياس نجاسة الماء بالملاقاة فرقوا بين ملاقاته في

الازالة وبين غيرها بفروق : منهم من قال الماء ههنا وارد على النجاسة وهناك وردت النجاسة عليه ، وهذا ضعيف فانه لو صب ماء في جب نجس ينجس عندهم . ومنهم من قال الماء اذا كان في مورد التطهير لازالة الخبث أو الحدث لم يثبت له حكم النجاسة ولا الاستعمال الا اذا انفصل واما قبل الانفصال فلا يكون مستعملاً ولا نجساً ، وهذا حكاية مذهب ليس فيه حجة . ومنهم من قال الماء في حال الازالة جار والماء الجاري لا ينجس الا بالتغير وهو مذهب أبي حنيفة ومالك وهو أنص الروايتين عن أحمد وهو القول القديم للشافعي ، ولكن ازالة النجاسة تارة تكون بالجريان وتارة تكون بدونها كما لو صب الماء على الثوب في الطست فالصواب ان مقتضى القياس أن الماء لا ينجس الا بالتغير ، والنجاسة لا تزول به حتى يكون غير متغير ، واما في حال تغيره فهو نجس لكن تخفف به النجاسة واما الازالة فانه لا تحصل بالماء الذي ليس بتغير . وهذا القياس في الماء هو القياس في المائعات كلها أنها لا تنجس اذا استحالت النجاسة فيها ولم يبق لها فيها أثر فانها حينئذ من الطيبات لا من الخبائث . وهذا القياس هو القياس في قليل الماء وكثيره وقليل المائع وكثيره ، فان قام دليل شرعي على نجاسة شيء من ذلك فلا نقول انه خلاف القياس بل نقول دل ذلك على أن النجاسة ما استحالت . ولهذا كان أظهر الاقوال في المياه مذهب أهل المدينة والبصرة أنه لا ينجس الا بالتغير وهو احدى الروايات عن الامام أحمد نصرها



طائفة من أصحابه كالامام أبي الوفاء بن عقيل وأبي محمد بن المنى. وكذلك الماء المستعمل في طهارة الحدث باق على طهوريته وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال « الماء لا ينجس » فلا يصير الماء جنباً ولا يتعدى إليه حكم الجنابة، ونهيه ﷺ عن البول في الماء الدائم أو عن الاغتسال فيه لا يدل على أنه يصير نجساً بذلك بل قد نهى عنه لما يفضي إليه البول بعد البول من افساده أو لما يؤدي الى الوسواس كما نهى عن بول الرجل في مستحبه وقال عامة الوسواس منه ونهيه عن الاغتسال قد جاء فيه أنه نهى عن الاغتسال فيه بعد البول وهذا يشبه نهيه عن بول الانسان في مستحبه وقد ثبت في الصحيح عنه ﷺ أنه سئل عن فأرة وقعت في سمن فقال ألقوها وما حولها وكلا سمنكم والتفريق المروي فيه ان كان جامداً فألقوها وما حولها وان كان مائعاً فلا تقربوه غلط كما بينه البخاري والترمذي وغيرهما وهو من غلط معمر فيه، وابن عباس راويه أفى فيما اذا ماتت أن تلقى وما حولها وتؤكل فقيل لهما انها قد دارت فيه فقال: انما ذلك لما كانت حية فلما ماتت استقرت رواه أحمد في مسائل ابنه صالح وكذلك الزهري راوي الحديث أفى في الجامد والمائع القليل والكثير سمناً كان أو زيتاً أو غير ذلك بأن تلقى وما قرب منها ويؤكل الباقي، واحتج بالحديث، فكيف قد يكون روى فيه الفرق؟

وحديث القلتين ان صح عن النبي ﷺ يدل على ذلك أيضاً فان قوله: اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث وفي اللفظ الآخر لم ينجسه شيء

يدل على أن الموجب لنجاسته كون الخبث فيه محمولا فمتى كان مستهلكاً فيه لم يكن محمولا فمنطوق الحديث وتعليقه لم يدل على ذلك. وأما تخصيص القلتين بالذكر فانهم سألوه عن الماء يكون بأرض الفلاة وما ينوبه من السباع والدواب وذلك الماء الكثير في العادة فبين رسول الله ﷺ ان مثل ذلك لا يكون فيه خبث في العادة بخلاف القليل فانه قد يحمل الخبث وقد لا يحمله فان الكثرة تعين على احالة الخبث الى طبعه والمفهوم لا يجب فيه العموم فليس اذا كان القلتان لا تحمل الخبث يلزم أن ما دونها يلزمه مطلقاً، على أن التخصيص وقع جواباً لأناس سألوه عن مياء معينة فقد يكون التخصيص لان هذه كثيرة لا تحمل الخبث، والقلتان كثير، ولا يلزم أن لا يكون الكثير الا قلتين والا فلو كان هذا حداً فاصلاً بين الحلال والحرام لذكره ابتداء، ولان الحدود الشرعية تكون معروفة كنصاب الذهب والمعشرات ونحو ذلك، والماء الذي تقع فيه النجاسة لا يعلم كيله الا خرساً ولا يمكن كيله في العادة فكيف يفصل بين الحلال والحرام بما يتعذر معرفته على غالب الناس في غالب الأوقات؟ وقد أطلق في غير حديث قوله: الماء طهور لا ينجسه شيء والماء لا ينجب، ولم يقدره مع ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ومنطوق هذا الحديث يوافق تلك ومفهومه انما يدل عند من يقول بدلالة المفهوم اذا لم يكن هناك سبب يوجب التخصيص بالذكر لا الاختصاص بالحكم وهذا لا يعلم هنا



وحديث الامر بارقة الأناة من ولوغ السكب لان الأنية التي يبلغ فيها السكب في العادة صغيرة واما به لزج يبقى في الماء ويتصل بالاناء فيراق الماء ويغسل الاناء من ريقه الذي لم يستحل بعد بخلاف ما اذا وانغ في اناء كبير، وقد نقل حرب عن أحمد في كلب وانغ في جب كبير فيه زيت فأمره بأكله. وبسط هذه المسائل له. ووضع آخر، وانما المقصود التفتيه على مخالفة القياس وموافقته.

## فصل

وقول القائل ان تطهير الماء على خلاف القياس هو بناء على هذا الاصل الفاسد، والا فمن كان من أصله أن القياس أن الماء لا ينجس الا بالتغير فالقياس عنده تطهيره فان الحكم اذا ثبت بعلة زال بزوالها واذا كانت العلة التغير فاذا زال التغير زالت النجاسة كما أن العلة لما كانت في الخمر الشدة المطربة فاذا زالت طهرت. كيف والنجاسة في الماء واردة عليه كنجاسة الأرض، ولكن قد يقال هذا مبني على مسألة الاستحالة وفيها نزاع مشهور ففي مذهب مالك وأحمد قولان ومذهب أبي حنيفة وأهل الظاهر أنها تطهر بالاستحالة ومذهب الشافعي لا تطهر بالاستحالة، وقول القائل أنها تطهر بالاستحالة أصح، فان النجاسة اذا صارت ملحا أو رمادا فقد تبدلت الحقيقة وتبدل الاسم والصفة، فالنصوص المتناولة لتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير لا تتناول الملح والرماد والتراب

لا لفظاً ولا معنى، والمعنى الذي لأجله كانت تلك الاعيان خبيثة معدوم في هذه الاعيان فلا حرج للقول بأنها خبيثة نجسة، والذين فرقوا بين ذلك وبين الخمر قالوا الخمر نجست بالاستحالة فطهرت بالاستحالة، فيقال لهم وكذلك البول والدم والعدرة انما نجست بالاستحالة فينبغي أن تطهر بالاستحالة.

## فصل

وأما قول القائل التوضؤ من لحوم الابل على خلاف القياس فهذا انما قاله لانها لحم واللحم لا يتوضأ منه، وصاحب الشرع قد فرق بين لحم الغنم ولحم الابل، كما فرق بين معاطن هذه ومبارك هذه، فأمر بالصلاة في هذا ونهى عن الصلاة في هذا. فدعوى المدعى أن القياس التسوية بينهما من جنس قول الذين قالوا «انما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا» والفرق بينهما ثابت في نفس الامر كما فرق بين أصحاب الابل وأصحاب الغنم فقال «الفخر والخيلاء في الفدادين أصحاب الابل والسكينة في أهل الغنم» وروى في الابل انها جن خلقت من جن وروى على ذرورة كل بعير شيطان، فالابل فيها قوة شيطانية والغازي شبيه بالمغتدى، ولهذا حرم كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخاب من الطير لانها دواب عادية فالاعتناء بها يجعل في خلق



الانسان من العدوان ما يضره في دينه فنهى الله عن ذلك لان المقصود ان يقوم الناس بالقسط والابل اذا اكل منها تبقى فيه قوة شيطانية وفي الحديث الذي في السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: الغضب من الشيطان والشيطان خلق من النار وانما تطفأ النار بالماء قال النبي صلى الله عليه وسلم: فاذا غضب احدكم فليتوضأ. فاذا توضأ العبد من لحوم الابل كان في ذلك من اطفاء القوة الشيطانية ما يزيل المفسدة بخلاف من لم يتوضأ منها فان الفساد حاصل منه. ولهذا يقال: ان الاعراب بأكلهم لحوم الابل مع عدم الوضوء منها صار فيهم من الخقد ما صار، ولهذا أمر بالوضوء مما مست النار وهو حديث صحيح. وقد ثبت في احاديث صحيحة انه أكل مما مست النار ولم يتوضأ فقيـل ان الاول منسوخ لكن لم يثبت ان ذلك متقدم على هذا بل رواه أبو هريرة واسلامه متأخر عن تاريخ بعض تلك الاحاديث كحديث السويق الذي كان يخبر فانه كان قبل اسلام أبي هريرة وقيل بل الامر بالتوضؤ مما مست النار استحباب كلامر بالتوضؤ من الغضب وهذا أظهر القولين وهما وهان في مذهب أحمد فان النسخ لا يصر اليه الا عند التناهي و[تحقق] التاريخ وكلاهما منتف، بخلاف حمل الامر على الاستحباب فان له نظائر كثيرة

وكذلك التوضؤ من مس الذكر ومس النساء هو من هذا الباب، لما فيه من تحريك الشهوة، فالتوضؤ مما يحرك الشهوة كالتوضؤ من

الغضب وما مسته النار هو من هذا الباب فان الغضب من الشيطان والشيطان من النار

وأما لحم الابل فقد قيل التوضؤ منه مستحب لكن تفريق النبي صلى الله عليه وسلم بينه وبين لحم الغنم مع أن ذلك مسته النار والوضوء منه مستحب دليل على الاختصاص وما فوق الاستحباب إلا الاجاب. ولان الشيطنة في الابل لازمة وفيما مسته النار عارضة، ولهذا نهى عن الصلاة في أعطانها للزوم الشيطان لها بخلاف الصلاة في مباركها في السفر فانه جائز لانه عارض. والحشوش محتضرة فهي أولى بالنهى من أعطان الابل وكذلك الحمام بيت الشيطان. وفي الوضوء من اللحوم الخبيثة عن أحمد روايتان على أن الحكم مما عقل معناه فيعدي أو ليس كذلك. والخبائث التي أبيعحت للضرورة كالحوم السباع أبلغ في الشيطنة من لحوم الابل فالوضوء منها أولى

## [فصل]

وقد تنازع العلماء في الوضوء من النجاسة الخارجة من غير السبيلين كالفصاد والحجامة والجرح والقيء والوضوء من مس النساء شهوة وغير شهوة والتوضؤ من مس الذكر والتوضؤ من القهقهة فبعض الصحابة كان يتوضأ من مس الذكر كسعد وابن عمر وكثير منهم لم يكن يتوضأ منه. والوضوء منه هل هو واجب أو مستحب فيه عن مالك وأحمد



روايتان وإيجابه قول الشافعي وعدم الإيجاب مذهب أبي حنيفة . وكذلك مس النساء لشهوة إذا قيل باستحبابه فهذا يتوجه وأما وجوب ذلك فلا يقوم الدليل الا على خلافه ولا يقدر أحد قط أن ينقل عن النبي ﷺ انه كان يأمر أصحابه [ بالوضوء ] من مس النساء ولا من النجاسات الخارجة لمعوم البلوى بذلك وقوله تعالى « أولامستم النساء » المراد به الجماع كما فسره بذلك ابن عباس وغيره لوجوه متعددة وقوله ﷺ للمستحاضة إنما ذلك عرق وليس بالحيضة تعليل لعدم وجوب الغسل لا لوجوب الوضوء فان وجوب الوضوء لا يختص بدم العروق بل كانت قد ظنت أن ذلك الدم هو دم الحيض الذي يوجب الغسل فبين لها النبي ﷺ ان هذا ليس هو دم الحيض الذي يوجب الغسل فان ذلك يرشح من الرحم كالعرق وإنما هذا دم عرق انفجر في الرحم ودماء العروق لا توجب الغسل . وهذه مسائل مبسوطة في مواضع أخرى

والمقصود هنا التنبيه على فساد [ دعوى ] من يدعى التناقض في معاني الشريعة أو أفاظها ويزعم ان الشارع يفرق بين المتماثلين ، بل نبينا محمد ﷺ بعث بالهدى ودين الحق ، بالحكمة والعدل والرحمة ، فلا يفرق بين شيئين في الحكم الا لاقتراق صفاتهما المناسبة للفرق ، ولا يسوي بين شيئين الا تماثلهما في الصفات المناسبة للتسوية .

والأظهر انه لا يجب الوضوء من مس الذكر ولا النساء ولا خروج

النجاسات من غير السبيلين ولا القهقهة ولا غسل الميت ، فانه ليس مع الموجبين دليل صحيح بل الأدلة الراجحة تدل على عدم الوجوب لكن الاستحباب متوجه ظاهر ، فيستحب أن يتوضأ من مس النساء لشهوة ويستحب أن يتوضأ من الحجامة والقيء ونحوهما ، كما في السنن ان النبي ﷺ قال فتوضأ والفعل إنما يدل على الاستحباب ولم يثبت عنه أنه أمر بالوضوء من الحجامة ولا أمر أصحابه بالوضوء اذا جرحوا مع كثرة الجراحات والصحابة نقل عنهم فعل الوضوء لا إيجابه وكذلك القهقهة في الصلاة ذنب<sup>١</sup> ويشرع لكل من أذنب أن يتوضأ وفي استحباب الوضوء من القهقهة وجهان في مذهب أحمد وغيره . وأما الوضوء من الحدث الدائم لكل صلاة ففيه أحاديث متعددة عن النبي ﷺ قد صحح بعضها غير واحد من العلماء ، فقول الجمهور الذين يوجبون الوضوء لكل صلاة أظهر ، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد . والله أعلم

## فصل

وأما الحجامة فانما اعتقد أن انفطر منها مخالف للقياس من اعتقد أن انفطر مما خرج لا مما دخل ، وهو لاء أشكل عليهم القى . والاحتلام ودم الحيض والنفاس . وأما من تدبر أصول الشرع ومقاصده فانه رأى الشارع لما أمر بالصوم أمر فيه بالاعتدال حتى كره الوصال وأمر بتعجيل الفطر



وتأخير السحور وجعل أعدل الصيام وأفضله صيام داود عليه السلام وكان من العدل أن لا يخرج من الانسان ما به قيام قوته فالقيء يخرج الغذاء والاستمناء يخرج المني والحيض يخرج الدم . وبهذه الأمور قوام البدن لكن فرق بين ما يمكن الاحتراز منه ومالا يمكن ، فالاحتلام لا يمكن الاحتراز منه وكذلك من ذرعه القيء وكذا دم الاستحاضة فانه ليس له وقت معين بخلاف دم الحيض فان له وقتاً معيناً ، فالمتجم أخرج دمه وكذلك المفتصد بخلاف من خرج دمه بغير اختياره كالمجروح فان هذا لا يمكن الاحتراز منه فكانت الحجامة من جنس القيء والاستمناء والحيض وكان خروج دم الجرح من جنس الاستحاضة والاحتلام وذرعه القيء فقد تناسبت الشريعة وتشابهت ولم تخرج عن القياس والظاهر انه لا يفطر بالكحل ولا بالتقطير في الاحليل ولا بابتلاع مالا يغذي كالخصاة ولكن يفطر بالسعوط لقوله « وبالغ في الاستنشاق الا أن تكون صائماً »

### الفصل (١)

ومما يظن أنه على خلاف القياس باب التيمم ، قالوا انه على خلاف القياس من وجهين : أحدهما أن التراب ملوث لا يزيل درناً ولا وسخاً

(١) كان هذا الفصل ساقطاً وأكناه من النص الذي أثبتته ابن القيم في اعلام الموقنين (١ : ٣٤٨ الطبعة الثانية) وأضاف اليه شيئاً من عباراته زيادة في الايضاح كما نبه على ذلك في ص ٣٣٥

ولا يطهر البدن كما لا يطهر الثوب . والثاني أنه شرع في عضوين من أعضاء الوضوء دون بقيةها وهذا خروج عن القياس الصحيح . ولعمرك الله انه خروج عن القياس الباطل المضاد للدين وهو على وفق القياس الصحيح فان الله سبحانه جعل من الماء كل شيء حيّ وخلقنا من التراب ، فلنا مادتان : الماء والتراب ، فجعل منهما نشأتنا وأقواتنا ، وبهما تطهرنا وتعبدنا . فالتراب أصل ما خلق منه الناس ، والماء حياة كل شيء ، وهما الأصل في الطبائع التي ركب الله عليها هذا العالم ، وجعل قوامه بها . وكان أصل ما يقع به تطهير الأشياء من الأدناس والأقذار هو الماء في الأمر المعتاد ، فلم يجز العدول عنه الا في حال العدم والعدر بمرض أو نحوه . وكان النقل عنه الى شقيقه وأخيه التراب أولى من غيره . وان لوث ظاهره فإنه يطهر باطناً ثم يقوي طهارة الباطن فيزيل دنس الظاهر أو يخففه . وهذا أمر يشهده من له بصر نافذ بحقائق الأعمال وارتباط الظاهر بالباطن وتأثر كل منهما بالآخر وانفعاله عنه

وأما كونه في عضوين ففي غاية الموافقة للقياس والحكمة : فان وضع التراب على الرؤوس مكروه في العادات ، وانما يفعل عند المصائب والنوائب . والرجلان محل ملابسة التراب في أغلب الأحوال ، وفي تزيين الوجه من الخضوع والتعظيم لله والذل له والانكسار لله ما هو من أحب العبادات اليه وأنفعها للعبد . ولذلك يستحب للساجد أن يترب وجهه لله وأن لا يقصد وقاية وجهه من التراب كما قال بعض الصحابة لمن



رأه قد سجد وجعل بينه وبين التراب وقاية . فقال : ترّب وجهك . وهذا المعنى لا يوجد في ترتيب الرجلين . وأيضاً فهو آفة ذلك للقياس من وجه آخر ، وهو أن التيمم جعل في العضوين المغسولين وسقط عن العضوين المسوحين فان الرجلين تمسحان في الخف والرأس في العمامة ، فلما خفف عن المغسولين بالمسح خفف عن المسوحين بالعفو اذ لو مسح بالتراب لم يكن فيه تخفيف عنهما بل كان فيه انتقال من مسحهما بالماء الى مسحهما بالتراب . فظهر أن الذي جاءت به الشريعة هو أعدل الامور وأكملها وهو الميزان الصحيح . وأما كون تيمم الجنب كتيمم المحدث فلما سقط مسح الرأس والرجلين بالتراب عن المحدث سقط مسح البدن كله بالتراب عنه بطريق الاولى اذ في ذلك من المشقة والجرح والعسر ما يناقض رخصة التيمم ويدخل أكرم المخلوقات على الله في شبه البهائم اذا تمرغ في التراب . فالذي جاءت به الشريعة لا مزيد في الحسن والحكمة والعدل عليه ، والله الحمد [

## فصل

وأما قولهم السلم على خلاف القياس فقولهم هذا من جنس ما روي عن النبي ﷺ أنه قال : لا تبع ما ليس عندك . وأرخص في السلم . وهذا لم يرو في الحديث وإنما هو من كلام بعض الفقهاء وذلك انهم قالوا : السلم بيع الانسان ما ليس عنده فيكون مخالفاً للقياس ونهي النبي ﷺ

حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده إما أن يراد به بيع عين معينة فيكون قد باع مال الغير قبل أن يشتريه وفيه نظر ، وإما أن يراد به بيع مالا يقدر على تسليمه وان كان في الذمة وهذا أشبه ، فيكون قد ضمن له شيئاً لا يدري هل يحصل أو لا يحصل وهذا في السلم الحال اذا لم يكن عنده ما يوفيه والمناسبة فيه ظاهرة

فأما السلم المؤجل فانه دين من الديون وهو كالاتياع بثمن مؤجل ، فأبي فرق بين كون أحد العوضين مؤجلاً في الذمة وكون العوض الآخر مؤجلاً في الذمة وقد قال تعالى ﴿ إذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ وقال ابن عباس أشهد أن السلف المضمون في الذمة حلال في كتاب الله ( وقرأ هذه الآية ) ، فباحة هذا على وفق القياس لا على خلافه

## فصل

وأما الكتابة فقال من قال هي خلاف القياس : لكونه بيع ماله بماله وليس كذلك بل باعه نفسه بماله في الذمة والسيد لاحق له في ذمة العبد وإنما حقه في بدنه ، فان السيد حقه مائة العبد في انسانيته فهو من حيث يؤمر وينهى انسان مكلف فيلزمه الايمان والصلاة والصيام لانه انسان والذمة العهد وإنما يطالب العبد بما في ذمته بعد عتقه وحينئذ لا ملك للسيد عليه قال الكتابة ببيع نفسه بماله في ذمته ثم اذا اشترى نفسه كان كسبه له ونفعه



له وهو حادث على ملكه الذي استحقه بعقد الكتابة لكن لا يعتق فيها الا بالأذن لان السيد لم يرض بخروجه من ملكه الا بأن يسلم له العوض فمتى لم يحصل له العوض وعجز العبد عنه كان له الرجوع في المبيع وهذا هو القياس في المعاوضات ولهذا يقول اذا عجز المشتري عن الثمن لا فلاسه كان للبائع الرجوع في المبيع فالعبد المكاتب مشتر لنفسه فعجزه عن أداء العوض لعجز المشتري وهذا القياس في جميع المعاوضات اذا عجز المعاوض عما عليه من العوض كان للآخر الرجوع في عوضه ويدخل في ذلك عجز الرجل عن الصداق وعجز الزوج عن الوطاء وطرده عجز الرجل عن العوض في الخلع والصلح عن القصاص

### فصل

وأما الاجارة والذين قالوا هي على خلاف القياس : قالوا انها بيع معدوم لان المنافع معدومة حين العقد وبيع المعدوم لا يجوز . ثم ان القرآن جاء باجارة الظئر للرضاع في قوله تعالى ﴿ فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن ﴾ فقال كثير من الفقهاء ان اجارة الظئر للرضاع على خلاف قياس الاجارة فان الاجارة عقد على منافع واجارة الظئر عقد على اللبن واللبن من باب الأعيان لا من باب المنافع ومن العجب انه ليس في القرآن ذكر اجارة جائزة الا هذه وقالوا هذه خلاف القياس والشيء

انما يكون خلاف القياس اذا كان النص قد جاء في موضع يحكم وجاء في موضع يشابه ذلك بنقيضه فيقال هذا القياس خلاف ذلك النص وليس في القرآن ذكر الاجارة الباطلة حتى يقال القياس يقتضي بطلان هذه الاجارة بل فيه ذكر جواز هذه الاجارة وليس فيه ذكر فساد اجارة تشبهها بل ولا في السنة بيان اجارة فاسدة تشبه هذه وانما أصل قولهم ظنهم أن الاجارة الشرعية انما تكون على المنافع التي هي أعراض لاعلى أعيان هي أجسام . وسنبين ان شاء الله كشف هذه الشبهة . ولما اعتقد هؤلاء أن اجارة الظئر على خلاف القياس صار بعضهم يحتمل لاجرائها على القياس الذي اعتقدوه فقالوا المعقود عليه فيها هو إقام الثدي أو وضعه في الحجر أو نحو ذلك من المنافع التي هي مقدمات الرضاع ومعلوم أن هذه الاعمال انما هي وسيلة الى المقصود بعقد الاجارة والافهي بمجرد ما ليست مقصودة ولا معقوداً عليها بل ولا قيمة لها أصلاً وانما هو كفتح الباب لمن اكترى داراً أو حانوتاً أو كصعود الدابة لمن اكترى دابة ، ومقصود هذا هو السكنى ومقصود هذا هو الركوب ، وانما هذه الاعمال مقدمات ووسائل الى المقصود بالعقد ثم هؤلاء الذين جعلوا اجارة الظئر على خلاف القياس طردوا ذلك في مثل ماء البئر والعيون التي تنبع في الارض فقالوا أدخلت ضمناً وتبعاً في العقد حتى ان العقد اذا وقع على نفس الماء كالذي يعقد على عين تنبع ليستقي



بها بستانه أو ليسوقها إلى مكانه ليشرّب منها وينتفع بمائها قالوا :  
المعقود عليه الاجراء في الارض أو نحو ذلك مما يتكافونه ويخرجون  
الماء المقصود بالعقود عن أن يكون معقوداً عليه

ونحن [ نكلم ] على هذين الاصلين : على قول من جعل الاجارة على خلاف  
القياس وعلى قول من جعل اجارة الظئر ونحوها على خلاف القياس فنقول :  
أما الاول فقوله الاجارة بيع معدوم وبيع المعدوم على خلاف القياس  
مقدمتان مجملتان فيهما تلبس فان قولهم الاجارة بيع ان أرادوا أنها البيع  
الخاص الذي يعقد على الاعيان فهو باطل وان أرادوا البيع العام الذي هو  
معاوضة اما على عين واما على منفعة فقوله في المقدمة الثانية ان بيع  
المعدوم لا يجوز انما يسلم ان سلم في الاعيان لافي المنافع ، ولما كان لفظ البيع  
يحتمل هذا وهذا تنازع الفقهاء في الاجارة هل تنعقد بلفظ البيع على  
وجهين والتحقيق أن المتعاقدين ان عرفا المقصود انعقدت فأى لفظ من  
الالفاظ عرف به المتعاقدان مقصودها انعقد به العقد . وهذا عام في جميع  
العقود فان الشارع لم يحد في ألفاظ العقود حدا بل ذكرها مطلقة فكما  
تنعقد العقود بما يدل عليها من الالفاظ الفارسية والرومية وغيرها من  
اللسن العجمية فهي تنعقد بما يدل عليها من الالفاظ العربية . ولهذا وقع  
الطلاق والعناق بكل لفظ يدل عليه وكذلك البيع وغيره ، وطرد هذا  
النكاح فان اصح قولي العلماء أنه ينعقد بكل لفظ يدل عليه لا يختص

بلفظ الانكاح والتزويج وهذا مذهب جمهور العلماء كأبي حنيفة ومالك  
وهو أحد القولين في مذهب أحمد بل نصوصه لم تدل الا على هذا  
الوجه ، واما الوجه الآخر من أنه انما ينعقد بلفظ الانكاح والتزويج فهو  
قول أبي عبد الله بن حامد وأتباعه كالقاضي أبي يعلى ومتبعيه واما قد ماء  
أصحاب أحمد وجمهورهم فلم يقولوا بهذا الوجه ، وقد نص أحمد في غير  
موضع على أنه اذا قال أعتقت أمي وجمعت عتقها صداقها انعقد النكاح  
وليس هنا لفظ انكاح وتزويج . ولهذا ذكر ابن عقيل وغيره ان هذا  
يدل على أنه لا يختص النكاح بلفظ ، واما ابن حامد فطرد قوله وقال  
لا بد أن يقول مع ذلك وتزوجتها ، والقاضي أبو يعلى جعل هذا خارجا  
عن القياس فجوز النكاح هنا بدون لفظ الانكاح والتزويج ، وأصول  
الامام أحمد ونصوصه يخالف هذا فان من أصله أن العقود تنعقد بما  
يدل على مقصودها من قول أو فعل فهو لا يرى اختصاصها بالصيغ  
ومن أصله ان الكناية مع دلالة الحال كالصريح لا تنعقد الى اظهار  
النية ولهذا قال بذلك في الطلاق والقذف وغير ذلك . والذين قالوا  
ان النكاح لا ينعقد الا بلفظ الانكاح والتزويج من أصحاب الشافعي  
قالوا : لان ماسوى اللفظين كناية والكناية لا يثبت حكمها الا بالنية  
والنية باطن والنكاح مفتقر الى شهادة والشهادة انما تقع على السمع ،  
فهذا أصل أصحاب الشافعي الذين خصوا عقد النكاح باللفظين ، وابن  
حامد وأتباعه وافقوهم ، لكن أصول أحمد ونصوصه تخالف هذا فان



هذه المقدمات باطلة على أصله. أما قول التائل ماسوي هذين كناية  
فإنما يستقيم أن لو كانت ألفاظ الصريح والكناية ثابتة بعرف الشرع  
كما يقوله الشافعي ومن وافقه من أصحاب أحمد كالحرقى والقاضي  
أبي يعلى وغيرهما أن الصريح في الطلاق هو الفراق والسراح  
لمجيء القرآن بذلك، فأما جمهور العلماء كأبي حنيفة ومالك وغيرهما  
وجهور أصحاب أحمد كأبي بكر وابن حامد وأبي الخطاب وغيرهم  
فلا يوافقون على هذا الأصل بل منهم من يقول الصريح هو لفظ  
الطلاق فقط كأبي حنيفة وابن حامد وأبي الخطاب وغيرهما من أصحاب  
أحمد وبعض أصحاب الشافعي، ومنهم من يقول بل الصريح أعم من هذه  
الألفاظ كما يذكر عن مالك وهو قول أبي بكر وغيره من أصحاب أحمد  
وهو الجمهور يقولون كلا المقدمتين المذكورتين<sup>(١)</sup> أن صريح الطلاق تليه  
مقدمة باطلة أما قولهم أن هذه الألفاظ صريحة في خطاب الشارع فليس  
كذلك بل لفظ السراح والفراق في القرآن مستعمل في غير الطلاق  
قال تعالى «يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل  
أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدوة تعدونها فتمتعوهن وسرّحوهن سراحاً  
جميلاً» فأمر بتسريحهن بعد الطلاق قبل الدخول وهو طلاق بائن لارجعة  
فيه وليس التسريح هنا تطبيقاً باتفاق المسلمين وقال تعالى «وإذا طلقتم

(١) كذا في الطبعة الأولى، والعبارة مضطربة، ولم نستطع تصحيحها من  
أعلام الموقعين (١: ٣٥٤ الطبعة الثانية)

النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف وفي الآية الاخرى «أو فارقوهن  
بمعروف» فلفظ الفراق والسراح ليس المراد به هنا الطلاق، فاما  
المطلقة الرجعية فهو مخير بين ارتجاعها وبين تخلية سبيلها لاحتياج الى  
طلاق ثان

وأما المقدمة الثانية فلا يلزم من كون اللفظ صريحاً في خطاب  
الشارع أن يكون صريحاً في خطاب كل من يتكلم وبسط هذا له موضع  
آخر. والمقصود هنا أن قول القائل ان الاجارة نوع من البيع ان أراد به  
البيع الخاص وهو الذي يفهم من لفظ البيع عند الاطلاق فليس كذلك  
فإن ذلك إنما يتعقد على أعيان معينة أو مضمونة في الذمة وان أراد به  
أنها نوع من المعاوضة العامة التي تتناول العقد على الأعيان والمنافع فهذا  
صحيح لكن قوله ان المعاوضة العامة لا تكون على معدوم دعوى مجردة بل  
دعوى كاذبة فإن الشارع جوز المعاوضة العامة على المعدوم وان قاس بيع  
المنافع على بيع الأعيان فقال كما ان بيع الأعيان لا يكون الا على موجود  
فكذلك بيع المنافع وهذا حقيقة كلامه فهذا القياس في غاية الفساد فإنه  
من شرط القياس «أن يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع» وهو هنا  
متعذر لان المنافع لا يمكن ان يعقد عليها في حال وجودها فلا يتصور ان  
تباع المنافع في حال وجودها كما تباع الأعيان في حال وجودها، والشارع  
أمر الانسان أن يؤخر العقد على الأعيان التي لم تخلق الى أن تخلق كما نهى



عن بيع السنين وبيع حبل الحبله وبيع النمر قبل بدو صلاحه وعن بيع الحب حتى يشتد ونهى عن بيع المضامين والملاقيح وعن المجر (١) وهو الحمل وهذا كله نهى عن بيع حيوان قبل أن يخلق وعن بيع حب وتمر قبل أن يخلق وأمر بتأخير بيعه الى أن يخلق. وهذا التفصيل وهو منع بيعه في الحال واجارته في حال يمتنع مثله في المنافع فإنه لا يمكن أن تباع الا هكذا فما بقاء حكم الاصل مساويا لحكم الفرع الا أن يقال فانا أقيسه على بيع الاعيان المعدومة، فيقال له: هنا شيان أحدهما يمكن بيعه في حال وجوده وحال عدمه فنهي الشارع عن بيعه الا اذا وجد والشيء الآخر لا يمكن بيعه الا في حال عدمه فالشارع لما نهى عن بيع ذلك حال عدمه فلا بد اذا قست عليه أن تكون العلة الموجبة للحكم في الاصل ثابتة في الفرع فلم قلت ان العلة في الاصل مجرد كونه معدوماً؟ ولم لا يجوز ان يكون بيعه في حال عدمه مع امكان تأخير بيعه الى حال وجوده. وعلى هذا التقدير فالعلة مقيدة بعدم خاص وهو معدوم يمكن بيعه بعد وجوده؟ وأنت ان لم تبين أن العلة في الاصل القدر المشترك كان قياسك فاسداً. وهذا سؤال المطالبة وهو كاف في وقف قياسك، لكن نبين فسادك فقول: ما ذكرناه علة مطردة وما ذكرته علة متقضة فانك اذا علت المنع بمجرد العدم انتقضت علتك

(١) شراء ما في بطن الناقة، أو بيع الشيء بما في بطنها وقيل. هو المحاقلة

يبعض الاعيان والمنافع واذا علته بعدم ما يمكن تأخير بيعه الى حال وجوده أو بعدم هو غرر اطردت العلة وأيضاً فالمناسبة تشهد لهذه العلة فانه اذا كان له حال وجود وعدم كان بيعه حال العدم فيه مخاطرة وقماراً وبها علل النبي ﷺ المنع حيث قال «أرأيت ان منع الله الثمرة فيه يأخذ أحدكم مال أخيه بغير حق» بخلاف ما ليس له الاحال واحدة والغالب فيه السلامة فان هذا ليس مخاطرة فالحاجة داعية اليه. ومن أصول الشرع أنه اذا تعارض المصلحة والمفسدة قدم أرجحهما، فهو أما نهى عن بيع الغرر لما فيه من المخاطرة التي تضر باحدهما وفي المنع مما يحتاجون اليه من البيع ضرر أعظم من ذلك فلا يمنعهم من الضرر اليسير بوقوعهم في الضرر الكثير بل يدفع أعظم الضررين باحتمال أدناهما ولهذا لما نهى عن المزانية لما فيها من نوع ربا أو مخاطرة فيها ضرر أباحها لهم في العرايا للحاجة لان ضرر المنع من ذلك أشد وكذلك لما حرم عليهم الميتة لما فيها من خبث التغذية اباحها لهم عند الضرورة لان ضرر الموت أشد ونظائره كثيرة. فان قيل فهذا كله على خلاف القياس، قيل قد قدمنا ان الفرع اختص بوصف اوجب الفرق بينه وبين الاصل فكل فرق صحيح على خلاف القياس الفاسد وان اريد بذلك ان الاصل والفرع استويا في المقتضي والمنع واختلف حكمهما فهذا باطل قطعاً ففي الجملة الشيء اذا شابه غيره في وصف



وفارقه في وصف كان اختلافهما في الحكم باعتبار الفارق مخالفا لاستوائهما باعتبار الجامع ، لكن هذا هو القياس الصحيح طرداً وعكساً ، وهو التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين ، وأما التسوية بينهما في الحكم مع افتراقهما فيما يوجب الحكم ويمنع فهذا قياس فاسد والشرع دائماً يبطل القياس الفاسد كقياس إبليس وقياس المشركين الذين قالوا أما البيع مثل الربا والذين قاسوا الميت على المذكي وقالوا أناكلون ماقتلتم ولانأكلون ماقتل الله فجعلوا العلة في الاصل كونه قتل آدمي وقياس الذين قاسوا المسيح على أصنامهم فقالوا لما كانت آلهتنا تدخل النار لانها عُبِدت من دون الله فكذلك ينبغي أن يدخل المسيح النار قال الله تعالى « ولما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون وقالوا آلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك الا جدلاً بل هم قوم خصمون » وهذا كان وجه مخالفة ابن الزبيري لما أنزل الله « انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون لو كان هؤلاء آلهة ماوردوها وكل فيها خالدون » فان الخطاب للمشركين لاهل الكتاب والمشركون لم يعبدوا المسيح وإنما كانوا يعبدون الاصنام والمراد بقوله وما تعبدون الاصنام فالآية لم تتناول المسيح لالفاظها ولا معنى وقول من قال « ان الآية عامة تتناول المسيح ولكن اخر بيان تخصيصها » غلط منه ولو كان ذلك صحيحاً لكانت حجة المشركين متوجهة فان من خاطب بلفظ

العام يتناول حقاً وباطلاً لم يبين مراده<sup>(١)</sup> توجه الاعتراض عليه وقد قال تعالى « ولما ضرب ابن مريم مثلاً » أي هم ضربوه مثلاً كما قال « ما ضربوه لك الا جدلاً » أي جعلوه مثلاً لآلهتهم فقاسوا الآلهة عليه وأوردوه مورد المعارضة فقالوا اذا دخلت آلهتنا النار لكونها معبودة فهذا المعنى موجود في المسيح فيجب أن يدخل النار وهو لا يدخل النار فهي لا تدخل النار وهذا قياس فاسد لظنهم أن العلة مجرد كونه معبوداً وليس كذلك بل العلة أنه معبود ليس مستحقاً للثواب أو معبود لا ظلم في ادخاله النار فالمسيح والعزير والملائكة وغيرهم ممن عُبد من دون الله وهو من عباد الله الصالحين وهو مستحق لكرامة الله بوعده الله وعدله وحكمته فلا يعذب بذنب غيره فانه لا تزر وازرة وزر أخرى . والمقصود بالقاء الاصنام في النار اهانة عابديها ، وأولياء الله لهم الكرامة دون الاهانة فهذا الفارق بين فساد تعليق الحكم بذلك الجامع . والأقيسة الفاسدة من هذا الجنس فمن قال ان الشريعة تأتي بخلاف مثل هذا القياس فقد أصاب ، وهذا من كمال الشريعة واشتمالها على العدل والحكمة التي بعث الله بها رسوله ومن لم يخالف مثل هذه الأقيسة الفاسدة بل سوى بين الشيثيين باشتراكهما في أمر من الأمور لزمه أن يسوى بين كل موجودين لاشتراكهما في مسمى الوجود فيسوى بين رب العالمين وبين بعض المخلوقين فيكون من الذين هم بربهم يعدلون ويشركون ، فان هذا من

(١) لعل الصواب « بلفظ تام يتناول حقاً وباطلاً ولم يبين مراده »



أعظم القياس الفاسد، وهؤلاء يقولون « نال الله ان كنا في ضلال مبين إذ نسويكم برب العالمين » ولهذا قال طائفة من السلف: أول من قاس ابليس وما عُبِدَت الشمس والقمر إلا بالمقاييس، أي بمثل هذه المقاييس التي يشتبه فيها الشيء بما يفارقه كقيسة المشركين، ومن كان له معرفة بكلام الناس في العقليات رأى عامة ضلال من ضل من الفلاسفة والمتكلمين بمثل هذه القيسة الفاسدة التي يسوى فيها بين الشيثين لاشتراكهما في بعض الامور مع ان بينهما من الفرق ما يوجب أعظم المخالفة. واعتبر هذا بكلامهم في وجود الرب ووجود المخلوقات فان فيه من الاضطراب ما قد بسطناه في غير هذا الموضوع

وهذا الذي ذكرناه في الاجارة بناء على تسليم قولهم ان بيع الاعيان المدومة لا يجوز. وهذه المقدمة الثانية والكلام عليها من وجهين: أحدهما أن نقول لانسلم صحة هذه المقدمة فليس في كتاب الله ولا سنة رسوله بل ولا عن أحد من الصحابة أن بيع المدوم لا يجوز لا بلفظ عام ولا بمعنى عام وإنما فيه النهي عن بيع بعض الاشياء التي هي مدومة كما فيه النهي عن بيع بعض الاشياء التي هي موجودة وليست العلة في المنع لا الوجود ولا العدم بل الذي ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع الفرر والغرر مالا يقدر على تسليمه سواء كان موجودا أو معدوما كالعبد الآبق والبعير الشارد ونحو ذلك مما قد لا يقدر على

تسليمه بل قد يحصل وقد لا يحصل هو غرر لا يجوز بيعه وان كان موجودا فان موجب البيع تسليم المبيع والبائع عاجز عنه والمشتري انما يشتريه مخاطرة ومقامرة فان أمكنه أخذه كان المشتري قد قمر البائع وان لم يمكنه أخذه كان البائع قد قمر المشتري وهكذا المدوم الذي هو غرر نهى عن بيعه لكونه غررا لا لكونه معدوما كما اذا باع ما يحمل هذا الحيوان أو ما يحمل هذا البستان فقد يحمل وقد لا يحمل واذا حمل فالمحمول لا يعرف قدره ولا وصفه فهذا من القمار وهو من الميسر الذي نهى الله عنه ومثل هذا اذا أكره دواب لا يقدر على تسليمها أو عقارا لا يمكنه تسليمه بل قد يحصل وقد لا يحصل فانه اجارة غرر

الوجه الثاني أن نقول: بل الشارع صحح بيع المدوم في بعض المواضع فانه ثبت عنه في غير وجه انه نهى عن بيع التمر حتى يبدو صلاحه ونهى عن بيع الحب حتى يشتد وهذا من أصح الحديث وهو في الصحيح عن غير واحد من الصحابة فقد فرق بين ظهور الصلاح وعدم ظهوره فأحل أحدهما وحرم الآخر، ومعلوم انه قبل ظهور الصلاح لو اشتراه بشرط القطع كما يشتري الحصرم ليقطع حصر ما جاز بالاتفاق وإنما نهى عنه اذا بيع على أنه باق فيدل ذلك على انه يجوز بعد ظهور الصلاح أن يبيعه على البقاء الى كمال الصلاح وهذا مذهب جمهور العلماء كمالك والشافعي



وأحمد وغيرهم ومن جوز بيعه في الموضوعين بشرط القطع ونسي عنه بشرط التبقية أو مطلقا لم يكن عنده لظهور الصلاح فائدة ولم يفرق بين ما نهى عنه النبي صلوات الله وسلامه وما أذن فيه ، وصاحب هذا القول يقول : موجب العقد التسليم عقبيه فلا يجوز التأخير . فيقال له : لانسليم ان هذا موجب العقد ، اما أن يكون ما أوجبه الشارع بالعقد أو ما أوجبه المتعاقدان على أنفسهما وكلاهما منتف فلا الشارع أوجب أن يكون كل بيع مستحق التسليم عقب العقد ولا العاقدان التزموا ذلك ، بل تارة يعقدان العقد على هذا الوجه كما اذا باع معينا بدين حال وتارة يشترطان تأخير تسليم الثمن كما في السلم ، وكذلك في الاعيان . وقد يكون للبائع مقصود صحيح في تأخير التسليم كما كان لجابر حين باع بعيره من النبي صلوات الله وسلامه واستثنى ظهره الى المدينة ، ولهذا كان الصواب انه يجوز لكل عاقد أن يستثنى من منفعة المعقود عليه ماله فيه غرض صحيح كما اذا باع عقارا واستثنى سكناه مدة أو دوابه واستثنى ظهرها أو وهب مائكا واستثنى منفعتها أو اعتق العبد واستثنى خدمته مدة أو مادام السيد أو وقف عينا واستثنى غلتها لنفسه مدة حياته وأمثال ذلك وهذا منصوص أحمد وغيره وبعض أصحاب أحمد قال لا بد اذا استثنى منفعة المبيع من أن يسلم العين الى المشتري ثم يأخذها ليستوفي المنفعة بناء على هذا الاصل الفاسد وهو انه لا بد من استحقاق القبض عقب العقد وهو قول ضعيف وعلى هذا الاصل قال من قال انه لا تجوز الاجارة الا لمدة تلي العقد وهؤلاء نظروا الى ما يفعله الناس أحيانا

جعلوه لازما لهم في كل حال وهو من القياس الفاسد ، وعلى هذا بنوا اذا باع العين المؤجرة فمنهم من قال : البيع باطل لكون المنفعة لا تدخل في البيع فلا يحصل التسليم ، ومنهم من قال هذا مستثنى بالشرع بخلاف المستثنى بالشرط \* ونوباع الامة المزوجة صح باتفاقهم وان كانت منفعة البضع للزوج ، وقد فرق من فرق بينهما بما قد بسط في موضعه . والمقصود هنا ان هذا كله تفريع على ذلك الاصل الضعيف وهو ان موجب العقد استحقاق التسليم عقبه والشرع لم يدل على هذا الاصل بل القبض في الاعيان والمنافع كالقبض في الدين : تارة يكون موجب العقد قبضه عقبه بحسب الامكان ، وتارة يكون موجب العقد تأخير التسليم لمصلحة من المصالح . وعلى هذا قال النبي صلوات الله وسلامه جوز بيع الثمر بعد بدو الصلاح مستحق الابقاء الى كمال الصلاح ، وعلى البائع السقي والخدمة الى كمال الصلاح . ويدخل في هذا ما هو معدوم لم يخاق . وهذا اذا قبض كان بمنزلة قبض العين المؤجرة ، فقبضه يبيح له التصرف فيه في أظهر قولي العلماء . وهو أصح الروايتين عن أحمد وقبضه لا يوجب انتقال الضمان اليه بل اذا تلف الثمر بعد بدو صلاحه كان من ضمان البائع كما هو مذهب أهل المدينة مالك وغيره وهو مذهب أهل الحديث أحمد رضي الله عنه وغيره وهو قول معلق للشافعي وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي صلوات الله وسلامه قال ان بهت من أخيك ثمرة فأصابها جائحه فلا يحل لك أن



تأخذ من مال أخيك شيئاً ، بم يأخذ أحدكم مال أخيه بغير حق ؟ وليس مع المنازع داليل شرعي يدل على ان كل قبض جوز التصرف ينقل الضمان وما لم يجوز التصرف لم ينقل الضمان بل قبض العين المؤجرة يجوز التصرف ولا ينقل الضمان . ومن هذا الباب يبيع المقائي فان من العلماء من لم يجوز بيعها الا لقطعة لقطعة لانه يبيع معدوم وجعلوا هذا من بيع الثمر قبل بدو صلاحه . ثم من هؤلاء من قال اذا بيعت بعروقها كان كبيع أصل الشجر مع الثمر وذلك يجوز قبل ظهور صلاحه لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق على صحته : من باع نخلاً قد أبرت فثمرها للبائع الا أن يشترطه المبتاع . اذا اشترط الثمر دخل في البيع . وهنا جاز بيع الثمر قبل بدو صلاحه تبعاً للاصل . ولهذا تكون خدمته على المشتري . ومعلوم أن المقصود من الشجر هو الاصل والمقصود في المقائي هو الثمر فلا يقاس أحدهما بالآخر . ومن العلماء من جوز بيع المقائي كما هو قول مالك وغيره وهو قول في مذهب أحمد وهذا أصح فانه لا يمكن بيعها الا على هذا الوجه اذ لا تتميز لقطعة عن لقطعة ومالا يباع الا على وجه واحد لا ينهى عن بيعه كما تقدم ، والنبي صلى الله عليه وسلم انما نهى عن بيع الثمار التي يمكن تأخير بيعها حتى يبدو صلاحها فلم تدخل المقائي في نهيه . ولذلك كثير من العلماء أدخلوا ضمان البساتين في نهيه فقالوا : اذا ضمن الحديقة لمن يعمل عليها حتى تثمر بشيء معلوم

كان هذا بيعاً للثمر قبل بدو صلاحه فلا يجوز . ومن الناس من حكى الاجماع على منع هذا ، وليس كما قال بل قد ثبت أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل حديقة أسيد بن حضير ثلاث سنين ويستأنف الضمان فقضى به دينا كان على أسيد لانه كان وصيه . وقد جوز ابن عقيل ضمانها مع الاراضى المؤجرة اذا لم يمكن افراد أحدهما عن الآخر وجوز مالك ذلك تبعاً للارض في قدر الثلث . وقضية عمر بن الخطاب مما يشتهر مثلها في العادة ولم ينقل ان أحدا من الصحابة أنكروه ، فالصواب ما فعله عمر بن الخطاب اذ الفرق بين البيع والضمان هو الفرق بين البيع والاجارة . ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحب حتى يشتد ثم اذا استأجر أرضاً ليزرعها جاز هذا مع ان المستأجر مقصوده الحب لكن مقصوده ذلك بعمله هو لا بعمل البائع وكذلك الذي يستأجر البستان ليخدم شجره ويسقيها حتى تثمر هو بمنزلة المستأجر ليس بمنزلة المشتري الذي يشتري ثمرا وعلى البائع مؤنة خدمتها وسقيها . فان قيل : هذه أعيان والاجارة لا تكون على الاعيان . قيل : الجواب من وجهين أحدهما ان الاعيان هنا حصلت بعمله في الاصل المستأجر كما حصل الحب بعمله في الارض المستأجرة <sup>(١)</sup> . واذا قيل : الحب حصل

(١) هذه العبارة كما وردت في اعلام الموقنين (١ : ٣٦٢) وكانت في رسالة القياس « حصلت بعمله هو من الاصل المستأجر كما حصل الحب بعمله المؤجر في أرض »



من بذره وثمره حصل من شجر المؤجر كان هذا فرقا لا أثر له في  
الشرع ، ألا ترى ان المساقاة كالمزارعة والمساقى يستحق جزءاً من  
الثمرة الحاصلة من أصل المالك والمزارع يستحق جزءاً من الزرع النابت  
في أرض المالك وان كان البذر من المالك وكذلك ان كان البذر منه  
كما ثبت بالسنة واجماع الصحابة فالبذر يتلف لا يعود الى صاحبه وقد  
ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ عامل أهل خيبر بشرط ما يخرج من  
تمر وزرع على أن يعمروها من أموالهم فالارض والنخل والماء كان  
للنبي ﷺ واستحقوا بعملهم جزءاً من الثمر كما استحقوا جزءاً من  
الزرع وان كان البذر منهم والشجر من النبي ﷺ ، فعلم ان هذا الفرق  
لاتأثير له في الشرع واذا لم يؤثر في المساقاة والمزارعة التي يكون  
النماء فيها مشتركاً لم يؤثر في الاجارة بطريق الاولى فان استجار الارض  
ليس فيه من النزاع ما في المزارعة ، فاذا كانت اجارتها أجوز من المزارعة  
فاجارة الشجر أجوز من المساقاة

الوجه الثاني أن تقول هذا كاجارة الظئر والبئر ونحو ذلك ،  
والكلام على هذا هو الكلام على الاصل الثاني في الاجارة فنقول :  
قول القائل ان اجارة الظئر على خلاف القياس انما هو لاعتقاده  
ان الاجارة لا تكون الا على منافع اعراض لا تستحق بها اعيان ،  
وهذا القدر لم يدل عليه كتاب ولا سنة ولا اجماع ولا قياس ، بل  
الذي دلت عليه الاصول ان الاعيان التي تحدث شيئاً بعد شيء مع

بقاء أصلها حكمها حكم المنافع كالشجر والشجر واللبن في الحيوان . ولهذا  
سوى بين هذا وهذا في الوقف ، فان الاصل تحبب الاصل وتسبيل  
الفائدة فلا بد أن يكون الاصل باقياً وأن تكون الفائدة تحدث مع  
بقاء الاصل فيجوز أن تكون فائدة الوقف منفعة كالسكنى ويجوز  
أن يكون ثمره كوقف الشجر ويجوز أن يكون لبناً كوقف الماشية  
للانتفاع بلبنها وكذلك باب التبرعات فان العارية والعريه<sup>(١)</sup> والمنحة هي  
اعطاء العين لمن ينتفع بها ثم يردّها فالمنحة اعطاء الماشية لمن يشرب  
لبنها ثم يردّها والعريه اعطاء الشجرة لمن يأكل ثمرها ثم يردّها  
والسكنى اعطاء الدار لمن يسكنها ثم يعيدها فكذلك في الاجارة تارة  
تكريه العين للمنفعة التي ليست أعياناً كالسكنى والركوب وتارة للعين  
التي تحدث شيئاً بعد شيء مع بقاء الاصل كبن الظئر وتقع البئر  
والعين فان الماء واللبن لما كانا شيئاً بعد شيء مع بقاء الاصل كان  
كالمنفعة والمسوغ للاجارة هو ما بينهما من القدر المشترك وهو حدث  
والمقصود بالعقد شيئاً فشيئاً سواء كان الحادث شيئاً أو منفعة اذ كونه  
جسماً أو معنى قائماً بالجسم لا أثر له في جهة الجواز مع اشتراكهما  
في المقتضي للجواز بل هذا أحق بالجواز فان الاجسام أكل من صفاتها  
ولا يمكن العقد عليها الا كذلك وطرد هذا أكثر في الظئر من الحيوان  
للارضاع ثم الظئر تارة تستأجر باجرة مقدرة وتارة بطعامها وكسوتها

(١) بوزن قبيلة بمعنى مقولة . وسيفسرها المؤلف



وتارة يكون طعامها وكسوتها من جملة الاجرة وأما الماشية اذا عقد على لبنها بعوض فنارة يشترى لبنا معها ان عافها وخدمتها على المالك وتارة على ان ذلك على المشتري فهذا الثاني يشبه ضمان البساتين وهو بالاجارة أشبه لان اللبن تسقيه الطفل فيذهب وينتفع به فهو كاستئجار العين يسقي بمائها أرضه بخلاف من يقبض اللبن فانه هنا قبض العين المعقود عليها، وتسمية هذا بيعا وهذا اجارة نزاع لفظي والاعتبار بالمقاصد. ومن الفقهاء من يجعل اختلاف العبارات مؤثرا في صحة العقد وفساده حتى ان من هؤلاء من يصحح العقد بلفظ دون لفظ كما يقول بعضهم ان السلم الحال لا يجوز واذا كان بلفظ البيع جاز ويقول بعضهم ان المزارعة على أن يكون البذر من العامل لا تجوز واذا عقده بلفظ الاجارة جاز وهذا قول بعض أصحاب أحمد وهذا ضعيف فان الاعتبار في العقود بمقاصدها واذا كان المعنى المقصود في الموضعين واحدا فتجوز به عبارة دون عبارة كتجويزه بلفظ دون لغة نعم اذا كان أحد اللفظين يقتضي حكما لا يقتضيه الآخر فهذا له حكم آخر. وليس هذا موضع بسط هذه المسائل وانما المقصود التنبيه على ما يقال انه موافق القياس ومخالفه وان الشارع اذا سوى بين شيئين كما سوى بين الاستئجار على الرضاع والخدمة فالفارق بينهما عدم التأثير وهو كون هذا عينا وهذا منفعة واذا فرق بين شيئين فالجامع بينهما ليس هو وحده مناط الحكم بل للفارق تأثير

## فصل

ومن هذا الباب قول من يقول حمل العقل على خلاف القياس. فيقال لا ريب أن من أتلف مضمونا كان ضمانه عليه والناس متنازعون في العقل هل تحمله العاقلة ابتداء او تحملا كما تنازعوا في صدقة الفطر التي تجب على الغير كصدقة الفطر عن الزوجة والولد هل تجب ابتداء او تحملا وفي ذلك نزاع معروف في مذهب احمد وغيره وعلى ذلك ينبغي لو اخرجها الذي يخرج عنه بدون اذن المخاطب بها فمن قال هي واجبة على المخاطب تحملا قال تجزى. ومن قال هي واجبة عليه ابتداء قال هي كاداء الزكاة عن الغير. ولذلك تنازعوا في العقل اذا لم تكن عاقلة هل تجب في ذمة القاتل أم لا والعقل فارق غيره من الحقوق في أسباب اقتضت اختصاصه بالحكم وذلك ان ذمة المقتول مال كثير والعاقلة انما تحمل الخطأ لا تحمل العمد بلا نزاع وفي شبه العمد نزاع والاظهر انها لا تحمله والخطأ مما يعذر فيه الانسان فإيجاب الذمة في ماله ضرر عظيم به من غير ذنب تعمد ولا بد من ايجاب بدل المقتول فالشارع اوجب على من عليهم موالاة القاتل ونصره أن يعينوه على ذلك، فكان هذا كإيجاب النفقات التي تجب للقريب أو تجب للفقراء والمساكين، وإيجاب فكك الاسير من بلد العدو فان هذا أسير بالذمة التي تجب عليه وهي لم تجب باختيار مستحقها ولا باختياره كالديون



التي تجب بالقرض والبيع وليست أيضا قليلة في الغالب كابدال المتلفات  
فان اتلاف مال كثير بقدر الدية خطأ نادر جدا بخلاف قتل النفس خطأ  
فما سببه العمد في نفس أو مال فالمتلف ظالم مستحق فيه للتعقوبة وما  
سببه الخطأ في الاموال فقليل في العادة بخلاف الدية ولهذا كان عند  
الاكثرين لا تحمل العاقلة الا ماله قدر كثير فعند مالك وأحمد لا تحمل  
مادون الثلث وعند أبي حنيفة مادون السن والموضحة فكان يجابها  
من جنس ما أوجبه الشارع من الاحسان الى المحتاجين كبنى السبيل  
والفقراء والمساكين والاقارب المحتاجين . ومعلوم ان هذا من اصول  
الشرائع التي بها قيام مصلحة العالم فان الله لما قسم خلقه الى غني وفقير  
ولا تتم مصلحتهم الا بسد خلة الفقراء . وحرم الربا الذي يضر الفقراء  
فكان الامر بالصدقة من جنس النهي عن الربا ولهذا جمع الله بين هذا  
وهذا في مثل قوله تعالى « يمحق الله الربا ويربي الصدقات » وفي مثل قوله  
تعالى « وما آتيتم من ربا ليربو في اموال الناس فلا يربو عند الله وما  
آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون » وقد ذكر الله  
في آخر البقرة أحكام الاموال وهي ثلاثة أصناف : عدل وفضل وظلم  
فالعدل البيع والظلم الربا والفضل الصدقة فمدح المتصدقين وذكر  
توايهم وذم المرين وبين عقابهم وأباح البيع والتداين الى أجل  
مسمي فالعدل من جنس ما أوجبه من الحقوق لبعض الناس على  
بعض كحق المسلم وحق ذي الرحم وحق الجار وحق المملوك والزوجة

## فصل

والاحكام التي يقال انها على خلاف القياس نوعان : نوع مجمع  
عليه ونوع متنازع فيه فما لانزاع في حكمه تبين انه على وفق القياس  
الصحيح . وينبغي على هذا ان مثل هذا هل يقاس عليه أم لا ؟ فذهب  
طائفة من الفقهاء ان ما ثبت على خلاف القياس لا يقاس عليه ويحكي  
هذا عن أصحاب أبي حنيفة . والجمهور انه يقاس عليه وهذا هو الذي  
ذكره أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما وقالوا انما ينظر الى شروط  
القياس فما علمت علته ألحقنا به ما شاركه في العلة سواء قيل انه على  
خلاف القياس أو لم يقل وكذلك ما علم انتفاء الفارق فيه بين الاصل والفرع  
والجمع بدليل العلة كالجمع بالعلة وأما اذا لم يتم دليل على ان الفرع  
كلاصل فهذا لا يجوز فيه القياس سواء قيل انه على وفق القياس  
أو خلافه . ولهذا كان الصحيح ان العرايا يلحق بها ما كان في معناها  
وحقيقة الامر انه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح بل  
ما قيل انه على خلاف القياس فلا بد من اتصافه بوصف امتاز به  
عن الامور التي خالفها واقتضى مفارقتها لها في الحكم ، واذا كان  
كذلك فذلك الوصف ان شاركه غيره فيه فحكمه كحكمه والا كان  
من الامور المفارقة له . وأما المتنازع فيه فمثل ما يأتي حديث بخلاف  
أمر فيقول القائلون هذا بخلاف القياس أو بخلاف قياس الاصول



وهذا له أمثلة من أشهرها المعصرة فان النبي ﷺ قال: «لاتصروا الابل ولا الغنم فمن ابتاع مصراة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ان رضيها أمسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر» وهو حديث صحيح فقال قائلون: هذا يخالف قياس الاصول من وجوه: منها انه رد المبيع بلا عيب ولا خلف في صفة. ومنها ان الخراج بالضمان فالابن الذي يحدث عند المشتري غير مضمون عليه وهنا قد ضمنه. ومنها ان الابن من ذوات الامثال فهو مضمون بمثله. ومنها ان مالا مثل له يضمن بالقيمة من النقد وهنا ضمنه بالتمر. ومنها ان المالم المضمون يضمن بقدره لا بقدر بدله بالشرع وهنا قدر بالشرع. فقال المتبعون للحديث بل ما ذكرتموه خطأ والحديث موافق للاصول ولو خالفها لكان هو أصلا كما أن غيره أصل فلا يضرب الاصول بعضها ببعض بل يجب اتباعها كلها فانها كلها من عند الله

أما قولهم رد بلا عيب ولا فوات صفة فليس في الاصول ما يوجب انحصار الرد في هذين الشئيين بل التدليس نوع ثبت به الرد وهو من جنس الخلف في الصفة فان البيع تارة تظهر صفاته بالقول وتارة بالفعل فاذا ظهر انه على صفة وكان على خلافها فهو تدليس وقد أثبت النبي ﷺ الخيار للركبان اذا تلقوا واشتري منهم قبل أن يهبطوا السوق ويعلموا السعر وليس كذلك واحد من الامرين ولكن

فيه نوع تدليس \* وأما قوله الخراج بالضمان فأولا حديث المصراة أصح منه باتفاق أهل العلم مع أنه لا منافاة بينهما فان الخراج ما يحدث في ملك المشتري، وافظ الخراج اسم للغلة مثل كسب العبد وأما الابن ونحوه فلحق بذلك وهنا كان الابن موجوداً في الضرع فصار جزءاً من المبيع ولم يجعل الصاع عوضاً عما حدث بعد العقد بل عوضاً عن الابن الموجود في الضرع وقت العقد. وأما تضمين الابن بغيره وتقديره بالشرع فلان الابن المضمون اختلط بالابن الحادث بعد العقد فتعذرت معرفة قدره فلها قدر الشارع البديل قطعاً للنزاع وقدر بغير الجنس لان التقدير بالجنس قديكون أكثر من الاول أو أقل فيفضي الى الربا بخلاف غير الجنس فانه كأنه ابتاع لذلك الابن الذي تعذرت معرفة قدره بالصاع من التمر والتمر كان طعام أهل المدينة وهو مكيل مطعوم يقتات به كما أن الابن مكيل مقتات وهو أيضا يقتات به بلا صنعة بخلاف الخنطة والشعير فانه لا يقتات به الا بصنعة فهو أقرب الاجناس التي كانوا يقتاتون بها الى الابن. ولهذا كان من موارد الاجتهاد أن جميع الامصار يضمون ذلك بصاع من تمر أو يكون ذلك لمن يقتات التمر، فهذا من موارد الاجتهاد كما مره في صدقة الفطر بصاع من شعير وتمر

### فصل

ومن ذلك قول بعضهم ان أمره المصلي خلف الصف وحده بالاعادة على خلاف القياس فان الامام يقف وحده والمرأة تقف خلف



الرجال وحدها كما جاءت به السنة . وليس الامر كذلك فان الامام يسن في حقه التقدم بالاتفاق والمؤمنون يسن في حقهم الاصطفاف بالاتفاق فكيف يشبه هذا بهذا وذلك لان الامام يؤتم به فاذا كان امامهم رأوه وكان اقتداؤهم به أكمل وأما المرأة فانها تقف وحدها اذا لم يكن هناك امرأة غيرها فالسنة في حقها الاصطفاف لكن قضية المرأة تدل على شيئين : تدل على أنه اذا لم يجد خلف الصف من يقوم معه وتعذر الدخول في الصف صلى وحده للحاجة ، وهذا هو القياس فان الواجبات تسقط للحاجة ، وأمره بأن يضاف غيره من الواجبات فاذا تعذر ذلك سقطت الحاجة كما سقطت غير ذلك من فرائض الصلاة للحاجة في مثل صلاة الخوف محافظة على الجماعة . وطرد ذلك اذا لم يمكنه أن يصلي مع الجماعة الاقدام الامام فانه يصلي هنا لأجل الحاجة أمامه ، وهو قول طوائف من أهل العلم ، وهو أحد الوجهين في مذهب أحمد ، وان كانوا لا يجوزون التقدم على الامام اذا أمكن ترك التقدم عليه . وفي الجملة فليست المصافحة أوجب من غيرها فاذا سقطت غيرها للعذر في الجماعة فهي أولى بالسقوط

ومن الاصول الكلية أن المعجوز عنه في الشرع ساقط الوجوب وان المضطر اليه بلا معصية غير محذور . فلم يوجب الله ما يعجز عنه العبد ولم يحرم ما يضطر اليه العبد

## فصل

ومن ذلك قول بعضهم في الحديث الصحيح الذي فيه « إن الرهن مركوب ومحلوب وعلى الذي يركب ويحلب النفقة » انه على خلاف القياس . وليس كذلك ، فان الرهن اذا كان حيواناً فهو محترم في نفسه ولما لكان فيه حق والمرتهن فيه حق ، واذا كان بيد المرتهن فلم يركب ولم يحلب ذهبت منفعته باطلة . وقد قدمنا أن اللبن يجري مجرى المنفعة فاذا استوفى المرتهن منفعته وعوض عنها نفقته كان في هذا جمع بين المصلحتين وبين الحقين فان نفقته واجبة على صاحبه والمرتهن اذا أنفق عليه أدى عنه واجباً وله فيه حق فله أن يرجع بيده والمنفعة تصلح أن تكون بدلاً فأخذها خير من أن تذهب على صاحبها وتذهب باطلا . وقد تنازع الفقهاء فيمن أدى عن غيره واجباً بغير اذنه كالدائن فذهب مالك واحمد في المشهور عنه له أن يرجع به عليه ، ومذهب أبي حنيفة والشافعي ليس له ذلك ، واذا أنفق نفقة تجب عليه مثل أن ينفق على ولده الصغير أو عبده ، فبعض أصحاب أحمد قال لا يرجع ، وفرقوا بين النفقة والدين ، والمحققون من أصحابه سواها بينهما وقالوا الجميع واجب ولو افتداه من الاسر كان له مطالبته بالفداء وليست ديناً والقرآن يدل على هذا القول فان الله قال « فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن » فأمر بآيتاء الاجر بمجرد الارضاع ولم يشترط عقداً ولا اذن الاب ، وكذلك



قال « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » فأوجب ذلك عليه ولم يشترط عقداً ولا اذناً ، ونفقة الحيوان واجبة على ربه والمرتهن والمستأجر له فيه حق ، فإذا أنفق عليه النفقة الواجبة على ربه كان أحق بالرجوع من الانفاق على والده ، فإذا قدر أن الراهن قال : لم آذن لك في النفقة ، قال : هي واجبة عليك وأنا أستحق أن اطالبك بها لحفظ المرهون والمستأجر ، وإذا كان المنفق قد رضي بأن يعتاض بمنفعة الرهن التي لا يطالبه بنظر النفقة<sup>(١)</sup> كان قد أحسن إلى صاحبه فهذا خير محض مع الراهن ، وكذلك لو قدر أن المؤمن على حيوان الغير كالودع والشريك والوكيل أنفق من مال نفسه واعتاض بمنفعة المال لان هذا احسان إلى صاحبه اذا لم ينفق عليه صاحبه

### فصل

ومما يقال إنه أبعد الأحاديث عن القياس الحديث الذي في السنن عن الحسن بن قبيصة بن حريث عن سلمة بن المحبق أن رسول الله ﷺ قضى في رجل وقع على جارية امرأته « ان كان استكرهها فهي حرة وعليه لسيدتها مثلها وان كانت طاوعته فهي له وعليه لسيدتها مثلها . وقد روي في لفظ آخر

(١) في اعلام الموقعين ج ١ ص ٣٧٠ « بمنفعة الرهن وكانت نظير النفقة »

« وان كانت طاوعته فهي ومثلها من ماله لسيدتها » وهذا الحديث تكلم بعضهم في اسناده لكنه حديث حسن ، وهم يحتجون بما هو دونه في القوة ، ولكن لا شك انه قوي عندهم تضعيفه ، وهذا الحديث يستقيم على القياس مع ثلاثة اصول هي صحيحة كل منها قول طائفة من الفقهاء : أحدها أن من غير مال غيره بحيث يفوت مقصوده عليه فله أن يضمه إياه بمثله ، وهذا كما اذا تصرف في المقصوب بما أزال اسمه ففيه ثلاثة أقوال في مذهب أحمد وغيره : أحدها أنه باق على ملك صاحبه وعلى الغاصب ضمان النقص ولا شيء له في الزيادة كقول الشافعي . والثاني يملكه الغاصب بذلك ويضمنه لصاحبه كقول أبي حنيفة . والثالث يخير المالك بين أخذه وتضمين النقص وبين المطالبة بالبدل ، وهذا أعدل الأقوال وأقواها فان فوت صفاته المعنوية مثل أن ينسيه صناعته أو يضعف قوته أو يفسد عقله ودينه فهذا أيضاً يخير المالك بين تضمين النقص وبين المطالبة بالبدل . ولو قطع ذنب بغلة القاضي فعند مالك يضمها بالبدل ويمسكها لتعذر مقصودها على المالك في العادة أو يخير المالك وكذلك السلطان اذا قطع آذان فرسه وذنبا

الأصل الثاني أن جميع المتلفات تضمن بالجنس بحسب الامكان مع مراعاة القيمة حتى الحيوان ، كما أنه في القرض يجب فيه رد المثل واذا اقترض حيواناً رد مثله كما اقترض النبي ﷺ بكراً ورد خيراً منه ،



وكذلك في المغرور يضمن والده بمثلهم كما قضت به الصحابة ، وكذلك إذا استثنى رأس المبيع ولم يذبحه فان الصحابة قضوا بشرائه أي برأس مثله في القيمة ، وهذا أحد القواين في مذهب أحمد وغيره . وقصة داود وسليمان عليهما السلام من هذا الباب فان الماشية كانت قد أتلفت حرث القوم وهو بستانهم قالوا وكان حيناً - والحرث اسم للشجر والزرع - ففضى داود بالغنم لأصحاب الحرث كأنه ضمنهم ذلك بالقيمة ولم يكن لهم مل إلا الغنم فأعطاهم الغنم بالقيمة وأما سليمان فحكم بأن أصحاب الماشية يقومون على الحرث حتى يعود كما كان فضمنهم إياه بالمثل وأعطاهم الماشية يأخذون منفعتها عوضاً عن المنفعة التي فأت من حين تلف الحرث الى أن يعود . وبذلك أفتى الزهري لعمر بن عبد العزيز فيمن أتلف له شجر ، فقال : يغرسه حتى يعود كما كان . وقال ربيعة وأبو الزناد : عليه القيمة ، فغلظ الزهري القول فيهما . وهذا موجب الأدلة فان الواجب ضمان المتلف بالمثل بحسب الامكان ، قال تعالى « وجزاء سيئة سيئة مثلها » وقال « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » وقال « وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » وقال « والحرّمت قصاص » فاذا أتلف نقداً أو حبواً ونحو ذلك أمكن ضمانها بالمثل ، وان كان المتلف ثياباً أو آنية أو حيواناً فهنا مثله من كل وجه وقد يتعذر فلا أمر دائر بين شيئين : إما أن يضمنه بالقيمة وهي دراهم مخالفة للمتلف في الجنس والصفة لكنها تساويه في

المالية ، وأما أن يضمنه بثياب من جنس ثياب المثل أو آنية من جنس آنيته أو حيوان من جنس حيوانه مع مراعاة القيمة بحسب الامكان ومع كون قيمته بقدر قيمته فهنا المساوية كما في النقد وامتاز هذا بالمشاركة في الجنس والصفة فكان ذلك أمثل من هذا وما كان أمثل فهو أعدل فيجب الحكم به اذا تعذر المثل من كل وجه ، ونظير هذا ما ثبت بالسنة واتفاق الصحابة من القصاص في اللطمة والضربة وهو قول كثير من السلف وقد نص عليه أحمد في رواية اسماعيل بن سعيد الشالنجي التي شرحها الجوزجاني في كتابه المسمى بالترجم فقال طائفة من الفقهاء : المساواة متعذرة في ذلك فيرجع الى التعزير ، فيقال لهم ما جاءت به الآثار هو موجب القياس فان التعزير عقاب غير مقدر الجنس ولا الصفة ولا القدر والمرجع فيه الى اجتهاد الوالي ، ومن المعلوم الامر بضرب يقارب ضربه وان لم يعلم أنه مساو له أقرب الى العدل والمماثلة من عقوبة تخالفه في الجنس والوصف غير مقدره أصلاً . واعلم أن المماثل من كل وجه يتعذر حتى في المكيلات فضلاً عن غيرها فانه اذا أتلف صاعاً من بر فضمن بصاع من بر لم يعلم أن أحد الصاعين فيه من الحب ما هو مثل الآخر بل قد يزيد أحدهما على الآخر ولهذا قال تعالى « وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكاف نفساً إلا وسعها » فان تحديد الكيل والوزن مما قد يعجز عنه البشر ولهذا يقال : هذا أمثل من هذا اذا كان أقرب الى المماثلة منه اذا لم تحصل المماثلة من كل وجه



الأصل الثالث من مثل عبده عتق عليه ، وهذا مذهب مالك وأحمد وغيرهما ، وقد جاءت بذلك آثار مرفوعة عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه كعمر ابن الخطاب كما قد ذكر في غير هذا الموضوع

فهذا الحديث موافق لهذه الأصول الثلاثة الثابتة بالأدلة الموافقة للقياس العادل . فإذا طأوعته فقد أفسدها على سيدتها فانها مع المطاوعة تبقى زانية ، وذلك ينقص قيمتها ، ولا يمكن سيدتها من استخدامها كما كانت تمكن قبل ذلك لبغضها لها واطمع الجارية في السيد ولا استشرف السيد إليها لا سيما وتعسر على سيدتها فلا تطيعها كما كانت تطيعها . وإذا تصرف [ الجاني ] بالمال بما ينقص قيمته كان لصاحبه المطالبة بالمثل فقضى [ الشارع لسيدتها ] بالمثل [ وملكه الجارية إذ لا يجمع لها بين العوض والمعووض ] ومعلوم أنها لو رضيت أن تبقى ملكاً لها وتغرمه ما نقص من قيمتها لم يمتنع من ذلك وإنما المقضي به ما أبيع لها ، ولكن موجب هذا أن الأمة إذا أفسدها رجل على أهلها حتى طأوعت على الزنا فلا أهلها أن يطالبوه ببدها ووجب مثلها بناء على أن المثل يجب في كل مضمون بحسب الامكان . وأما إذا استكرهها فان هذا من باب المثلة فان الأكره على الوطء مثله فان الوطء مجري مجرى الاتلاف ولهذا قيل ان من استكره عبده على التلوط به عتق عليه ولهذا لا يخلو من عقر أو عقوبة لا تجري مجرى منفعة الخدمة ، فهي لما صارت له بإفسادها على سيدتها أوجب عليه مثلها كما في المطاوعة واعتقها عليه لكونه مثل بها . وقد يقال انه يلزم على هذا

إذا استكره عبده على الفاحشة عتق عليه ولو استكره أمة الغير على الفاحشة عتقت وضمها بمثلها إلا أن يفرق بين أمة امرأته وبين غيرها فان كان بينهما فرق شرعي والافرجب القياس التسوية . وأما قوله عز وجل **ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصناً لتبتغوا عرض الحياة الدنيا ومن يكرههن فان الله من بعد اكرههن غفور رحيم** فهذا نهى عن اكرههن على كسب المال بالبغاء كما نقل ان ابن أبي المنافع كان له من الاماء ما يكرههن على البغاء ، وليس هو استكرهاها للأمة على أن يزني هو بها فان هذا بمنزلة التمثيل بها وذلك الزام لها بأن تذهب فنزني بنفسها مع انه قد يمكن أن يقال العتق بالمثل لم يكن مشروعاً عند نزول الآية ثم شرع بعد ذلك والكلام على هذا الحديث من أدق الأمور فان كان ثابتاً فهذا الذي ظهر في توجيهه وتخرجه على الأصول الثابتة وان لم يكن ثابتاً فلا يحتاج الى الكلام عليه

وبالجملة فما عرفت حديثاً صحيحاً إلا يمكن تخرجه على الأصول الثابتة وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع فما رأيت قياًماً صحيحاً يخالف حديثاً صحيحاً لما أن المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح ، بل متى رأيت قياساً يخالف أثراً فلا بد من ضعف أحدهما لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء فضلاً عن هو دونهم فان إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم فمنه الجلي الذي يعرفه كثير من



الناس ومنه الدقيق الذي لا يعرفه الا خواصهم فلهذا صار قياس كثير من العلماء يرد مخالفاً للنصوص لحفاء القياس الصحيح عليهم كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام

### فصل

وأما قولهم ان المضي في الحج الفاسد على خلاف القياس فليس الأمر كذلك ، فان الله أمر باتمام الحج والعمرة فعلى من شرع فيهما أن يمضي فيهما وان كان متطوعاً بالدخول باتفاق الأئمة ، وهم متنازعون فيما سوى ذلك من التطوعات ، هل تلزم بالشروع أم لا ؟ فقد وجب عليه بالاحرام أن يمضي فيه الى حين يتحلل وأن لا يطاق في الحج فاذا وطئ في الحج لم يمنع وطؤه ما وجب عليه من اتمام الحج . ونظير هذا الصيام في رمضان لما وجب عليه الاتمام بقوله ﴿ ثم آتموا الصيام الى الليل ﴾ فاذا أفطر لم يسقط عنه فطره ما وجب من الاتمام بل يجب عليه اتمام صومه وان أفسده ، وهذا لان الصيام له حد محدود وهو غروب الشمس كما للحج وقت مخصوص وهو يوم عرفة وما بعده ومكان مخصوص وهو عرفة ومزدلفة ومنى فلا يمكنه احلال الحج قبل وصوله الى مكانه كما لا يمكنه احلال الصيام اللهم الا اذا كان معذوراً كالمحصر فهذا كالمعذور في الفطر . وهذا بخلاف الصلاة اذا أفسدها فانه يبتديها لان الصلاة يمكنه فعلها في اثناء الوقت والحج لا يمكنه فعله في اثناء الوقت

### فصل

وأما الأكل ناسياً فالذين قالوا هو خلاف القياس قالوا هو من باب ترك المأمور ومن ترك المأمور ناسياً لم تبرأ ذمته كما لو ترك الصلاة ناسياً أو ترك نية الصيام ناسياً لم تبطل عبادته الا من فعل محذور وان كان من يقول هو على وفق القياس يقول : القياس أن من فعل محظوراً ناسياً لم تبطل عبادته لان من فعل محظوراً ناسياً فلا إثم عليه كما دل عليه قوله تعالى ﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ﴾ وقد ثبت في الصحيح أن الله قال « قد فعلت » وهذا مما لا يتنازع فيه العلماء أن الناسي لا يأتهم ، لكن يتنازعون في بطلان عبادته فيقول القائل : اذا لم يأتهم لم يكن قد فعل محرماً ومن لم يفعل محرماً لم تبطل عبادته فان العبادة انما تبطل بترك واجب أو فعل محررم فاذا كان ما فعله من باب فعل المحرم وهو ناس فيه لم تبطل عبادته ، وصاحب هذا القول يقول : القياس أن لا تبطل الصلاة بالكلام في الصلاة ناسياً وكذلك يقول : القياس أن من فعل شيئاً من محظورات الاحرام ناسياً لا فدية عليه . وقيل : الصيد هو من باب ضمان المتلفات كدية المقتول ، بخلاف الطيب واللباس فانه من باب الترفه وكذلك الخلق والتقليم هو في الحقيقة من باب الترفه لامن باب متاف له قيمة فانه لا قيمة لذلك فلهذا كان أعدل الأقوال أن لا كفارة في شيء من ذلك الا في جزاء الصيد . وطرده هذا ان من فعل



المحذوف عليه ناسياً لا يحنث سواء حلف بالطلاق أو العتاق أو غيرها لان  
من فعل المنهي عنه ناسياً لم يعص ولم يخالف ، والحنث في الأيمان كالمعصية  
في الأمر والنهي وكذلك من باشر النجاسة في الصلاة ناسياً فلا إعادة  
عليه لانه من باب فعل المحذور بخلاف ترك طهارة الحدث فانه من باب  
المأمور ، فان قيل : الترك في الصوم مأمور به ولهذا يشترط فيه النية بخلاف  
الترك في هذه المواضع فانه ليس مأموراً به فانه لا يشترط فيه النية ، قيل :  
لاريب أن النية في الصوم واجبة ولولا ذلك لما أثيب ، لان الثواب لا يكون  
الامع النية وتلك الأمور اذا قصد تركها لله أثيب على ذلك أيضاً وان لم  
يخطر بقلبه قصد تركها لم يثب ولم يعاقب ولو كان ناوياً تركها لله وفعله  
ناسياً لم يقدر نسيانه في أجره بل يثاب على قصد تركها لله وان فعلها ناسياً ،  
كذلك الصوم فان ما يفعله الناسي لا يضاف اليه بل فعله الله به من غير قصده  
ولهذا قال رسول الله ﷺ « من أكل أو شرب ناسياً فليتم صومه فانما  
أطعمه الله وسقاه » فأضاف اطعمه واسقاه الى الله لانه لم يتعمد ذلك ولم  
يقصده وما يكون مضافاً الى الله لا ينهي عنه العبد فانما ينهي عن فعله  
والافعال التي ليست اختيارية لا تدخل تحت التكليف ، ففعل الناسي  
كفعل النائم والمجنون والصغير ونحو ذلك . يبين ذلك ان الصائم اذا احتلم  
في منامه لم يفطر ولو استمنى باختياره أفطر ، ولو ذرعه القي لم يفطر ولو  
استدعي القي أفطر . فلو كان ما يوجد بغير قصده بمنزلة ما يوجد بقصده  
لأفطر بهنا وهذا . فان قيل : فالخطي . يفطر مثل من يأكل يظن بقاء الليل

ثم تبين انه طلع الفجر أو يأكل يظن غروب الشمس ثم تبين له أن الشمس  
لم تغرب . قيل هذا فيه نزاع بين السلف والخلف ، والذين فرقوا بين  
الناسي والخطي . قالوا هذا يمكن الاحتراز منه بخلاف النسيان وقاسوا ذلك  
على ما اذا أفطر يوم الشك ثم تبين أنه من رمضان ، ونقل عن بعض  
السلف انه يقضي في مسألة الغروب دون الطلوع كما لو استمر الشك  
والذين قالوا لا يفطر في الجميع قالوا حجتنا أقوى ودلالة الكتاب والسنة  
على قولنا أظهر فان الله قال ﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ﴾  
فجمع بين النسيان والخطأ ولان من فعل محظورات الحج والصلاة  
مخطئاً كمن فعلها ناسياً وقد ثبت في الصحيح : انهم أفطروا على عهد النبي  
ﷺ ثم طلعت الشمس ولم يذكرها في الحديث انهم أمروا بالقضاء  
ولكن هشام بن عروة قال : أو بدت من القضاء ؟ وأبوه أعلم منه وكان  
يقول لا قضاء عليهم . وثبت في الصحيحين أن طائفة من الصحابة كانوا  
يأكلون حتى يظهر لاحدهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود . وقال النبي  
ﷺ لا حدم « ان وسادك لمريض انما ذلك بياض النهار وسواد الليل »  
ولم ينقل انه أمرهم بقضاء وهو لاء جهلوا الحكم فكانوا مخطئين وثبت عن عمر  
ابن الخطاب رضي الله عنه انه أفطر ثم تبين النهار فقال : لا تقضي فاننا لم  
نتجانب لائتم . وروى عنه انه قال : تقضى . وان كان اسناد الأول أثبت  
وصح عنه انه قال الخطب يسير . فتأول ذلك من تأوله على أنه أراد خفة  
أمر القضاء لكن اللفظ لا يدل على ذلك



وفي الجملة فهذا القول أقوى أثراً ونظراً وأشبهه بدلالة الكتاب والسنة والقياس وبه يظهر ان القياس في الناسي انه لا يفطر والاصل الذي دل عليه الكتاب والسنة ان من فعل محظوراً ناسياً لم يكن قد فعل منهياً عنه فلا يبطل بذلك شيء من العبادات ولا فرق بين الوطء وغيره سواء كان في إحرام أو صيام

### فصل

وأما قول القائل انهم يقولون ذلك فيما يروى عن بعض الصحابة فهذا باب واسع والذي يلتزمه انما كان من أقوال الصحابة فقال بعضهم بقول وقال بعضهم بخلافهم فقد يكون أحد القواين مخالفاً للقياس الصحيح بل وللنص الصريح . والذي لا ريب فيه انه حجة ما كان من سنة الخلفاء الراشدين الذي سنوه للمسلمين ولم ينقل ان أحداً من الصحابة خالفهم فيه هذا لا ريب انه حجة بل اجماع ، وقد دل عليه قول النبي ﷺ « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فان كل بدعة ضلالة » مثال ذلك حبس عمر وعثمان رضي الله عنهما للأرضين المفتوحة وترك قسمتها على الفاعين فن قال ان هذا لا يجوز قال : لأن النبي ﷺ قسم خيبر وقال ان الامام اذا حبسها تقض حكمه لاجل مخالفة السنة ، فهذا القول خطأ وجرأة على الخلفاء الراشدين فان فعل النبي ﷺ في خيبر انما يدل على جواز ما فعله

لا يدل على وجوبه ، فلو لم يكن معنا دليل يدل على عدم وجوب ذلك لكان فعل الخلفاء الراشدين دليلاً على عدم الوجوب ، فكيف وقد ثبت انه فتح مكة عنوة ، كما استفاضت به الاحاديث الصحيحة بل تواتر ذلك عند أهل المغازي والسير . فانه قدم حين تقضوا العهد ونزل بمر الظهران ولم يأت أحد منهم صالحه ولا أرسل اليهم أحداً يصالحهم بل خرج أبو سفيان يتجسس الاخبار فأخذه العباس وقدم به كلاسير ، وغايته ان يكون العباس آمنه فصار مستأمناً ، ثم أسلم فصار من المسلمين ، فكيف يتصور أن يعقد عقد صلح الكفار بعد اسلامه بغير اذن منهم ؟ مما يبين ذلك ان النبي ﷺ علق الامان باسباب كقوله « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل المسجد فهو آمن ومن أغلق بابه فهو آمن » فأمّن من لم يقماته فلو كانوا معاهدين لم يحتاجوا الى ذلك . وأيضا فسماهم النبي ﷺ طلقاء . لانه أطلقهم بعد القدرة عليهم كما يطلق الاسير فصاروا بمنزلة من أطلقهم من الاسر كتمامه بن أثال وغيره . وأيضا فانه أذن في قتل جماعة منهم من الرجال والنساء . وأيضا فقد ثبت عنه في الصحاح انه قال في خطبته « ان مكة لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما حلت لي ساعة من نهار » ودخل مكة وعلى رأسه المغفر لم يدخلها باحرام ، فلو كانوا قد صالحوه لم يكن قد أحل له شيء لو صالح مدينة من مدائن الحل لم يكن قد أحلت فكيف يحل له البلد الحرام وأهله مسالمون له صلح معه ؟ وايضا فقد قالوا خالدا



وقتل طائفة منهم. وفي الجملة من تدبر الآثار المنقولة علم بالاضطرار ان مكة فتحت عنوة، ومع هذا فالنبي ﷺ لم يقسم أرضها كما لم يسترق رجالها، ففتح خيبر عنوة وقسمها وفتح مكة عنوة ولم يقسمها فعلم جواز الامرين والاقوال في هذا الباب ثلاثة اما وجوب قسم العقار كقول الشافعي، واما تحريم قسمه ووجوب تحييسه كقول مالك، واما التخيير بينهما كقول الاكثرين الثوري وأبي حنيفة وأبي عبيد وهو ظاهر مذهب أحمد وعنه كالقوانين الاوائل

### فصل

ومن أشكل ما أشكل على الفقهاء من أحكام الخلفاء الراشدين امرأة المفقود فانه قد ثبت عن عمر بن الخطاب انه لما أجل امراته أربع سنين وأمرها أن تتزوج بعد ذلك ثم قدم المفقود خيره عمر بين امراته وبين مهرها، وهذا مما اتبعه فيه الامام أحمد وغيره وأما طائفة من متأخري أصحابه فقالوا هذا يخالف القياس والقياس انها باقية على نكاح الاول الا أن نقول الفرقة تنفذ ظاهرا وباطنا فهي زوجة الثاني. والاول قول الشافعي والثاني قول مالك. وآخرون أسرفوا في انكار هذا حتى قالوا لو حكم حاكم بقول عمر لنقض حكمه لبعده عن القياس، وآخرون أخذوا ببعض قول عمر وتركوا بعضه فقالوا اذا تزوجت فهي

زوجة الثاني واذا دخل بها الثاني فهي زوجته ولا ترد الى الاول ومن خالف عمر لم يهتد الى ما هتدى اليه عمر ولم يكن له من الخبرة بالقياس الصحيح مثل خبرة عمر فان هذا مبني على أصول وهو وقف العقود، اذا تصرف الرجل في حق الغير بغير اذنه هل يقع تصرفه مردودا أو موقوفا على اجازته على قولين مشهورين هما روايتان عن أحمد احدهما الرد في الجملة على تفصيل عنه والرد مطلقا قول الشافعي، والثاني انه موتوف وهو مذهب أبي حنيفة ومالك. وهذا في النكاح والبيع والاجارة وغير ذلك فظاهر مذهب أحمد ان المتصرف اذا كان معذورا لعدم تمكنه من الاستئذان وحاجته الى التصرف وقف على الاجازة بلا نزاع. وان أمكنه الاستئذان أو لم يكن به حاجة الى التصرف ففيه النزاع، فالأول مثل من عنده أموال لا تعرف أصحابها كالمغصوب والعواري ونحوهما اذا تعذرت عليه معرفة أرباب الاموال ويئس منها فان مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد أنه يتصدق به عنهم فان ظهورا بعد ذلك كانوا مخيرين بين الامضاء وبين التضمين، وهذا مما جاءت به السنة في الالفة فان المتلقط يأخذها بعد التعريف ويتصرف فيها ثم ان جاء صاحبها كان مخيراً بين امضاء تصرفه وبين المطالبة بها فهو تصرف موقوف لكن تعذر الاستئذان ودعت الحاجة الى التصرف. وكذلك الموصي بما زاد على الثلث وصيته موقوفة على اجازة الورثة عند الاكثرين وانما يخبرون عند الموت. ففي المفقود المتقطع خبره ان قيل ان امراته



تبقى الى أن يعلم خبره بقيت لا أيما ولا ذات زوج الى أن تصير عجوزاً وتموت ولم تعلم خبره ، والشريعة لم تأت مثل هذا ، فلما أجلت أربع سنين ولم ينكشف خبره حكم بوته ظاهراً . وان قيل انه يسوغ للامام أن يفرق بينهما للحاجة فانما ذلك لاعتقاده موته والا فلو علم حياته لم يكن مفقوداً كما ساغ التصرف في الأموال التي تعذر معرفة أصحابها فاذا قدم الرجل تبين انه كان حياً كما اذا ظهر صاحب المال والامام قد تصرف في زوجته بالتفريق فيبقى هذا التفريق موقوفاً على اجازته فان شاء أجاز ما فعله الامام واذا أجازته صار كالتفريق المأذون فيه ولو أذن للامام أن يفرق بينهما ففرق وقعت الفرقة بلا ريب وحينئذ فيكون نكاح الأول صحيحاً وان لم يُجز ما فعله الامام كان التفريق باطلاً من حين اختار امرأته لا ما قبل ذلك ، بل المجهول كالمعدوم كما في اللقطة فانه اذا ظهر مالها لم يبطل ما تقدم قبل ذلك وتكون باقية على نكاحه من حين اختارها فتكون زوجته فيكون القادم مخيراً بين اجازة ما فعله الامام ورده ، واذا أجازته فقد أخرج البضع عن ملكه وخروج البضع من ملك الزوج متقوم عند الاكثرين كالك والشافعي وأحمد في أنص الروايتين عنه وهو مضمون بالمسمى كما يقوله مالك وأحمد في إحدى الروايتين عنه ، والشافعي يقول هو مضمون بمهر المثل ، والنزاع بينهم فيما اذا شهد شهود انه طلق امرأته ورجعوا عن الشهادة فقبل لاشي عليهم بناء على ان خروج البضع من ملك الزوج غير

متقوم وهو قول أبي حنيفة وأحمد في إحدى الروايتين ، اختارها متأخرو أصحابه كاتقاضي أبي يعلى وأصحابه ، وقيل عليهم مهر المثل وهو قول الشافعي وهو وجه في مذهب أحمد وقيل عليهم المسمى وهو مذهب مالك وهو أشهر في نصوص أحمد ، وقد نص على ذلك فيما اذا أفسد نكاح امرأته برضاع انه يرجع بالمسمى . والكتاب والسنة دلاً على هذا القول ففي سورة الممتحنة في قول الله تعالى « واستلوا ما أنفقتم وليستلوا ما أنفقوا » وقوله عز وجل « فآتوا الذين ذهبوا أزواجهم مثل ما أنفقوا » وهذا المسمى دون مهر المثل ، وكذلك أمر رسول الله ﷺ زوج المختلعة أن يأخذ ما أعطاه ولم يأمر بمهر المثل وهو انما يأمر في المعاوضات المطلقة بالعدل وهو مبسوط في غير هذا الموضع ، فقصة عمر تينبي على هذا . والقول بوقف العقود عند الحاجة متفق عليه بين الصحابة ، ثبت ذلك عنهم في قضايا متعددة ولم يعلم ان أحداً أنكر ذلك مثل قصة ابن مسعود في صدقته عن سيد الجارية التي ابتاعها بالثمن الذي كان له عليه في ذمته لما تعذرت عليه معرفته ، وكتصدق الغال بالمال المغلول لما تعذر قسمته بين الجيش واقرار معاوية على ذلك وغير ذلك من القضايا مع أن القول بوقف العقود مطلقاً هو الاظهر في الحجة وهو قول الجمهور وليس ذلك اضراً أصلاً بل صلاح بلا فساد فان الرجل قد يرى أن يشتري نغيره أو يبيع له أو يستأجر له أو يوجب له ثم يشاوره فان رضي والا فلم يصبه ما يضره



وكذلك في تزويج موليته ونحو ذلك. وأما مع الحاجة فاقول به لا بد منه  
فمسألة المفقود هي مما يقف فيه تعريف الامام على اذن الزوج اذا جاء كما  
يقف تصرف الملتقط على اذن المالك اذا جاء والقول برد المهر اليه لخروج  
امراته من ملكه ، ولكن تنازعوا في المهر الذي يرجع به ، هل هو  
ما عطاها هو أو ما عطاها الثاني ؟ وفيه روايتان عن أحمد . والصواب انه  
انما يرجع به هو فانه الذي استحقه وأما المهر الذي أصدقها الثاني فلا حق  
له فيه ، واذا ضمن الأول للثاني المهر فهل يرجع به عليها ؟ فيه روايتان :  
احدهما يرجع لانها التي أخذته والثاني قد أعطاها المهر الذي عليه فلا  
يضمن مهرين بخلاف المرأة فانها لما اختارت فراق الأول ونكاح الثاني  
فعليها أن ترد المهر لان الفرقة جاءت منها . والثانية لا يرجع لان المرأة  
تستحق المهر بما استحل من فرجها والأول يستحق المهر لخروج البضع  
من ملكه فكان على الثاني مهرا . وهذا المأثور عن عمر في مسألة المفقود  
هو عند طائفة من أئمة الفقهاء من أبعد الأقوال عن القياس حتى قال بعض  
أئمة الفقهاء فيه ما قال ، وهو مع هذا أصح الأقوال وأجراها على القياس  
وكل قول قيل سواه فهو خطأ ، فمن قال انها تعاد الى الاول وهو  
لا يختارها ولا يربدها وقد فرق بينه وبينها تفريقاً سائغاً في الشرع وأجاز  
هو ذلك التفريق ، فانه وان كان الامام تبين أن الأمر بخلاف ما اعتقده  
فالحق في ذلك الزوج فاذا أجاز ما فعله الامام زال المخذور . وأما كونها

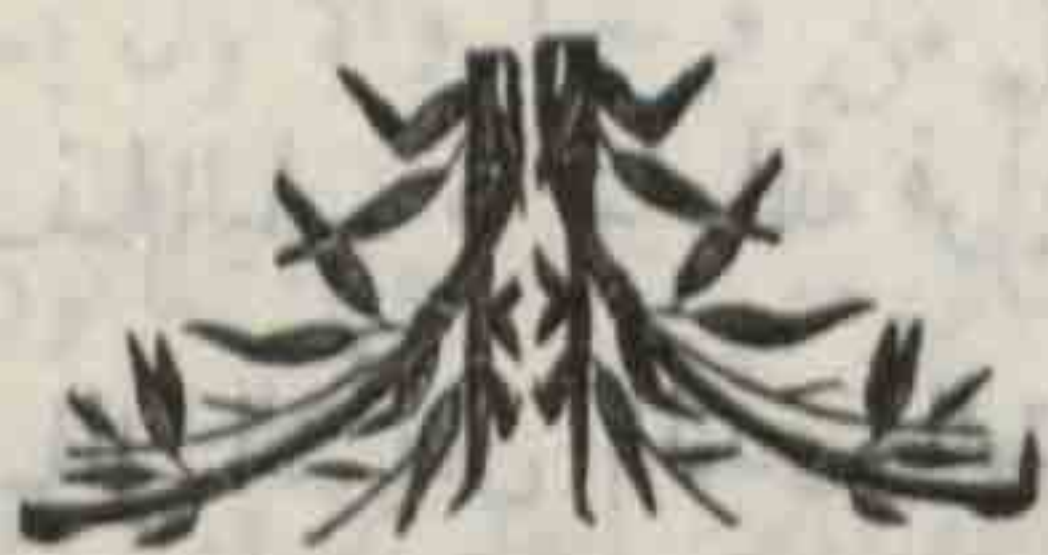
زوجة الثاني بكل حال مع ظهور زوجها وتبين الامر بخلاف ما فعل فهو  
خطأ أيضاً فانه لم يفارق امراته وانما فرق بينهما بسبب ظهر أنه لم يكن  
كذلك وهو يطلب امراته فكيف يحال بينهما وهو لو طلب ماله أو بدله  
رد اليه ، فكيف لا ترد اليه امراته ، وأهله أعز عليه من ماله ؟ وان قيل تعلق  
حق الثاني بها . قيل حقه سابق على حق الثاني وقد ظهر انتقاض السبب  
الذي به استحق الثاني أن تكون زوجة له . وما الموجب لمراعاة حق الثاني  
دون حق الاول

فالصواب ما قضى به أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، واذا ظهر  
صواب الصحابة في مثل هذه المشكلات التي خالفهم فيها مثل أبي حنيفة  
ومالك والشافعي فلأن يكون الصواب معهم فيما وافقهم فيه هؤلاء بطريق  
الاولى

وقد تأملت من هذا الباب ما شاء الله فرأيت الصحابة أئمة الأمة  
وأعلمها . واعتبر هذا بمسائل الأيمان بالذعر والعتق والطلاق وغير ذلك  
ومسائل تعليق الطلاق بالشروط ونحو ذلك . وقد بينت فيما كتبت أنه  
المنقول فيها عن الصحابة هو اصح الاقوال قضاء وقياساً ، وعاليه يدل  
الكتاب والسنة ، وعليه يدل القياس الجلي . وكل قول سوى ذلك تناقض  
في القياس مخالف للنصوص . وكذلك في مسائل غير هذه مثل مسألة ابن  
الملاعنة ومسألة ميراث المرتد وما شاء الله من المسائل لم أجد أجود



الاقوال فيها الا الاقوال المنقولة عن الصحابة . والى ساعتي هذه ما علمت  
 قولاً قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه الا وكان القياس معه ، لكن العلم بصحيح  
 القياس وفاسده من أجل العلوم وانما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار  
 الشرع ومقاصده ، وما اشتملت عليه شريعة الاسلام من المحاسن التي  
 تفوق التعداد ، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد .  
 وما فيها من الحكمة البالغة ، والرحمة السابغة ، والعدل التام . والله أعلم  
 بالصواب ، واليه المرجع والمآب



## فصول لابن القيم - في القياس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين \* وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم  
 وبعد فهذه فصول لافقيه العظيم في التشريع الاسلامي ، الواقف على  
 دقائق أسرار هذه الهداية السامية ، الامام شمس الدين أبي عبد الله محمد  
 ابن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية ، أوردها في أعلام الموقعين  
 ( ٢ : ١٣ من الطبعة الثانية ) زيادة على ما كتبه شيخه شيخ الاسلام  
 ابن تيمية رضي الله عنه في القياس . فنشرناها استيفاء لهذا البحث الطريف

### فصل

ومما أشكل على كثير من الفقهاء من قضايا الصحابة وجعلوه من  
 أبعد الأشياء عن القياس مسألة التزاحم وسقوط المتزاحمين في البئر، وتسمى  
 مسألة الزبئية . وأصلها أن قوماً من أهل اليمن حفروا زبئية للأسد فاجتمع  
 الناس على رأسها، فهوى فيها واحد فجذب ثانياً فجذب الثاني ثالثاً  
 فجذب الثالث رابعاً فقتلهم الأسد فرفع ذلك الى أمير المؤمنين علي - كرم  
 الله وجهه في الجنة - وهو على اليمن ففضى للأول بربع الدية وللثاني بثلثها  
 وللثالث بنصفها وللرابع بكاملها وقال : أجهل الدية على من حضر رأس  
 البئر . فرفع ذلك الى النبي ﷺ فقال « هو كما قال » رواه سعيد بن منصور



في سننه ، حدثنا أبو عوانة وأبو الأحوص عن سماك بن حرب عن حنّس  
الصنعاني عن علي . فقال أبو الخطاب وغيره : ذهب أحمد إلى هذا توقيفاً  
على خلاف القياس . والصواب أنه مقتضى القياس والعدل ، وهذا  
يتبين بأصل وهو أن الجناية إذا حصلت من فعل مضمون ومهد وسقط  
ما يقابل المهدر واعتبر ما يقابل المضمون ، كما لو قتل عبداً مشتركاً بينه  
وبين غيره أو أنف ملاً مشتركاً أو حيواناً ، سقط ما يقابل حقه ووجب  
عليه ما يقابل حق شريكه . وكذلك لو اشترك اثنان في اتلاف مال  
أحدهما أو قتل عبده أو حيوانه سقط عن المشارك ما يقابل فعله ووجب  
على الآخر من الضمان بقسطه . وكذلك لو اشترك هو وأجنبي في قتل  
نفسه كان على الأجنبي نصف الضمان . وكذلك لو رمى ثلاثة بالمنجنيق  
فأصاب الحجر أحدهم فقتله فالصحيح أن ما يقابل فعل المقتول ساقط ويجب  
ثلثا ديته على عاقلة الآخرين ، وهذا مذهب الشافعي واختيار صاحب المغني  
والقاضي أبي يعلى في المجرّد ، وهو الذي قضى به علي عليه السلام في مسألة  
القارصة [والقارصة] الواقعة . قال الشعبي : وذلك أن ثلاث جوار اجتمعن  
فركبت احدهن على عنق الأخرى فقرصت الثالثة المركوبة فقمصت  
فسقطت الراكبة فوققت ، أي كسرت عنقها ، فماتت . فرفع ذلك إلى  
علي عليه السلام ، فقضى بالدية أثلاثاً على عواقلهن وألغى الثلث الذي  
قابل فعل الواقعة لأنها أعانت على قتل نفسها . وإذا ثبت هذا فلو ماتوا

يسقط بعضهم فوق بعض كان الأول قد هلك بسبب مركب من أربعة  
أشياء : سقوطه وسقوط الثاني والثالث والرابع . وسقوط الثلاثة فوقه من  
فعله وجنبايته على نفسه ، فسقط ما يقابله وهو ثلاثة ارباع الدية وبقي الربع  
الآخر لم يتولد من فعله وإنما تولد من التزاحم فلم يهدر . وأما الثاني فلأن  
هلا كه كان من ثلاثة أشياء جذب من قبله له وجذبه هو لثالث ورابع ،  
فسقط ما يقابل جذبه وهو ثلثا الدية واعتبر ما لا صنع له فيه وهو الثلث  
الباقى . وأما الثالث فحصل تلفه بشيئين جذب من قبله له وجذبه هو  
لرابع فسقط فعله دون السبب الآخر فكان لورثته النصف . وأما الرابع  
فليس منه فعل ألبتة وإنما هو مجذوب محض فكان لورثته كمال الدية . وقضى  
بها على عواقل الذين حضروا البئر لتدافعهم وتزاحمهم

فان قيل : على هذا سؤالان ( أحدهما ) انكم لم توجبوا على عاقلة  
الجاذب شيئاً مع انه مباشر وأوجبتم على عاقلة من حضر البئر ولم يباشر  
وهذا خلاف القياس ( الثاني ) أن هذا هب أنه يتأتى لكم فيما إذا ماتوا بسقوط  
بعضهم على بعض فكيف يتأتى لكم في مسألة الزبية وإنما ماتوا بقتل الأسد  
فهو كما لو تجاذبوا فغرقوا في البئر . قيل : هذان سؤالان قويان ( وجواب  
الأول ) ان الجاذب لم يباشر الاهلاك وإنما تسبب اليه والحاضرون  
تسببوا بالتزاحم فكان تسببهم أقوى من تسبب الجاذب لأنه أجنبي  
إلى الجذب فهو كما لو ألقى إنسان إنساناً على آخر فنفضه عنه لئلا يقتله



فمات فالقاتل هو الملقى . ( وما السؤال الثاني فجوابه ) أن المباشر للتلصق كالاسد والماء والنار لما لم يمكن الاحالة عليه ألغى فعله وصار الحكم للسبب ، ففي مسألة الزبية ليس للرابع فعل ألبتة وإنما هو مفعول به محض فله كمال الدية والثالث فاعل ومفعول به فالغني ما يقابل فعله واعتبر فعل الغير به فكان قسطه نصف الدية والثاني كذلك الا أنه جاذب لواحد والمجذوب جاذب لآخر فكان الذي حصل عليه من تأثير الغير فيه ثلث السبب وهو جذب الأول له فله ثلث الدية ، وأما الأول فثلاثة ارباع السبب من فعله وهو سقوط الثلاثة الذين سقطوا بجذبه مباشرة وتسبباً ودرعه من وقوعه بتزاحم الحاضرين وكان حظه ربع الدية وهذا أولى من تحميل عاقلة القاتل ما يقابل فعله ويكون لورثته وهذا هو خلاف القياس لأن الدية شرعت مواساة وجبراً فاذا كان الرجل هو القاتل لنفسه أو مشاركاً في قتله لم يكن فعله بنفسه مضموناً كما لو قطع طرف نفسه أو تلف مال نفسه . فقضاء علي عليه السلام أقرب الى القياس من هذا بكثير وهو أولى أيضاً من أن يحمل فعل المقتول على عواقل الآخرين كما قاله أبو الخطاب في مسألة المنجنيق أنه يلغى فعل المقتول في نفسه وتجب ديته بكاملها على عاقلة الآخرين نصفين ، وهذا أبعد عن القياس مما قبله إذ كيف تتحمل العاقلة والأجانب جنابة الانسان على نفسه ؟ ولو تحملتها العاقلة لكانت عاقلة أولى بتحملها ، وكلا القولين يخالف القياس . فالصواب ما قضى به أمير المؤمنين رضي

الله عنه وهو أيضاً أحسن من تحميل دية الرابع لعاقلة الثالث وتحميل دية الثالث لعاقلة الثاني وتحميل دية الثاني لعاقلة الأول وإهدار دية الأول بالكفاية ، فان هذا القول وان كان له حظ من القياس - فان الأول لم يكن عليه أحد وهو الجاني على الثاني فديته على عاقلته والثاني على الثالث والثالث على الرابع والرابع لم يكن على أحد فلا شيء عليه ، فهذا قد توهم انه في ظاهر القياس أصح من قضاء أمير المؤمنين ولهذا ذهب اليه كثير من الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم إلا أن ما قضى به علي أفقه فان الحاضرين أجازوا الواقفين بمزاحمتهم لهم فعواقلهم أولى بحمل الدية من عواقل الهالكين وأقرب الى العدل من أن يجمع عليهم بين هلاك أولياتهم وحمل دياتهم فتتضاعف عليهم المصيبة ويكسروا من حيث ينبغي جبرهم ، ومحاسن الشريعة تأتي ذلك ، وقد جعل الله سبحانه لكل مصاب حظاً من الجبر وهذا أصل شرع حمل العاقلة الدية جبراً للمصاب وإعانة له . وأيضاً فالثاني والثالث كما هما مجني عليهما فهما جانيان على أنفسهما وعلى من جذباه فحصل هلاكهم كلهم بفعل بعضهم ببعض ، فالغني ما قابل فعل كل واحد بنفسه واعتبر جنابة الغير عليه ، وهو أيضاً أحسن من تحميل دية الرابع لعواقل الثلاثة ودية الثالث لعاقلة الثاني والأول ودية الثاني لعاقلة الأول خاصة وان كان له أيضاً حظ من قياس تنزيلاً لسبب السبب منزلة السبب وقد اشترك في هلاك الرابع الثلاثة الذين قبله وفي هلاك الثالث الاثنان وانفرد بهلاك الثاني الأول ، ولكن قول علي عليه السلام أدق وأفقه



## فصل

ومما يظن أنه يخالف القياس ما رواه علي بن رباح النخعي أن رجلاً كان يقود أعمى فوقاً في بئر فخر البصير ووقع الأعمى فوقه فقتله فمضى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعقل البصير على الأعمى فكان الأعمى يدور في الموسم وينشد :

يا أيها الناس لقيت منكراً هل يعقل الأعمى الصحيح المبصر  
خراً معاً كلاهما تكسرا

وقد اختلف الناس في هذه المسألة فذهب إلى قضاء عمر هذا عبد الله ابن الزبير وشريح وإبراهيم النخعي والشافعي وإسحاق وأحمد، وقال بعض الفقهاء: القياس أنه ليس على الأعمى ضمان البصير لأنه الذي قاده إلى المكان الذي وقع فيه وكان سبب وقوعه عليه وكذلك لو فعله قصداً منه لم يضمنه بغير خلاف وكان عليه ضمان الأعمى ولو لم يكن سبباً لم يلزمه ضمان بقصده، قال أبو محمد المقدسي في المغني: لو قيل هذا لكان له وجه إلا أن يكون مجماً عليه فلا يجوز مخالفة الاجماع. والقياس حكم عمر لوجوه (أحدها) أن قوده له مأذون فيه من جهة الأعمى وما تولد من مأذون فيه لم يضمن كمنظائره (الثاني) قد يكون قوده له مستحياً أو واجباً، ومن فعل ما وجب عليه أو ندب إليه لم يلزمه ضمان ما تولد منه

(الثالث) أنه قد اجتمع على ذلك الأذنان إذن الشارع وإذن الأعمى فهو محسن بامتثال أمر الشارع محسن إلى الأعمى بقوده له، وما على المحسنين من سبيل. وأما الأعمى فإنه سقط على البصير فقتله فوجب عليه ضمانه كما لو سقط إنسان من سطح على آخر فقتله فهذا هو القياس. وقولهم هو الذي قاده إلى المكان الذي وقع فيه، فهذا لا يوجب الضمان لأن قوده مأذون فيه من جهته ومن جهة الشارع. وقولهم وكذلك لو فعله قصداً لم يضمنه فصحيح لأنه مسيء. وغير مأذون له في ذلك لا من جهة الأعمى ولا من جهة الشارع. فالقياس المحض قول عمر. وبالله التوفيق

## فصل

ومما أشكل على جمهور الفقهاء وظنوه في غاية البعد عن القياس الحكم الذي حكم به علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه في الجنة - في الجماعة الذين وقعوا على امرأة في طهر واحد ثم تنازعوا الولد فأقرع بينهم فيه. ونحن نذكر هذه الحكمة ونبين مطابقتها للقياس: فذكر أبو داود والنسائي من حديث عبد الله بن الخليل عن زيد بن أرقم قال كنت جالسا عند النبي ﷺ فجاء رجل من أهل اليمن فقال: إن ثلاثة نفر من أهل اليمن أتوا علياً يختصمون إليه في ولد قد وقعوا على امرأة في طهر واحد فقال لاثنين: طيباً بالولد لهذا. فقالا: لا. ثم قال لاثنين: طيباً بالولد لهذا. فقالا: لا. ثم قال لاثنين: طيباً بالولد لهذا. فقالا: لا.



فقال « أنتم شركاء متشاكسون أني مقرع بينكم فمن قرع فله الولد وعليه لصاحبيه ثلثا الدية » فأفرع بينهم فجعله لمن قرع له . فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت أضراسه أو نواجذه . وفي إسناده يحيى بن عبد الله الكندي الاجلح ولا يحتج بحديثه . لكن رواه أبو دارد والنسائي بإسناد كامل ثقافت إلى عبد خير عن زيد بن أرقم قال : أني علي بثلاثة وهو باليمن وقعوا على امرأة في طهر واحد فقال لاثنين : أتقران لهذا ؟ قالوا : لا . حتى سألهم جميعا فجعل كلما سأل اثنين قالوا لا ، فأفرع بينهم فالحق الولد بالذي صارت له القرعة وجعل لصاحبيه عليه ثلثي الدية فذكر ذلك للنبي ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه . وقد أعل هذا الحديث بأنه روى عن عبد خير بإسقاط زيد بن أرقم فيكون مرسلًا ، قال النسائي وهذا أصوب : قلت : وهذا ليس بعلة ولا يوجب لإرسالاً للحديث فإن عبد خير سمع من علي وهو صاحب القصة فهب أن زيد بن أرقم لا ذكر له في المتن فمن أين يحيى الإرسال ؟

وبعد فقد اختلف الفقهاء في حكم هذا الحديث فذهب إلى القول به إسحاق بن راهويه وقال : هو السنة في دعوى الولد . وكان الشافعي يقول به في القديم . وأما الإمام أحمد فستل عنه فرجح عليه حديث القافة وقال : حديث القافة أحب إلي . وهما أمران ( أحدهما ) دخول القرعة في النسب ( والثاني ) تغريم من خرجت له القرعة ثلثي دية ولده لصاحبيه ، وكل منهما بعيد عن القياس فلذلك قالوا : هذا من أبعده

شيء عن القياس . فيقال : القرعة قد تستعمل عند فقدان مرجح سواها من بيعة أو اقرار أو قافة وليس يبيعه تعيين المستحق بالقرعة في هذه الحال اذ هي غاية المقدور عليه من أسباب ترجيح الدعوى ولها دخول في دعوى الاملاك المرسلات التي لا تثبت بقريظة ولا اماراة فدخولها في النسب الذي يثبت بمجرد الشبه الخفي المستند إلى قول القائف أولى وأحرى . وأما أمر الدية فمشكل جداً فإن هذا ليس بقتيل يوجب الدية وإنما هو تفويت نسبه بخروج القرعة له فيمكن أن يقال وطء كل واحد صالح لجعل الولد له فقد فوته كل واحد منهم على صاحبه بوطئه ولكن لم يتحقق من كان له الولد منهم فلما أخرجته القرعة لاحدهم صار مفوتاً لنسبه على صاحبيه فأجري ذلك مجرى إتلاف الولد ونزل الثلاثة منزلة أب واحد فحصة المتلاف منه ثلث الدية إذ قد عاد الولد له فيغرم لكل من صاحبيه ما يخصه ، وهو ثلث الدية

ووجه آخر أحسن من هذا : أنه لما أتلفه عليهما بوطئه ولحق الولد به وجب عليه ضمان قيمته ، وقيمة الولد شرعاً هي ديته ، فلزمه لها ثلثا قيمته وهي ثلثا الدية ، وصار هذا كمن أتلف عبداً بينه وبين شريكين له فإنه يجب عليه ثلثا القيمة لشريكيه ، فاتلاف الولد الحر عليهما بحكم القرعة كاتلاف الرقيق الذي بينهم . ونظير هذا تضمين الصحابة المغرور بحرية الامة لمسافات رقتهم على السيد بحريتهم ، وكانوا بصدد أن



يكونوا أرقاء له . وهذا من أطف ما يكون من القياس وأدقه ، ولا يهتدي  
إليه إلا أفهام الراسخين في العلم . وقد ظن طائفة أن هذا أيضاً على خلاف  
القياس ، وليس كما ظنوا ، بل هو محض الفقه فإن الولد تابع للام في الحرية  
والرق ، ولهذا ولد الحر من أمة الغير رقيق وولد العبد من الحر حر .  
قال الامام أحمد : إذا تزوج الحر بالامة رق نصفه وإذا تزوج العبد  
بالحر عتق نصفه ، فولد الامة المزوجة بهذا المغرور كانوا بصدد أن  
يكونوا أرقاء لسيدها ، ولكن لما دخل الزوج على حرية المرأة دخل على  
أن يكون أولاده أحراراً ، والولد يتبع اعتقاد الواطي ، فاعتقد واده  
أحراراً ، وقد فوتهم على السيد وليس مراعاة أحدهما بأولى من مراعاة  
الآخر ولا تفويت حق أحدهما بأولى من حق صاحبه ، فحفظ الصحابة  
الحقين وراعوا الجانبين فحكموا بحرية الاولاد وان كانت امهم رقيقة  
لأن الزوج انما دخل على حرية اولاده ، ولو توهم رقهم لم يدخل على ذلك  
ولم يضيعوا حق السيد بل حكموا على الواطي بفداء اولاده وأعطوا  
العدل حقه فأوجبوا فداءهم بمثلهم تقريباً لا بالقيمة ثم وفوا العدل بأن  
مكثوا المغرور من الرجوع بما غرمه على من غره لان غرمه كان بسبب  
غروره والقياس والعدل يقتضي أن من تسبب الى اتلاف مال شخص أو  
تغريمه أنه يضمن ما غرمه كما يضمن ما أتلفه اذ غاية أنه اتلاف بسبب  
واتلاف المتسبب كاتلاف المباشر في أصل الضمان . فان قيل وبعد

ذلك كله فهذا خلاف القياس أيضاً ، فان الولد كما هو بعض الام وجزء منها  
فهو بعض الاب ، وبعضيته للاب أعظم من بعضيته للام ولهذا انما يذكر الله  
سبحانه في كتابه تخليقه من ماء الرجل كقوله « فلينظر الانسانُ ممَّ خلقُ  
خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب » وقوله « ألم يك  
نطفة من مني يمى » ونظائرهما من الآيات التي إن لم تختص بماء الرجل  
فهي فيه أظهر ، واذا كان جزءاً من الواطي ، وجزءاً من الام فكيف  
كان ملكاً لسيد الام دون سيد الاب . ويخالف القياس من وجه آخر وهو  
أن الماء بمنزلة البذر ولو ان رجلاً اخذ بذر غيره فزرعه في ارضه كان  
الزراع لصاحب البذر وان كان عليه اجرة الارض . قيل لا ريب أن  
الولد منعقد من ماء الاب كما هو منعقد من ماء الام ولكن انما تكون  
وصار مالا متقوماً في بطن الام فالجزاء التي صار بها كذلك من الام  
اضعاف اضعاف الجزء الذي من الاب مع مساواتها له في ذلك الجزء ،  
فهو انما تكون في أحشائها من لحمها ودمها ولما وضعه الأب لم يكن له  
قيمة أصلاً بل كان كما سماه الله ماءً مهميناً لا قيمة له ، ولهذا لو نزا فحل  
رجل على رمية آخر<sup>(١)</sup> كان الولد لملك الام باتفاق المسلمين ، وهذا  
بخلاف البذر فانه مال متقوم له قيمة قبل وضعه في الارض يعاوض  
عليه بالاثمان وعسب الفحل لا يعاوض عليه . فقياس احدهما على

(١) الرمية محرمة الفرس أو البرذونة تتخذ للسل . والجهم رمية بالتحريك وجمع  
الجهم ارمالك



الآخر من أبطل القياس في ما لا يثبت له النسب في النسب وجعلتموه للام كما جعلتموه  
 فان قيل : فهلا طردتم ذلك في النسب وجعلتموه للام كما جعلتموه  
 للاب ؟ قيل : قد اتفق المسلمون على أن النسب للاب كما اتفقوا على أنه  
 يتبع الام في الحرية والرق ، وهذا هو الذي تقتضيه حكمة الله شرعاً  
 وقدراً ، فان الاب هو المولود له والام وعاء ، وان تكون فيها ، والله  
 سبحانه وتعالى جعل الولد خليفة أبيه وشجنته (١) والقائم مقامه ووضع  
 الانساب بين عباده فيقال فلان ابن فلان ، ولا تتم مصالحهم وتعارفهم  
 ومعاملاتهم الا بذلك كما قال الله تعالى « يا أيها الناس إنا خلقناكم من  
 ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » فلو لا ثبوت الانساب  
 من قبيل الآباء لما حصل التعارف وفسد نظام العباد ، فان النساء  
 محتجبات مستورات عن العيون فلا يمكن في الغالب أن تعرف عين  
 الام فيشهد على نسب الولد منها . فلو جعلت الانساب الامهات لصاعت  
 وفسدت وكان ذلك مناقضاً للحكمة والرحمة والمصلحة ، ولهذا انما يدعى  
 الناس يوم القيامة بأبائهم لا بأمهاتهم . قال البخاري في صحيحه : باب  
 يدعى الناس بأبائهم يوم القيامة . ثم ذكر حديث « لكل غادر لواء يوم  
 القيامة عند استه بقدر غدرته ، يقال هذه غدرة فلان ابن فلان » فكان  
 من تمام الحكمة أن جعل الحرية والرق تبعاً للام والنسب تبعاً للاب ،

(١) وفي نسخة « نذيجته » والشجن محرمة الهم والحزن والنحن المشبك والشبهة  
 من كل شيء كالشجنة ثلاثة الجيم

والقياس الفاسد إنما يجمع بين ما فرق الله بينه أو يفرق بين ما جمع  
 الله بينه . فان قيل : فهلا طردتم ذلك في الولاء ؟ بل جعلتموه لموالي الام ،  
 والولاء لجملة كل حمة النسب . قيل : لما كان الولاء من آثار الرق وموجباته كان تابعاً له في  
 حكمه فكان لموالي الام ولما كان فيه شائبة النسب وهو لجملة كل حمة رجع  
 الى موالي الاب عند انقطاعه عن موالي الام فروعي فيه الامران  
 ورتب عليه الاثران

فان قيل : فهلا جعلتم الولد في الدين تابعاً لمن له النسب ؟ بل  
 ألحقتموه بأبيه تارة وبأمه تارة

قيل : الطفل لا يستقل بنفسه بل لا يكون الا تابعاً لغيره فجعله  
 الشارع تابعاً لخير أبويه في الدين تغليباً لخير الدينين ، فانه اذا لم يكن  
 له بد من التبعية لم يجزان يتبع من هو على دين الشيطان وتقطع تبعيته  
 عن هو على دين الرحمن فهذا محال في حكمة (١) الله تعالى وشرعه

فان قيل فاجعلوه تابعاً لسابيه في الاسلام ، وان كان معه أبواه أو  
 أحدهما ، فان تبعيته لأبويه قد انقطعت وصار السابي هو أحق به  
 قيل نعم وهكذا نقول سواء ، وهو قول إمام أهل الشام عبد الرحمن

ابن عمرو الاوزاعي ونص عليه أحمد ، واختاره شيخ الاسلام ابن  
 (١) في نسخة « حكم »



تيمية ، وقد أجمع الناس على أنه يحكم باسلامه تبعاً لسابيه اذا سبي وحده . قالوا الان تبعيته قد انقطعت عن أبويه وصار تابعاً لسابيه . واختلفوا فيما اذا سبي مع أحدهما على ثلاثة مذاهب : ( أحدها ) يحكم باسلامه ، نص عليه أحمد في إحدى الروايتين وهي المشهورة من مذهبه ، وهو قول الاوزاعي ( والثاني ) لا يحكم باسلامه لانه لم ينفرد عن أبويه ( والثالث ) أنه إن سبي مع الاب تبعه في دينه وان سبي مع الام وحدها فهو مسلم ، وهو قول مالك

وقول الاوزاعي وفقهاء أهل الثغر أصح وأسلم من التناقض فان السابي قد صار أحق به وقد انقطعت تبعيته لأبويه ولم يبق لهما عليه حكم فلا فرق بين كونهما في دار الحرب وبين كونهما أسيرين في أيدي المسلمين بل انقطاع تبعيته لهما في حال أسرهما وقهرهما وإذلالهما واستحقاق قتلها أولى من انقطاعها حال قوة شوكتها وخوف معرفتهما . فما الذي يسوغ له الكفر بالله والشرك به وأبواه أسيران في أيدي المسلمين ، ويمنعه من ذلك وأبواه في دار الحرب ؟ وهل هذا إلا تناقض محض ؟ وأيضاً فيقال لهم : اذا سبي الابوان ثم قتلوا ، فهل يستمر الطفل على كفره عندكم أو تحكون باسلامه ؟ فمن قولكم انه يستمر على كفره كما لو ماتا . فيقال : وأي كتاب أو سنة أو قياس صحيح أو معنى معتبر أو فرق مؤثر بين أن يقتلوا في حال الحرب أو بعد الاسر والسبي ؟ وهل يكون المعنى الذي

حكم باسلامه لاجله اذا سبي وحده زائلاً بسببهما ثم قتلها بعد ذلك وهل هذا الا تفريق بين الممائلين ؟ وأيضاً فهل تعتبرون وجود الطفل والابوين في ملك سابي واحد أو يكون معهما في جملة العسكر ؟ فان اعتبرتم الاول طولبتم بالدليل على ذلك ، وان اعتبرتم الثاني فمن المعلوم انقطاع تبعيته لهما واستيلائها عليه واختصاصه بسابيه ووجودها بحيث لا يمكنان منه ومن تربيته وحضانه ، واختصاصهما به لا أثر له وهو كوجودهما في دار الحرب سواء . وأيضاً فان الطفل لما لم يستقل بنفسه لم يكن بد من جعله تابعاً لغيره ، وقد دار الامر بين أن يجعل تابعاً لمالكه وسابيه ومن هو أحق الناس به وبين أن يجعل تابعاً لأبويه ولا حق لهما فيه بوجه ، ولا ريب أن الاول أولى . وأيضاً فان ولاية الابوين قد زالت بالكلية وقد انقطع الميراث وولاية النكاح وسائر الولايات ، فما بال ولاية الدين الباطل باقية وحدها ؟

وقد نص الامام أحمد على منع أهل الذمة أن يشتروا رقيقاً من سبي المسلمين ، وكتب بذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه الى الامصار واشتهر ولم ينكره منكر ، فهو اجماع من الصحابة وان نازع فيه بعض الائمة ، وما ذاك الا أن في تملكه للكافر ونقله عن يد المسلم قطعاً لما كان بصدد من مشاهدة معالم الاسلام وسماعه القرآن ، وربما دعاه ذلك الى اختياره ، فلو كان تابعاً لأبويه على دينهما لم ينمنا من شرائه وبالله التوفيق



فان قيل فيلزمكم على هذا انه لو مات الابوان أن تحكموا باسلام  
الطفل لا تقطع تبعيته للابوين ، ولا سيما وهو مسلم بأصل الفطرة وقد  
زال معارض الاسلام وهو تهويد الابوين وتنصيرهما

قيل : قد نص على ذلك الامام أحمد في رواية جماعة من أصحابه  
واحتج بقوله **صلى الله عليه وسلم** « ما من مولود الا يولد على الفطرة فأبواه  
يهودانه وينصرانه ويمجسانه » فاذا لم يكن له أبوان فهو على أصل  
الفطرة فيكون مسلماً

فان قيل : فهل تطردون هذا فيما لو انقطع نسبه عن الاب مثل كونه  
ولد زنا أو منفياً بلعان ؟

قيل : نعم لوجود المقتضي لاسلامه بالفطرة وعدم المانع وهو وجود  
الابوين . ولكن الراجح في الدليل قول الجمهور وأنه لا يحكم باسلامه  
بذلك وهو الرواية الثانية عنه ، اختارها شيخ الاسلام . وعلى هذا فالفرق  
بين هذه المسألة ومسألة المسي أن المسي قد انقطعت تبعيته لمن هو على دينه  
وصار تابعاً لسابيه المسلم بخلاف من مات أبواه أو أحدهما فانه تابع  
لاقاربه أو وصي أبيه ، فان انقطعت تبعيته لابويه فلم تنقطع لمن يقوم  
مقامهما من أقاربه أو أوصيائه . والنبي **صلى الله عليه وسلم** أخبر عن تهويد الابوين  
وتنصيرهما بناء على الغالب . وهذا لا مفهوم له لوجهين : (أحدهما) أنه  
مفهوم لقب ، (الثاني) أنه خرج مخرج الغالب . ومما يدل على ذلك

العمل المستمر من عهد الصحابة والى اليوم بموت أهل الذمة وتركهم  
الاطفال ولم يتعرض أحد من الأئمة ولا ولاية الامور لاطفالهم ولم  
يقولوا هؤلاء مسلمون ، ومثل هذا لا يهمله الصحابة والتابعون وأئمة  
المسلمين

فان قيل : فهل تطردون هذا الأصل في جعله تبعاً للمالك فتقولون  
اذا اشترى المسلم طفلاً كافراً يكون مسلماً تبعاً له أو تتناقضون فتفرقون  
بينه وبين السابي ؟ وصورة المسألة فيما اذا زوج الذي عبده الكافر من  
أمة فجاءت بولد أو تزوج الحر منهم بأمة فأولدها ثم باع السيد هذا  
الولد لمسلم

قيل : نعم نظرده ونحكم باسلامه ، قاله شيخنا قدس الله روحه  
ولكن جادة المذهب أنه باق على كفره كما لو سبي مع أبويه وأولى .  
والصحيح قول شيخنا لان تبعيته للابوين قد زالت وانقطعت الموالاة  
والميراث والحضانة بين الطفل والابوين وصار المالك أحق به وهو تابع  
له فلا يفرد عنه بحكم فكيف يفرد عنه في دينه وهذا طرد الحكم باسلامه  
في مسألة السباء ، وباللغة التوفيق

## فصل

فهذه نبذة يسيرة تطلعك على ما وراءها من انه ليس في الشريعة



شيء يخالف القياس ولا في المنقول عن الصحابة الذين لا يعلم لهم فيه مخالف وأن القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها وجودا وعندما كما أن المعقول الصريح دائر مع أخبارها وجودا وعندما ، فلم يخبر الله ولا رسوله بما يناقض صريح العقل ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل

ولنفاء الحكم والتعليل والقياس ههنا سؤال مشهور وهو: أن الشريعة قد فرقت بين المتماثلين وجمعت بين المختلفين ، فإن الشارع فرض الغسل من المنى وابطل الصوم بانزاله عمدا وهو طاهر دون البول والمذي وهو نجس ، وأوجب غسل الثوب من بول الصبية والنضح من بول الصبي مع تساويهما ، ونقص الشطر من صلاة المسافر الرباعية وأبقى الثلاثية والثنائية على حالهما ، وأوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها ، وحرّم النظر إلى العجوز الشوهاء القبيحة المنظر إذا كانت حرة وجوزّه إلى الأمة الشابة البارعة الجمال ، وقطع سارق ثلاثة دراهم دون مختلس ألف دينار أو منتهبها أو غاصبها ، ثم جعل دينها خمسمائة دينار ، فقطعها في ربع دينار وجعل دينها هذا الفدر الكبير ، وأوجب حد الفرية على من قذف غيره بالزنا دون من قذفه بالكفر ، وهو شر منه ، واكتفى في القتل بشاهدين دون الزنا ، والقتل أكبر من

الزنا ، وجلد قاذف الحر الفاسق دون العبد العفيف الصالح ، وفرق في العدة بين الموت والطلاق مع استواء حال الرحم فيهما ، وجعل عدة الحرة ثلاث حيض واستبراء الأمة بحيضة والمقصود العلم ببراءة الرحم ، وحرّم المطلقة ثلاثا على الزوج المطلق ثم أباحها له إذا تزوجت بغيره وحالها في الموضعين واحدة ، وأوجب غسل غير الموضع الذي خرجت منه الريح ولم يوجب غسله ، ولم يعتبر توبة القاتل وندمه قبل القدرة عليه واعتبر توبة المحارب قبل القدرة عليه ، وقبّل شهادة العبد والمملوك عليه بأنه <sup>سيد</sup> قال كذا وكذا ولم يقبل شهادته على أحد الناس انه قال كذا وكذا ، وأوجب الصدقة في السوائم وأسقطها عن العوامل ، وجعل الحرة القبيحة الشوهاء تحسن الرجل والأمة البارعة الجمال لا تحسنه . ونقض الوضوء بمس الذكر دون مس سائر الاعضاء ودون مس العذرة والدم ، وأوجب الحد في القطرة الواحدة من الخمر ولم يوجبه بالارطال الكثيرة من الدم والبول . وقصر عدد المنكوحات على أربع وأطلق ملك اليمين من غير حصر ، وأباح للرجل أن يتزوج أربعاً ولم يباح للمرأة إلا رجلا واحداً مع وجود الشهوة وقوة الداعي من الجانبين ، وجوز للرجل أن يستمتع من أمته بالوطء وغيره ولم يجوز للمرأة أن تستمتع من عبدها لا بوطء ولا غيره ، وفرق بين الطلقة الثالثة والثانية في تحريمها على المطلق بالثالثة دون الثانية ،



وفرق بين لحم الابل ولحم البقر والغنم والجواميس وغيرها فأوجب الوضوء من لحم الابل وحده . وفرق بين الكلب الاسود والابيض في قطع الصلاة بمرور الاسود وحده . وفرق بين الريح الخارجة من الدبر فأوجب بها الوضوء وبين الجشوة الخارجة من الخلق فلم يوجب بها الوضوء ، وأوجب الزكاة في خمس من الابل وأسقطها عن عدة آلاف من الخيل ، وأوجب في الذهب والفضة والتجارة ربع العشر وفي الزروع والثمار العشر أو نصفه وفي المعدن الخمس ، وأوجب في أول نصاب من الابل من غير جنسها وفي أول نصاب من البقر والغنم من جنسه ، وقطع يد السارق لكونها آلة المعصية فذهب العضو الذي تعدى به على الناس ولم يقطع اللسان الذي يقذف به المحصنات العافلات ولا الفرج الذي يرتكب به المحرم ، وأوجب على الرقيق نصف حد الحر مع أن حاجته الى الزجر عن المحارم كحاجة الحر . وجعل للقاذف اسقاط الحد باللعان في الزوجة دون الأجنبية وكلاهما قد ألحق به العار ، وجوز للمسافر المترفه في سفره رخصة القصر والفطر دون المقيم المجهود الذي هو في غاية المشقة في سببه . وأوجب على كل من نذر لله طاعة الوفاء بها ، وجوز لمن حلف على فعلها أن يتركها ويكفر يمينه وكلاهما قد التزم فعلها لله ، وحرم الذئب والقرد وماله ناب من السباع وأباح الضبع على قول ولها ناب تكسر به ،

وجعل شهادة خزيمه بن ثابت وحده بشهادتين وغيره من الصحابة أفضل منه وشهادته بشهادة ، ورخص لابي بردة بن نيار في التضحية بالعناق وقال ابن تيمزيء عن أحد بعدك ، وفرق بين صلاة الليل والنهار في السر والظهر ثم شرع الظهر في بعض صلاة النهار كالجمعة والعيدين ، وورث ابن ابن العم وان بعدت درجته دون الخالة التي هي شقيقة الام ، وحرم أخذ مال الغير الا بطيبة من نفسه وسأطه على أخذ عقاره وأرضه بالشفعة ثم شرع الشفعة فيما يمكن التخلص من ضرر الشركة بقسمته دون مالا يمكن قسمته كالجوهره والحيوان وهو أولى بالشفعة ، وحرم صوم أول يوم من شوال وفرض صوم آخر يوم من رمضان مع تساوي اليومين ، وحرم على الانسان نكاح بنت أخيه وأخته وأباح له نكاح بنت أخي أبيه وأخت أمه ، وحتمل العاقلة ضمان جنائية الخطأ على النفوس دون الجناية على الاموال ، وحرم وطء الحائض لأذى الدم وأباح وطء المستحاضة مع وجود الأذى ، ومنع بيع مد حنطة بمد وحفنة وجوز بيع مد حنطة بصاع فأكثر من الشعير فخرم ربا الفضل في الجنس الواحد دون الجنسين ، ومنع المرأة من الاحداد على أبيها وابنها فوق ثلاثة أيام وأوجب عليها ان تحدد على الزوج وهو أجنبي أربعة أشهر وعشراً ، وسوى بين الرجل والمرأة في العبادات البدنية والمالية كالوضوء والغسل والصلاة والصوم والزكاة



والحج وفي العقوبات والحدود ثم جعلها على النصف من الرجل في الدية والشهادة والميراث والعقيقة ، وخص بعض الأزمنة على بعض وبعض الأمكنة على بعض بخصائص مع تساويها فجعل ليلة القدر خيراً من ألف شهر وجعل شهر رمضان سيد الشهور ويوم الجمعة سيد الأيام ويوم عرفة ويوم النحر وأيام منى أفضل الأيام وجعل مكان البيت أفضل بقاع الأرض

قلوا : وإذا كانت الشريعة قد جاءت بالتفريق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات كما جمعت بين الخطأ والعمد في ضمان الأموال وفي قتل الصيد وجمعت بين العاقل والمجنون والطفل والبالغ في وجوب الزكاة وجمعت بين الهرة والفأرة في طهارة كل منهما وجمعت بين الميتة وذبيحة الجوسي في التحريم وبين مامات من الصيد أو ذبحه المحرم في ذلك وبين الماء والتراب في التطهير بطل القياس فان مبدأه على هذين الحرفين وهما أصل قياس الطرد وقياس العكس

فالجواب أن يقال : الآن حمي الوطيس وحميت أنوف أنصار الله ورسوله لنصر دينه وما بعث به رسوله وأن لحزب الله أن لا تأخذهم في الله لومة لائم وأن لا يتحيزوا إلى فئة معينة وأن ينصروا الله ورسوله بكل قول حق قاله من قاله ولا يكونوا من الذين يقبلون ما قاله طائفتهم ويفرقونهم كأنساً من كان ويردون ما قاله

منازعوهم وغير طائفتهم كأنساً ما كان فهذه طريقة أهل العصبية وحمية أهل الجاهلية ، ولعمركم الله ان صاحب هذه الطريقة لمضمون له الذم ان خطأ وغير ممدوح إن أصاب . وهذه حال لا يرضى بها من نصح نفسه وهدى لرشده ، والله الموفق

وجواب هذا السؤال من طريقين ، مجمل ومفصل :

أما المجمل فهو أن ما ذكرتم من الصور وأضعافها وأضعاف أضعافها فهو من أبين الأدلة على عظم هذه الشريعة وجلالاتها ومجيباتها على وفق العقول السليمة والفطر المستقيمة حيث فرقت بين أحكام هذه الصور المذكورة لافتراقها في الصفات التي اقتضت افتراقها في الأحكام ولو ساوت بينها في الأحكام لتوجه السؤال وصعب الانفصال وقال القائل قد ساوت بين المختلفات وقرنت الشيء إلى غير شبيهه في الحكم . وما امتازت صورة من تلك الصور بحكمها دون الصورة الأخرى إلا لمعنى قام بها أوجب اختصاصها بذلك الحكم ، ولا اشتركت صورتان في حكم إلا لاشتراكهما في المعنى المقتضي لذلك الحكم ولا يضر افتراقهما في غيره كما لا ينفع اشتراك المختلفين في معنى لا يوجب الحكم . فالاعتبار في الجمع والفرق إنما هو بالمعاني التي لاجلها شرعت تلك الأحكام وجوداً وعدمًا . وقد اختلفت أجوبة الأصوليين عن هذا السؤال بحسب أفهامهم ومعرفةهم بأسرار الشريعة . فأجاب ابن الخطيب عنه بان قال : غالب أحكام



الشريعة معللة برعاية المصالح المعلومة ، والخصم إنما بين خلاف ذلك في صور قليلة جداً ووررد الصورة النادرة على خلاف الغالب لا يقدر في حصول الظن كما أن الغيم الرطب إذا لم يعطر نادراً لا يقدر في نزول المطر منه . ( وهذا الجواب ) لا يسمن ولا يغني من جوع ، وهو جواب أبي الحسين البصري بعينه . وأجاب عنه أبو الحسن الأمدى بأن التفريق بين الصور المذكورة في الأحكام إما لعدم صلاحية ما وقع جامعاً أو لمعارض له في الأصل أو في الفرع . وأما الجمع بين المختلفات فإنه كان لاشتراكهما في معنى جامع صالح للتعليل أو لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل فإنه لا مانع عند اختلاف الصور وإن اختلف نوع الحكم أن يعلل بعلم مختلفة

وأجاب عنه أبو بكر الرازي الحنفي بأن قال : لا معنى لهذا السؤال فإننا لم نقل بموجب القياس من حيث اشتبهت المسائل في صورها وأعيانها وأسمائها ولا أوجبنا المخالفة بينها من حيث اختلفت في الصور والأعيان والأسماء وإنما يجب القياس بالمعاني التي جعلت إمارات للحكم وبالأسباب الموجبة له فنعتبرها في مواضعها ثم لا نبالي باختلافها ولا اتفاقها من وجوه آخر غيرها . مثال ذلك أن النبي ﷺ لما حرم التفاضل في البر بالبر من جهة الكيل وفي الذهب بالذهب من جهة الوزن استدللنا به على أن الزيادة المحظورة معتبرة من جهة

الكيل والوزن مع الجنس فحيث وجدنا أوجبنا تحريم التفاضل وإن اختلفت المبيعات من وجوه آخر كالحص وهو مكيل فحكمه حكم البر من حيث كونه مكيلاً وإن خالفه من وجوه آخر كالرصاص وهو موزون فحكمه حكم الذهب في تحريم التفاضل وإن خالفه في أوصاف آخر فمقتى عقل المعنى الذي به تعلق الحكم وجعل علامة له وجب اعتباره حيث وجد كما رجم ماعزاً لزنائه وحكم بالقاء الفارة وما حولها لما ماتت في السم فمقلنا عموم المعنى لكل زان وعموم المعنى لكل مائع جاور النجاسة إلا أن المعنى تارة يكون جلياً ظاهراً وتارة يكون خفياً غامضاً فيستدل عليه بالدلائل التي نصبها الله عليه

وأجاب عنه القاضي أبو يعلى بأن قال : العقل إنما يمنع أن يجمع بين الشئيين المختلفين من حيث اختلفا في الصفات النفسية كالسواد والبياض وأن يفرق بين المثليين فيما تماثلا فيه من صفات النفس كالسوادين والبياضين وما يجري مجرى ذلك ، وأما ما عدا ذلك فإنه لا يمنع أن يجمع بين المختلفين في الحكم الواحد . الا ترى أن السواد والبياض قد اجتمعا في منافاة الحمرة وما يجري مجراها من الألوان فإن القعود في الموضوع الواحد قد يكون حسناً إذا كان فيه نفع لا ضرر فيه ، وقد يكون قبيحاً إذا كان فيه ضرر من غير نفع يوفي عليه ، وإن كان القعود المقصود في ذلك الموضوع متيقناً وقد يكون القعود في مكانين مجتمعين في الحسن بأن يكون في كل منهما نفع لا ضرر فيه .



وان كانا مختلفين ، على أن ذلك يؤكد صحة القياس ، وذلك أن المثليين في العقلية انما وجب تساوي حكمهما لان كل واحد منهما قد ساوى الآخر فيما لأجله قد وجب له الحكم إما لذاته كالسوادين أو لعلة أوجبت ذلك كالسودين ، وهكذا القول في المختلفين . وعلى هذه الطريقة بعينها يجري القياس لانا انما نحكم لفرع بحكم الأصل اذا شاركه في علة الحكم ، كما أن الله تعالى انما نص على حكم واحد في الشيتين اذا اشتركا فيما أوجب الحكم فيهما . فقد بان بذلك صحة ما ذكرناه

وأجاب عنه القاضي عبد الوهاب المالكي بأن قال : دعواكم أن هذه الصور التي اختلفت أحكامها متماثلة في نفسها دعوى والامثلة لا تشهد لها ، ألا ترى أنه لا يمتنع ان يتفق الصوم والصلاة في امتناع ادائها من الحائض ويفترقان في وجوب القضاء ، والتماثل في العقلية لا يوجب التساوي في الاحكام الشرعية ، وأيضاً فهذا يوجب منع القياس في العقلية ، وأيضاً فإن القياس جائز على العلة المنصوص عليها مع وجود المعنى الذي ذكره . فهذه أجوبة النظر

ونحن بعون الله وتوفيقه نفر د كل مسألة منها بجواب مفصل وهو

المسلك الثاني الذي وعدنا به

أما المسألة الأولى وهي ايجاب الشارع صلى الله عليه وسلم الغسل من المني دون البول فهذا من أعظم محاسن الشريعة وما اشتملت عليه من الرحمة والحكمة والمصلحة ، فان المني يخرج من جميع البدن ولهذا سماه الله

سبحانه وتعالى « سائلة » لأنه يسيل من جميع البدن . وأما البول فانما هو فضلة الطعام والشراب المستحيلة في المعدة والمثانة ، فتأثر البدن بخروج المني أعظم من تأثره بخروج البول

وأيضاً فإن الاغتسال من خروج المني من أنفع شيء للبدن والقلب والروح بل جميع الارواح القائمة بالبدن فانها تقوى بالاغتسال والغسل يخلف عليه ما تحلل منه بخروج المني . وهذا أمر يعرف بالحس

وأيضاً فإن الجنابة توجب ثقلاً وكسلاً ، والغسل يحدث له نشاطاً وخفة ، ولهذا قال أبو ذر لما اغتسل من الجنابة « كأنما أقيت عنى حملاً » وبالجملة فهذا أمر يدركه كل ذي حس سليم وفطرة صحيحة ، ويعلم أن الاغتسال من الجنابة يجري مجرى المصالح التي تلحق بالضروريات للبدن والقلب مع ما تحدثه الجنابة من بعد القلب والروح عن الارواح الطيبة فاذا اغتسل زال ذلك البعد ، ولهذا قال غير واحد من الصحابة : ان العبد اذا نام عرجت روحه ، فان كان طاهراً أذن لها بالسجود وإن كان جنباً لم يؤذن لها . ولهذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم الجنب اذا نام أن يتوضأ

وقد صرح أفاضل الأطباء بان الاغتسال بعد الجماع يعيد الى البدن قوته ويخلف عليه ما تحلل منه ، وانه من أنفع شيء للبدن والروح ، وتركه مضر . ويكفي شهادة العقل والفطرة بحسنه وبالله التوفيق

على أن الشارع لو شرع الاغتسال من البول لكان في ذلك أعظم حرج ومشقة على الامة تمنعه حكمة الله ورحمته واحسانه الى خلقه



## فصل

وأما غسل الثوب من بول الصبية ونضجه من بول الصبي إذا لم يطعم فهذا للفقهاء فيه ثلاثة أقوال : أحدها أنهما يغسلان جميعاً . والثاني ينضحان . والثالث التفرقة وهو الذي جاءت به السنة ، وهذا من محاسن الشريعة وتما حكمتها ومصالحها . والفرق بين الصبي والصبية من ثلاثة أوجه : أحدها كثرة حمل الرجال والنساء للذكر فتعم البلوى ببوله فيشق عليه غسله . والثاني أن بوله لا ينزل في مكان واحد بل ينزل متفرقاً ههنا وههنا فيشق غسل ما أصابه كله بخلاف بول الانثى . الثالث أن بول الانثى أخيث وأتقن من بول الذكر وسببه حرارة الذكر ورطوبة الانثى فالحرارة تخفف من تنن البول وتذيب منها ما لا يحصل مع الرطوبة . وهذه معان مؤثرة يحسن اعتبارها في الفرق

## فصل

وأما نقصه الشطر من صلاة المسافر الرباعية دون الثلاثية والثنائية ففي غاية المناسبة فإن الرباعية تحتل الحذف لطولها بخلاف الثنائية فلو حذف شطرها لاجحف بها ولزالت حكمة الوتر الذي شرع خاتمة العمل . وأما الثلاثية فلا يمكن شطرها ، وحذف ثلثيها مغل بها ، وحذف ثلثيها

يخرجها عن حكمة شرعها وتراً ، فانها شرعت ثلاثاً لتكون وتر النهار كما قال النبي ﷺ « المغرب وتر النهار فاوتروا صلاة الليل »

## فصل

وأما إيجاب الصوم على الحائض دون الصلاة فمن تمام محاسن الشريعة وحكمتها ورعايتها لمصالح المكافين فان الحيض لما كان منافياً للعبادة لم يشرع فيه فعلها وكان في صلاتها أيام الطهر ما يغنيها عن صلاة أيام الحيض فيحصل لها مصلحة الصلاة في زمن الطهر لتكررها كل يوم بخلاف الصوم فانه لا يتكرر وهو شهر واحد في العام فلو سقط عنها فعله بالحيض لم يكن لها سبيل الى تدارك نظيره وفاتت عليها مصلحة فوجب عليها أن تصوم شهراً في طهرها لتحصل مصلحة الصوم التي هي من تمام رحمة الله بعبده واحسانه اليه بشرعه . وباللغة التوفيق

## فصل

وأما تحريم النظر الى العجوز الحرة الشوهاء القبيحة وابعثته الى الامة البارعة الجمال فكذب على الشارع ، فأين حرم الله هذا وأباح هذا ؟ والله سبحانه وتعالى انما قال « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم » ولم يطلق الله ورسوله للاعين النظر الى الاماء البارعات الجمال . واذا خشى



الفتنة بالنظر الى الامة حرم عليه بلا ريب  
وانما نشأت الشبهة أن الشارع شرع للحرائر أن يسترن وجوههن  
عن الاجانب . وأما الاماء فلم يوجب عليهن ذلك لكن هذا في اماء  
الاستخدام والابتدال وأما اماء التسري اللاتي جرت العادة بصونهن  
وحجبهن فأين أباح الله ورسوله لهن أن يكشفن وجوههن في الاسواق  
والطرق ومجامع الناس واذن للرجال في التمتع بالنظر اليهن ؟ فهذا غلط  
محض على الشريعة وأكد هذا الغلط أن بعض الفقهاء سمع قولهم ان  
الحررة كلها عورة الا وجهها وكفيها وعورة الامة مالا يظهر غالباً كالبطن  
والظهر والساق فظن أن ما يظهر غالباً حكمه حكم وجه الرجل وهذا  
انما هو في الصلاة لافي النظر . فان العورة عورتان : عورة في الصلاة .  
وعورة في النظر فالحررة لها أن تصلي مكشوفة الوجه والكفين وليس  
لها أن تخرج في الاسواق ومجامع الناس كذلك والله أعلم

## فصل

وأما قطع يد السارق في ثلاثة دراهم وترك قطع المختلس والمنتهب  
والغاصب فمن تمام حكمة الشارع أيضاً ، فان السارق لا يمكن الاحتراز  
منه فانه ينقب الدور ويهتك الحرز ويكسر القفل ولا يمكن صاحب

المتاع الاحتراز بأكثر من ذلك فلو لم يشرع قطعه لسرق الناس  
بعضهم بعضاً وعظم الضرر واشتدت المحنة بالسراق بخلاف المنتهب  
والمختلس فان المنتهب هو الذي يأخذ المال جهرة بمرأى من الناس  
فيمكنهم ان يأخذوا على يديه ويخلصوا حق المظلوم أو يشهدوا له  
عند الحاكم ، وأما المختلس فانه إنما يأخذ المال على حين غفلة  
من مالكة وغيره فلا يخلو من نوع تفريط يمكن به المختلس من  
اختلاسه ، والا فمع كمال التحفظ والتهيؤ لا يمكنه الاختلاس فليس  
كالسارق بل هو بالخائن أشبه . وأيضاً فالمختلس إنما يأخذ المال من  
غير حرز مثله غالباً فانه الذي يغافل ويختلس متاعك في حال تخليك  
عنه وغفلتك عن حفظه وهذا يمكن الاحتراز منه غالباً فهو كالمنتهب .  
وأما الغاصب فالامر فيه ظاهر وهو أولى بعدم القطع من المنتهب  
ولكن يسوغ كف عدوان هؤلاء بالضرب والنكال والسجن الطويل  
والعقوبة بأخذ المال كما سيأتي

فإن قيل : فقد وردت السنة بقطع جاحد العارية وغايته انه خائن  
والمعير سلطه على قبض ماله والاحتراز منه ممكن بأن لا يدفع اليه  
المال فبطل ما ذكرتم من الفرق  
قيل : لعمر الله لقد صح الحديث بأن امرأة كانت تستعير المتاع  
وتجده فأمر بها النبي صلى الله عليه وسلم فقطعت يدها فاختلف الفقهاء في سبب القطع



هل كان سرقتهما وعرفها الراوي بصفتهما لان المذكور سبب القطع كما يقوله الشافعي وأبو حنيفة ومالك؟ أو كان السبب المذكور هو سبب القطع كما يقوله احمد ومن وافقه؟ ونحن في هذا المقام لا نتنصر لمذهب معين ألبتة فان كان الصحيح قول الجمهور اندفع السؤال، وان كان الصحيح هو القول الآخر فموافقته للقياس والحكمة والمصلحة ظاهر جداً فان العارية من مصالح بني آدم التي لا بد لهم منها ولا غنى لهم عنها وهي واجبة عند حاجة المستعير وضرورته اليها اما باجرة أو مجاناً ولا يمكن المعير كل وقت أن يشهد على العارية ولا يمكن الاحتراز بمنع العارية شرعاً وعادة وعرفاً ولا فرق في المعنى بين من توصل الى أخذ متاع غيره بالسرقة وبين من توصل اليه بالعارية وجعلها وهذا بخلاف جاحد الوديعة فان صاحب المتاع فرط حيث ائتمنه

## فصل

واما قطع اليد في ربع دينار وجعل ديته خمسمائة دينار فمن أعظم المصالح والحكمة فانه احتاط في الموضعين للاموال والاطراف فقطعها في ربع دينار حفظاً للاموال وجعل ديته خمسمائة دينار حفظاً لها وصيانة. وقد أورد بعض الزنادقة هذا السؤال وضمنه بيتين فقال:

يد بخمس مئين عسجدوديت مابالها قطعت في ربع دينار

تناقض مالنا الا السكوت له ونستجير بمولانا من النار فأجابه بعض الفقهاء بأنها « كانت ثمينة لما كانت أمينة، فلما خانت هانت ». وضمنه الناظم قوله:

يد بخمس مئين عسجدوديت لكننها قطعت في ربع دينار  
حماية الدم أغلاها وأرخصها خيانة المال فانظر حكمة الباري  
وروي أن الشافعي (١) رحمه الله أجاب بقوله:

هناك مظلومة غالت بقيمتها وههنا ظلمت هانت على الباري

وأجاب شمس الدين الكردي بقوله:

قل للمعري عار أيما عار جهل الفتى وهو عن ثوب التقى عار  
لا تقدح زناد الشعر عن حكم شعائر الشرع لم تقدح بأشعار  
فقيمة اليد نصف الالف من ذهب فان تعدت فلا تسوى بدينار

## فصل

وأما تخصيص القطع بهذا القدر فلانه لا بد من مقدار يجعل ضابطاً لوجوب القطع اذ لا يمكن أن يقال يقطع بسرقة فلس أو حبة خنطة أو تمر ولا تأتي الشريعة بهذا وتنزه حكمة الله ورحمته واحسانه عن ذلك فلا بد من ضابط، وكانت الثلاثة الدراهم أول مراتب الجمع وهي مقدار ربع دينار. وقال ابراهيم النخعي وغيره من التابعين:

(١) كذا في النسختين المطبوعتين بمصر. وانظر تفصيل الموضوع في كتاب (أبو الدلاء وما اليه) ص ١٣٥ وما بعدها



كانوا لا يقطعون في الشيء التافه فان عادة الناس التسامح في الشيء الخفير من أموالهم اذ لا يلحقهم ضرر بفقده وفي التقدير بثلاثة دراهم حكمة ظاهرة فانها كفاية المقتصد في يومه له ولمن يمونه غالباً ، وقوت اليوم للرجل وأهله له خطر عند غالب الناس . وفي الاثر المعروف « من أصبح آمناً في سربه <sup>(١)</sup> معافى في بدنه عنده قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها »

## فصل

وأما ايجاب حد الفرية على من قذف غيره بالزنا دون الكفر ففي غاية المناسبة فان القاذف غيره بالزنا لاسبيل للناس الى العلم بكذبه فجعل حد الفرية تكديبا له وتبرئة لعرض المقدوف وتعظيما لسان هذه الفاحشة التي يجلد من رمى بها مسلماً . وأما من رمى غيره بالكفر فان شاهد حال المسلم واطلاع المسلمين عليه كاف في تكديبه ولا يلحقه من العار بكذبه عليه في ذلك ما يلحقه بكذبه عليه في الرمي بالفاحشة ، ولا سيما ان كان المقدوف امرأة فان العار والمعرفة التي تلحقها بقذفه بين أهلها وتشعب ظنون الناس وكونهم بين مصدق ومكذب لا يلحق مثله بالرمي بالكفر

(١) السرب بكسر السين النفس ، وهو واسع الحرب اي رخي البالك

## فصل

وأما اكتفاؤه في القتل بشاهدين دون الزنا ففي غاية الحكمة والمصلحة فان الشارع احتاط للقصاص والدماء واحتاط لحد الزنا فلو لم يقبل في القتل الا أربعة لضاعت الدماء وتوابع العادون وتجروا على القتل . وأما الزنا فانه بالغ في ستره كما قدر الله ستره فاجتمع على ستره شرع الله وقدره فلم يقبل فيه الا أربعة يصفون الفعل وصف مشاهدة ينتهي معها الاحتمال . وكذلك في الاقرار لم يكتف بأقل من أربع مرات حرصاً على ستر ما قدر الله ستره وكره اظهاره والتكلم به وتوعد من يجب إشاعته في المؤمنين بالعذاب الاليم في الدنيا والآخرة

## فصل

وأما جلد قاذف الحر دون العبد فتفريق لشرعه بين مافرق الله بينهم بقدره فما جعل الله سبحانه العبد كالحُر من كل وجه لا قدرأ ولا شرعاً . وقد ضرب الله سبحانه لعباده الامثال التي أخبر فيها بالتفاوت بين الحر والعبد وانهم لا يرضون ان تساويهم عبيدهم في أرزاقهم . فالله سبحانه فضّل بعض خلقه على بعض وفضل الاحرار على العبيد في الملك وأسبابه والقدرة على التصرف وجعل العبد مملوكاً



والحر مالكا ولا يستوي المالك والمملوك . وأما التسوية بينهما في احكام الثواب والعقاب فذلك موجب العدل والاحسان فانه يوم الجزاء لا يبقى هناك عبد وحر ولا مالك ولا مملوك

### فصل

وأما تفريقه في العدة بين الموت والطلاق وعدة الحرة وعدة الامة وبين الاستبراء والعدة مع ان المقصود العلم ببرائة الرحم في ذلك كله فهذا انما يتبين وجهه اذا عرفت الحكمة التي لاجلها شرعت العدة وعرف اجناس العدد وانواعها

( فاما المقام الاول ) ففي شرع العدة عدة حكم ( منها ) العلم ببرائة الرحم وان لا يجتمع ماء الواطئين فأكثر في رحم واحد فتختلط الانساب وتفسد ، وفي ذلك من الفساد ما تمنعه الشريعة والحكمة . ( ومنها ) تعظيم خطر هذا العقد ورفع قدره واظهار شرفه . ( ومنها ) تطويل زمان الرجعة للمطلق إذ لعله أن يندم ويفيء فيصادف زمناً يتمكن فيه من الرجعة . ( ومنها ) قضاء حق الزوج واظهار تأثير فقدته في المنع من التزين والتجمل ولذلك شرع الاحداد عليه أكثر من الاحداد على الولد والوالد . ( ومنها ) الاحتياط لحق الزوج ومصصلحة الزوجة وحق الولد والقيام بحق الله الذي أوجبه . ففي العدة أربعة حقوق ،

وقد أقام الشارع الموت مقام الدخول في استيفاء المقود عليه فان المكاح مدته العمر ولهذا أقيم مقام الدخول في تكميل الصداق وفي تحريم الريبة عند جماعة من الصحابة ومن بعدهم كما هو مذهب زيد بن ثابت واحمد في احدي الروايتين عنه . فليس المقصود من العدة مجرد براءة الرحم بل ذلك من بعض مقاصدها وحكمها

( المقام الثاني ) في اجناسها وهي أربعة في كتاب الله وخامس بسنة رسول الله ﷺ ( الجنس الاول ) أم باب العدة « وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن » ( الثاني ) « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشرا » ( الثالث ) « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ( الرابع ) « واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر » ( الخامس ) قول النبي ﷺ « لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تستبريء بحيضة »

ومقدم هذه الاجناس كلها الحاكم عليها كلها وضع الحمل ، فاذا وجد فالحكم له ولا النفات الى غيره ، وقد كان بين السلف نزاع في المتوفى عنها انها تتربص أبعده الاجلين ثم حصل الاتفاق على انقضائها بوضع الحمل . واما عدة الوفاة فتجب بالموت سواء دخل بها أو لم يدخل كما دل عليه عموم القرآن والسنة الصحيحة واتفاق الناس ، فان الموت لما كان انتهاء العقد وانقضاؤه استقرت به الاحكام من التوراث واستحقاق



المهر، وليس المقصود بالعدة ههنا مجرد استبراء الرحم كما ظنه بعض الفقهاء لوجوبها قبل الدخول والحصول الاستبراء بحيضة واحدة ولاستواء الصغيرة والآيسة وذوات القروء في مدتها

فلما كان الامر كذلك قالت طائفة: هي تعبد محض لا يعقل معناه، وهذا باطل لوجوه. (منها) انه ليس في الشريعة حكم واحد الا وله معنى وحكمة يعقله من عقله ويخفى على من خفي عليه: (ومنها) ان العبد ليست من باب العبادات المحضة فانها تجب في حق الصغيرة والكبيرة والعاقله والمجنونة والمسلمة والذمية، ولا تفنقر الى نية. (ومنها) ان رعاية حق الزوجين والولد والزوج الثاني ظاهر فيها. (فالصواب) ان يقال هي حريم لانقضاء النكاح لما كمل، ولهذا تجب فيها رعاية لحق الزوج وحرمة له. ألا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان من احترامه ورعاية حقوقه تحريم نسائه بعده، ولما كانت نساؤه في الدنيا هن نساؤه في الآخرة قطعاً لم يحل لاحد أن يتزوج بهن بعده بخلاف غيره فان هذا ليس معلوماً في حقه، فلو حرمت المرأة على غيره لتضررت ضرراً محققاً بغير نفع معلوم ولكن لو تأملت على اولادها كانت محمودة على ذلك. وقد كانوا في الجاهلية يبالغون في احترام حق الزوج وتعظيم حريم هذا العقد غاية المبالغة من تربص سنة في شر نياها وحش بيتها فخفف الله عنهم ذلك بشريعته التي جعلها رحمة وحكمة ومصالحة ونعمة، بل هي من أجل نعمه عليهم على

الاطلاق، فله الحمد كما هو أهله. وكانت أربعة اشهر وعشراً على وفق الحكمة والمصلحة، اذ لا بد من مدة مضروبة لها، وأولى المدد بذلك المدة التي يعلم فيها وجود الولد وعدمه. فانه يكون اربعين يوماً نطفة ثم اربعين علقة ثم اربعين مضغة فهذه أربعة اشهر ثم ينفخ فيه الروح في الطور الرابع فتقدر بعشرة أيام لتظهر حياته بالحركة ان كان ثم حمل

### فصل

وأما عدة الطلاق فلا يمكن تعليلها بذلك لانها انما تجب بعد المسيس بالاتفاق، ولا ببراءة الرحم لانه يحصل بحيضة كالأستبراء، وان كان براءة الرحم بعض مقاصدها، ولا يقال هي تعبد لما تقدم وانما يتبين حكمها اذا عرف ما فيها من الحقوق: ففيها حق لله وهو امتثال أمره وطلب مرضاته، وحق للزوج المطلق وهو اتساع زمن الرجعة له، وحق للزوجة وهو استحقاقها للنفقة والسكنى ما دامت في العدة، وحق للولد وهو الاحتياط في ثبوت نسبه وان لا يختلط بغيره، وحق للزوج الثاني وهو أن لا يستقي ماءه زرع غيره. ورتب الشارع على كل واحد من هذه الحقوق ما يناسبه من الاحكام فرتب على رعاية حقه هو لزوم المنزل وانها لا تخرج ولا تخرج. هذا موجب القرآن ومنصوص إمام أهل الحديث وإمام أهل الرأي. ورتب على حق المطلق تمكينه من الرجعة ما دامت في العدة. وعلى حقه استحقاق



النفقة والسكنى . وعلى حق الولد ثبوت نسبه وإحاقه بأبيه دون غيره .  
وعلى حق الزوج الثاني دخوله على بصيرة ورحم بريء غير مشغول  
بولد لغيره فكان في جعلها ثلاثة قروء رعاية لهذه الحقوق وتكميلاً لها  
وقد دل القرآن على أن العدة حق للزوج عليها بقوله « يا أيها الذين  
آمَنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم  
عليهن من عدة تعتدونها » فهذا دليل على أن العدة للرجل على المرأة بعد  
المسيس وقال تعالى « وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً »  
فجعل الزوج أحق بردها في العدة ، فإذا كانت العدة ثلاثة قروء أو ثلاثة  
أشهر ، طال مدة التربص لينظر في أمرها هل يمسكها بمعرف أو يسرها  
باحسان . كما جعل الله سبحانه وتعالى للولي تربص أربعة أشهر لينظر  
في أمره هل يفى ، أو يطلق ؟ وكما جعل مدة تسيير الكفار أربعة  
أشهر لينظروا في أمرهم ويختاروا لأنفسهم

فان قيل هذه العلة باطلة ، فان المختلعة والمفسوخ نكاحها بسبب من  
الأسباب والمطلقة ثلاثاً والموطوءة بشبهة والمزني بها تعتد بثلاثة أقراء  
ولا رجعة هناك فقد وجد الحكم بدون علته وهذا يبطل كونها علة .  
قيل : شرط النقص أن يكون الحكم في صورة ثابتاً بنص أو إجماع  
وأما كونه قولاً لبعض العلماء فلا يكفي في النقص به . وقد اختلف الناس  
في عدة المختلعة فذهب إسحاق وأحمد في أصح الروايتين عنه دليلاً

أنها تعتد بحيضة واحدة وهو مذهب عثمان بن عفان وعبد الله بن عباس ،  
وقد حكى إجماع الصحابة ولا يعلم لها مخالف . وقد دلت عليه سنة  
رسول الله ﷺ الصحيحة دلالة صريحة . وعذر من خالفها أنها لم تبلغه  
أو لم تصح عنده أو ظن الإجماع على خلاف موجبها . وهذا القول هو  
الراجح في الأثر والنظر

أما رجحانه أثراً فان النبي ﷺ لم يأمر المختلعة قط أن تعتد بثلاث  
حيض بل قد روى أهل السنن عنه من حديث الرُّبَيْع بنت معوذ أن  
ثابت بن قيس ضرب امرأته فكسر يدها وهي جميلة بنت عبد الله بن  
أبي قاتى أخوها يشتكي إلى رسول الله ﷺ فأرسل رسول الله ﷺ إلى  
ثابت فقال « خذ الذي لها عليك وخل سبيلها » قال : نعم . فأمرها رسول  
الله ﷺ أن تربص حيضة واحدة وتلحق بأهلها . وذكر أبو داود  
والنسائي من حديث ابن عباس رضى الله عنه أن امرأة ثابت بن قيس  
اختلعت من زوجها فأمرها النبي ﷺ أو أمرت أن تعتد بحيضة ، قال  
الترمذي الصحيح أنها أمرت أن تعتد بحيضة . وهذه الأحاديث لها طرق  
يصدق بعضها بعضاً

وأعل الحديث بعلمين ( أحدهما ) إرساله و ( الثانية ) أن الصحيح  
فيه أمرت بحذف الفاعل . والعلمتان غير مؤثرين فانه قد روى من  
وجوه متصلة ولا تعارض بين أمرت وأمرها رسول الله ﷺ . إذ من  
المحال أن يكون الأمر لها بذلك غير رسول الله ﷺ في حياته ، وإذا



كان الحديث قد روى بلفظ محتمل ولفظ صريح يفسر المحتمل ويبيّنه فكيف يجعل المحتمل معارضاً للمفسر بل مقدماً عليه؟ ثم يكفي في ذلك فتاوي أصحاب رسول الله ﷺ. قال أبو جعفر النحاس في كتاب النسخ والمنسوخ: هو اجماع من الصحابة وأما اقتضاء النظر له فإن المحتملة لم تبق لزوجها عليها عدة وقد ملكت نفسها وصارت أحق ببضعها فلما أن تزوج بعد براءة رحمها فصارت العدة في حقها بمجرد براءة الرحم. وقد رأينا الشريعة جاءت في هذا النوع بحيضة واحدة كما جاءت بذلك في المسبية والمملوكة بعقد معاوضة أو تبرع والمهاجرة من دار الحرب أولاً ريب أنها جاءت بثلاثة أقراء في الرجعية، والمختلعة فرع متردد بين هذين الاصلين فينبغي إلحاقها بأشبههما بها، فنظرنا فإذا هي بذوات الحيضة أشبه

ومما يبين حكمة الشريعة في ذلك أن الشارع قسم النساء إلى ثلاثة أقسام: (أحدها) المفارقة قبل الدخول فلا عدة عليها ولا رجعة لزوجها فيها (الثاني) المفارقة بعد الدخول إذا كان لزوجها عليها رجعة فجعل عدتها ثلاثة قروء، ولم يذكر سبحانه العدة بثلاثة قروء إلا في هذا القسم كما هو مصرح به في القرآن في قوله تعالى «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً» وكذلك في سورة الطلاق لما ذكر الاعتداد بالأشهر الثلاثة في حق من

إذا بلغت أجلها خير زوجها بين امسك بمعروف أو مفارقتها بإحسان، وهي الرجعية قطعاً، فلم يذكر الاقراء أو بدلها في حق بائن البتة (القسم الثالث) من بانة عن زوجها وانقطع حقه عنها بسبي أو هجرة أو خلع فجعل عدتها حيضة للاستبراء ولم يجعلها ثلاثاً إذ لا رجعة للزوج، وهذا في غاية الظهور والمناسبة وأما الزانية والموطوءة بشبهة فوجب الدليل أنها تستبرأ بحيضة فقط ونص عليه أحمد في الزانية واختاره شيخنا في الموطوءة بشبهة وهو الراجح، وقياسهما على المطلقة الرجعية من أبعده القياس وأفسده (فإن قيل) فهب أن هذا قد سلم لكم فيما ذكرتم من الصور فإنه لا يسلم معكم في المطلقة ثلاثاً فإن الاجماع منعقد على اعتدادها بثلاثة قروء مع انقطاع حق زوجها من الرجعة، والقصد مجرد استبراء رحمها. (قيل): نعم هذا سؤال وارد، وجوابه من وجهين: (أحدهما) أنه قد اختلف في عدتها هل هي بثلاثة قروء أو بقرء واحد؟ فالجمهور، بل الذي لا يعرف الناس سواه، أنها ثلاثة قروء. وعلى هذا فيكون وجهه أن الطلقة الثالثة لما كانت من جنس الأولين أعطيت حكمهما ليكون باب الطلاق كله باباً واحداً فلا يختلف حكمه، والشارع إذا علق الحكم بوصف لمصلحة عامة لم يكن تخلف تلك المصلحة والحكمة في بعض الصور مانعاً من ترتيب الحكم، بل هذه قاعدة الشريعة وتصرفها في مصادرها. ومواردها (الوجه الثاني) أن الشارع



حرماً عليها حتى تنكح زوجاً غيره عقوبة له ، ولعن المحلل والمحلل له  
لمناقضتهما ما قصده الله سبحانه من عقوبته . وكان من تمام هذه العقوبة  
أن طول مدة تحريمها عليه فكان ذلك أبلغ فيما قصده الشارع من العقوبة  
فانه اذا علم انها لا تحل له حتى تعتمد بثلاثة قروء ثم يتزوجها آخر بنكاح  
رغبة مقصود لا تحليل موجب للعنة ويفارقها وتعتمد من فراقه ثلاثة قروء  
آخر طال عليه الانتظار وعيل صبره فامسك عن الطلاق الثالث . وهذا  
واقع على وفق الحكمة والمصلحة والزجر ، فكان التربص بثلاثة قروء  
في الرجعية نظراً للزوج ومراعاة لمصلحته لما لم يوقع الثالثة المحرمة لها  
وههنا كان تربصها عقوبة له وزجراً لما أوقع الطلاق المحرم لما أحل الله  
له وأكملت هذه العقوبة بتحريمها عليه الا بعد زوج وإصابة وتربص ثان  
(وقيل) بل عدتها حيضة واحدة وهي اختيار أبي الحسين بن  
اللبان فان كان مسبوقاً بالاجماع فالصواب اتباع الاجماع وان لا يلتفت  
الى قوله وان لم يكن في المسئلة اجماع فقوله قوي ظاهر والله أعلم  
فان قيل : فقد جاءت السنة بأن المخيرة تعتمد ثلاث حيض كما  
رواه ابن ماجه من حديث عائشة قالت : أمرت بريرة أن تعتمد ثلاث  
حيض . (قيل) ما أصرحه من حديث لو ثبت ، ولكنه حديث منكر  
باسناد مشهور . وكيف يكون عند أم المؤمنين هذا الحديث وهي تقول  
الاقراء الاطهار . فان صح هذا الحديث وجب القول به ولم تسمع مخالفته  
ويكون حكمه حكم المطلقة ثلاثاً في اعتدادها بثلاثة قروء ، ولا رجعة

لزوجها عليها فان الشارع يخص بعض الاعيان والافعال والازمان  
والاماكن ببعض الاحكام وان لم يظهر لنا موجب التخصيص فكيف  
وهو ظاهر في مسألة المخيرة ، فانها لو جعلت عدتها حيضة واحدة لبادرت  
الى التزوج بعدها وأيس منها زوجها فاذا جعلت ثلاث حيض طال زمن  
انتظارها وحبسها عن الأزواج ولعلها تتذكر زوجها فيها وترغب في  
رجعته ويذول ما عندها من الوحشة . ولو قيل ان اعتداد المختلعة بثلاث  
حيض لهذا المعنى بعينه لكان حسناً على وفق حكمة الشارع ، ولكن هذا  
مفقود في المسبية والمهاجرة والزانية والموطوءة بشبهة  
فان قيل فهب أن هذا كما قد سلم لكم فكيف يسلم لكم في الآيسة والصغيرة  
التي لا يوطأ مثلها ؟ (قيل) هذا انما يرد على من جعل علة العدة مجرد براءة  
الرحم فقط ، ولهذا أجابوا عن هذا السؤال بأن العدة ههنا شرعت تعبداً  
محضاً غير معقول المعنى . وأما من جعل هذا بعض مقاصد العدة وأن لها  
مقاصد أخر من تمكيل شأن هذا العقد واحترامه واظهار خطره وشرفه  
فجعل له حريم بعد انقطاعه بموت أو فرقة فلا فرق في ذلك بين الآيسة  
وغيرها ، ولا بين الصغيرة والكبيرة ، مع أن المعنى الذي طوّلت له  
العدة في الحائض في الرجعية والمطلقة ثلاثاً موجود بعينه في حق الآيسة  
والصغيرة وكان مقتضى الحكمة التي تضمنت النظر في مصلحة الزوج في  
الطلاق الرجعي وعقوبته وزجره في الطلاق المحرم التسوية بين النساء  
في ذلك وهذا ظاهر جداً . وبالله التوفيق



## فصل

وأما تحريم المرأة على الزوج بعد الطلاق الثلاث وابطاحتها له بعد نكاحها للثاني فلا يعرف حكمته الا من له معرفة بأسرار الشريعة وما اشتملت عليه من الحكم والمصالح الكلية . فنقول وبالله التوفيق :  
لما كان اباحة فرج المرأة للرجل بعد تحريمه عليه ومنعه منه من أعظم نعم الله عليه واحسانه اليه كان جديراً بشكر هذه النعمة ومراعاتها والقيام بحقوقها وعدم تعريضها للزوال . وتنوعت الشرائع في ذلك بحسب المصالح التي علمها الله في كل زمان ولكل أمة ، فجاءت شريعة التوراة باباحتها له بعد الطلاق ما لم تتزوج ، فاذا تزوجت حرمت عليه ولم يبق له سبيل اليها وفي ذلك من الحكمة والمصلحة ما لا يخفى ، فان الزوج اذا علم انه اذا طلق المرأة وصار أمرها بيدها وأن لها أن تنكح غيره وأنها اذا نكحت غيره حرمت عليه أبداً كان تمسكه بها أشد وحذره من مفارقتها أعظم . وشريعة التوراة جاءت بحسب الأمة الموسوية ، فيها من الشدة والاصر ما يناسب حالها . ثم جاءت شريعة الانجيل بالمنع من الطلاق بعد التزوج البتة ، فاذا تزوج بامرأة فليس له أن يطلقها . ثم جاءت الشريعة الكاملة الفاضلة الحميدة التي هي أكمل شريعة نزلت من السماء على الاطلاق وأجلها وأفضلها وأعلاها وأقومها بمصالح العباد في المعاش

والمعاد بأحسن من ذلك كله وأكمله وأوفقه للعقل والمصلحة ، فان الله سبحانه وتعالى أكمل لهذه الأمة دينها وأتم عليها نعمته وأباح لها من الطيبات ما لم يبجها لأمة غيرها . فأباح للرجل أن ينكح من أطيب النساء أربعاً ، وأن يتسرى من الاماء بما شاء ، وليس التسري في شريعة أخرى غيرها ، ثم أكمل لعبده شرعه وأتم عليه نعمته بأن ملكه أن يفارق امرأته ويأخذ غيرها ، اذ لعل الاولى لانصلح له ولا تواقفه فلم يجعلها غلاً في عنقه وقيداً في رجله واصراً على ظهره ، وشرع له فراقها على أكمل الوجوه لها وله بأن يفارقها واحدة ثم تتربص ثلاثة قروء ، والغالب انها في ثلاثة أشهر ، فان تآقت نفسه اليها وكان له فيها رغبة وصراف مقلب القلوب قلبه الى محبتها وجد السبيل الى ردها ممكناً والباب مفتوحاً فراجع حبيبته واستقبل أمره وعاد الى يده ما أخرجه يد الغضب ونزغات الشيطان منها ، ثم لا يؤمن غلبات الطباع ونزغات الشيطان من المعاودة فمكن من ذلك أيضاً مرة ثانية ، ولعلها أن تذوق من مرارة الطلاق وخراب البيت ما يمنعها من معاودة ما يغضبه ويندوق هو من ألم فراقها ما يمنعها من التسرع الى الطلاق . فاذا جاءت الثالثة جاء بالامر له من أمر الله ، وقيل له : قد اندفعت حاجتك بالمرّة الاولى والثانية ولم يبق لك عليها بعد الثالثة سبيل . فاذا علم أن الثالثة فزاق بينه وبينها ، وأنها القاضية ، أمسك عن ايقاعها . فانه اذا علم انها بعد الثالثة لا تحل له الا بعد



تربص ثلاثة قروء وتزوج بزوجه راغب في نكاحها وامساكها، وان  
الاول لا سبيل له اليها حتى يدخل بها الثاني دخولا كاملا يندوق فيه كل  
واحد منهما عسيلة صاحبه بحيث يمنعهما ذلك من تعجيل الفراق، ثم  
يفارقها بموت أو طلاق أو خلع ثم تعمد من ذلك عدة كاملة تبين له حينئذ  
يأسه بهذا الطلاق الذي هو من أبغض الحلال الى الله، وعلم كل واحد  
منهما انه لا سبيل له الى العود بعد الثالثة لا باختياره ولا باختيارها،  
وأكد هذا المقصود بأن لعن الزوج الثاني اذا لم ينكح نكاح رغبة يقصد  
فيه الامساك بل نكح نكاح تحليل، ولعن الزوج الاول اذا ردها بهذا  
النكاح بل ينكحها الثاني كما نكحها الاول ويطلقها كما طلقها الاول،  
وحينئذ فتباح للاول كما تباح لغيره من الأزواج. وأنت اذا وازنت  
بين هذا وبين الشريعتين المنسوختين ووازنت بينه وبين الشريعة  
المبدلة المبيحة ما لعن الله ورسوله فاعله تبين لك عظمة هذه الشريعة  
وجلالتها وهيمنتها على سائر الشرائع وأنها جاءت على أكمل الوجوه  
وأتمها وأحسنها وأنفعها للخلق، وأن الشريعتين المنسوختين خير من  
الشريعة المبدلة، فإن الله سبحانه وتعالى شرعهما في وقت ولم يشرع المبدلة  
أصلا. وهذه الدقائق ونحوها مما يختص الله سبحانه وتعالى بفهمها من  
إشياء فمن وصل اليها فليحمد الله ومن لم يصل اليها فليسلم لاحكام الحاكمين  
وأعلم العالمين، وليعلم أن شريعته فوق عقول العقلاء، ووفق فطر الالباء  
وقل للعيون الرمد لا تتقدمي الى الشمس واستغشي ظلام الليالي

وسامح ولا تنكر عليها وخلها وان أنكرت حقاً فقل خل ذالياً  
غيره:

عاب التفقه قوم لاعتقول لهم وما عليه اذا عابوه من ضرر  
ماض شمس الضحى والشمس طالعة أن لا يرى ضوءها من ليس ذابصر

### فصل

وأما ايجابه لغسل المواضع التي لم تخرج منها الريح واسقاطه غسل  
الموضع الذي خرجت منه فما أوقفه للحكمة وما أشده مطابقة للفطرة، فإن  
حاصل السؤال: لم كان الوضوء في هذه الأعضاء الظاهرة دون باطن  
المقعدة مع أن باطن المقعدة أولى بالوضوء من الوجه واليدين والرجلين  
وهذا سؤال معكوس من قلب منكوس. فإن من محاسن الشريعة أن كان  
الوضوء في الاعضاء الظاهرة المكشوفة وكان أحقها به امامها ومقدمها في  
الذكر والفعل وهو الوجه الذي نظافته ووضاءته عنوان على نظافة القلب،  
وبعد اليدان وهما آلة البطش والتناول والاخذ فهما أحق الاعضاء  
بالنظافة والنزاهة بمد الوجه. ولما كان الرأس مجمع الخواس وأعلى البدن  
وأشرفه كان أحق بالنظافة، لكن لو شرع غسله في الوضوء لعظمت  
المشقة واشتدت البلية فشرع مسح جميعه وأقامه مقام غسله تخفيفاً ورحمة  
كما أقام المسح على الخفين مقام غسل الرجلين



ولعل قائل يقول : وما يجزىء مسح الرأس والرجلين من الغسل والنظافة ؟ ولم يعلم هذا القائل أن إمساس العضو بالماء امثالاً لأمر الله وطاعة له وتعبداً يؤثر في نظافته وطهارته ما لا يؤثر غسله بالماء والسدر بدون هذه النية . والتحاكم في هذا إلى الذوق السليم والطبع المستقيم ، كما أن معك الوجه بالتراب (١) امثالاً للأمر وطاعة وعبودية تكسبه وضاعة ونظافة وبهجة تبدو على صفحاته للناظرين . ولما كانت الرجل تمس الأرض غالباً وتباشر من الأدناس ما لا تباشره بقية الأعضاء كانت أحق بالغسل . ولم يوفق للفهم عن الله ورسوله من اجترأ بمسحها من غير حائل . فهذا وجه اختصاص هذه الأعضاء بالوضوء من بين سائرهما من حيث المحسوس . وأما من حيث المعنى فهذه الأعضاء هي آلات الأفعال التي يباشر بها العبد ما يريد فعله وبها يعصى الله سبحانه ويطاع ، فاليد تبطش والرجل تمشي والعين تنظر والأذن تسمع واللسان يتكلم . فكان في غسل هذه الأعضاء امثالاً لأمر الله وإقامة لعبوديته ما يقتضى إزالة ما لحقها من دون المعصية ووسخها . وقد أشار صاحب الشرع صلوات الله عليه إلى هذا المعنى بعينه حيث قال في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم في صحيحه عن عمرو بن عبسة قال : قلت يا رسول الله حدثني عن الوضوء . قال « ما منكم من رجل

(١) معكته في التراب معكاً من باب نعم دللته به ، والمراد بذلك النعيم

يقرب وضوءه فيتمضمض ويستنشق فينثر الاخرت خطايا وجهه من أطراف لحيته مع الماء ، ثم يغسل يديه إلى المرفقين الاخرت خطايا يديه من أنامله مع الماء ، ثم يمسح برأسه الاخرت خطايا رأسه من أطراف شعره مع الماء ، ثم يغسل قدميه إلى الكعبين الاخرت خطايا رجليه من أنامله مع الماء ، فإن هو قام فصلى فحمد الله وأثنى عليه ومجده بالذي هو أهله أو هو له أهل وفرغ قلبه لله الا انصرف من خطيئته كهيئته يوم ولدته أمه » وفي صحيح مسلم أيضاً عن أبي هريرة ان النبي صلوات الله عليه قال « اذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينه مع الماء أو مع آخر قطر الماء ، فاذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة كان بطشتها يده مع الماء أو مع آخر قطر الماء ، فاذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مشتها رجلاه مع الماء أو مع آخر قطر الماء حتى يخرج نقياً من الذنوب » وفي مسند الامام أحمد عن عقبة بن عامر قال : سمعت النبي صلوات الله عليه يقول « رجلان من أمتي يقوم أحدهما من الليل يعالج نفسه إلى الطهور وعليه عقد فيتوضأ فاذا وضأ يديه انحلت عقدة واذا وضأ وجهه انحلت عقدة واذا مسح رأسه انحلت عقدة واذا وضأ رجليه انحلت عقدة فيقول الرب عز وجل للذي وراء الحجاب : انظروا إلى عبدي هذا يعالج نفسه ، ما سألتني عبدي هذا فهو له » وفيه أيضاً عن أبي أمامة يرفعه « أيما رجل قام إلى وضوءه يريد الصلاة ثم غسل كفيه نزلت خطيئته من كفيه



مع أول قطرة ، فاذا تضاء واستنشق واستنثر نزلت خطيئته من لسانه وشفتيه مع أول قطرة فاذا غسل وجهه نزلت خطيئته من سمعه وبصره مع أول قطرة فاذا غسل يديه الى المرفقين ورجليه الى الكعبين سلم من كل ذنب هو له ومن كل خطيئة كهيئته يوم ولدته امه ، فاذا قام الى الصلاة رفع الله بها درجته ، وان قعد قعد سالماً ، وفيه ان مقصود المضمضة كمقصود غسل الوجه واليدين سواء وأن حاجة اللسان والشفتين الى الغسل كحاجة بقية الأعضاء

فمن انكس قلباً وأفسد فطرة وأبطل قياساً من يقول ان غسل باطن المقعدة أولى من غسل هذه الاعضاء ، وان الشارع فرق بين المماتين . هذا الى ما في غسل هذه الاعضاء المقارن لنية التعبد لله من انشراح القلب وقوته واتساع الصدر وفرح النفس ونشاط الاعضاء . فتميزت عن سائر الأعضاء بما أوجب غسلها دون غيرها . وبالله التوفيق

## فصل

وأما اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه دون غيره فيقال : أين في نصوص الشارع هذا التفريق ؟ بل نصه على اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه اما من باب التنبيه على اعتبار توبة غيره بطريق الاولى فانه اذا دفعت توبته عنه حد حرابته مع شدة ضررها وتعمديه فلأن تدفع

التوبة ما دون حد الحراب بطريق الاولى والاحرى ، وقد قل الله تعالى « قل للذين كفروا إن يتهموا يُغفر لهم ما قد سلف » وقال النبي ﷺ « التائب من الذنب كمن لا ذنب له » والله تعالى جعل الحدود عقوبة لارباب الجرائم ورفع العقوبة عن التائب شرعاً وقدرراً فليس في شرع الله ولا في قدره عقوبة تائب البتة . وفي الصحيحين من حديث أنس قال : كنت مع النبي ﷺ فجاء رجل فقال : يا رسول الله إني أصبت حداً فأقمه عليّ - قال : ولم يسأله عنه - فحضرت الصلاة فصلى مع النبي ﷺ فلما قضى النبي ﷺ الصلاة قام اليه الرجل فأعاد قوله . قال : أليس قد صليت معنا ؟ قال : نعم . قال : فان الله عز وجل قد غفر لك ذنبك ، فهذا لما جاء تائباً بنفسه من غير أن يطلب غفر الله له ولم يقم عليه الحد الذي اعترف به ، وهو أحد القولين في المسألة ، وهو إحدى الروايتين عن أحمد ، وهو الصواب

فان قيل : فما عرّ جاء تائباً والغامدية جاءت تائبة ، وأقام عليهما الحد ؟ قيل لا ريب انهما جاءا تائبين ولا ريب أن الحد أقيم عليهما وبهما احتج أصحاب القول الآخر . وسألت شيخنا عن ذلك فأجاب بما مضمونه : بأن الحد مطهر وان التوبة مطهرة وهما اختارا التطهير بالحد على التطهير بمجرد التوبة وأبياً إلا أن يطهرا بالحد فأجابهما النبي ﷺ الى ذلك ، وأرشد الى اختيار التطهير بالتوبة على التطهير بالحد ، فقال في حق



ما عز « هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه » ولو تعين الحد بعد التوبة لما جاز تركه بل الامام مخير بين أن يتركه كما قال لصاحب الحد الذي اعترف به « اذهب فقد غفر الله لك » وبين أن يقيمه كما أقامه على ما عز والغامدية لما اختارا اقامته وأما إلا التطهير به ، ولذلك ردها النبي صلى الله عليه مرراً وهما يباين الا اقامته عليهما . وهذا المسلك وسط بين مسلك من يقول لا تجوز اقامته بعد التوبة البتة وبين مسلك من يقول لا أثر للتوبة في اسقاطه البتة . واذا تأملت السنة رأيتها لا تدل إلا على هذا القول الوسط . والله أعلم

### فصل

وأما قوله وقبل شهادة العبد عليه صلى الله عليه بأنه قال كذا وكذا ، ولم يقبل شهادته على واحد من الناس بأنه قال كذا وكذا فمضمون السؤال أن رواية العبد مقبولة دون شهادته

( والجواب ) انه لا يلزم الشارع قول فقيه معين ولا مذهب معين وهذا المقام لا ينتصر فيه الا لله ورسوله صلى الله عليه فقط . وهذا السؤال كذب على الشارع فانه لم يأت عنه حرف واحد أنه قال : لا تقبلوا شهادة العبد بل ردها ولو كان عالماً مفتياً فقيهاً من أولياء الله ومن أصدق الناس لهجة ، بل الذي دل عليه كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه واجماع

الصحابة والميزان العادل قبول شهادة العبد فيما تقبل فيه شهادة الحر ، فانه من رجال المؤمنين فيدخل في قوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » كما دخل في قوله تعالى « ما كان محمد أباً أحد من رجالكم » وهو عدل بالنص والاجماع فيدخل في قوله تعالى « وأشهدوا ذوي عدل منكم » كما دخل في قوله صلى الله عليه « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله » ويدخل في قوله تعالى « وأقيموا الشهادة لله » وفي قوله تعالى « ولا تكتموا الشهادة » وفي قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله » الآية كما دخل في جميع ما فيها من الاوامر ويدخل في قوله صلى الله عليه « فان شهد ذوا عدل فصوموا واطفروا » وقال أنس بن مالك « ما علمت أحداً رد شهادة العبد » رواه الامام أحمد عنه . وهذا أصح من غالب الاجماع التي يدعيها المتأخرون . فالشهادة على الشارع بأنه أبطل شهادة العبد وردها شهادة بلا علم ولم يأمر الله برد شهادة أبداً وإنما أمر بالثبوت في شهادة الفاسق

### فصل

وأما إيجاب الشارع الصدقة في السائمة واسقاطها عن العوامل (١) فقد اختلفت في هذه المسألة للاختلاف في الحديث الوارد فيها . وفي

(١) جم عامة وهي الابل والبر التي يستقى عليها وتستعمل في بقية الاشغال



الباب حديثان (أحدهما) حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده يرفعه  
« ليس في الابل العوامل صدقة » رواه الدارقطني من حديث غالب بن  
عبيد الله عن عمرو . و (الثاني) حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه  
مرفوعاً « ليس في البقر العوامل شيء » رواه أبو داود ، حدثنا النفيلي  
حدثنا زهير حدثنا أبو إسحاق عن عاصم بن ضمرة وعن الحرث عن  
علي قال زهير : أحسبه عن النبي ﷺ « ليس على العوامل شيء »  
قال أبو داود : وروى حديث النفيلي شعبة وسفيان وغيرهما عن أبي  
إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي لم يرفعه . ورواه نعيم بن حماد  
حدثنا أبو بكر بن عياش عن أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن علي  
موقوفاً « ليس في الابل العوامل ولا في البقر العوامل صدقة » ورواه  
الدارقطني من حديث صقر بن حبيب سمعت أبا رجاء عن ابن عباس  
عن علي رضي الله عنه موقوفاً . قال ابن حبان : ليس هو من كلام رسول  
الله ﷺ وإنما يعرف بأسناد منقطع نقله الصقر عن أبي رجاء ، وهو  
يأتي بالملفوظات . وروى من حديث جابر وابن عباس مرفوعاً وموقوفاً  
والموقوف أشبه

(وبعد) فلاح العلماء في المسألة قولان ، فقال مالك في الموطأ : النواضح  
والبقر السواني وبقر الحرث اني أرى أن يؤخذ من ذلك كله

الزكاة اذا وجبت فيه الصدقة . قال ابن عبد البر : وهذا قول الليث بن  
سعد ، ولا أعلم أحداً قال به من فقهاء الأمصار غيرها . وقال الثوري وأبو  
حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه والاوزاعي وأبو ثور وأحمد وأبو  
عبيدو إسحاق وداود : لا زكاة في البقر العوامل ولا الابل العوامل ، وإنما  
الزكاة في السائمة منها . وروي قولهم ذلك عن طائفة من الصحابة ، منهم  
علي وجابر ومعاذ بن جبل . وكتب عمر بن عبد العزيز : انه ليس في البقر  
العوامل صدقة . وحجة هؤلاء مع الاثر النظر ، فان ما كان من المال معداً  
لنفع صاحبه به كثياب بذلته وعبيد خدمته وداره التي يسكنها ودابته  
التي يركبها وكتبه التي ينتفع بها وينفع غيره فليس فيها زكاة ، ولهذا لم  
يكن في حلي المرأة التي تلبسه وتعيده زكاة ، فطرد هذا أنه لا زكاة في بقر  
حرثه وإبله التي يعمل فيها بالدولاب وغيره ، فهذا محض القياس كما انه  
موجب النصوص . والفرق بينها وبين السائمة ظاهر ، فان هذه مصروفة  
عن جهة النماء الى العمل فهي كالثياب والعبيد والدار . والله تعالى أعلم

## فصل

وأما قوله : وجعل الحرة القبيحة الشوهاء تحصن الرجل والأمة  
البارعة الجمال لا تحصنه فتعبير سيء عن معنى صحيح ، فلن حكمة الشارع  
اقتضت وجوب حد الزنا على من كملت عليه نعمة الله بالخليل فيتخطاه  
الى الحرام ، ولهذا لم يوجب كمال الحد على من لم يحصن ، واعتبر الاحصان



أكمل أحواله وهو أن يتزوج بالحرمة التي يرغب الناس في مثلها دون  
الامة التي لم يباح الله نكاحها الا عند الضرورة، فالنعمة بها ليست كاملة  
ودون التسري الذي هو في الرتبة دون النكاح، فان الامة ولو كانت  
ما عسى أن تكون لا تبلغ رتبة الزوجة لاشراً ولا عرفاً ولا عادة، بل قد  
جعل الله لكل منهما رتبة. والامة لا تراد لما تراد له الزوجة ولهذا كان  
له أن يملك من لا يجوز له نكاحها ولا قسم عليه في ملك يمينه فأتمته تجري  
في الابتداء والامتهان والاستخدام مجرى دابته وغلामه بخلاف الحرائر  
وكان من محاسن الشريعة ان اعتبرت في كمال النعمة على من يجب عليه  
الحد أن يكون قد عقد على حرة ودخل بها، إذ بذلك يقضي كمال وطره  
ويعطي شهوته حقها ويضعها موضعها. هذا هو الاصل ومنشأ الحكمة  
ولا يعتبر ذلك في كل فرد فرد من أفراد المحصنين ولا يضر تخلفه في  
كثير من المواضع، إذ شأن الشرائع الكلية أن تراعى الامور العامة  
المنضبطة ولا ينقضها تخلف الحكمة في أفراد الصور كما هذا شأن الخلق،  
فهو موجب حكمة الله في خلقه وأمره في قضائه وشرعه. وبالله التوفيق

## فصل

وأما قوله: وبتنض الوضوء بمس الذكر دون سائر الاعضاء ودون  
مس العذرة والبول فلا ريب أنه قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم الامر بالوضوء  
من مس الذكر. وروى عنه خلافه وأنه سئل عنه فقال للسائل «هل هو

الا بضعة منك؟ وقد قيل ان هذا الخبر لم يصح، وقيل بل هو منسوخ  
وقيل: بل هو محكم دال على عدم الوجوب، وحديث الامر دال على  
الاستحباب. فهذه ثلاثة مسالك للناس في ذلك وسؤال السائل ينبغي  
على صحة حديث الامر بالوضوء وانه للوجوب. ونحن نجيبه على هذا  
التقدير فنقول:

هذا من كمال الشريعة وتتمام محاسنها فان مس الذكر مذكور بالوطء  
وهو في مظنة الانتشار غالباً، والانتشار الصادر عن المس في مظنة  
خروج المذي ولا يشعر به. فأقيمت هذه المظنة مقام الحقيقة لخفائها وكثرة  
وجودها كما أقيم النوم مقام الحدث وكما أقيم لمس المرأة بشهوة مقام الحدث.  
وأيضاً فان مس الذكر يوجب انتشار حرارة الشهوة وثورانها في البدن  
والوضوء يطفئ تلك الحرارة، وهذا مشاهد بالحس. ولم يكن الوضوء  
من مسه اكونه نجساً ولا اكونه مجرى النجاسة حتى يورد السائل مس  
العذرة والبول. ودعواه بمساواة مس الذكر للأنف من أكذب الدعوي  
وأبطل القياس. وبالله التوفيق

## فصل

وأما قوله: أوجب الحد في القطرة الواحدة من الخمر دون  
الارطال الكثيرة من البول، فهذا أيضاً من كمال الشريعة ومطابقتها



للعقول والفيطر وقيامها بالمصالح ، فان ما جعل الله سبحانه في طباع الخلق  
 النفرة عنه ومجانبته اكتفى بذلك عن الوازع عنه بالحد<sup>(١)</sup> لان الوازع  
 الطبيعي كاف في المنع منه . واما ما يشتد تقاضي الطباع له فانه غاظ  
 العقوبة عليه بحسب شدة تقاضي الطبع له وسد الذريعة اليه من قرب  
 وبعد ، وجعل ما حوله حى ومنع من قربانه ، ولهذا عاقب في الزنا باشنع  
 القتل ، وفي السرقة بابانة اليد ، وفي الخمر بتوسيع الجلد ضربا بالسوط ،  
 ومنع قليل الخمر وان كان لا يسكر اذ قليله دايع الى كثيره . ولهذا كان  
 من اباح من نبيذ التمر المسكر القدر الذي لا يسكر خارجا عن محض  
 القياس والحكمة وموجب النصوص . وايضا فالمفسدة التي في شرب  
 الخمر والضرر المختص والمعتدي اضعاف الضرر والمفسدة التي في شرب  
 البول واكل القاذورات فان ضررها مختص بمتناولها

## فصل

وأما قوله : وقصر عدد المنكوحات على أربع وأباح ملك اليمين .  
 بغير حصر ، فهذا من تمام نعمته وكال شريعته وموافقته للحكمة والرحمة  
 والمصلحة ، فان النكاح يراد للوطء وقضاء الوطر . ثم من الناس من يغلب  
 عليه سلطان هذه الشهوة فلا تندفع حاجته بواحدة فاطلق له ثانية وثالثة

(١) الوازع : المانع

ورابعة ، وكان هذا العدم موافقا لعدد طباعه وأركانها وعدد فصول سنته  
 ولوجوعه الى الواحدة بعد صبر ثلاث عنها . والثلاث أول مراتب الجمع .  
 وقد علق الشارع بها عدة أحكام . ورخص للمهاجر أن يقيم بعد قضاء  
 نسكه بمكة ثلاثا ، وأباح للمسافر أن يمسح على خفيه ثلاثا ، وجعل حد  
 الضيافة المستحبة أو الموجبة ثلاثا ، وأباح للمرأة أن تحمد على غير زوجها  
 ثلاثا ، فرحم الضررة بان جعل غاية انقطاع زوجها عنها ثلاثا ثم يعود . فهذا  
 محض الرحمة والحكمة والمصلحة . واما الاماء فلما كن بمنزلة سائر الاموال  
 من الخيل والعبيد وغيرها لم يكن لقصر المالك على أربعة ممنهن أو غيرها  
 من العدم معنى . فكما ليس في حكمة الله ورحمته ان يقصر السيد على  
 أربعة عبيد أو أربعة دواب وثياب ونحوها . فليس في حكمته أن يقصره  
 على أربع إماء . وايضا فللزوجة حق على الزوج اقتضاء عقد النكاح  
 يجب على الزوج القيام به فان شار كها غيرها وجب عليه العدل بينهما  
 فقصر الأزواج على عدد يكون العدل فيه أقرب مما زاد عليه . ومع  
 هذا فلا يستطيعون العدل ولو حرصوا عليه ولا حق لامائه عليه في ذلك  
 ولهذا لا يجب لمن قسم ، ولهذا قل تعالى « فان خفتم ان لا تعدلوا  
 فواحدة أو ما ملكت أيمانكم » والله اعلم

## فصل

وأما قوله : وأنه أباح للرجل أن يتزوج بأربع زوجات ولم يباح



للمرأة أن تزوج بأكثر من زوج واحد فذلك من كمال حكمة الرب تعالى وإحسانه ورحمته بخلقه ورعاية مصالحهم ، ويتعالى سبحانه عن خلاف ذلك وينزه شرعه أن يأتي بغير هذا . ولو أباح للمرأة أن تكون عند زوجين فأكثر لفسد العالم ، وضاعت الانساب ، وقتل الأزواج بعضهم بعضاً ، وعظمت البلية ، واشتدت الفتنة ، وقامت سوق الحرب على ساق . وكيف يستقيم حال امرأة فيها شركاء متشاكسون ؟ وكيف يستقيم حال الشركاء فيها ؟ فمجيب الشريعة بما جاءت به من خلاف هذا من أعظم الأدلة على حكمة الشارع ورحمته وعنايته بخلقه .

فان قيل : فكيف روعي جانب الرجل وأطلق له أن يُسَمَّ " طرفه ويقضي وطره وينتقل من واحدة الى واحدة بحسب شهوته وحاجته وداعي المرأة داعيه وشهوتها شهوته ؟ قيل : لما كانت المرأة من عاداتها أن تكون مخبأة من وراء الخدور ومحجوبة في كن بيتها ، وكان مزاجها أبرد من مزاج الرجل وحركتها الظاهرة والباطنة أقل من حرركته ، وكان الرجل قد أعطي من القوة والحرارة التي هي سلطان الشهوة أكثر مما أعطيته المرأة وبلي بما لم تبلى به أطلق له من عدد المنكوحات ما لم يطلق للمرأة . وهذا مما خص الله به الرجال وفضلهم به على النساء كما فضلهم عليهن بالرسالة والنبوة والخلافة والملك والامارة وولاية الحكم والجهاد

(١) سوم الخيل واسامها ارسالها

وغير ذلك . وجعل الرجال قوامين على النساء ساعين في مصالحهن يدأبون في أسباب معيشتهم ويركبون الاخطار ويجوبون القفار ويعرضون أنفسهم لكل بلية ومحنة في مصالح الزوجات ، والرب تعالى شكور حلِيم فشكر لهم ذلك وجبرهم بأن مكنهم مما لم يمكن منه الزوجات . وأنت اذا قايست بين تعب الرجال وشقائهم وكدهم ونصبهم في مصالح النساء وبين ما ابتلى به النساء من الغيرة وجدت حظ الرجال من تحمل ذلك التعب والنصب والدأب أكثر من حظ النساء من تحمل الغيرة . فهذا من كمال عدل الله وحكمته ورحمته فله الحمد كما هو أهله

(وأما قول القائل) ان شهوة المرأة تزيد على شهوة الرجل ، فليس كما قل . والشهوة منبعها الحرارة وأين حرارة الانثى من حرارة الذكر ؟ ولكن المرأة لفراغها وبطالتها وعدم معاناتها لما يشغها عن أمر شهوتها وقضاء وطرها يغمرها سلطان الشهوة ، ويستولى عليها ولا يجد عندها ما يعارضه بل يصادف قلباً فارغاً ونفساً خالية فيتمكن منها كل التمكن ، فيظن الظان أن شهوتها أضعاف شهوة الرجل وليس كذلك . ومما يدل على هذا ان الرجل إذا جامع امرأته أمكنه أن يجامع غيرها في الحال ، وكان النبي ﷺ يطوف على نسائه في الليلة الواحدة ، وطاف سليمان على تسعين امرأة في ليلة ومعلوم أن له عند كل امرأة شهوة وحرارة باعثة على الوطء . والمرأة إذا قضى الرجل وطره فترت شهوتها



وانكسرت نفسها ولم تطلب قضاءها من غيره في ذلك الحين . فتطابقت  
حكمة القدر والشرع والخلق والامر . والله الحمد

### فصل

وأما قوله : أباح للرجل أن يستمتع من امته بملك اليمين بالوطء  
وغيره ولم يباح للمرأة أن تستمتع من عبدها لا بوطء ولا غيره ، فهذا  
ايضاً من كمال هذه الشريعة وحكمتها ، فان السيد قاهر لملوكه حاكم عليه  
مالك له . والزوج قاهر لزوجته حاكم عليها ، وهي تحت سلطانه وحكمه  
شبه الاسير . ولهذا منع العبد من نكاح سيده للتنافي بين كونه  
مملوكاً وبعلاً وبين كونها سيده وموطوءة . وهذا أمر مشهود بالفطر  
والعقول قبحة ، وشريعة أحكم الحاكمين منزهة عن أن تأتي به

### فصل

وأما قوله وفرق بين الطلقات فجعل بعضها محرماً للزوجة وبعضها  
غير محرّم ، فقد تقدم من بيان حكمة ذلك ومصالحته ما فيه كفاية

### فصل

وأما قوله وفرق بين لحم الابل وغيره من اللحوم في الوضوء فقد

تقدم في الفصل الذي قبل هذا جواب هذا السؤال وأنه على وفق  
الحكمة ورعاية المصلحة

### فصل

وأما قوله : وفرق بين الكلب الاسود وغيره في قطع الصلاة فهذا  
سؤال أورده عبد الله بن الصامت على أبي ذر وأورده أبو ذر على النبي  
ﷺ وأجاب عنه بالفرق البين فقال « الكلب الاسود شيطان »  
وهذا إن اريد به أن الشيطان يظهر في صورة الكلب الاسود كثيراً كما  
هو في الواقع فظاهر ، وايس بمستنكر أن يكون مرور عدو الله بين يدي  
المصلي قاطعاً لصلاته ويكون مروره قد جعل تلك الصلاة بغيضة الى الله  
مكروهة له فيؤمر المصلي بأن يستأنفها . وان كان المراد به أن الكلب  
الاسود شيطان الكلاب ، فان كل جنس من أجناس الحيوانات فيها  
شياطين وهي ماعنا منها وتمرد ، كما أن شياطين الانس عتاتهم وتمردهم  
والابل شياطين الانعام ، وعلى ذروة كل بهير شيطان ، فيكون مرور هذا النوع  
من الكلاب وهو من أخبثها وشرها مبغضاً لتلك الصلاة الى الله تعالى  
فيجب على المصلي أن يستأنفها . وكيف يستعبد أن يقطع مرور العدو بين  
الانسان وبين وليه حكم مناجاته له كما قطعها كلمة من كلام الآدميين  
أو قهقهة أو ربح أو ألقى عليه الغير نجاسة أو نومه الشيطان فيها ؟ وفي



الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال « إن شيطاننا تفلت علي البارحة ليقطع علي صلاتي » وبالجملة فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدى العقول الي ادراكها علي وجه التفصيل وان ادركتها جملة

### فصل

واما قوله : وفرق بين الريح الخارجة من الدبر وبين الجشوة فأوجب الوضوء من هذه دون هذه ، فهذا أيضاً من محاسن هذه الشريعة وكما لها ، كما فرق بين البلغم الخارج من الفم وبين العذرة في ذلك - ومن سوى بين الريح والجشاء فهو كمن سوى بين البلغم والعذرة - والجشاء من جنس العطاس الذي هو ريح تحتبس في الدماغ ثم تطلب لها منفذا فتخرج من الخياشيم فيحدث العطاس ، وكذلك الجشاء ريح تحتبس فوق المعدة فتطلب الصعود بخلاف الريح التي تحتبس تحت المعدة - ومن سوى بين الجشوة والضرطة في الوصف والحكم فهو فاسد العقل والحس

### فصل

واما قوله : أوجب الزكاة في خمس من الابل وأسقطها عن آلاف من الخيل فلعمر الله انه أوجب الزكاة في هذا الجنس دون هذا كما في سنن

أبي داود من حديث عاصم بن ضمرة عن علي كرم الله وجهه قال قال رسول الله ﷺ « قد عفوت عن الخيل والرقيق فهانوا صدقة الرقة (١) من كل أربعين درهما درهم وليس في تسعين ومائة شيء فاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم » ورواه سفيان عن أبي اسحق عن الخريث عن علي وقال بقية : حدثني أبو معاذ الانصاري عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة يرفعه « عفوت لكم عن صدقة الجبهة والكسعة والنخعة » قال بقية : الجبهة الخيل والكسعة البغال والحمر والنخعة المربيات في البيوت . وفي كتاب عمرو بن حزم « لاصدقة في الجبهة والكسعة » والكسعة الحمر والجبهة الخيل . وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ « ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة » . والفرق بين الخيل والابل أن الخيل تراد لغير ما تراد له الابل فان الابل تراد للدر والنسل والاكل وحمل الاثقال والمتاجر والانتقال عليها من بلد الى بلد . وأما الخيل فانها خلقت للكر والفر والطلب والحرب وإقامة الدين وجهاد أعدائه . وللشارع قصد أكيد في اقتنائها وحفظها والقيام عليها وترغيب النفوس في ذلك بكل طريق . ولهذا عفا عن أخذ الصدقة منها ليكون ذلك أرغب للنفوس فيما يحبه الله ورسوله من اقتنائها ورباطها . وقد قال تعالى « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل » فرباط الخيل من جنس آلات السلاح والحرب ، فلو كان عند الرجل

(١) جمع ورق ( بـ كـ راء ) بمعنى الدراهم



منها ما عساه أن يكون ، ولم يكن للتجارة ، لم يكن عليه فيه زكاة بخلاف ما أعد للنفقة فان الرجل اذا ملك منه نصاباً ففيه الزكاة . وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بعينه في قوله « قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة » أفلا تراه كيف فرق بين ما أعد للانفاق وبين ما أعد لاعلاء كلمة الله ونصر دينه وجهاد أعدائه فهو من جنس السيوف والرماح والسهام . واسقاط الزكاة في هذا الجنس من محاسن الشريعة وكاملها

## فصل

وأما قوله : أوجب في الذهب والفضة والتجارة ربع العشر وفي الزروع والثمار نصف العشر أو العشر وفي المعدن الخمس فهذا أيضاً من كمال الشريعة ومراعاتها للمصالح ، فان الشارع أوجب الزكاة مواساة للفقراء وطهرة للمال وعبودية للرب وتقرباً إليه باخراج محبوب العباد له وإيثار مرضاته . ثم فرضها على أكمل الوجوه وأنفعها للمساكين وأرقها بأرباب الاموال ، ولم يفرضها في كل مال بل فرضها في الأموال التي تحتل المواساة ويكثر فيها الربح والدر والنسل ولم يفرضها فيما يحتاج العبد إليه من ماله ولا غنى له عنه كعبيده وإمائه ومركوبه وداره وثيابه وسلاحه ، بل فرضها في أربعة أجناس من المال : المواشي

والزروع والثمار والذهب والفضة وعروض التجارة . فان هذه أكثر أموال الناس الدائرة بينهم وعامة تصرفهم فيها ، وهي التي تحتل المواساة دون ما أسقط الزكاة فيه . ثم قسم كل جنس من هذه الاجناس بحسب حاله وإعداد له للماء الى ما فيه الزكاة والى ما لا زكاة فيه فقسم المواشي الى قسمين : سائمة ترعى بغير كلفة ولا مشقة ولا خسارة ، فالنعمة فيها كاملة والمنة بها وافرة والكلفة فيها يسيرة والنماء فيها كثير ، فخص هذا النوع بالزكاة . والى معلوفة بالثمن أو عاملة في مصالح أربابها : في دوليهم وحرورهم وحمل أمتعتهم ، فلم يجعل في ذلك زكاة لكلفة المعلوفة وحاجة المالكين الى العوائل ، فهي كشيابهم وعبيدهم وإمائهم وأمتعتهم . ثم قسم الزروع والثمار الى قسمين : قسم يجري مجرى السائمة من بهيمة الانعام في سقيه من ماء السماء بغير كلفة ولا مشقة فأوجب فيه العشر ، وقسم يسقى بكلفة ومشقة ولكن كلفته دون كلفة المعلوفة بكثير اذ تلك تحتاج الى العلف كل يوم ، فكان مرتبة بين مرتبة السائمة والمعلوفة فلم يوجب فيه زكاة ما شرب بنفسه ولم يسقط زكاته جملة واحدة فأوجب فيه نصف العشر . ثم قسم الذهب والفضة الى قسمين : أحدهما ما هو معد للثمنية والتجارة به والتكسب ففيه الزكاة كالقدين والسيائك ونحوها . والى ما هو معد للانتفاع دون الربح والتجارة كحلية المرأة وآلات السلاح التي يجوز استعمال مثلها ، فلا زكاة فيه . ثم قسم العروض



الى قسمين : قسم أعد للتجارة ففيه الزكاة، وقسم أعد للقنية والاستعمال فهو مصروف عن جهة النماء فلا زكاة فيه ثم لما كان حصول النماء والربح بالتجارة من أشق الأشياء وأكثرها معاناة وعملاً خففها بان جعل فيها ربع العشر. ولما كان الربح والنماء بالزروع والثمار التي تسقى بالكلفة أقل كلفة والعمل أيسر ولا يكون في كل السنة جعله ضعفه وهو نصف العشر. ولما كان التعب والعمل فيما يشرب بنفسه أقل والمؤنة أيسر جعله ضعف ذلك وهو العشر، واكتفى فيه بزكاة عامه خاصة. فلو أقام عنده بعد ذلك عدة أحوال (١) لغير التجارة لم يكن فيه زكاة لأنه قد انقطع نفاؤه وزيادته، بخلاف الماشية وبخلاف مالو أعد للتجارة فإنه عرضة للنماء

ثم لما كان الركاز مالا مجموعاً محصلاً وكلفته تحصيله أقل من غيره ولم يحتاج الى أكثر من استخراجهِ كان الواجب فيه ضعف ذلك وهو الخمس. فانظر الى تناسب هذه الشريعة الكاملة التي بهر العقول حسنها وكاملها، وشهدت الفطر بحكمتها وأنه لم يطرق العالم شريعة أفضل منها، ولو اجتمعت عقول العقلاء وفطر الألباء واقتُرحت شيئاً يكون أحسن مقترح لم يصل اقتراحها الى ما جاءت به ولما لم يكن كل مال يحتمل المواساة قدر الشارع لما يحتمل المواساة

(١) جمع حول أي سنة

نصباً مقدرة لا تجب الزكاة في أقل منها. ثم لما كانت تلك النصب تنقسم الى مالا يجحف المواساة ببعضه أو جب الزكاة منها، والى ما يجحف المواساة ببعضه فجعل الواجب من غيره كما دون الخمس والعشرين من الابل. ثم لما كانت المواساة لا تحتمل كل يوم ولا كل شهر إذ فيه إجحاف بأرباب الاموال جعلها كل عام مرة كما جعل الصيام كذلك. ولما كانت الصلاة لا يشق فعلها كل يوم وظفها كل يوم وليلة. ولما كان الحج يشق تكرر وجوبه كل عام جعله وظيفة العمر

وإذا تأمل العاقل مقدار ما أوجبه الشارع في الزكاة وجده مما لا يضر المخرج فقده وينفع الفقير أخذه، ورآه قد راعى فيه حال صاحب المال وجانبه حق الرعاية ونفع الآخذ به وقصد الى كل جنس من أجناس الاموال فأوجب الزكاة في أعلاه وأشرفه: فأوجب زكاة العين في الذهب والورق دون الحديد والرصاص والنحاس ونحوها. وأوجب زكاة السائمة في الابل والبقر والغنم دون الخيل والبغال والحمير ودون ما يقل اقتناؤه كالصبيود على اختلاف انواعها ودون الطير كله. وأوجب زكاة الخارج من الارض في أشرفه وهو الحبوب والثمار دون البقول والفواكه والمقاثي والمباطنخ والأنوار. وغير خاف تميز ما أوجب فيه الزكاة عما لم يوجبها فيه في جنسه ووصفه ونفعه وشدة الحاجة اليه وكثرة وجوده وأنه جار مجرى الاموال لما عداه من أجناس الاموال بحيث لو فقد لأضر فقده بالناس وتعطل



عليهم كثير من مصالحهم ، بخلاف ما لم يوجب فيه الزكاة فإنه جار مجرى الفضلات والتبذات التي لو فقدت لم يعظم الضرر بقدها . وكذلك راعى في المستحقين لها أمرين مهمين : أحدهما حاجة الآخذ ، والثاني نفعه فجعل المستحقين لها نوعين نوعاً يأخذ لحاجته ونوعاً يأخذ لنفعه وحرّمها على من عداها

### فصل

وأما قوله : وقطع يد السارق التي باشر بها الجناية ولم يقطع فرج الزاني وقد باشر به الجناية ، ولا لسان القاذف وقد باشر به القذف . فجوابه :

ان هذا من أدل الدلائل على أن هذه الشريعة منزلة من عند أحكم الحاكمين وارحم الراحمين . ونحن نذكر فصلاً نافعا في الحدود ومقاديرها وكما ترتيبها على أسبابها واقتضاء كل جنابة لما رتب عليها دون غيرها ، وأنه ليس وراء ذلك للعقول اقتراح . ونورد أسئلة لم يوردها هذا السائل ونفصل عنها بحول الله وقوته أحسن انفصال . والله المستعان وعليه التكلان

فإن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لما خلق ، العباد ، وخلق الموت والحياة ، وجعل ما على الأرض زينة لها ليبلو عباده ويختبرهم إياهم أحسن عملاً ، لم يكن في حكمته بد من تهيئة أسباب الابتلاء في

انفسهم وخارجاً عنها ، فجعل في انفسهم العقول الصحيحة والاسماع والأبصار والارادات والشهوات والقوى والطبائع والحب والبغض والميل والنفور والاخلاق المتضادة المتقتضية لآثارها اقتضاء السبب لمسببه والتي في الخارج الاسباب التي تطلب النفوس حصولها فتنافس فيه وتكره حصوله فتدفعه عنها ، ثم أكد أسباب هذا الابتلاء بأن وكل بها قرناء من الارواح الشريرة الظالمة الخبيثة وقرناء من الارواح الخيرة العادلة الطيبة ، وجعل دواعي القلب وميوله مترددة بينهما فهو الى داعي الخير مرة والى داعي الشر مرة لئتم الابتلاء في دار الامتحان وتظهر حكمة الثواب والعقاب في دار الجزاء . وكلاهما من الحق الذي خلق الله السماوات والارض به ومن أجله ، وهما مقتضى ملك الرب وحده . فلا بد أن يظهر ملكه وحده فيهما كما ظهر في خلق السماوات والارض وما بينهما ، وأوجب ذلك في حكمته ورحمته وعدله بحكم إيجابه على نفسه أن أرسل رسله وأنزل كتبه وشرع شرائعه لئتم ما اقتضته حكمته في خلقه وأمره . وأقام سوق الجهاد لما حصل من المعاداة والمنافرة بين هذه الاخلاق والأعمال والارادات كما حصل بين من قامت به ، فلم يكن بد من حصول مقتضى الطبائع البشرية وما قرنها من الأسباب من التنافس والتحاسد والالتقياد لدواعي الشهوة والغضب وتعدي ما حدله والتقصير عن كثير مما تعبد به وسهل ذلك عليها اغترارها بموارد المعصية مع الاعراض عن مصادرها وإيثارها ما تمعجله



من يسير اللذة في دنياها على ما تتأجله من عظيم اللذة في آخرها ونزولها على الحاضر المشاهد وتجاويزها عن الغائب الموعود ، وذلك موجب ما جبلت عليه من جهلها وظلمها . فاقتضت أسماء الرب الحسنى وصفاته العلياء وحكمته البالغة ، ونعمته السابغة ، ورحمته الشاملة ، وجوده الواسع أن لا يضرب عن عباده الذكر صفحاً وان لا يتركهم سدى ولا يخليهم ودواعي أنفسهم وطبائعهم ، بل ركب في فطرهم وعقولهم معرفة الخير والشر والنافع والضار والألم واللذة ومعرفة أسبابها . ولم يكتف بمجرد ذلك حتى عرفهم به مفصلاً على السنة رسله . وقطع معاذيرهم بأن أقام على صدقهم من الأدلة والبراهين ما لا يبقى معه لهم عليه حجة « ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ، وإن الله لسميع عليم » و صرف لهم طرق الوعد والوعيد والترغيب والترهيب وضرب لهم الامثال وأزال عنهم كل إشكال . ومكنهم من القيام بما أمرهم به وترك ما نهاهم عنه غاية التمكن . وأعانهم عليه بكل سبب وسلطهم على قهر طبائعهم بما يجرهم الى ايشار العواقب على المباديء ورفض اليسير القاني من اللذة الى العظيم الباقي منها وأرشدهم الى التفكير والتدبير وإيثار ما تقضي به عقولهم وأخلاقهم من هذين الأمرين وأكمل لهم دينهم وأتم عليهم نعمته بما أوصله اليهم على السنة رسله من أسباب العقوبة والمثوبة والبشارة والندارة والرغبة والرغبة وتحقيق ذلك بالتعجيل لبعضه

في دار المحنة ليكون علماً وأمانة لتحقيق ما أخره عنهم في دار الجزاء والمثوبة ويكون العاجل مذكراً بالأجل والقليل المنقطع بالكثير المتصل والحاضر الفائت مؤذناً بالغائب الدائم ، فببارك الله رب العالمين وأحكم الحاكمين وأرحم الراحمين ، وسبحانه وتعالى عما يظنه به من لم يقدره حق قدره ممن أنكر أسمائه وصفاته ، وأمره ونهيه ، ووعدده ووعيده ، وظن به ظن السوء فأرداه ظنه فأصبح من الخاسرين فكان من بعض حكمته سبحانه وتعالى ورحمته أن شرع العقوبات في الجنايات الواقعة بين الناس بعضهم على بعض في النفوس والابدان والاعراض والاموال كالقتل والجراح والقذف والسرقة فأحكم سبحانه وتعالى وجوه الزجر الرادعة عن هذه الجنايات غاية الاحكام ، وشرعها على أكمل الوجوه المتضمنة لمصلحة الردع والزجر مع عدم المجاوزة لما يستحقه الجاني من الردع . فلم يشرع في الكذب قطع اللسان ولا القتل ، ولا في الزنا الخصاص ، ولا في السرقة إعدام النفس ، وإنما شرع لهم في ذلك ما هو موجب أسمائه وصفاته من حكمته ورحمته ولطفه وإحسانه وعدله لتزول النوائب وتنقطع الاطماع عن التظلم والعدوان . ويقتنع كل انسان بما آتاه ماله وخالقه فلا يطمع في استلاب غيره

حقه (١)

(١) كذا ولله في استلاب حق غيره .



ومعلوم أن طئه الجنايات الاربع مراتب متباينة في القلة والكثرة ،  
و درجات متفاوتة في شدة الضرر وخفته كتفاوت سائر المعاصي في السكبر  
والصغر وما بين ذلك . ومن المعلوم أن النظرة المحرمة لا يصلح إلحاقها في  
العقوبة بعقوبة مرتكب الفاحشة ، ولا الخدشة بالعود بالضربة بالسيف ولا  
الشم الخفيف بالقذف بالزناو القدح في الانساب ، ولا سرقة اللقمة والفلس  
بسرقه المال الخطير العظيم . فلما تفاوتت مراتب الجنايات لم يكن بد من  
تفاوت مراتب العقوبات

وكان من المعلوم أن الناس لو وكوا الى عقوبتهم في معرفة ذلك  
وترتيب كل عقوبة على ما يناسبها من الجناية جنساً ووصفاً وقدرًا  
لذهبت بهم الآراء كل مذهب ، وتشعبت بهم الطرق كل مشعب ،  
ولعظم الاختلاف واشتد الخطب . فكفاهم أرحم الراحمين وأحكم  
الحاكمين مؤنة ذلك وأزال عنهم كلفته ، وتولى بحكمته وعلمه ورحمته  
تقديره نوعاً وقدرًا ، ورتب على كل جناية ما يناسبها من العقوبة  
ويليق بها من النكال . ثم بلغ من سعة رحمته وجوده أن جعل  
تلك العقوبات كفارات لاهلها وطهرة تزيل عنهم المؤاخذه بالجنايات اذا  
قدموا عليه ولا سيما اذا كان منهم بعدها التوبة النصوح والانابة ، فرحمهم  
بهذه العقوبات أنواعاً من الرحمة في الدنيا والآخرة . وجعل هذه  
العقوبات دائرة على ستة أصول : قتل ، وقطع ، وجلد ، ونفي ، وتغريم

مال ، وتعزير .  
فأما القتل : فجعله عقوبة أعظم الجنايات كالجناية على النفس  
فكانت عقوبته من جنسه ، وكالجناية على الدين بالظعن فيه والارتداد  
عنه ، وهذه الجناية أولى بالقتل ، وكف عدوان الجاني عليه من كل  
عقوبة ، إذ بقاءه بين أظهر عباده مفسدة لهم ولا خير يرجى في بقاءه  
ولا مصلحة ، فاذا حبس شره وأمسك لسانه وكف أذاه ، والتزم الذل  
والصغار ، وجريان أحكام الله ورسوله ﷺ عليه وأداء الجزية ، لم  
يكن في بقاءه بين أظهر المسلمين ضرر عليهم ، والدنيا بلاغ ومتاع الى  
حين . وجعله أيضاً عقوبة الجناية على الفروج المحرمة لما فيها من المناسد  
العظيمة واختلاط الانساب والفساد العام

وأما القطع : فجعله عقوبة مثله عدلاً وعقوبة السارق ، فكانت  
عقوبته به أبلغ وأردع من عقوبته بالجلد . ولم تبلغ جنايته حد العقوبة  
بالقتل . فكان أليق العقوبات به إبادة العضو الذي جعله وسيلة الى أذى  
الناس وأخذ أموالهم . ولما كان ضرر المحارب أشد من ضرر السارق  
وعدوانه أعظم ضم الى قطع يده قطع رجله ليكف عدوانه وشر يده  
التي بطش بها ورجله التي سعى بها ، وشرع أن يكون ذلك من خلاف  
لثلا يفوت عليه منفعة الشق بكامله ، فكف ضرره وعدوانه ورحمه بأن  
أبقى له يداً من شق ورجلا من شق



وأما الجلد : فجعله عقوبة الجنائية على الاعراض وعلى العقول وعلى الابضاع . ولم تبلغ هذه الجنايات مبلغاً يوجب القتل ولا إبانة طرف الا الجنائية على الابضاع ، فإن فسدتها قد انتهت سبباً لاشنع القتلات ولكن عارضها في البكر شدة الداعي وعدم الموضع فانتهض ذلك المعارض سبباً لاسقاط القتل ولم يكن الجلد وحده كافياً في الزجر فغلظ بالنفي والتغريب ليندوق من ألم الغربة ومفارقة الوطن وبجانبة الاهل والخلطاء ما يزجره عن المعاودة .

وأما الجنائية على العقول بالسكر : فكانت مفسدتها لاتتعدى السكران غالباً . ولهذا لم يحرم السكر في أول الاسلام كما حرمت الفواحش والظلم والعدوان في كل ملة وعلى لسان كل نبي . وكانت عقوبة هذه الجنائية غير مقدرة من الشارع ، بل ضرب فيها بالايدي والنعال وأطراف الثياب والجريد ، وضرب فيها أربعين . فلما استخف الناس بأمرها وتتابعوا في ارتكابها غلظها الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي أمرنا باتباع سنته ، وسنته من سنة رسول الله ﷺ ، فجعلها ثمانين بالسوط . ونفى فيها وحلق الرأس ، وهذا كله من فقه السنة .

فإن النبي ﷺ أمر بقتل الشارب في المرة الرابعة . ولم ينسخ ذلك ولم يجعله حداً لا بد منه فهو عقوبة ترجع الى اجتهاد الامام في المصلحة فزيادة أربعين والنفي والحلق أسهل من القتل

## فصل

وأما تغريم المال : وهو العقوبة المالية ، فشرعها في مواضع : منها تحريق متاع الغال من الغنيمة . ومنها حرمان سهمه . ومنها إضعاف الغرم على سارق الثمار المعلقة . ومنها إضعافه على كاتم الضالة الملتقطة . ومنها أخذ شطر مال مانع الزكاة . ومنها عزمه ﷺ على تحريق دور من لا يصلي في الجماعة لولا ممانعه من إنفاذه ما عزم عليه من كون الذرية والنساء فيها فتتعدى العقوبة الى غير الجنائي وذلك لا يجوز كما لا يجوز عقوبة الحامل . ومنها عقوبة من أساء على الامير في الغزو بحرمان سلب القتل لمن قتله ، حيث شفع فيه هذا المسيء وأمر الامير باعطائه فحرم المشفوع له عقوبة للشافع الأمر .

وهذا الجنس من العقوبات نوعان : نوع مضبوط ، ونوع غير مضبوط . فالمضبوط ما قابل المتلف ، إما لحق الله سبحانه وتعالى كاتلاف الصيد في الاحرام ، أو لحق الآدمي كاتلاف ماله . وقد نبه الله سبحانه وتعالى على أن تضمين الصيد متضمن للعقوبة بقوله « لينفق وبال أمره » ومنه مقابلة الجنائي بنقيض قصده من الحرمان ، كعقوبة القاتل لمورته بحرمان ميراثه ، وعقوبة المدبر إذا قتل نسبه ببطلان تدبيره ، وعقوبة الموصى له ببطلان وصيته . ومن هذا الباب عقوبة الزوجة الناشئة بسقوط نفقتها وكسوتها



وأما النوع الثاني غير المقدر : فهذا الذي يدخله اجتهاد الأئمة بحسب المصالح ، ولذلك لم تأت فيه الشريعة بأمر عام وقدّر لا يزداد فيه ولا ينقص كالحدود . ولهذا اختلف الفقهاء فيه : هل حكمه منسوخ أو ثابت ؟ والصواب انه يختلف باختلاف المصالح ويرجع فيه الى اجتهاد الأئمة في كل زمان ومكان بحسب المصاححة ، إذ لا دليل على النسخ ، وقد فعله الخلفاء الرشديون ومن بعدهم من الأئمة

وأما التعزير : ففي كل معصية لاحد فيها ولا كفارة ، فان المعاصي ثلاثة أنواع : نوع فيه الحد ، ولا كفارة فيه . ونوع فيه الكفارة ، ولا حد فيه . ونوع لاحد فيه ولا كفارة

﴿ فالاول ﴾ كالسرقة والشرب والزنا والقذف

﴿ والثاني ﴾ كالوطء في نهار رمضان والوطء في الاحرام

﴿ والثالث ﴾ كوطء الامة المشتركة بينه وبين غيره وقبلة الاجنبية والخلوة بها ، ودخول الحمام ، بغير متزر ، وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ونحو ذلك

فأما النوع الاول : فالحد فيه مُغن عن التعزير

وأما الثاني : فهل يجب مع الكفارة فيه تعزير أم لا ؟ على قولين وهما في مذهب أحمد

وأما الثالث : ففيه التعزير قولاً واحداً ، لكن هل هو كالحد فلا

يجوز للامام تركه ، أم هو راجع الى اجتهاد الامام في اقامته وتركه ؟ كما يرجع الى اجتهاده في قدره على قوانين العلماء : الثاني قول الشافعي . والاول قول الجمهور

وما كان من المعاصي محرم الجنس - كالظلم والفواحش - فان الشارع لم يشرع له كفارة . ولهذا لا كفارة في الزنا وشرب الخمر ، وقذف المحصنات والسرقة . وطرُدُ هذا أنه لا كفارة في قتل العمد ولا في اليمين الغموس ، كما يقوله أحمد وأبو حنيفة ومن وافقهما . وليس ذلك تخفيفاً عن مرتكبيهما ، بل لان الكفارة لا تعمل في هذا الجنس من المعاصي ، وانما عملها فيها فيما كان مباحاً في الاصل وحرّم لعارض كالوطء في الصيام والاحرام . وطرُدُ هذا وهو الصحيح وجوب الكفارة في وطء الحائض وهو موجب القياس لو لم تأت الشريعة به ، فكيف وقد جاءت به مرفوعة وموقوفة . وعكس هذا الوطء في الدبر ولا كفارة فيه ، ولا يصح قياسه على الوطء في الحيض لان هذا الجنس لم يبيح قط ولا تعمل فيه الكفارة ، ولو وجبت فيه الكفارة لوجب في الزنا واللواط بطريق الاولى . فهذه قاعدة الشارع في الكفارات وهي غاية في المطابقة للحكمة والمصلحة

### فصل

وكان من تمام حكمته ورحمته أنه لم يأخذ الجناة بغير حجة كالم



يعذبهم في الآخرة إلا بعد إقامة الحجّة عليهم ، وجعل الحجّة التي يأخذهم بها إما منهم وهي الاقرار أو ما يقوم مقامه من اقرار الحال ، وهو أبلغ وأصدق من اقرار اللسان . فان من قامت عليه شواهد الحال بالجناية كرائحة الخمر وقيئها ، وحبل من لازوج لها ولا سيد ، ووجود المسروق في دار السارق وتحت ثيابه أولى بالعقوبة ممن قامت عليه شهادة اخباره عن نفسه التي تحتمل الصدق والكذب . وهذا متفق عليه بين الصحابة وان نازع فيه بعض الفقهاء . واما أن تكون الحجّة من خارج عنهم وهي البينة ، واشترط فيها العدالة وعدم التهمة ، فلا أحسن في العقول والفطر من ذلك ولو طلب منها الاقتراح لم تقترح أحسن من ذلك ولا أوفق منه للمصلحة . فان قيل كيف تدعون أن هذه العقوبات لاصقة بالعقول وموافقة للمصالح وأنتم تعلمون انه لا شيء بعد الكفر بالله أفظع ولا أقبح من سفك الدماء ، فكيف تردعون عن سفك الدم بسفكه ؟ وهل مثال ذلك الازالة نجاسة بنجاسة ؟ ثم لو كان ذلك مستحسناً لكان أولى أن يحرق ثوب من حرق ثوب غيره ، وأن يذبح حيوان من ذبح حيوان غيره ، وأن تخرب دار من خرب دار غيره ، وأن يجوز لمن شتم أن يشتم شاته . وما الفرق في صريح العقل بين هذا وبين قتل من قتل غيره ، أو قطع من قطعه ؟ واذا كان اراقة الدم الاول مفسدة وقطع الطرف كذلك ، فكيف زالت تلك المفسدة باراقة الدم الثاني وقطع الطرف

الثاني ؟ وهل هذا الا مضاعفة للمفسدة وتكثير لها ؟ ولو كانت المفسدة الاولى تزول بهذه المفسدة الثانية لكان فيه ما فيه . إذ كيف تزال مفسدة بمفسدة نظيرها من كل وجه فكيف والاولى لاسبيل الى ازالتها ؟ وتقرير ذلك بما ذكرناه من عدم ازالة مفسدة تحريق الثياب وذبح المواشي وخراب الدور وقطع الاشجار بمثلها . ثم كيف حسن أن يعاقب السارق بقطع يده التي اكتسب بها السرقة ، ولم تحسن عقوبة الزاني بقطع فرجه الذي اكتسب به الزنا ؟ ولا القاذف بقطع لسانه الذي اكتسب به القذف ؟ ولا المزور على الامام والمسلمين بقطع أنامله التي اكتسب بها الغرور ؟ ولا الناظر الى مالا يحل له بقلع عينه التي اكتسب بها الحرام ؟ فعلم أن الامر في هذه العقوبات جنساً وقدرًا وسبباً ليس بقياس . وانما هو محض المشيئة والله التصرف في خلقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

فالجواب - وبالله التوفيق والتأييد - من طريقتين مجمل ومفصل :

أما المجمل : فهو أن من شرع هذه العقوبات وتبها على أسبابها جنساً وقدرًا فهو عالم الغيب والشهادة وأحكم الحاكمين وأعلم العالمين ، ومن أحاط بكل شيء علماً وعلم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف كان يكون ، وأحاط علمه بوجوه المصالح دقيقة وجليلها وخفيها وظاهرها ما يمكن اطلاع البشر عليه وما لا يمكنهم . وليست هذه التخصيصات والتقديرية خارجة عن وجوه الحكم والغايات المحمودة ، كما أن التخصيصات



والتقديرات الواقعة في خلقه كذلك ؛ فهذا في خلقه وذاك في أمره ومصدرهما جميعاً عن كمال علمه وحكمته ووضع كل شيء في موضعه الذي لا يليق به سواه ولا يتقاضى الا اياه . كما وضع قوة البصر والنور للباصر في العين وقوة السمع في الاذن وقوة الشم في الانف وقوة النطق في اللسان والشفتين وقوة البطش في اليد وقوة المشي في الرجل ، وخص كل حيوان وغيره بما يليق به ويحسن أن يعطاه من أعضائه وهيئاته وصفاته وقدره ، فشمّل اتقانه وإحكامه لكل ما شمله خلقه كما قال تعالى «صنعم الله الذي أتقن كل شيء» . وإذا كان سبحانه قد أتقن خلقه غاية الاتقان وأحكمه غاية الاحكام فلأن يكون أمره في غاية الاتقان والاحكام أولى وأحرى . ومن لم يعرف ذلك مفصلاً لم يسعه أن ينكره مجملًا ولا يكون جهله بحكمة الله في خلقه وأمره واتقانه كذلك وصدوره عن محض العلم والحكمة مسوغاً له إنكاره في نفس الامر

وسبحان الله ما أعظم ظلم الانسان وجهله فانه لو اعترض على أي صاحب صناعة كانت ممن تقتصر عنها معرفته وإدراكه على ذلك وسأله عما اختصت به صناعته من الاسباب والآلات والافعال والمقادير وكيف كان كل شيء من ذلك على الوجه الذي هو عليه لا أكبر ولا أصغر ولا على شكل غير ذلك يسخر منه ويهزأ به وعجب من سخف عقله وقلة معرفته هذا ما تهيبه بمشاركة له في صناعته ووصوله فيها الى ما وصل اليه والزيادة عليه

والاستدراك عليه فيها . هذا مع أن صاحب تلك الصناعة غير مدفوع عن العجز والقصور وعدم الاحاطة والجهل بل ذلك عنده عتيد حاضر ثم لا يسعه الا التسليم له والاعتراف بحكمته واقارره بجهله وعجزه عما وصل اليه من ذلك ، فهلا وسعه ذلك مع أحكم الحاكمين وأعلم العالمين ومن أتقن كل شيء فأحكمه وأوقعه على وفق الحكمة والمصلحة ؟

وقد كان هذا الوجه وحده كافياً في دفع كل شبهة وجواب كل سؤال وهذا غير الطريق التي سلكها نفاة الحكم والتعليل . ولكن مع هذا فتصدي للجواب المفصل بحسب الاستعداد وما يناسب علومنا الناقصة وافهامنا الجامدة وعقولنا الضعيفة وعباراتنا القاصرة ، فنقول وبالله التوفيق :  
أما قوله كيف تردعون عن سفك الدم بسفكته وان ذلك كازالة النجاسة بالنجاسة ؟ سؤال في غاية الوهن والفساد . وأول ما يقال لسائله : هل ترى ردع المفسدين والجناة عن فسادهم وجناتهم وكف عدوانهم مستحسناً في العقول موافقاً لمصالح العباد ، أولا تراهم كذلك ؟ فان قال لا أراه كذلك كفانا مؤنة جوابه باقراره على نفسه بمخالفة جميع طوائف بني آدم على اختلاف ملاتهم ونحلهم ودياناتهم وآرائهم . ولولا عقوبة الجناة والمفسدين لأهلك الناس بعضهم بعضاً وفسد نظام العالم وصارت حال الدواب والانعام والوحوش أحسن من حال بني آدم . وان قال : بل لا تتم المصلحة الا بذلك . قيل له : من المعلوم أن عقوبة الجناة والمفسدين لا تتم الا بمؤلم



يردعهم ويجمل الجاني نكالا وعظة لمن يريد أن يفعل مثل فعله ، وعند هذا فلا بد من إفساد شيء منه بحسب جريمته في السكبر والصغر والقلة والكثرة . ومن المعلوم ببداهة العقول أن التسوية في العقوبات مع تفاوت الجرائم غير مستحسن بل منافي للحكمة والمصلحة . فانه إن ساوى بينهم في أدنى العقوبات لم تحصل مصلحة الزجر ، وإن ساوى بينهم في أعظمها كان خلاف الرحمة والحكمة ، إذ لا يليق أن يقتل بالنظرة والقبلة ويقطع بسرقة الحبة والدينار ، وكذلك التفاوت بين العقوبات مع استواء الجرائم قبيح في الفطر والعقول ، وكلاهما تأباه حكمة الرب تعالى وعدله وإحسانه الى خلقه ، فأوقع العقوبة تارة باتلاف النفس اذا انتهت الجناية في عظمها الى غاية القبح كالجناية على النفس أو الدين أو الجناية التي ضررها عام فالمفسدة التي في هذه العقوبة خاصة والمصلحة الحاصلة بها أضعاف أضعاف تلك المفسدة كما قال تعالى « ولستم في القصاص حياة يا أولي الاباب لعلمكم تتقون » فلو لا القصاص لفسد العالم وأهلك الناس بعضهم بعضاً ابتداءً واستيفاءً ، فكان في القصاص دفعا لمفسدة التجري على الدماء بالجناية وبالاستيفاء . وقد قلت العرب في جاهليتها : القتل أنفى للقتل . وبسفك الدماء تحقن الدماء . فلم تغسل النجاسة بالنجاسة . بل الجناية نجاسة والقصاص طهارة واذا لم يكن بد من موت القاتل ومن استحققت القتل فموته بالسيف أنفع له في عاجلته وآجلته

والموت به أسرع الموتات وأقلها ألماً . فموته به مصلحة له ولا ولياء القتل ولعموم الناس ، وجرى ذلك مجرى إتلاف الحيوان بذبحه لمصلحة الآدمي فانه حسن وان كان في ذبحه إضرار بالحيوان فالمصالح المترتبة على ذبحه أضعاف أضعاف مفسدة إتلافه . ثم هذا السؤال الفاسد يظهر فساده وبطلانه بالموت الذي حتمه الله على عباده وسأرى فيه بين جميعهم ، ولو لاه لما هنا العيش ولا وسعتهم الأرزاق ولضاق عليهم المساكن والمدن والاسواق والطرقات . وفي مفارقة البغيض من اللذة والراحة ما في مواصلة الحبيب . والموت مخلص للحي . والموت مخرج لكل منهما من صاحبه ومخرج من دار الابتلاء والامتحان وباب للدخول في دار الحيوان

جزى الله عنا الموت خيراً فانه أيرُّ بنا من كل بر وأعطف يعجل تخليص النفوس من الأذى ويبدني الى الدار التي هي أشرف فكم لله سبحانه على عباده الاحياء والاموات في الموت من نعمة لا تحصى . فكيف اذا كان فيه طهارة للمقتول وحياة للنوع الانساني وتشفي للمظلوم وعدل بين القاتل والمقتول ؟ فسبحان من تنزهت شريعته عن خلاف ما شرعها عليه من اقتراح العقول الفاسدة والآراء الضالة الجائرة وأما قوله : لو كان ذلك مستحسنافي العقول لاستحسن في تحريق ثوبه وتخريب داره وذبح حيوانه مقابلة بمثله . فالجواب عن هذا أن مفسدة تلك الجنايات تندفع بتفريعها نظير ما أتلفه عليه فان المثل



يسد مسد المثل من كل وجه فتصير المقابلة مفسدة محضة كما ليس له أن يقتل ابنه أو غلامه مقابلة لقتله هو ابنه أو غلامه فان هذا شرع الظالمين المعتدين الذي تنزه عنه شريعة أحكام الحاكمين . على أن المقابلة في اتلاف المال بمثل فعله مساعاً في الاجتهاد ، وقد ذهب اليه بعض أهل العلم كما تقدم الإشارة اليه في عقوبة الكفار بافساد أموالهم اذا كانوا يفعلون ذلك بنا أو كان يغيظهم ، وهذا بخلاف قتل عبده اذا قتل عبده أو قتل فرسه أو عقير فرسه ، فان ذلك ظلم لغير مستحق . ولكن السنة اقتضت التضمين بالمثل لا إتلاف النظير كما غرم النبي ﷺ احدى زوجتيه التي كسرت اناء صاحبتهما إناء بدله ، وقال « إناء باناء » ولا ريب أن هذا أقل فساداً وأصلح للجهتين لان المتلف ماله اذا أخذ نظيره صار كمن لم يفت عليه شيء وانتهج بما أخذه عوض ماله . فاذا مكناه من اتلافه كان زيادة في إضاعة المال . وما يراد من التشفي واذاقة الجاني ألم الاتلاف فيحصل بالغرم غالباً . ولا التفات الى الصور النادرة التي لا يتضرر الجاني فيها بالغرم . ولا شك أن هذا أليق بالعقل وأبلغ في الصلاح وأوفق للحكمة ، وأيضاً فإنه لو شرع القصاص في الاموال ردعاً للجاني لبقى جانب المجني عليه غير مراعى بل يبقى متألماً موتوراً غير مجبور . والشريعة انما جاءت بجبر هذا وردع هذا فان قيل : فخيروا المجني عليه بين أن يغرم الجاني أو يتلف عليه نظير ما أتلفه هو كما خیرتموه في الجناية على طرفه وخيرتم أولياء القتل بين اتلاف الجاني النظير وبين أخذ الدية

قيل : لا مصلحة في ذلك للجاني ولا للمجني عليه ولا لسائر الناس . وانما هو زيادة فساد لا مصلحة فيه بمجرد التشفي ويكفي تغريبه وتعزيره في التشفي . والفرق بين الأموال والدماء في ذلك ظاهر . فان الجنابة على النفوس والاعضاء تدخل من الغيظ والحق والعداوة على المجني عليه وأوليائه مالا تدخله جنابة المال ، ويدخل عليهم من الغضاضة والعار واحتمال الضيم والحمية والتحرق لأخذ الثأر مالا يجبره المال أبداً ، حتى ان أولادهم وأعقابهم ليعيرون بذلك . ولأولياء القتل من القصد في القصاص واذاقة الجاني وأوليائه ما أذاقه للمجني عليه وأوليائه ما ليس لمن حرق ثوبه أو عقرت فرسه . والمجني عليه موتور هو وأوليائه فان لم يوتر الجاني وأوليائه ويجرعوا من الألم والغيظ ما يجرعه الاول لم يكن عدلاً . وقد كانت العرب في جاهليتها تعيب على من يأخذ الدية ويرضى بها من درك ثأره وشفاء غيظه ، كقول قائلهم يهجو من أخذ الدية من الابل :

وان الذي أصبحتم تحلبونه دم غير أن اللون ليس باشقرا

وقال جرير يعير من أخذ الدية فاشترى بها نخلا :

ألا أبلغ بني حجر بن وهب بأن التمر حلو في الشتاء

وقال آخر :

إذا صب ما في الوطب فاعلم بأنه دم الشيخ فاشرب من دم الشيخ أودعا



وقال آخر:

خيلان مختلف شكلنا أريد العلاء ويبغى السمن  
أريد دماء بني مالك ورأي المعلى يياض اللبن  
وهذا وان كانت الشريعة قد أبطلته وجاءت بما هو خير منه وأصلح  
في المعاش والمعاد من تخيير الأولياء بين ادراك النار ونيل التثفي وبين  
أخذ الدية فان القصد به أن العرب لم تكن تعبر من أخذ بدل ماله ولم  
تعده ضعفاً ولا عجزاً ألبتة بخلاف من أخذ بدل دم وليه فما سوى الله  
بين الامرين في طبع ولا عقل ولا شرع ، والانسان قد يخرق ثوبه عند  
الغيظ ويذبح ما شئته ويتلف ماله فلا يلحقه في ذلك من المشقة والغيظ  
والازدراء به ما يلحق من قتل نفسه أو جده أو نفيه أو قلع عينه

## فصل

وأما معاقبة السارق بقطع يده ، وترك معاقبة الزاني بقطع فرجه  
ففي غاية الحكمة والمصلحة وليس في حكمة الله ومصلحة خلقه وعنايته  
ورحمته بهم أن يتلف علي كل جان كل عضو عساه به . فيشرع قلع عين من  
نظر الى المحرم ، وقطع أذن من استمع اليه ، ولسان من تكلم به ، ويد من  
لطم غيره عدواناً . ولاخفاء بما في هذا من الاسراف والتجاوز في العقوبة  
وقلب مراتبها ، وأسماء الرب الحسنى وصفاته العليا وأفعاله الحميدة تأتي

ذلك ، وليس مقصود الشارع مجرد الامن من المعاودة ليس الا ، ولو  
أريد هذا لكان قتل صاحب الجريمة فقط وانما المقصود الزجر والنكال  
والعقوبة على الجريمة ، وأن يكون الى كف عدوانه أقرب ، وأن يعتبر به  
غيره ، وأن يحدث له ما يذوقه من الالم توبة نصوحا ، وأن يذكره ذلك  
بعقوبة الآخرة . الى غير ذلك من الحكم والمصالح

ثم ان في حد السرقة معنى آخر وهو أن السرقة انما تقع من فاعلها  
سراً كما يقتضيه اسمها ، ولهذا يقولون فلان ينظر الى فلان مسارقة اذا  
كان ينظر اليه نظراً خفياً لا يريد أن يفتن له ، والعازم على السرقة مخف  
كأنم خائف أن يشعر بمكانه فيؤخذ به ثم هو مستعد للهرب والخلاص بنفسه  
اذا أخذ الشيء . واليدان للانسان كالجنحين للطائر في اعانته على  
الطيران ، ولهذا يقال : وصلت جناح فلان اذا رأته يسير منفرداً  
فانضممت اليه لتصحبه . فعوقب السارق بقطع اليد قصاً لجناحه وتسهيلاً  
لاخذه ان عاود السرقة فاذا فعل به هذا في أول مرة بقي مقصود أحد  
الجناحين ضعيفاً في العدو . ثم يقطع في الثانية رجله فيزداد ضعفاً في  
عدوه فلا يكاد يفوت الطالب ، ثم تقطع يده الاخرى في الثالثة ورجله  
الاخرى في الرابعة فيبقى لهما على وضم<sup>(١)</sup> فيستريح ويريح

وأما الزاني فانه يزني بجميع بدنه ، والتلذذ بقضاء شهوته يعم البدن  
والغالب من فعله وقوعه برضى المزني بها فهو غير خائف ما يخافه السارق

(١) انوضم بفتح العين ما وقيت به اللعم من الارض



من الطلب فعوقب بما يعم بدنه من الجلد مرة ، والقتل بالحجارة مرة  
ولما كان الزنا من أمهات الجرائم وكبائر المعاصي لما فيه من اختلاط  
الانساب الذي يبطل معه التعارف والتناصر على احياء الدين ، وفي هذا  
هلاك الحرث والنسل ، فشاكل في معانيه أو في أكثرها القتل الذي فيه  
هلاك ذلك فزجر عنه بالقصاص ليرتدع عن مثل فعله من يهمل به فيعود  
ذلك بعمارة الدنيا وصلاح العالم الموصل الى اقامة العبادات الموصلة الى نعيم  
الآخرة . ثم أن للزاني حالتين : ( احدهما ) أن يكون محصناً قد تزوج  
فعلم ما يقع به من العفاف عن الفروج المحرمة واستغنى به عنها وأحرز  
نفسه عن التعرض لحد الزنا فزال عذره من جميع الوجوه في تخفي ذلك  
الى موافقة الحرام . ( والثانية ) أن يكون بكرًا لم يعلم ما علمه المحصن ولا  
عمل ما عمله ، فحصل له من العذر بعض ما أوجب له التخفيف فحقن  
دمه وزجر بايلام جميع بدنه بأعلى أنواع الجلد ردعاً عن المعاودة للاستمتاع  
بالحرام وبعثاً له على القنع بما رزقه الله من الحلال . وهذا في غاية الحكمة  
والمصلحة جامع للتخفيف في موضعه والتغليظ في موضعه  
وأين هذا من قطع لسان الشاتم والقاذف ، وما فيه من الاسراف  
والعدوان . ثم ان قطع فرج الزاني فيه من تعطيل النسل وقطعه عكس  
مقصود الرب تعالى من تكثير الذرية وذريتهم فيما جعل لهم من أزواجهم  
وفيه من المفاسد أضعاف ما يتوهم فيه من مصلحة الزجر . وفيه اخلاء  
جميع البدن من العقوبة وقد حصلت جريمة الزنا بجميع أجزائه فيكون

من العدل أن تعمه العقوبة . ثم انه غير متصور في حق المرأة وكلاهما زان  
فلا بد أن يستويا في العقوبة . فكان شرع الله سبحانه وتعالى أكمل من  
اقترح المقترحين  
وتأمل كيف جاء إتلاف النفوس في مقابلة أكبر الكبائر  
وأعظمها ضرراً وأشدّها فساداً للعالم ، وهي الكفر الأصلي والطارئ  
والقتل وزنا المحصن ، واذا تأمل العاقل فساد الوجود رآه  
من هذه الجهات الثلاث . وهذه هي الثلاث التي أجاب النبي ﷺ عبد الله  
ابن مسعود بها حيث قال : له يارسول الله أي الذنب أعظم ؟ قال  
« أن تجعل لله نداً وهو خلقك » قال قلت : ثم أي ؟ قال « أن تقتل  
ولذلك خشية ان يطعم معك » قال قلت : ثم أي ؟ قال « أن تزني بحليلة  
جارك » فأنزل الله عز وجل تصديق ذلك « والذين لا يدعون مع الله  
إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون » الآية  
ثم لما كانت سرقة الاموال تلي ذلك في الضرر وهو دونه جعل عقوبته  
قطع الطرف . ثم لما كان القذف دون سرقة المال في المفسدة جعل عقوبته  
دون ذلك وهو الجلد . ثم لما كان شرب المسكر أقل مفسدة من ذلك جعل  
حده دون حد هذه الجنايات كلها . ثم لما كانت مفسدات الجرائم بعد  
متفاوتة غير منضبطة في الشدة والضعف والقلة والكثرة ، وهي ما بين  
النظرة والخلوة والمعانقة جعلت عقوباتها راجعة الى اجتهاد الائمة وولاية



الأمر بحسب المصلحة في كل زمان ومكان وبحسب أرباب الجرائم في أنفسهم . فمن سوى بين الناس في ذلك ، وبين الأئمة والأئمة و الأئمة و الاحوال لم يفقه حكمة الشرع ، واختافت عليه أقوال الصحابة وسيرة الخلفاء الراشدين ، وكثير من النصوص ، ورأى عمر قد زاد في حد الحر على أربعين ، والنبي إنما جلد أربعين ، وعزر بأمر لم يعزر بها النبي ﷺ وأنفذ على الناس أشياء عفا عنها النبي ﷺ فيظن ذلك تعارضاً وتناقضاً وإنما أتى من قصور علمه وفهمه . وبالله التوفيق

## فصل

وأما قوله : وجعل حد الرقيق على النصف من حد الحر وحاجتهما إلى الجز واحد ، فلا ريب أن الشارع فرق بين الحر والعبد في أحكام وسوى بينهما في أحكام . فسوى بينهما في الإيمان والاسلام ووجوب العبادات البدنية كالطهارة والصلاة والصوم لاستوائهما في سببهما ، وفرق بينهما في العبادات المالية كالحج والزكاة والتكفير بالمال لافتراقهما في سببهما . وأما الحدود فلما كان وقوع المعصية من الحر أقبح من وقوعها من العبد من جهة كمال نعمة الله تعالى عليه في الحرية ، وأن جعله مالكا لأملاك ولم يجعله تحت قهر غيره وتصرفه فيه ، ومن جهة تمكنه بأسباب القدرة من الاستغناء عن المعصية بما عوض الله عنها من المباحات فقابل

النعمة التامة بضدها واستعمل القدرة في المعصية ، فاستحق من العقوبة أكثر مما يستحقه من هو أخفض منه رتبة وأنقص منزلة . فإن الرجل كلما كانت نعمة الله عليه أتم كانت عقوبته إذا ارتكب الجرائم أتم . ولهذا قال تعالى في حق من أتم نعمته عليهن من النساء « يانسأ النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيراً . ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحاً نؤتها أجرها مرتين وأعتدنا لها رزقاً كريماً » وهذا على وفق قضايا العقول ومستحسناتها . فإن العبد كلما كملت نعمة الله عليه ينبغي له أن يكون طاعته له أكمل وشكره له أتم ومعصيته له أقبح وشدة العقوبة تابعة لقبح المعصية . ولهذا كان أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه فإن نعمة الله عليه بالعلم أعظم من نعمته على الجاهل وصدور المعصية منه أقبح من صدورها من الجاهل . ولا يستوي عند الملوك والرؤساء من عصاهم من خواصهم وحشمهم ومن هو قريب منهم ومن عصاهم من الاطراف والبعداء ، فجعل حد العبد أخف من حد الحر جمعاً بين حكمة الجزر وحكمة تقصه . ولهذا كان على النصف منه في النكاح والطلاق والعدة اظهراً لشرف الحرية وخطرها ، وإعطاء لكل مرتبة حقها من الامر كما أعطاها حقها من القدر . ولا تنتقض هذه الحكمة بإعطاء العبد في الآخرة أجرين بل هذا محض الحكمة فإن العبد كان عليه في الدنيا حقان حق لله وحق لسيدته فأعطي بأزاء قيامه



بكل حق أجرا فاتقت حكمة الشرع والقدر والجزاء . والحمد لله  
رب العالمين

### فصل

وأما قوله وجعل للقاذف إسقاط الحد باللعان في الزوجة دون الأجنبية  
وكلاهما قد ألحق بهما العار فهذا من أعظم محاسن الشريعة فإن قاذف  
الأجنبية مستغن عن قذفها لاحاجة له إليه البتة ، فإن زناها لا يضره شيئاً  
ولا يفسد عليه فراشه ولا يعلق عليه أولاداً من غيره ، وقذفها عدوان  
محض وأذى لمحصنة غافلة مؤمنة ، فترتب عليه الحد زجراً له وعقوبة :  
وأما الزوجة فإنه يلحقه بزناها من العار والمسبة وإفساد الفراش وإلحاق  
ولد غيره به وانصراف قلبها عنه إلى غيره فهو محتاج إلى قذفها ونفي  
النسب الفاسد عنه وتخلصه من المسبة والعار لسكونه زوج بغي فاجرة  
ولا يمكن إقامة البينة على زناها في الغالب وهي لا تقرب به ، وقول الزوج عليها  
غير مقبول فلم يبق سوى تحالفها بأغلظ الإيمان وتأكيدها بدعائه على  
نفسه باللعنة ودعائها على نفسها بالغضب إن كانا كاذبين ثم يفسخ النكاح  
بينهما إذ لا يمكن أحدهما أن يصفو للآخر أبداً . فهذا أحسن حكم  
يفصل به بينهما في الدنيا وليس بعده أعدل منه ولا أحكم ولا أصلح ولو  
جمعت عقول العالمين لم يهتدوا إليه . فتبارك من أبان ربو بيته ووحدا نيته  
وحكمته وعلمه في شرعه وخلقه

### فصل

وأما قوله وجوز للمسافر المترفه في سفره رخصة الفطر والقصر دون  
المقيم المجهود الذي هو في غاية المشقة فلا ريب أن القصر والفطر يختص  
بالمسافر ولا يفطر المقيم إلا لمرض . وهذا من كمال حكمة الشارع فإن السفر  
في نفسه قطعة من العذاب وهو في نفسه مشقة وجهد ولو كان المسافر من  
أرفه الناس فإنه في مشقة وجهد بحسبه . فكان من رحمة الله بعباده وبره  
بهم أن خفف عنهم شطر الصلاة واكتفى منهم بالشرط وخفف عنهم  
أداء فرض الصوم في السفر واكتفى منهم بأدائه في الحضر كما شرع  
مثل ذلك في حق المريض والحائض فلم يفوت عليهم مصلحة العبادة  
باسقاطها في السفر جملة ، ولم يلزمهم بها في السفر كالزامهم في الحضر ،  
وأما الإقامة فلا موجب لاسقاط بعض الواجب فيها ولا تأخيرها ، وما  
يعرض فيها من المشقة والشغل فامر لا ينضبط ولا ينحصر . فلو جوز  
لكل مشغول وكل مشقوق عاينه الترخص ضاع الواجب واضمححل بالكفاية ،  
وإن جوز للبعض دون البعض لم ينضبط فإنه لا وصف يضبط ما تجوز  
معه الرخصة وما لا تجوز بخلاف السفر ، على أن المشقة قد علق بها  
من التخفيف ما يناسبها فإن كانت مشقة مرض وألم يضر به جاز معها  
الفطر والصلاة قاعداً أو على جنب . وذلك نظير قصر العدد وإن كانت  
مشقة تعب فمصلح الدنيا والآخرة منوطة بالتعب ولا راحة لمن لا تعب



له ، بل على قدر التعب تكون الراحة . فتناسبت الشريعة في أحكامها ومصالحها بحمد الله ومنه

### فصل

وأما قوله : واوجب على من نذر لله طاعة الوفاء بها وجوز لمن حلف عليها أن يتركها ويكفر بعينه وكلاهما قد التزم فعلها لله ، فهذا السؤال يورد على وجهين : (أحدهما) أن يحلف ليفعلها نحو أن يقول والله لأصومن الاثنين والخميس ولأتصدقن ، كما يقول لله عليّ أن أفعل ذلك . (والثاني) أن يحلف بها كما يقول : ان كملت فلاناً فله عليّ صوم سنة وصدقة الف . فان أورد على الوجه الاول (فجوابه) أن الملتزم الطاعة لله لا يخرج التزامه لله عن أربعة أقسام : أحدها التزام يمين مجردة . الثاني التزام بنذر مجرد . الثالث التزام بيمين مؤكدة بنذر . الرابع التزام بنذر مؤكد بيمين . فالاول نحو قوله : والله لاتصدقن . والثاني نحو : الله عليّ أن أتصدق . والثالث نحو : والله ان شفى الله مريضى فعليّ صدقة كذا . والرابع نحو : ان شفى الله مريضى فوالله لاتصدقن . وهذا كقوله تعالى « ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين » فهذا نذر مؤكد بيمين وان لم يقل فيه فعليّ اذ ليس ذلك من شرط النذر بل اذا

قال ان سامنى الله تصدقت أو لاتصدقن فهو وعد وعده الله فعليه أن يفى به والا دخل في قوله « فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم الى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون » فوعد العبد ربه نذر يجب عليه أن يفى له به فانه جعله جزاء وشكراً له على نعمته عليه فجزى مجرى عقود المعاوضات لا عقود التبرعات . وهو أولى باللزام من أن يقول ابتداء : لله عليّ كذا فان هذا التزام منه لنفسه أن يفعل ذلك والاول تعليق بشرط وقد وجد فيجب فعل المشروط عنده لا التزامه له بوعدته فان الالتزام تارة يكون بصريح الايجاب وتارة يكون بالوعد وتارة يكون بالشروع كشروعه في الجهاد والحج والعمرة . والالتزام بالوعد أكد من الالتزام بالشروع وآكد من الالتزام بصريح الايجاب ، فان الله سبحانه ذم من خالف ما التزمه له بالوعد وعاقبه بالنفاق في قلبه ومدح من وفى بما نذره له وأمر باتمام ما شرع فيه له من الحج والعمرة فجاء الالتزام بالوعد أكد الاقسام الثلاثة وإخلافه يعقب النفاق في القلب . وأما اذا حلف بيميناً مجردة ليفعلن كذا فهذا حض منه لنفسه وحث على فعله باليمين وليس ايجاباً عليها فان اليمين لا توجب شيئاً ولا تحرمه ولكن الخالف عقد اليمين بالله ليفعله فأباح الله سبحانه له حل ما عقده بالكفارة ولهذا سماها الله تحلة فانها تحل عقد اليمين وايست رافعة لآثم الحنث كما يتوهمه بعض الفقهاء فان الحنث قد يكون واجباً وقد



يكون مستحباً فيؤمر به أمر ايجاب أو استحباب وان كان مباحاً فالشارع لم يبح سبب الاثم وانما شرعها الله حلالاً لمقد اليمين كما شرع الله الاستثناء مانعاً من عقدها . فظهر الفرق بين ما التزم الله وبين ما التزم بالله . (فالأول) ليس فيه الا الوفاء (والثاني) يخير فيه بين الوفاء وبين الكفارة حيث يسوغ ذلك . وسر هذا أن ما التزم له أكد مما التزم به فان الاول متعلق بالهيمته والثاني برؤيته . (فالأول) من أحكام اياك نعبد (والثاني) من أحكام اياك نستعين . واياك نعبد قسم الله من هاتين الكلمتين ، واياك نستعين قسم العبد . كما في الحديث الصحيح الرأبي « هذه بيني وبين عبدي نصفين » وبهذا يخرج الجواب عن ايراد هذا السؤال على الوجه الثاني وان ما ندره الله من هذه الطاءات يجب الوفاء به ، وما أخرجه مخرج اليمين يخير بين الوفاء به وبين التكفير لان الاول متعلق بالهيمته والثاني برؤيته فوجب الوفاء بالقسم الاول ويخير الحالف في القسم الثاني . وهذا من أسرار الشريعة وكلاهما وعظماها ويزيد ذلك وضوحاً أن الحالف بالتزام هذه الواجبات قصده الاتكون ولكراهته للزومها له حالف بها فقصده الا يكون الشرط فيها ولا الجزاء ، ولذلك يسمى نذر اللجاج والغضب ، فلم يلزمه الشارع به اذا كان غير مريد له ولا متقرب به الى الله ، فلم يعقده الله وانما عقده به فهي يمين محضة ، فالحاقه بنذر القربة إلحاق له بغير شبهه وقطع له عن الإلحاق بنظيره . وعذر من ألحقه بنذر القربة شبهه به في اللفظ والصورة ولكن

الملحقون له باليمين أفقه وارعى لجانب المعاني . وقد اتفق الناس على انه لو قال : ان فعلت كذا فانا يهودي أو نصراني ، فحنث أنه لا يكفر بذلك ان قصد اليمين لان قصد اليمين منع من الكفر

وبهذا وغيره احتج شيخ الاسلام ابن تيمية على أن الحلف بالطلاق والعتاق كنذر اللجاج والغضب والحلف بقوله ان فعلت كذا فانا يهودي أو نصراني وحكاه اجماع الصحابة في العتق وحكاه غيره اجماعاً لهم في الحلف بالطلاق على أنه لا يلزم . قال لانه قد صح عن علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه في الجنة - ولا يعرف له في الصحابة مخالف . ذكره ابن بزيمة في شرح أحكام عبد الحق الاشبيلي ، فاجتهد خصومه في الرد عليه بكل ممكن ، وكان حاصل ماردوا به قوله أربعة أشياء : (أحدها) - وهو عمدة القوم - أنه خلاف مرسوم السلطان (الثاني) أنه خلاف الأئمة الأربعة (الثالث) أنه خلاف القياس على الشرط والجزاء المقصودين كقوله إن أبرأتني فأنت طالق ففعلت (الرابع) أن العمل قد استمر على خلاف هذا القول فلا يلتفت اليه . فنقض حججهم وأقام نحواً من ثلاثين دليلاً على صحة هذا القول ، وصنف في المسألة قريباً من ألف ورقة ثم مضى لسبيله راجياً من الله أجراً أو أجرين . وهو ومنازعه يوم القيامة عند ربهم يختصمون



## فصل

وأما قولهم : وحرم كل ذي ناب من السباع وأباح الضبع ، ولها ناب . فلا ريب أنه حرم كل ذي ناب من السباع ، وإن كان بعض العلماء خفي عليه تحريمه فقال ببلوغ عامه . وأما الضبع فروي عنه فيها حديث صححه كثير من أهل العلم بالحديث ، فذهبوا إليه وجعلوه مخصوصاً لعموم أحاديث التحريم ، كما خصت العرايا لأحاديث المزابنة . وطائفة لم تصححه وحرموها للضع لانها من جملة ذات الانياب ، وقالوا : وقد تواترت الآثار عن النبي ﷺ بالنهي عن أكل كل ذي ناب من السباع وصحت صحة لا مطعن فيها من حديث علي وابن عباس وأبي هريرة وأبي ثعلبة الخشني رضي الله عنهم ، قالوا : وأما حديث الضبع فتفرد به عبد الرحمن بن أبي عمارة ، وأحاديث تحريم ذوات الانياب كلها تخالفه . قالوا : ولفظ الحديث يحتمل معنيين ( أحدهما ) أن يكون جابر رضي الله عنه رفع الأكل إلى النبي ﷺ ، وأن يكون إنما رفع إليه كونها صيداً فقط ، ولا يلزم من كونها صيداً جواز أكلها ، فظن جابر أن كونها صيداً يدل على أكلها ، فأفتى به من قوله ورفع إلى النبي ﷺ ما سمعه من كونها صيداً

ونحن نذكر لفظ الحديث ليتبين ما ذكرناه ، فروى الترمذي في جامعه من حديث عبيد بن عمير الليثي عن عبد الرحمن بن أبي عمارة

قال : قلت لجابر بن عبد الله : آكل الضبع ؟ قال : نعم . قلت : أصيد هي ؟ قال : نعم . قلت : أسمعت ذلك من رسول الله ﷺ ؟ قال : نعم . قال الترمذي : سألت محمد بن اسماعيل عن هذا الحديث فقال : هو صحيح . وهذا يحتمل أن المرفوع منه هو كونها صيداً ، ويدل على ذلك أن جرير بن حازم قال عن عبيد بن عمير عن ابن أبي عمارة عن جابر رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن الضبع فقال « هي صيد وفيها كبش » . قالوا وكذلك حديث إبراهيم الصائغ عن عطاء عن جابر يرفعه « الضبع صيد ، فإذا أصابه المحرم ففيه جزاء كبش مسن ، ويؤكل » قال الحالم حديث صحيح ، وقوله ( ويؤكل ) يحتمل الوقف والرفع ، وإذا احتمل ذلك لم تعارض به الأحاديث الصحيحة الصريحة التي تبلغ مبلغ التواتر في التحريم . قالوا : ولو كان حديث جابر صريحاً في الإباحة لسكان فردا ، وأحاديث تحريم ذوات الانياب مستفيضة متعددة ادعى الطحاوي وغيره تواترها ، فلا يقدم حديث جابر عليها . قالوا : والضبع من أخبث الحيوان وأشره وهو مغرى بأكل لحوم الناس ونبش قبور الأموات وإخراجهم وأكلهم ، ويأكل الجيف ويكسر بنابه . قالوا : والله سبحانه وتعالى قد حرم علينا الخبائث ، وحرم رسول الله ﷺ « ذوات الأنياب » ، والضبع لا يخرج عن هذا وهذا . قالوا : وغاية حديث جابر يدل على أنها صيد يفدى في الأحرام



ولا يلزم من ذلك أكلها ، وقد قال بكر بن محمد : سئل أبو عبد الله - يعني الامام أحمد - عن محرم قتل ثعلباً فقال : عليه الجزاء ، هي صيد ولكن لا يؤكل . وقال جعفر بن محمد : سمعت أبا عبد الله سئل عن الثعلب فقال : الثعلب سبع . فقد نص على انه سبع ، وانه يفدى في الاحرام . ولما جعل النبي ﷺ في الضبع كبشاً ظن جابر أنه يؤكل فأفتى به

والذين صححوا الحديث جعلوه مخصوصاً لعموم تحريم ذي الناب من غير فرق بينهما حتى قالوا : ويحرم أكل كل ذي ناب من السباع ، الا الضبع . وهذا لا يقع مثله في الشريعة ان يخص مثلاً على مثل من كل وجه من غير فرقان بينهما . ويحمد الله الى ساعتي هذه ما رأيت في الشريعة مسألة واحدة كذلك ، أعني شريعة التنزيل لا شريعة التأويل . ومن تأمل ألفاظه ﷺ الكريمة تبين له اندفاع هذا السؤال : فانه انما حرم ما اشتمل على الوصفين ، أن يكون له ناب وأن يكون من السباع العادية بطبعها كالأسد والذئب والنمر والفهد

وأما الضبع فانما فيها أحد الوصفين : وهو كونها ذات ناب وليست من السباع العادية . ولا ريب أن السباع أخص من ذوات الأنياب ، والسبع انما حرم لما فيه من القوة السبعية التي تورث المغتذي بها شبيهها . فان الغاذي شبيهه بالمغتذي ، ولا ريب أن القوة السبعية التي في الذئب والاسد والنمر والفهد ليست في الضبع حتى تجب التسوية بينهما في التحريم ، ولا تعد الضبع من السباع لغة ولا عرفاً . والله أعلم

## فصل

وأما قوله وجعل شهادة خزيمه بن ثابت بشهادتين دون غيره ممن هو أفضل منه ، فلا ريب أن هذا من خصائصه ، ولو شهد ﷺ عنده ﷺ أو عند غيره لكان بمنزلة شاهدين اثنين . وهذا التخصيص انما كان لمخصص اقتضاه وهو مبادرته دون من حضر من الصحابة الى الشهادة لرسول الله ﷺ انه قد بايع الاعرابي ، وكان فرضاً على كل من سمع هذه القصة أن يشهد أن رسول الله ﷺ قد بايع الاعرابي ، وذلك من لوازم الايمان والشهادة بتصديقه ﷺ ، وهذا مستقر عند كل مسلم ، ولكن خزيمه تفتن لدخول هذه القضية المعينة تحت عموم الشهادة لصدقه في كل ما يخبر به . فلا فرق بين ما يخبر به عن الله عز وجل وبين ما يخبر به عن غيره في صدقه في هذا وهذا ، ولا يتم الايمان الا بتصديقه في هذا وهذا ، فلما تفتن خزيمه دون من حضر لذلك استحق أن تجعل شهادته بشهادتين

## فصل

وأما تخصيصه أبا بردة بن نيار رضي الله عنه باجزاء التضحية بالعناق دون من بعده فلموجب أيضاً وهو أنه ذبح قبل الصلاة متأولاً غير عالم بعدم الاجزاء ، فلما أخبره النبي ﷺ أن تلك ليست بأضحية



وانما هي شاة لحم أراد إعادة الاضحية فلم يكن عنده الا عناق هي أحب اليه من شاتي لحم فرخص له في التضحية بها لكونه معذوراً ، وقد تقدم منه ذبح تأول فيه وكان معذوراً بتأويله ، وذلك كله قبل استقرار الحكم فلما استقر الحكم لم يكن بعد ذلك يجزيء إلا ما وافق الشرع المستقر . وبالله التوفيق

### فصل

وأما التفريق بين صلاة الليل وصلاة النهار في الجهر والاسرار ففي غاية المناسبة والحكمة ، فإن الليل مظنة هدو الاصوات وسكون الحركات وفراغ القلوب واجتماع الهمم المشتتة بالنهار فالنهار محل السبح الطويل بالقلب والبدن ، والليل محل مواظاة القلب للسان ومواظاة اللسان للاذن . ولهذا كانت السنة تطويل قراءة الفجر على سائر الصلوات . وكان رسول الله ﷺ يقرأ فيها بالسيتين الى المائة ، وكان الصديق رضي الله عنه يقرأ فيها بالبقرة ، وعمر رضي الله عنه بالنحل وهود وبنى اسرائيل ويونس ونحوها من السور . لان القلب أفرغ ما يكون من الشواغل حين انتباهه من النوم ، فاذا كان أول ما يقرع سمعه كلام الله الذي فيه الخير كله بخلافه صادفه خالياً من الشواغل فتمكن فيه من غير مزاحم . وأما النهار فلما كان بضد ذلك كانت قراءة

صلاته سرية الا اذا عارض في ذلك معارض أرجح منه ، كالجماع العظام في العيدين والجمعة والاستسقاء والكسوف ، فإن الجهر حينئذ أحسن وأبلغ في تحصيل المقصود وأنفع للجمع ، وفيه من قراءة كلام الله عليهم وتبليغه في الجامع العظام ما هو من أعظم مقاصد الرسالة . والله أعلم

### فصل

وأما قوله وورث ابن ابن العم وان بعدت درجته دون الخالة التي هي شقيقة للأم ، فنعم ، وهذا من كمال الشريعة وجلالاتها : فإن ابن العم من عصبته القائم بنصرته ومولاته والذب عنه وحمل العقل عنه فبنو أبيه هم أولياؤه وعصبته والمحامون دونه . وأما قرابة الام فانهم بمنزلة الاجانب ، وانما ينتسبون الى آباءهم ، فهم بمنزلة أقارب البنات كما قال القائل :

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباة

فمن كمال حكمة الشارع أن جعل الميراث لأقارب الاب وقدمهم على أقارب الام . وانما وورث معهم من أقارب الام من ركض الميت معهم في بطن الام . وهم أخواته أو من قربت قرابته جداً وهن جداته لقوة إيلاذهن وقرب أولادهن منه . فاذا عدت قرابة الاب انتقل الميراث الى قرابة الام وكانوا أولى من الاجانب . فهذا الذي جاءت به الشريعة هو أكمل شيء وأعدله وأحسنه



## فصل

وأما قوله : وحرم أخذ مال الغير الا بطيب نفس منه ثم سلطه على أخذ عقاره وأرضه بالشفعة ، ثم شرع الشفعة فيما يمكن التخلص من ضرر الشركة فيه بالقسمة دون ما لا يمكن قسمته كالجوهره والحيوان . فهذا السؤال قد أوردته على وجهين : أحدهما على أصل الشفعة ، وان الاستحقاق بها مناف لتحریم أخذ مال الغير الا بطيب نفس منه . والثاني أنه خص بعض المبيع بالشفعة دون بعض مع قيام السبب الموجب للشفعة ، وهو ضرر الشركة . ونحن بحمد الله وعونه نجيب عن الأمرين فنقول :

من محاسن الشريعة وعدلها وقيامها بمصالح العباد ورودها بالشفعة ولا يليق بها غير ذلك ، فان حكمة الشارع اقتضت رفع الضرر عن المكلفين ما أمكن ، فان لم يمكن رفعه الا بضرر أعظم منه أبقاه على حاله ، وان أمكن رفعه بالتزام ضرر دونه رفعه به . ولما كانت الشركة منشأ الضرر في الغالب - فان الخلطاء يكثر فيهم بنى بعضهم على بعض - شرع الله سبحانه رفع هذا الضرر : بالقسمة تارة وانفراد كل من الشريكين بنصيبه ، وبالشفعة تارة وانفراد أحد الشريكين بالجملة اذا لم يكن على الآخر ضرر في ذلك . فاذا أراد بيع نصيبه واخذ عوضه كان شريكه أحق به من الأجنبي وهو يصل الى غرضه من العوض من أيهما كان .

فكان الشريك أحق بدفع العوض من الأجنبي ، ويزول عنه ضرر الشركة ، ولا يتضرر البائع لانه يصل الى حقه من الثمن . وكان هذا من أعظم العدل وأحسن الاحكام المطابقة للعقول والفطر ومصالح العباد . ومن هنا يعلم أن التحيل لاسقاط الشفعة مناقض لهذا المعنى الذي قصده الشارع ومضاد له

ثم اختلفت أفهام العلماء في الضرر الذي قصد الشارع رفعه بالشفعة ، فقالت طائفة : هو الضرر اللاحق بالقسمة لان كل واحد من الشريكين إذا طالب شريكه بالقسمة كان عليه في ذلك من المؤنة والكلفة والغرامة والضيق في مرافق المنزل ما هو معلوم ، فانه قبل القسمة ربما ارتفق بالدار والارض كلها وبأي موضع شاء منها . فاذا وقعت الحدود ضاقت به الدار وقصر على موضع منها ، وفي ذلك من الضرر عليه ما لا يخفاء به . فمكثه الشارع بحكمته ورحمته من رفع هذه المضرة عن نفسه بأن يكون أحق بالمبيع من الأجنبي الذي يريد الدخول عليه . وحرم الشارع على الشريك أن يبيع نصيبه حتى يؤذن شريكه ، فان باع ولم يؤذنه فهو أحق به وان أذن في البيع وقال لا غرض لي فيه لم يكن له الطلب بعد البيع

هذا مقتضى حكم رسول الله ﷺ ولا معارض له بوجه ، وهو الصواب المقطوع به . وهذه طريقة من يرى أنه لا شفعة الا فيما يقبل القسمة

وقالت طائفة اخرى : أما شرعت الشفعة لرفع الضرر اللاحق



بالشركة ، فاذا كانا شريكين في عين من الاعيان بارث أو هبة أو وصية أو ابتياع أو نحو ذلك لم يكن رفع ضرر أحدهما بأولى من رفع ضرر الآخر ، فاذا باع نصيبه كان شريكه أحق به من الاجنبي اذ في ذلك إزالة ضرره مع عدم تضرر صاحبه ، فانه يصل الى حقه من الثمن ويصل هذا الى استبداده بالمبيع فيزول الضرر عنهما جميعاً . وهذا مذهب من يرى الشفعة في الحيوان والنبات والشجر والجواهر والدور الصغار التي لا يمكن قسمتها . وهذا قول أهل مكة وأهل الظاهر ونص عليه الامام أحمد في رواية حنبل . قال : قيل لاحمد في الحيوان دابة تكون بين رجلين أو حمار أو ما كان من نحو ذلك . قال : هذا كله أوكد ، لان خليطه الشريك أحق منه بالثمن وهذا <sup>(١)</sup> لا يمكن قسمته . فاذا عرضه على شريكه والا باعه بعد ذلك . وقال اسماعيل بن سعيد : سألت أحمد عن الرجل يعرض على شريكه عقاراً بينه وبينه أو نخلاً فقال الشريك لا اريد فباعه ثم طلب الشفعة بعد . قال : له الشفعة في ذلك . واحتج لهذا القول بحديث جابر الصحيح « قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم » وهذا يتناول المنقول والعقار . وفي كتاب الخراج : عن يحيى بن آدم عن زهير عن أبي الزبير عن جابر قال قال رسول الله ﷺ « من كان له شريك في نخل أو ربة <sup>(٢)</sup> ، فليس له أن يبيع حتى يؤذن شريكه ، فان رضي أخذ وان

(١) أي المبيع ، وهو الحمار أو الدابة (٢) الربة : المرتب أي الحلة والمنزل

كره ترك » وهذا الاسناد على شرط مسلم . وفي الترمذي من حديث عبد العزيز بن رفيع عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ « الشريك شفيع والشفعة في كل شيء » تفرد به أبو حمزة السكري عن عبد العزيز بهذا الاسناد . ورواه أبو الأحوص سلام بن سليم عن عبد العزيز ولم يذكر ابن عباس ، ولفظه « قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل شيء : الأرض ، والدار ، والجارية ، والخادم » وكذلك رواه أبو بكر بن عياش واسرائيل بن يونس عن عبد العزيز مرسل . فهذا علة هذا الحديث ، على أن أبا حمزة السكري ثقة احتج به صاحبنا الصحيح . وان قلنا الزيادة من الثقة مقبولة ، فرفع الحديث إذا صحيح والا فغايبته أن يكون مرسل قد عضدته الآثار المرفوعة والقياس الجلي وقد روى أبو جعفر الطحاوي عن محمد بن خزيمة عن يوسف بن عدي عن عبيد الله بن ادريس عن ابن جريج عن عطاء بن جابر قال : « قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل شيء » ورواه هذا الحديث ثقات وهو غريب بهذا الاسناد

قالوا : ولأن الضرر بالشركة فيما لا ينقسم أبلغ من الضرر بالعقار الذي يقبل القسمة . فاذا كان الشارع مريداً لرفع الضرر الاذني فالاعلى أولى بالرفع . قالوا : ولو كانت الاحاديث مختصة بالعقار والعروض المنقسمة فانبأت الشفعة فيها تنبيه على ثبوتها فيما لا يقبل القسمة

وقال الآخرون : الاصل عدم انتزاع الانسان مال غيره الا برضاه



ولكن تركنا ذلك في الارض والعقار لثبوت هذا النص فيه . وأما الآثار المتضمنة لثبوتها في المنقول فضعيفة معالوة . وقوله في الحديث الصحيح « فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة » يدل على اختصاصها بذلك . وقول جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم « الشفعة في كل شرك : في أرض ، أو ربع ، أو حائط » يقتضي انحصارها في ذلك . قالوا : وقد قال عثمان بن عفان « لا شفعة في بئر ولا فحل ، والأرف تقطع كل شفعة » . والفحل النخل والارف بوزن الغرف المعالم والحدود . وقال أحمد : ما أصححه من حديث . قالوا : والفرق بين المنقول وغيره أن الضرر في غير المنقول يتأبد بتأبده . وفي المنقول : لا يتأبد فهو ضرر عارض فهو كالمكيل والموزون . قالوا : والضرر في العقار يكثر جداً فإنه يحتاج الشريك الى أحداث المرافق وتغيير الأبنية وتضييق الواسع وتخريب العامر وسوء الجوار وغير ذلك مما يختص بالعقار ، فأين ضرر الشركة في العبد والجوهرة والسيف من هذا الضرر ؟

قال المثبتون للشفعة : إنما كان الاصل عدم انتزاع ملك الانسان منه الا برضاه لما فيه من الظلم له والاضرار به ، فأما ما لا يتضمن ظلماً ولا اضراراً بل مصلحة له باعطائه الثمن فلشريكه دفع ضرر الشركة عنه ، فليس الاصل عدمه بل هو مقتضى أصول الشريعة ، فان أصول الشريعة توجب المعاوضة للحاجة والمصلحة الراجحة وإن لم يرض صاحب المال وترك معاوضته ههنا لشريكه مع كونه قاصداً للبيع ظلم منه واضرار

بشريكه ، فلا يمكنه الشارع منه . بل من تأمل مصادر الشريعة ومواردها تبين له أن الشارع لا يمكن هذا الشريك من نقل نصيبه الى غير شريكه وأن يلحق به من الضرر مثل ما كان عليه أو أزيد منه مع أنه لا مصلحة له في ذلك . وأما الآثار فقد جاءت بهذا وهذا ، ولو قدر عدم صحتها بالشفعة في المنقول فهي لم تنف ذلك بل نبهت عليه كما ذكرنا . وأما تأبد الضرر وعدمه ففرق فاسد فإن من المنقول ما يكون تأبده كتأبد العقار كالجوهرة والسيف والكتاب والبئر . وان لم يتأبد ضرره مدى الدهر فمقد يطول ضرره كالعبد والجارية . ولو بقي ضرره مدة فان الشارع يريد لدفع الضرر بكل طريق ولو قصرت مدته . وأما تفريقكم بكثرة الضرر في العقار وقلته في المنقول فلعمر الله أن الضرر في العقار يكثر من تلك الجهات ولكن يمكن رفعه بالقسمة . وأما الضرر في المنقول فإنه لا يمكن رفعه بقسمته ، على أن هذا منتقض بالأرض الواسعة التي ليس فيها شيء مما ذكرتم

### ﴿ فصل ﴾

( ر قالت طائفة ثالثة ) بل الضرر الذي قصد الشارع رفعه هو ضرر سوء الجوار والشركة في العقار والارض . فان الجار قد يسيء الجوار غالباً أو كثيراً فيعطي الجدار ويتبع العثار ويمنع الضوء ويشرف على



العورة ويطلع على العثرة ويؤذي جاره بأنواع الأذى ولا يأمن جاره بوائقه . وهذا مما يشهد به الواقع ، وأيضاً فالجار له من الحرمة والحق والذمام ما جعله الله له في كتابه ووصى به جبريل رسول الله ﷺ غاية الوصية وعلق النبي ﷺ الايمان بالله واليوم الآخر بكرامه . وقال الامام احمد الجيران ثلاثة : جار له حق وهو الذمي الأجنبي ، له حق الجوار . و جار له حقان وهو المسلم الاجنبي ، له حق الجوار وحق الاسلام . و جار له ثلاثة حقوق وهو المسلم القريب ، له حق الجوار وحق الاسلام وحق القرابة . ومثل هذا ولو لم يرد في الشريك فادنى المراتب مساواته به فيما يندفع به الضرر ، لاسيما والحكم بالشفعة ثبت في الشركة لافضائها الى ضرر المجاورة فانهما اذا اقتسما تجاورا . قالوا : ولهذا السبب اختصت بالعقار دون المنقولات ، اذ المنقولات لا تتأني فيها المجاورة فاذا ثبتت في الشركة في العقار لافضائها الى المجاورة فحقيقة المجاورة أولى بالثبوت فيها . قالوا : وهذا معقول النصوص لو لم ترد بالثبوت فيها فكيف وقد صرح بالثبوت فيها أعظم من تصريحها بالثبوت للشريك ؟ ففي صحيح البخاري من حديث عمرو بن الشريد قال : جاء المسور بن مخرمة فوضع يده على منكبي ، فانطلقت معه الى سعد بن أبي وقاص ، فقال أبو رافع : الا تأمر هذا أن يشتري مني بيتي الذي في داره ؟ فقال : لا أزيد على أربعائة منجمة ، فقال : قد اعطيت خمسمائة قدما فمنعته ولولا

أني سمعت رسول الله ﷺ يقول « الجار أحق بصقبه (١) » ما بعثك . وروى عن عمرو بن الشريد أيضاً عن أبيه الشريد بن سويد الثقفي قال قلت : يارسول الله ، أرض ليس لاحد فيها قسم ولا شرك الا الجوار . قال « الجار أحق بسقبه » . أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه واسناده صحيح . وقال البخاري : هو أصح من رواية عمرو عن أبي رافع يعني المتقدم . وقال أيضاً : كلا الحديثين عندي صحيح . وعن الحسن عن سمرة قال : قال رسول الله ﷺ « جار الدار أحق بالدار » رواه أبو داود والنسائي والترمذي وقال حديث حسن صحيح انتهى . وقد صح سماع الحسن من سمرة . وغاية هذا أنه كتاب ولم تزل الامة تعمل بالكتب قديماً وحديثاً وأجمع الصحابة على العمل بالكتاب وكذلك الخلفاء بعدهم . وليس اعتماد الناس في العلم الاعلى بالكتب فان لم يعمل بما فيها تعطلت الشريعة . وقد كان رسول الله ﷺ يكتب كتبه الى الآفاق والنواحي فيعمل بها من تصل اليه ولا يقول هذا كتاب ، وكذلك خلفاؤه بعده والناس الى اليوم . فرد السنن بهذا الخيال البارد الفاسد من أبطل الباطل ، والحفظ يخون والكتاب لا يخون . وروى قتادة عن أنس ان رسول الله ﷺ قال « جار الدار أحق بالدار » رواه ابن ماجه من طريق عيسى بن يونس عن سعيد عن قتادة ، وكلهم أئمة ثقات . وروى أهل السنن الأربعة من حديث ميزان

(١) الصقب القرب والملاصقة ، وقد روي بالسين



السكوفة عبد الملك بن أبي سليمان العرزمي عن عطاء عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ « الجار احق بشفعة جاره ، ينتظر بها وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحداً » وهذا حديث صحيح فلا يرد

فان قيل : قد قال الترمذي تكلم شعبة في عبد الملك من أجل هذا الحديث ، وقال وكيع عنه : لو ان عبد الملك روى حديثا آخر مثل حديث الشفعة لطرح حديثه . وكذلك قال يحيى القطان . وقال أحمد : هو حديث منكر . وقال يحيى بن معين : هو حديث لم يحدث به الا عبد الملك فانكر الناس عليه ولكن ثقة صدوق . فالجواب : ان عبد الملك هذا حافظ ثقة صدوق ولم يتعرض له أحد بجرح ألبتة وأثنى عليه أئمة زمانه ومن بعدهم . وانما انكر عليه من أنكر هذا الحديث ظنا منهم أنه مخالف لرواية الزهري عن أبي سلمة عن جابر عن النبي ﷺ « الشفعة فيما لم يقسم ، فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة » ولا يحتمل مخالفة العرزمي لمثل الزهري . وقد صح هذا عن جابر من رواية الزهري عن أبي سلمة عنه ، ومن رواية ابن جريج عن أبي الزبير عنه ، ومن حديث يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عنه ، فخالفهم العرزمي . ولهذا شهد الأئمة بانكار حديثه ولم يقدموه على حديث هؤلاء . قال مهنا بن يحيى الشامي : سألت أحمد بن حنبل

عن حديث عبد الملك هذا فقال قد أنكره شعبة . فقلت : لاي شيء أنكره ؟ فقال : حديث الزهري عن أبي سلمة عن جابر عن النبي ﷺ خلاف ما قال عبد الملك عن عطاء عن جابر عن النبي ﷺ . وسنن ان شاء الله ان حديث عبد الملك عن جابر لا يناقض حديث أبي سلمة عنه بل مفهومه يوافق منطوقه وسائر أحاديث جابر يصدق بعضها بعضاً . وروى جرير بن عبد الحميد عن منصور عن الحكم عن علي وعبد الله قالا « قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجوار » وهذا وان كان منقطعاً فان الثوري رواه عن منصور عن الحكم عن سمع علياً وعبد الله ، فهو يصلح للاستشهاد وان لم يكن عليه وحده الاعتماد . وفي سنن ابن ماجه من حديث شريك القاضي عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال « من كان له أرض وأراد بيعها فليعرضها على جاره » ورجال هذا الاسناد محتج بهم في الصحيح . وفي سنن النسائي من حديث أبي الزبير عن جابر قال « قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجوار » رواه عن الفضل بن موسى الشيباني عن الحسين بن واقد عن أبي الزبير وهو على شرط مسلم . وقال شعيب بن أيوب الصريفي حدثنا أبو أمامة عن سعيد بن أبي عروبة حدثنا قتادة عن سليمان اليشكري عن جابر بن عبد الله ان النبي ﷺ قال « من كان له جار في حائط أو شريك فلا يبعه حتى يعرضه عليه » رهؤلاء ثقات كلهم . وعلّة هذا الحديث ما ذكره الترمذي قال سمعت محمداً - يعني



البخاري - يقول : سليمان اليشكري يقال إنه مات في حياة جابر بن عبد الله قال ولم يسمع منه قتادة ولا أبو بشر قال ويقال إنما يحدث قتادة عن صحيفة سليمان اليشكري وكان له كتاب عن جابر بن عبد الله ( قلت ) وغاية هذا أن يكون كتاباً والاخذ عن الكتب حجة .  
وقال محمد بن عمران بن أبي ليلى عن أبيه : حدثني ابن أبي ليلى - يعني محمد بن عبد الرحمن - عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال « الجار أحق بسقبة ما كان » وقال ابن أبي شيبه حدثنا وكيع عن هشام بن المغيرة الثقفي قال سمعت الشعبي يقول : قال رسول الله ﷺ « الشفيع أولى من الجار والجار أولى من الجنب » واسناده إلى الشعبي صحيح . قالوا : ولان حق الاصيل وهو الجار أسبق من حق الدخيل . وكل معنى اقتضى ثبوت الشفعة للشريك فمثله في حق الجار فان الناس يتفاوتون في الجوار تفاوتاً فاحشاً ويتأذى بعضهم ببعض ويقع بينهم من العداوة ما هو معهود والضرر بذلك دائم متأبد ولا يندفع ذلك الا برضاء الجار ، ان شاء أقر الدخيل على جواره له وان شاء انتزع الملك بشمنه واستراح من مؤنة المجاورة ومفسدتها . واذا كان الجار يخاف التأذي بالمجاورة على وجه اللزوم وكان كالشريك يخاف التأذي بشريكه على وجه اللزوم . قالوا : ولا يرد علينا المستأجر مع المالك فان منفعة الاجارة لا تتأبد عادة . وأيضا فالملك بالاجارة ملك منفعة ولا لزوم بين ملك الجار وبين منفعة دار جاره بخلاف مسألتنا فان

الضرر بسبب اتصال الملك بالملك كما أنه في الشركة حاصل بسبب اتصال الملك بالملك . فوجب بحكم عناية الشارع ورعايته لمصالح العباد ازالة الضررين جميعاً على وجه لا يضر البائع وقد أمكن ههنا فيبعد القول به . فهذا تقرير قول هؤلاء نصاً وقياساً

قال المبطلون لشفعة الجوار : لا تضرب سنة رسول الله ﷺ بعضها ببعض ، فقد ثبت في صحيح البخاري من حديث الزهري عن أبي سلمة عن جابر قال « إنما جعل رسول الله ﷺ الشفعة في كل ما لم يقسم ، فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة » وفي صحيح مسلم من حديث أبي الزبير عن جابر قال « قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل شركة لم تقسم ، ربعة أو حائط ، ولا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فان شاء أخذ وان شاء ترك ، فان باع ولم يؤذنه فهو أحق » قال الشافعي حدثنا سعيد بن سالم حدثنا ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ انه قال « الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود فلا شفعة » وفي سنن أبي داود باسناد صحيح من حديث أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ « اذا قسمت الارض وحُدَّت فلا شفعة فيها » وفي الموطأ من حديث ابن شهاب عن سعيد ابن المسيب عن أبي هريرة قال « قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فيما لم يقسم فاذا صرفت الطرق ووقعت الحدود فلا شفعة » وقال سعيد بن



منصور: حدثنا اسماعيل بن زكريا عن يحيى بن سعيد الانصارى عن عوف بن عبد الله عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال اذا صرفت الحدود وعرف الناس حدودهم فلا شفعة بينهم وقال أبو بكر ابن محمد بن عمرو بن حزم عن عثمان بن عفان « اذا وقعت الحدود في الارض فلا شفعة فيها » وهذا قول ابن عباس . قالوا : ولا ريب أن الضرر اللاحق بالشركة هو ما توجب من التزاحم في المرافق والحقوق والاحداث والتغيير والافضاء الى التقاسم الموجب لنقص قيمة ملكه عليه . قالوا : وقد فرق الله بين الشريك والجار شرعا وقدرأ ، ففي الشركة حقوق لا توجد في الجوار ، فان الملك في الشركة مختلط وفي الجوار متميز ، ولكل من الشريكين على صاحبه مطالبة شرعية ومنع شرعي . أما المطالبة ففي القسمة ، وأما المنع فمن التصرف . فلما كانت الشركة محل للطلب ومحلا للمنع كانت محلا للاستحقاق بخلاف الجوار فلم يجز الحاق الجار بالشريك وبينهما هذا الاختلاف ، والمعنى الذي وجبت به الشفعة رفع مؤنة المقاسمة وهي مؤنة كثيرة ، والشريك لما باع حصته من غير شريكه فهذا الدخيل قد عرضه لمؤنة عظيمة فمكنه الشارع من التخلص منها بانتزاع الشقص (١) على وجه لا يضر بالبائع ولا بالمشتري ولم يمكنه الشارع من الانتزاع قبل البيع لان شريكه مثله ومساو له في الدرجة فلا يستحق عليه شيئا الا لصاحبه مثل ذلك الحق عليه ، فاذا باع صار المشتري دخيلا والشريك

(١) الشقص الطائفة من الشيء والجمع أشقاص

أصيلا فرجح جانبه وثبت له الاستحقاق . قالوا : وكما أن الشارع يقصد رفع الضرر عن الجار فهو أيضا يقصد رفع الضرر عن المشتري ولا يزيل ضرر الجار بادخال الضرر على المشتري فانه محتاج الى دار يسكنها هو وعياله . فاذا سلط الجار على اخراجه وانتزاع داره منه أضر به اضرارا يئنا . وأي دار اشتراها وله جار فخاله معه هكذا ، وتطلبه دارا لاجار لها كالمعتذر عليه أو كالمعتسر ، فكان من تمام حكمة الشارع أن أسقط الشفعة بوقوع الحدود وتصريف الطرق لئلا يضر الناس بعضهم بعضا ويتعذر على من أراد شراء دار لها جار أن يتم له مقصوده ، وهذا بخلاف الشريك وان المشتري لا يمكنه الانتفاع بالحصصة التي اشتراها والشريك يمكنه ذلك بانضمامها الى ملكه فليس على المشتري ضرر في انتزاعها منه واعطائه ما اشتراها به . قالوا : وحينئذ فتعين حمل أحاديث شفعة الجوار على مثل ما دلت عليه أحاديث شفعة الشركة فيكون لفظ الجار فيها مرادا به الشريك . ووجه هذا الاطلاق المعنى والاستعمال : أما المعنى فان كل جزء من ملك الشريك مجاور لملك صاحبه فهما جاران حقيقة . وأما الاستعمال فانهما خليطان متجاوران ولذا سميت الزوجة جارة كما قال الاعشى :

أجار تنا بيني فانك طالق

فتسمية الشريك جارا أولى وأحرى . وقال حمل بن مالك : كنت بين جارتين لي . هذا ان لم يحتمل الا اثبات الشفعة فاما ان كان المراد بالحق فيها حق الجار على جاره فلا حجة فيها على اثبات الشفعة . وأيضا



فانه انما اثبت له على البائع حق العرض عليه اذا اراد البيع فآين ثبوت حق الانتزاع من المشتري ، ولا يلزم من ثبوت هذا الحق ثبوت حق الانتزاع . فهذا منتهى اقدام الطائفتين في هذه المسئلة

والصواب القول الوسط الجامع بين الادلة الذي لا يجهل سواه ، وهو قول البصريين وغيرهم من فقهاء الحديث انه ان كان بين الجارين حق مشترك من حقوق الاملاك من طريق أو ماء أو نحو ذلك ثبتت الشفعة وان لم يكن بينهما حق مشترك ألبتة بل كان كل واحد منهما متميزاً ملكه وحقوق ملكه فلا شفعة . وهذا الذي نص عليه أحمد في رواية أبي طالب فانه سأل عن الشفعة : لمن هي ؟ فقال : اذا كان طريقهما واحداً فاذا صرفت الطرق وعرفت الحدود فلا شفعة ، وهو قول عمر بن عبد العزيز وقول القاضيين سوار بن عبيد الله وعبيد الله بن الحسن العنبري . وقال أحمد في رواية ابن مشيش : أهل البصرة يقولون : اذا كان الطريق واحداً كان بينهما الشفعة مثل دار ناهضة على معنى حديث جابر الذي يحدثه عبد الملك . انتهى

فأهل الكوفة يثبتون شفعة الجوار مع تميز الطرق والحقوق . وأهل المدينة يسقطونها مع الاشتراك في الطريق والحقوق . وأهل البصرة يوافقون أهل المدينة اذا صرفت الطرق ولم يكن هناك اشتراك في حق من حقوق الاملاك ويوافقون أهل الكوفة اذا اشترك الجاران في حق من حقوق الاملاك كالطريق وغيرها . وهذا هو الصواب وهو أعدل الاقوال ، وهو اختيار شيخ الاسلام ابن تيمية ، وحديث جابر الذي أنكره من أنكره على عبد الملك

صريح فيه فانه قال « الجار أحق بسقبه ينتظر به وان كان غائباً اذا كان طريقهما واحداً » ، فاثبت الشفعة بالجوار مع اتحاد الطريق ونفاها به مع اختلاف الطريق بقوله : فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة . فمفهوم حديث عبد الملك هو بعينه منطوق حديث أبي سلامة فأحدهما يصدق الآخر ويوافقه لا يعارضه ويناقضه ، وجابر روى اللفظين فالذي دل عليه حديث أبي سلامة عنه من إسقاط الشفعة عند تصرف الطرق وتبميز الحدود هو بعينه الذي دل عليه حديث عبد الملك عن عطاء عنه بمفهومه . والذي دل عليه حديث عبد الملك بمنطوقه هو الذي دلت عليه سائر أحاديث جابر بمفهومها . فتوافقت السنن بحمد الله واثبتت وزال عنها ما يظن بها من التعارض . وحديث أبي رافع الذي رواه البخاري يدل على مثل ما دل عليه حديث عبد الملك ، فانه دل على الاخذ بالجوار حالة الشركة في الطريق فان البيتين كانا في نفس دار سعد والطريق واحد بلا ريب

والقياس الصحيح يقتضي هذا القول فان الاشتراك في حقوق الملك شقيق الاشتراك في الملك والضرر الحاصل بالشركة فيها كالضرر الحاصل بالشركة في الملك أو أقرب اليه ، ورفع مصلحة للشريك من غير مضرة على البائع ولا على المشتري . فالعنى الذي وجبت لاجله شفعة الخلطة في الملك موجود في الخلطة في حقوقه . فهذا المذهب أوسط المذاهب وأجمعها



لادلة وأقربها الى العدل . وعليه يحمل الاختلاف عن عمر رضى الله عنه ،  
فحيث قال لاشفعة فيها اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق ، وحيث أثبتتها  
ففيما اذا لم تصرف الطرق فانه قد روي عنه هذا وهذا ، وكذلك ما روي  
عن علي كرم الله وجهه فانه قال اذا حدثت الحدود وصرفت الطرق فلا  
شفعة . ومن تأمل أحاديث شفعة الجوار رآها صريحة في ذلك وتبين له  
بطلان حملها على الشريك وعلى حق الجوار غير الشفعة . وبالله التوفيق  
فان قيل : بقي عليكم أن في حديث جابر وأبي هريرة « فاذا  
وقعت الحدود فلا شفعة » فأسقط الشفعة بمجرد وقوع الحدود وعند  
أرباب هذا القول اذا حصل الاشتراك في الطريق فالشفعة ثابتة وان  
وقعت الحدود ، وهذا خلاف الحديث . فالجواب من وجهين : أحدهما  
أن من الرواة من اختصر أحد اللفظين ، ومنهم من جود الحديث  
فذكرهما ، ولا يكون اسقاط من أسقط أحد اللفظين مبطلا لحكم اللفظ  
الآخر . الثاني أن تصريف الطرق داخل في وقوع الحدود ، فان  
الطريق اذا كانت مشتركة لم تكن الحدود كلها واقعة بل بعضها حاصل  
وبعضها منتف ، فوقوع الحدود من كل وجه يستلزم أو يتضمن تصريف  
الطرق . والله أعلم

### فصل

وأما قوله وحرم صوم أول يوم من شوال وفرض صوم آخر يوم  
من رمضان مع تساويهما . فالمقدمة الاولى صحيحة والثانية كاذبة فليس

اليومان متساويين وان اشتركا في طلوع الشمس وغروبها ، فهذا يوم  
من شهر الصيام الذي فرضه الله على عباده ، وهذا يوم عيدهم وسرورهم  
الذي جعله الله تعالى شكرا ن صومهم واتمامه ، فهم فيه أضيافه سبحانه  
والجواد الكريم يحب من ضيفه أن يقبل إقراه ويكره أن يمتنع من  
قبول ضيافته بصوم أو غيره ، ويكره للضيف أن يصوم الا باذن صاحب  
المنزل . فمن أعظم محاسن الشريعة فرض صوم آخر يوم من رمضان  
فانه تمام لما أمر الله به وخاتمة العمل ، وتحريم صوم أول يوم من شوال  
فانه يوم يكون فيه المسلمون أضياف ربهم تبارك وتعالى وهم في شكران  
نعمة عليهم . فأى شيء أبلغ وأحسن من هذا الايجاب والتحريم ؟

### فصل

وأما قوله وحرم عليه نكاح بنت أخيه وأخته وأباح له نكاح  
بنت أخي أبيه وبنت أخت أمه وهما سواء . فالمقدمة الاولى صادقة  
والثانية كاذبة ، فليستا سواء في نفس الامر ولا في العرف ولا في العقول  
ولا في الشريعة . وقد فرق الله سبحانه بين القريب والبعيد شرعاً  
وقدراً وعقلاً وفطرة . ولو تساوت القرابة لم يكن فرق بين البنت وبنت  
الخالة وبنت العممة ، وهذا من أفسد الأمور . والقرابة البعيدة بمنزلة  
الاجانب فليس من الحكمة والمصلحة أن تعطى حكم القرابة القريبة ، وهذا  
مما فطر الله عليه العقلاء . وما خالف شرعه في ذلك فهو إما مجوسية



تتضمن التسوية بين البنت والام وبنات الاعمام والخالات في نكاح الجميع ، وإما حرج عظيم على العباد في تحريم نكاح بنات أعمامهم وعماتهم وأخوالهم وخالاتهم . فان الناس ولا سيما العرب أكثرهم بنوع بعضهم لبعض ، إما بنوة عم دانية أو قاصية ، فلو منعوا من ذلك لكان عليهم فيه حرج عظيم وضيق . فكان ما جاءت به الشريعة أحسن الأمور وألصقها بالعقول السليمة والفطر المستقيمة . والحمد لله رب العالمين

### فصل

وأما قوله وحمل العاقلة جنابة الخطأ على النفوس دون الاموال فقد تقدم أن هذا من محاسن الشريعة ، وذكرنا من الفرق بين الاموال والنفوس ما أغنى عن إعادته

### فصل

وأما قوله وحرم وطء الحائض لاجل الأذى وأباح وطء المستحاضة مع وجود الأذى وهما متساويان ، فالمقدمة الأولى صادقة والثانية فيها إجمال ، فان أريد أن أذى المستحاضة مساو لأذى الحائض كذبت المقدمة ، وأن أريد أنه نوع آخر من الأذى لم يكن التفريق بينهما تفريقاً بين المتساويين ، فبطل سؤاله على كلا التقديرين . ومن حكمة الشارع تفريقه بينهما ، فان أذى الحائض أعظم وأدوم وأضر من أذى

المستحاضة ، ودم الاستحاضة عرق وهو في الفرج بمنزلة الرعاف في الأنف وخروجه مضر وانقطاعه دليل على الصحة ، ودم الحيض عكس ذلك ولا يستوي الدمان لاحقيقة ولا عرفاً ولا حكماً ولا سبباً . فمن كمال الشريعة تفريقها بين الدمين في الحكم كما افرقنا في الحقيقة . وبالله التوفيق

### فصل

وأما قوله وحرم بيع ممد حنطة بمد وحنفة وجوز بيعه بقفيز شعير فهذا من محاسن الشريعة التي لا يهتدي اليها الا أولو العقول الوافرة . ونحن نشير الى حكمة ذلك إشارة بحسب عقولنا الضعيفة ، وعباراتنا القاصرة . وشرع الرب تعالى وحكمته فوق عقولنا وعباراتنا ، فنقول :

الربا نوعان جلي وخفي . فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم . والخفي حرم لانه ذريعة الى الجلي فتحريم الأول قصداً وتحريم الثاني وسيلة . فأما الجلي فربا النسيئة ، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال ، وكما أخره زاد في المال حتى تصير المائة عنده آلافاً مؤلفة . وفي الغالب لا يفعل ذلك الا معدم محتاج . فاذا رأى ان المستحق يؤخر مطالبته ويصبر عليه بزيادة يبذلها له تكلف بذلها ليفتدي من أسر المطالبة والحبس ويدافع من وقت الى وقت ، فيشتد ضرره وتعظم مصيبتة ويعلوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده فيربو



المال على المحتاج من غير نفع يحصل له ويزيد مال المرابي من غير نفع يحصل منه لأخيه، فيأكل مال أخيه بالباطل ويحصل أخوه على غاية الضرر فمن رحمة أرحم الرحمن وحكمته وإحسانه إلى خلقه أن حرم الربا ولعن آكله ومؤكله وكاتبه وشاهديه وأذن من لم يدعه بحربه وحرب رسوله ولم يجيء مثل هذا الوعيد في كبيرة غيره، ولهذا كان من أكبر الكبائر. وسئل الإمام أحمد رضي الله عنه عن الربا الذي لا شك فيه فقال: هو أن يكون له دين فيقول له: أتقضي أم تربي؟ فإن لم يقضه زاده في المال، وزاده هذا في الأجل. وقد جعل الله سبحانه وتعالى الربا ضد الصدقة، فالمرابي ضد المتصدق، قال الله تعالى «يحق الله الربا ويربي الصدقات» وقال تعالى «وما آتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون» وقال تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون، واتقوا النار التي أعدت للكافرين» ثم ذكر الجنة التي أعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء، وهؤلاء ضد المرابين فهي سبحانه وتعالى عن الربا الذي هو ظلم للناس، وأمر بالصدقة التي هي إحسان إليهم. وفي الصحيحين من حديث ابن عباس رضي الله عنه عن أسامة بن زيد أن النبي ﷺ قال «إنما الربا في النسيئة» ومثل هذا يراد به حصر الكمال وأن الربا الكامل إنما هو في النسيئة كما قال تعالى «إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم

إيماناً وعلى ربهم يتوكلون» إلى قوله تعالى «أولئك هم المؤمنون حقاً» وكقول ابن مسعود «إنما العالم الذي يخشى الله»

## فصل

وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع كما صرح به في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فاني أخاف عليكم الرما» والرما هو الربا فمنعهم من ربا الفضل لما يخافه عليهم من ربا النسيئة وذلك أنهم إذا باعوا درهماً بدرهمين - ولا يفعل هذا إلا للفتاوت الذي بين النوعين: إما في الجودة، وإما في السكة<sup>(١)</sup>، وإما في الثقل والخفة وغير ذلك - تدرجوا بالربح المعجل فيها إلى الربح المؤخر وهو عين ربا النسيئة، وهذه ذريعة قريبة جداً فمن حكمة الشارع أن سد عليهم هذه الذريعة ومنعهم من بيع درهم بدرهمين نقداً ونسيئة. فهذه حكمة معقولة مطابقة للعقول وهي تسد عليهم باب المفسدة. فاذا تبين هذا فنقول:

الشارع نص على تحريم ربا الفضل في ستة أعيان: وهي الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح. فاتفق الناس على تحريم التفاضل فيها مع اتحاد الجنس وتنازعوا فيما عداها. فطائفة قصرت التحريم عليها، وأقدم من يروى هذا عنه قتادة، وهو مذهب أهل الظاهر واختيار ابن

(١) السكة حديدة منقوشة تطعم بها الدراهم والدنانير. والمراد نوع ضرب النقود



عقيل في آخر مصنفاته مع قوله بالقياس ، قال : لان علل القياسيين في  
مسئلة الربا علل ضعيفة ، واذا لم تظهر فيه علة امتنع القياس . وطائفة  
حرمته في كل مكيل وموزون بجنسه وهذا مذهب عمار وأحمد في ظاهر  
مذهبه وأبي حنيفة رضى الله عنه . وطائفة خصته بالطعام وإن لم يكن  
مكيلا ولا موزونا وهو قول الشافعي رضى الله عنه ، ورواية عن الامام  
أحمد . وطائفة خصته بالطعام اذا كان مكيلا أو موزونا . وهو قول سعيد  
بن المسيب ورواية عن أحمد وقول للشافعي . وطائفة خصته بالقوت وما  
يصلحه ، وهو قول مالك ، وهو أرجح هذه الأقوال كما ستراه

وأما الدراهم والدنانير فقالت طائفة : العلة فيهما كونهما موزونين  
وهذا مذهب أحمد في احدى الروايتين عنه ، ومذهب أبي حنيفة .  
وطائفة قالت : العلة فيهما الثمنية وهذا قول الشافعي ومالك وأحمد رضى  
الله عنهم في الرواية الاخرى ، وهذا هو الصحيح بل الصواب . فانهم  
أجمعوا على جواز اسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد  
وغيرهما . فلو كان النحاس والحديد بويين لم يجز بيعهما الى أجل بدراهم  
تقدماً ، فان ما يجري فيه الربا اذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون  
النساء ، والعلة اذا انتقضت من غير فرق مؤثر دل على بطلانها . وأيضاً  
فالتعليل بالوزن ليس فيه مناسبة فهو طرد محض بخلاف التعليل بالثمنية  
فان الدراهم والدنانير أثمان المبيعات والتمن هو المعيار الذي به يعرف

تقويم الاموال فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض  
اذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات  
بل الجميع سلع . وحاجة الناس الى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية  
عامة وذلك لا يمكن الا بسعر تعرف به القيمة وذلك لا يكون الا بثمن  
تقوم به الاشياء ويستمر على حالة واحدة ولا يتقوم هو بغيره اذ يصير  
سلعة يرتفع وينخفض فتفسد معاملات الناس . ويقع الخلف ويشته الضرر  
كما رأيت من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس  
سلعة تعد للربح فعم الضرر وحصل الظلم . ولو جعلت ثمناً واحداً لايزداد  
ولا ينقص بل تقوم به الاشياء ولا تقوم هي بغيرها اصحح أمر الناس .  
فلو أبيع ربا الفضل في الدراهم والدنانير مثل أن يعطي صحاحاً ويأخذ  
مكسرة أو خفافاً ويأخذ ثقلاً أكثر منها لصارت متجراً أو جر ذلك الى ربا  
النسيئة فيها ولا بد فالأمان لا تقصد لاعيانها بل يقصد التوصل بها الى  
السلع فاذا صارت في أنفسها سلعة تقصد لاعيانها فسد أمر الناس . وهذا  
معنى معقول يختص بالنقود لا يتعدى الى سائر الموزونات

## فصل

وأما الاصناف الاربعة المطعومة فحاجة الناس اليها أعظم من حاجتهم  
الى غيرها لانها أقوات العالم وما يصلحها فن رعاية مصالح العباد أن منعوا



من بيع بعضها ببعض الى أجل سواء اتحد الجنس أو اختلف ومنعوا من بيع بعضها ببعض حالاً متفاضلاً وان اختلفت صفاتها وجوز لهم التفاضل فيها مع اختلاف اجناسها . وسر ذلك والله أعلم انه لو جوز بيع بعضها ببعض نساء لم يفعل ذلك احد الا اذا ربح وحينئذ تسمع نفسه يبيعها حالة اطعمه في الربح فيعز الطعام على المحتاج ويشدد ضرره . وعامة أهل الارض ليس عندهم دراهم ولا دنانير لا سيما أهل العمود والبوادي ، واما يتناقلون الطعام بالطعام . فكان من رحمة الشارع بهم وحكمته أن يمنعهم من ربا النساء فيها كما منعهم من ربا النساء في الأمان اذ لو جوز لهم النساء فيها لدخلها : اما أن تقضي ، واما أن تربي . فيصير الصاع الواحد لو أخذ قفزانا كثيرة ففطموا عن النساء ثم فطموا عن بيعها متفاضلاً يداً بيد اذ تجرهم حلاوة الربح وظفر الكسب الى التجارة فيها نساء وهو عين المفسدة ، وهذا بخلاف الجنسين المتباينين فان حقائقهما وصفاتهما ومقاصدهما مختلفة . ففي الزامهم المساواة في بيعها اضرار بهم ولا يفعلونه وفي تجويز النساء بينها ذريعة الى اما أن تقضي واما أن تربي ، فكان من تمام رعاية مصالحهم أن قصرهم على بيعها يداً بيد كيف شاءوا فحصلت لهم مصلحة المبادلة واندفعت عنهم مفسدة اما أن تقضي واما تربي . وهذا بخلاف ما اذا بيعت بالدراهم أو غيرها من الموزونات نساء فان الحاجة داعية الى ذلك ، فلو منعوا منه لا ضرر بهم ولا متنع السلم الذي هو من مصالحهم فيما

هم محتاجون اليه أكثر من غيره والشريعة لا تأتي بهذا وليس بهم حاجة في بيع هذه الاصناف بعضها ببعض نساء وهو ذريعة قريبة الى مفسدة الربا فأبيح لهم في جميع ذلك ما تدعو اليه حاجتهم وليس بذريعة الى مفسدة راجحة ، ومنعوا مما لا تدعو الحاجة اليه ويتذرع به غالباً الى مفسدة راجحة .

يوضح ذلك أن من عنده صنف من هذه الاصناف وهو محتاج الى الصنف الآخر فانه يحتاج الى بيعه بالدراهم ليشتري الصنف الآخر كما قال النبي صلى الله عليه وسلم « بع الجمع بالدراهم ثم اشتر بالدراهم جنيباً <sup>(١)</sup> » أو تبيعه بذلك الصنف نفسه بما يساوي . وعلى كلا التقديرين يحتاج الى بيعه حالاً بخلاف ما اذا مكن من النساء فانه حينئذ يبيعه بفضله ويحتاج أن يشتري الصنف الآخر بفضله لأن صاحب ذلك الصنف يربي عليه كما أربي هو على غيره فينشأ من النساء تضرر بكل واحد منهما ، والنساء ههنا في صنفين ، وفي النوع الاول في صنف واحد ، وكلاهما منشأ الضرر والفساد . واذا تأملت ما حرم فيه النساء رأيت أنه اما صنفاً واحداً أو صنفين مقصودهما واحد أو متقارب ، كالدراهم والدنانير والبر والشعير والتمر والزبيب ، فاذا تباعدت المقاصد لم يحرم النساء كالبر والثياب والحديد والزيت يوضح ذلك انه لو مكن من بيع مد حنطة بمدين كان ذلك تجارة

(١) كل اوزن من النخيل لا يعرف اسمه فهو جمع ، وقيل الجمع تمر مختلط من أنواع مختلفة وليس مرغوباً فيه ولا يخاط الا لرداعته . والجنيب نوع جيد معروف من انواع التمر



حاضرة فتطلب النفوس التجارة المؤخرة للذة الكسب وحلاوته فمنعوا من ذلك حتى منعوا من التفريق قبل القبض تماماً لهذه الحكمة ورعاية لهذه المصلحة . فان المتعاقدين قد يتعاقدان على الحلول (١) ، والعادة جارية بصبر احدهما على الآخر . وكما يفعل ارباب الحيل يطلقون العقد وقد تواطوا على أمر آخر ، كما يطلقون عقد النكاح وقد اتفقوا على التحليل ويطلقون بيع السلعة الى أجل وقد اتفقوا على انه يعيدها اليه بدون ذلك الثمن . فلو جوز لهم التفريق قبل القبض لاطلقوا البيع حالا واخر والطلب لأجل الربح فيقعوا في نفس المحذور

وسر المسألة انهم منعوا من التجارة في الاثمان بجنسها لان ذلك يفسد عليهم مقصود الاثمان ، ومنعوا من التجارة في الاقوات بجنسها لان ذلك يفسد عليهم مقصود الاقوات . وهذا المعنى بعينه موجود في بيع التبر والعين لان التبر ليس فيه صنعة يقصد لاجلها فهو بمنزلة الدراهم التي قصد الشارع ان لا يفاضل بينها . ولهذا قال : تبرها وعينها سواء . فظهرت حكمة تحريم ربا النساء في الجنس والجنسين . وربا الفضل في الجنس الواحد وان تحريم هذا تحريم المقاصد ، وتحريم الآخر تحريم الوسائل وسد الذرائع . ولهذا لم يباح شيء من ربا النسيسة

## فصل

وأما ربا الفضل فأبيح منه ما تدعو اليه الحاجة كالعرايا ، فان ما حرم

(١) أي حلول أجل الدين . ويحتمل ان تكون « الحلول »

سداً للذريعة أخف مما حرم تحريم المقاصد . وعلى هذا فالمصوغ والحلية ان كانت صياغته محرمة كالأنية حرم بيعه بجنسه وغير جنسه ، وبيع هذا هو الذي أنكره عبادة على معاوية رضي الله عنهما . فانه يتضمن مقابلة الصياغة المحرمة بالأثمان وهذا لا يجوز كآلات الملاهي . وأما ان كانت الصياغة مباحة كخاتم الفضة وحلية النساء وما أبيع من حلية السلاح وغيرها فالعاقلة لا يبيع هذه بوزنها من جنسها فانه سفه واضاعة للصنعة . والشارع أحكم من أن يلزم الامة بذلك . فالشريعة لا تأتي به ولا تأتي بالمنع من بيع ذلك وشرائه لحاجة الناس اليه . فلم يبق الا أن يقال لا يجوز بيعها بجنسها ألبتة بل يبيعها بجنس آخر ، وفي هذا من الخرج والعسر والمشقة ما تنفيه الشريعة . فان أكثر الناس ليس عندهم ذهب يشترون به ما يحتاجون اليه من ذلك والبائع لا يسمح ببيعه ببر وشعير ونياب . وتكليف الاستصناع لكل من احتاج اليه اما متعذر أو متعسر والحيل باطلة في الشرع ، وقد جوز الشارع بيع الرطب بالتمر شهوة الرطب ، وأين هذا من الحاجة الى بيع المصوغ الذي تدعو الحاجة الى بيعه وشرائه ؟ فلم يبق الا جواز بيعه كما تباع السلع . فلو لم يجز بيعه بالدراهم فسدت مصالح الناس . والنصوص الواردة عن النبي ﷺ ليس فيها ما هو صريح في المنع ، وغايتها أن تكون عامة أو مطلقة ، ولا ينكر تخصيص العام وتقييد المطلق بالقياس الجلي ، وهي بمنزلة نصوص وجوب الزكاة في الذهب



والفضة . والجمهور يقولون لم تدخل في ذلك الحلية ولا سيما فان لفظ النصوص في الموضعين قد ذكر تارة بلفظ الدراهم والدنانير كقوله « الدراهم بالدراهم والدنانير بالدنانير » وفي الزكاة قوله « في الرقة ربع العشر » والرقة هي الورق وهي الدراهم المضروبة ، وتارة بلفظ الذهب والفضة . فان حمل المطلق على المقيد كان نهياً عن الربا في التقدين وإيجاباً للزكاة فيهما ولا يقتضي ذلك نفي الحكم عن جملة ما عداها بل فيه تفصيل فتجب الزكاة ويجري الربا في بعض صوره لا في كلها ، وفي هذا توفية الأدلة حقها وليس فيه مخالفة بشيء للدليل منها . يوضحه أن الحلية المباحة صارت بالصنعة المباحة من جنس الثياب والسلع لا من جنس الأمان . ولهذا لم تجب فيها الزكاة فلا يجري الربا بينها وبين الأمان كما لا يجري بين الأمان وبين سائر السلع ، وان كانت من غير جنسها فان هذه بالصناعة قد خرجت عن مقصود الأمان وأعدت للتجارة فلا محذور في بيعها بجنسها ولا يدخلها : اما أن تقضي واما أن تربي ، الا كما يدخل في سائر السلع اذا بيعت بالثمن المؤجل ولا ريب أن هذا قد يقع فيها لکن لو سد على الناس ذلك لسد عليهم باب الدين وتضرروا بذلك غاية الضرر

يوضحه أن الناس على عهد نبيهم ﷺ كانوا يتخذون الحلية وكان النساء يلبسها وكن يتصدقن بها في الاعياد وغيرها . ومن المعلوم بالضرورة انه كان يعطيها للمحاويج ويعلم أنهم يبيعونها . ومعلوم قطعاً

انها لا تباع بوزنها فانه سفه ومعلوم أن مثل الحلقة والخاتم والفتحة (١) لا تساوي ديناراً ولم يكن عندهم فلوس يتعاملون بها وهم كانوا اتقى الله وأفقه في دينه وأعلم بمقاصد رسوله ﷺ من أن يرتكبوا الحيل أو يعلموها الناس يوضحه أنه لا يعرف عن أحد من الصحابة انه نهى أن يباع الحلي الا بغير جنسه أو بوزنه ، والمنقول عنهم انما هو في الصرف يوضحه أن تحريم ربا الفضل انما كان سداً للذريعة كما تقدم بيانه وما حرم سداً للذريعة أبيع للمصلحة الراجحة ، كما أبيحت العرايا من ربا الفضل ، وكما أبيحت ذوات الاسباب من الصلاة بعد الفجر والعصر ، وكما أبيع النظر للخاطب والشاهد والطبيب والمعامل من جملة النظر المحرم . وكذلك تحريم الذهب والحريم على الرجال حرم لسد ذريعة التشبه بالنساء الملعون فاعله ، وأبيع منه ما تدعو اليه الحاجة . وكذلك ينبغي أن يباح بيع الحلية المصوغة صياغة مباحة بأكثر من وزنها لأن الحاجة تدعو الى ذلك ، وتحريم التفاضل انما كان سداً للذريعة . فهذا محض القياس ومقتضى أصول الشرع ولا تتم مصلحة الناس الا به أو بالحيل ، والحيل باطلة في الشرع . وغاية ما في ذلك جعل الزيادة في مقابلة الصناعة المباحة المتقومة بالأمان في الغصوب وغيرها ، واذا كان أرباب الحيل يجوزون بيع عشرة بخمسة عشر في خرقة تساوي فلساً ويقولون الخمسة في مقابلة الخرقة فكيف ينكرون بيع الحلية

(١) هي خواتيم كبار تلبس في الايدي وربما توضع في أصابع الرجالين



بوزنها وزيادة تساوي الصناعة ، وكيف تأتي الشريعة الكاملة الفاضلة التي بهرت العقول حكمة وعدلا ورحمة وجلالة باباحة هذا وتحريم ذلك ؟ وهل هذا الا عكس للعقول والفطر والمصلحة ؟ والذي يقضى منه العجب مبالغتهم في ربا الفضل أعظم مبالغة حتى منعوا بيع رطل زيت برطل زيت وحرّموا بيع الكسب بالسهم وبيع النشا بالحنطة وبيع الخل بالزبيب ونحو ذلك ، وحرّموا بيع مدحظة ودرهم بمد ودرهم و جاؤا الى ربا النسب ففتحوا للتحيل عليه كل باب فتارة بالعينة وتارة بالمحلل وتارة بالشرط المتقدم المتواطأ عليه ثم يطلقون العقد من غير اشتراط ، وقد علم الله والكرام الكاتبون والمتعاقدان ومن حضر أنه عقد ربا مقصوده وروحه يبيع خمسة عشر مؤجلة بعشرة نقداً ليس الا . ودخول السلعة كخرجها حرف جاء لمعنى في غيره . فهلا فعلوا ههنا كما فعلوا في مسألة مدعجوة ودرهم بمد ودرهم وقالوا قد يجعل وسيلة الى ربا الفضل بأن يكون المد في أحد الجانبين يساوي بعض مد في الجانب الآخر فيقع التفاضل . فيا لله العجب ! كيف حرمت هذه الذريعة الى ربا الفضل وأبيحت تلك الذرائع القريبة الموصلة الى ربا النسب بحتاً خالصاً ؟ وأين مفسدة بيع الحلية بجنسها ومقابلة الصناعة بمحظها من الثمن الى مفسدة الحيل الربوية التي هي أساس كل مفسدة وأصل كل بلية . واذا حصص الحق فليقل المتعصب الجاهل ما شاء . وبالله التوفيق

فان قيل : الصفات لا تقابل بالزيادة ولو قوبلت بها لجاز بيع الفضة

الجيدة بأكثر منها من الرديّة وبيع التمر الجيد بأزيد منه من الرديء ، ولما أبطل الشارع ذلك علم انه منع من مقابلة الصفات بالزيادة . قيل : الفرق بين الصنعة التي هي أثر فعل الآدمي وتقابل بالاثمان ويستحق عليها الاجرة وبين الصفة التي هي مخلوقة لله لا أثر للعبد فيها ولا هي من صنعه فالشارع بحكمته وعدله منع من مقابلة هذه الصفة بزيادة ، اذ ذلك يفضي الى تقض ما شرعه من المنع من التفاضل فان التفاوت في هذه الاجناس ظاهر والعامل لا يبيع جنساً بجنسه الا لما هو بينهما من التفاوت ، فان كانا متساويين من كل وجه لم يفعل ذلك فلو جوز لهم مقابلة الصفات بالزيادة لم يحرم عليهم ربا الفضل وهذا بخلاف الصياغة التي جوز لهم المعاوضة عليها معه

يوضحه أن المعاوضة اذا جازت على هذه الصياغة مفردة جازت عليها مضمومة الى غير أصلها وجوهرها إذ لا فرق بينهما في ذلك

يوضحه أن الشارع لا يقول لصاحب هذه الصياغة بع هذا المصوغ بوزنه واخسر صياغتك ولا يقول له لا تعمل هذه الصياغة و اتركها ولا يقول له تحيل على بيع المصوغ بأكثر من وزنه بأنواع الحيل ، ولم يقل قط لا تبعه الا بغير جنسه ولم يحرم على أحد أن يبيع شيئاً من الاشياء بجنسه

فان قيل : فهب أن هذا قد سلم لكم في المصوغ فكيف يسلم لكم في



الدرهم والدنانير المضروبة اذا بيعت بالسبائك مفاضلا وتكون الزيادة في مقابلة صناعة الضرب؟ قيل: هذا سؤال قوي وارد. وجوابه: أن السكة لا تتقوم فيه الصناعة للمصلحة العامة المقصودة منها، فان السلطان يضربها لمصلحة الناس العامة. وان كان الضارب يضربها بأجرة فان القصد بها أن تكون معياراً للناس لا يتجرون فيها كما تقدم، والسكة فيها غير مقابلة بالزيادة في العرف، ولو قوبلت بالزيادة فسدت المعاملة وانتقضت المصلحة التي ضربت لاجلها واتخذها الناس سلعة واحتاجت الى التقويم بغيرها، ولهذا قام الدرهم مقام الدرهم من كل وجه وأخذ الرجل الدراهم ورد نظيرها. وليس المصوغ كذلك. الا ترى أن الرجل يأخذ مائة خفافاً ويرد خمسين ثقلاً بوزنها ولا يأتي ذلك الاخذ ولا القابض ولا يرى أحدهما أنه قد خسر شيئاً. وهذا بخلاف المصوغ والنبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه لم يضربوا درهماً واحداً. وأول من ضربها في الاسلام عبد الملك ابن مروان، وانما كانوا يتعاملون بضرب الكفار.

فان قيل: فيلزمكم على هذا أن تجوزوا بيع فروع الاجناس بأصولها متفاضلا فجوزوا بيع الحنطة بالخبز متفاضلا والزيت بالزيتون والسمسمة بالشيرج؟ قيل: هذا سؤال وارد أيضاً. وجوابه أن التحريم انما يثبت بنص أو اجماع أو تكون الصورة المحرمة بالقياس مساوية من كل وجه للمنصوص على تحريمها والثلاثة منتفية في فروع الاجناس مع اصولها. وقد تقدم ان غير الاصناف الاربعة لا يقوم مقامها ولا يساويها

في إلحاقها بها. وأما الاصناف الاربعة ففرعها ان خرج عن كونه قوتاً لم يكن من الربويات وان كانت قوتاً كان جنساً قائماً بنفسه وحرم بيعه بجنسه الذي هو مثله متفاضلا كالدقيق بالدقيق والخبز بالخبز، ولم يحرم بيعه بجنس آخر وان كان جنسهما واحداً. فلا يحرم السمسمة بالشيرج ولا الهريسة بالخبز فان هذه الصناعة لها قيمة فلا تضيع على صاحبها، ولم يحرم بيعها بأصولها في كتاب ولا سنة ولا اجماع ولا قياس، ولا حرام الا ما حرمه الله كما أنه لا عبادة الا ما شرعه الله، وتحريم الخلال كتحلليل الحرام

فان قيل: فهذا ينتقض عليكم بيع اللحم بالحيوان فانكم ان منعتموه تقضتم قولكم وان جوزتموه خالتم النص، وإذا كان النص قد منع من بيع اللحم بالحيوان فهو دليل على المنع من بيع الخبز بالبر والزيت بالزيتون وكل ربوي بأصله. قيل: الكلام في هذا الحديث في مقامين: أحدهما في صحته، والثاني في معناه. أما الاول فهو حديث لا يصح موصولاً وانما هو صحيح مرسل، فمن لم يحتج بالمرسل لم يرد عليه، ومن رأى قبول المرسل مطلقاً أو مراسيل سعيد بن المسيب فهو حجة عنده، قال أبو عمر: لا أعلم حديث النهي عن بيع اللحم بالحيوان متصلاً عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجه ثابت وأحسن أسانيده مرسل سعيد بن المسيب كما ذكره مالك في موطئه. وقد اختلف الفقهاء في القول بهذا الحديث والعمل به والمراد منه. فكان مالك يقول: معنى الحديث تحريم التفاضل في الجنس الواحد



حيوانه بلحمه وهو عنده من باب المزابنة والغرر والقمار لانه لا يدري هل في الحيوان مثل اللحم الذي أعطى أو أقل أو أكثر؟ وبيع اللحم باللحم لا يجوز متفاضلا فكان بيع الحيوان باللحم كبيع اللحم المغيب في جلده بلحم اذا كانا من جنس واحد. قال: واذا اختلف الجنسان فلا خلاف عن مالك وأصحابه أنه جائز حينئذ يبيع اللحم بالحيوان. وأما أهل الكوفة كابي حنيفة وأصحابه فلا يأخذون بهذا الحديث، ويجوزون بيع اللحم بالحيوان مطلقاً. وأما احمد فيمنع بيعه بحيوان من جنسه ولا يمنع بيعه بغير جنسه، وإن منعه بعض أصحابه. وأما الشافعي فيمنع بيعه بجنسه وبغير جنسه، وروى الشافعي عن ابن عباس أن جزوراً نحررت على عهد أبي بكر الصديق فقسمت على عشرة أجزاء فقال رجل أعطوني جزءاً منها بشاة، فقال أبو بكر: لا يصلح هذا. قال الشافعي: ولست أعلم لأبي بكر في ذلك مخالفاً من الصحابة. والصواب في هذا الحديث إن ثبت أن المراد به إذا كان الحيوان مقصوداً للحم كشاة يقصد لحمها فتباع بلحم فيكون قد باع لحمها بلحم أكثر منه من جنس واحد واللحم قوت موزون فيدخله ربا الفضل. وأما إذا كان الحيوان غير مقصود به اللحم كما إذا كان غير ما كول أو ما كولا لا يقصد لحمه كالفرس تباع بلحمه إبل فهذا لا يحرم بيعه به. بقي إذا كان الحيوان ما كولا لا يقصد لحمه وهو من غير جنس اللحم فهذا يشبه المزابنة بين الجنسين

كبيع صبرة تمر بصبرة زبيب، وأكثر الفقهاء لا يمنعون من ذلك إذ غايته التفاضل بين الجنسين والتفاضل المتحقق جائز بينهما فكيف بالمظنون. وأحمد في إحدى الروايتين عنه يمنع ذلك لا لأجل التفاضل ولكن لأجل المزابنة وشبه القمار، وعلى هذا فيمنع بيع اللحم بحيوان من غير جنسه. والله أعلم

## فصل

وأما قوله: ومنع المرأة من الاحداد على أمها وأبيها فوق ثلاث وأوجبته على زوجها أربعة أشهر وعشراً وهو أجنبي. فيقال: هذا من تمام محاسن هذه الشريعة وحكمتها ورعايتها لمصالح العباد على أكمل الوجوه فان الاحداد على الميت من تعظيم مصيبة الموت التي كان أهل الجاهلية يببالغون فيها أعظم مبالغة ويضيفون الى ذلك شق الجيوب ولطم الخدود وحلق الشعور والدعاء بالويل والثبور، وتمكث المرأة سنة في أضيق بيت وأوحشه، لاتمس طيباً ولا تدهن ولا تغتسل، الى غير ذلك مما هو تسخط على الرب تعالى وأقداره، فأبطل الله سبحانه برحمته ورأفته سنة الجاهلية وأبدلنا بها الصبر والحمد والاسترجاع الذي هو أنفع للمصاب في عاجلته وآجلته. ولما كانت مصيبة الموت لا بد أن تحدث للمصاب من الجزع والالم والحزن ما تتقاضاه الطباع سمح لها الحكيم الخبير في اليسير من ذلك



وهو ثلاثة أيام تجدد بها نوع راحة وتقضي بها وطراً من الحزن، كما رخص للمهاجر أن يقيم بمكة بعد قضاء نسكه ثلاثاً وما زاد على الثلاث ففسدته راجحة فمنع منه، بخلاف مفسدة الثلاث فانها مرجوحة مغمورة بمصلحتها، فان فطام النفوس عن مالوفاتها بالكلية من أشق الأمور عليها، فأعطيت بعض الشيء ليسهل عليها ترك الباقي، فان النفس اذا أخذت بعض مرادها قنعت به فاذا سئلت ترك الباقي كانت اجابته اليه أقرب من اجابته الوحرمت بالكلية. ومن تأمل أسرار الشريعة وتدبر حكمها رأى ذلك ظاهراً على صفحات أوامرها ونواهيها بدياً لمن نظره نافذ. فاذا حرم عليهم شيئاً عوضهم عنه بما هو خير لهم منه وأنفع وأباح لهم منه ما تدعو حاجتهم اليه ليسهل عليهم تركه كما حرم عليهم بيع الرطب بالتمر وأباح لهم منه العرايا. وحرم عليهم النظر الى الاجنبية وأباح لهم منه نظر الخاطب والمعامل والطبيب. وحرم عليهم أكل المال بالمغالبات الباطلة كالنرد والشطرنج وغيرها، وأباح لهم أكله بالمغالبات النافعة كالمسابقة والنضال. وحرم عليهم لباس الحرير وأباح لهم منه اليسير الذي تدعو الحاجة اليه. وحرم عليهم كسب المال بربا النسبنة وأباح لهم كسبه بالسلم. وحرم عليهم في الصيام وطء نساءهم وعوضهم عن ذلك بأن أباحه لهم ليلا فسهل عليهم تركه بالنهار. وحرم عليهم الزنا وهوضهم بأخذ ثانية وثالثة ورابعة ومن الاماء ماشاءوا، فسهل عليهم تركه غاية التسهيل. وحرم عليهم

الاستقسام بالازلام وعوضهم عنه بالاستخارة ودعائها، ويأبى ما بينهما. وحرم عليهم نكاح أقاربهم وأباح لهم منه بنات العم والعمة والخال والخالدة. وحرم عليهم وطء الحائض وسمح لهم في مباشرتها وأن يصنعوا بها كل شيء الا الوطء، فسهل عليهم تركه غاية السهولة. وحرم عليهم الكذب وأباح لهم المعارض التي لا يحتاج من عرفها الى الكذب معها البتة. وأشار الى هذا عليه السلام بقوله «ان في المعارض مندوحة عن الكذب». وحرم عليهم الخيلاء بالقول والفعل وأباحها لهم في الحرب لما فيها من المصلحة الراجحة الموافقة لمقصود الجهاد. وحرم عليهم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير وعوضهم عن ذلك بسائر أنواع الوحوش والطيور على اختلاف أجناسها وأنواعها. وبالجملة فما حرم عليهم خبيثاً ولا ضاراً إلا أباح لهم طيباً بازائه أنفع لهم منه، ولا أمرهم بأمر إلا وأعانهم عليه فوسعتهم رحمته ووسعهم تكليفه والمقصود أنه أباح للنساء لضعف عقولهن وقلة صبرهن الاحداد على موتاهن ثلاثة أيام. وأما الاحداد على الزوج فانه تابع للعدة وهو من مقتضياتها ومكملاتها، فان المرأة إنما تحتاج الى التزين والتجمل والتعطر لتتجنب الى زوجها وترد لها نفسه ويحسن ما بينهما من العشرة فاذا مات الزوج واعتدت منه وهي لم تصل الى زوج آخر فاقضى تمام حق الاول



وتأكيد المنع من الثاني - قبل بلوغ الكتاب أجله - أن تمنع مما تصنعه النساء لازواجهن مع ما في ذلك من سد الذريعة الى طمعها في الرجال وطمعهم فيها بالزينة والخضاب والتطيب ، فاذا بلغ الكتاب أجله صارت محتاجة الى ما يرغب في نكاحها فأبيح لها من ذلك ما يباح لذات الزوج . فلا شيء أبغ في الحسن من هذا المنع والاباحة . ولو اقترحت عقول العالمين لم تقترح شيئاً أحسن منه

## فصل

وأما قوله : وسوى بين الرجل والمرأة في العبادات البدنية والحدود وجعلها على النصف منه في الدية والشهادة والميراث والعقبة . فهذا أيضاً من كمال شريعته وحكمتها ولطفها ، فان مصلحة العبادات البدنية ومصلحة العقوبات الرجال والنساء مشتركون فيها ، وحاجة أحد الصنفين اليها كحاجة الصنف الآخر فلا يليق التفريق بينهما . نعم فرقت بينهما في أليق المواضع بالتفريق وهو الجمعة والجماعة ، فخص وجوبهما بالرجال دون النساء لأنهن لسن من أهل البروز ومخالطة الرجال . وكذلك فرقت بينهما في عبادة الجهاد التي ليس الاناث من أهلها ، وسوت بينهما في وجوب الحج لاحتياج النوعين الى مصلحته ، وفي وجوب الزكاة والصيام والطهارة

وأما الشهادة فانما جعلت المرأة فيها على النصف من الرجل لحكمة أشار اليها العزيز الحكيم في كتابه ، وهي ان المرأة ضعيفة العقل قليلة الضبط لما تحفظه . وقد فضل الله الرجال على النساء في العقول والفهم والحفظ والتمييز ، فلا تقوم المرأة في ذلك مقام الرجل . وفي منع قبول شهادتها بالكلية اضاءة لكثير من الحقوق وتعطيل لها ، فكان من أحسن الامور وألصقها بالعقول أن ضم اليها في قبول الشهادة نظيرها لتذكرها اذا نسيت ، فتقوم شهادة المرأتين مقام شهادة الرجل ، ويقم من العلم أو الظن الغالب بشهادتهما ما يقع بشهادة الرجل الواحد<sup>(١)</sup>

وأما الدية فلما كانت المرأة أنقص من الرجل والرجل أنفع منها ويسد مالا تسده المرأة من المناصب الدينية والولايات وحفظ الثغور والجهاد وعماراة الارض وعمل الصنائع التي لا تتم مصالح العالم الا بها والذب عن الدنيا والدين لم تكن قيمتهما مع ذلك متساوية وهي الدية ، فان دية الحر جارية مجرى قيمة العبد وغيره من الاموال . فاقترضت حكمة الشارع ان جعل قيمتها على النصف من قيمته لتفاوت ما بينهما

فان قيل : لكنكم تقضتم هذا فجعلتم ديتهما سواء فيما دون الثلث . قيل : لا ريب أن السنة وردت بذلك كما رواه النسائي من حديث عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ « عقل المرأة مثل عقل الرجل<sup>(٢)</sup> » حتى تبلغ الثلث من ديتها » وقال سعيد بن المسيب :

(١) أنظر تحقيق ذلك من الوجبة النفسية في كتاب ( علم النفس القضائي ) لكامل بك احمد ثابت ص ٢١ - ٢٥ (٢) أي ديتها مثل ديته



إن ذلك السنة، وإن خالف فيه أبو حنيفة والشافعي والليث والثوري وجماعة وقلوا هي النصف في القليل والكثير، ولكن السنة أولى. والفرق فيما دون الثلث وما زاد عليه أن مادونه قليل فجبرت مصيبة المرأة فيه بمساواتها للرجل، ولهذا استوى الجنين الذكر والانثى في الدية لقله ديته وهي العرة<sup>(١)</sup> فنزل مادون الثلث منزلة الجنين وأما الميراث فحكمة التفضيل فيه ظاهرة، فإن الذكر أحوج إلى المال من الانثى لأن الرجال قوامون على النساء، والذكر أنفع للميت في حياته من الانثى. وقد أشار سبحانه وتعالى إلى ذلك بقوله - بعد أن فرض الفرائض وفاوت بين مقاديرها «آبؤكم وأبنؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا» وإذا كان الذكر أنفع من الانثى وأحوج كان أحق بالتفضيل فإن قيل: فهذا ينتقض بولد الأم - قيل: بل طرد هذه التسوية بين ولد الأم ذكرهم وأنثاهم فانهم إنما يرثون بالرحم المجرد، فالقرابة التي يرثون بها قرابة أنثى فقط وهم فيها سواء، فلا معنى لتفضيل ذكرهم على أنثاهم بخلاف قرابة الأب

وأما العقيقة فأمر التفضيل فيها تابع لشرف الذكر وما ميزه الله به على الانثى. ولما كانت النعمة به على الوالد أتم والسرور والفرحة به أكمل كان الشكران عليه أكثر. فانه كلما كثرت النعمة كان شكرها أكثر والله أعلم

(١) العرة: عبد أو أمة

## فصل

وأما قوله: وخص بعض الازمنة والامكنة وفضل بعضها على بعض مع تساويها الخ. فالمقدمة الاولى صادقة والثانية كاذبة. وما فضل بعضها على بعض إلا لخصائص قامت بها اقتضت التخصيص. وما خص سبحانه وتعالى شيئاً إلا بمخصص، ولكنه قد يكون ظاهراً وقد يكون خفياً. واشترك الازمنة والامكنة في مسمى الزمان والمكان كاشترك الحيوان في مسمى الحيوانية والانسان في مسمى الانسانية، بل وسائر الاجناس في المعنى الذي يعمها وذلك لا يوجب استواءها في أنفسها. والمختلفات تشترك في أمور كثيرة والمتفقات تتباين في أمور كثيرة. والله سبحانه وتعالى أحكم وأعلم من أن يفضل مثلاً على مثل من كل وجه بلا صفة تقتضي ترجيحه. وهذا مستحيل في خلقه وأمره، كما أنه سبحانه وتعالى لا يفرق بين المتماثلين من كل وجه. فخكمته وعدله تأبى هذا وهذا. وقد نزه سبحانه وتعالى نفسه عن يظن به ذلك وأنكر عليه زعمه الباطل وجعله حكماً منكرًا. ولو جاز عليه ما يقول هؤلاء لبطلت حججه وأدلته، فان مبناها على أن حكم الشيء حكم مثله وعلى أن لا يسوى بين المختلفين، فلا يجعل الابرار كالفجار، ولا المؤمنين كالكفار، ولا من أطاعه كمن عصاه ولا العالم كالجاهل. وعلى هذا مبنى الجزاء فهو حكمه السكوني والديني

تأمل قوله سبحانه وتعالى «ولله أكبر» فإنه لا يفرق بين المتماثلين من كل وجه



وجزاؤه الذي هو ثوابه وعقابه . وبذلك حصل الاعتبار ولاجله ضربت الامثال ، وقصت علينا اخبار الانبياء وأممهم . ويكفي في بطلان هذا المذهب المتروك الذي هو من أفسد مذاهب العالم أنه يتضمن مساواة ذات جبريل لذات إبليس ، وذات الأنبياء لذات أعدائهم ، ومكان البيت العتيق بمكان الحشوش وبيوت الشياطين ، وأنه لا فرق بين هذه الذوات في الحقيقة وإنما خصت به هذه الذوات عن هذه الذوات بما خصت به لمحض المشيئة المرجحة مثلاً على مثل بلا موجب ، بل قالوا ذلك في جميع الاجسام وأنها متماثلة ، فجسم المسك عندهم مساو لجسم البول والعذرة ، وإنمامتاز عنه بصفة عرضية ، وجسم الثلج عندهم مساو لجسم النار في الحقيقة . وهذا مما خرجوا به عن صريح المعقول وكابروا فيه الحس وخالفهم فيه جمهور العقلاء من أهل الملل والنحل . وما سوى الله بين جسم السماء وجسم الارض ، ولا بين جسم النار وجسم الماء ، ولا بين جسم الهواء وجسم الحجر ، وليس مع المنازعين في ذلك الا الاشتراك في أمر عام وهو قبول الاتقسام وقيام الابعاد الثلاثة والاشارة الحسية ونحو ذلك مما لا يوجب التشابه فضلاً عن التماثل . وبالله التوفيق

### فصل

وأما قوله : ان الشريعة جمعت بين المختلفات كما جمعت بين الخطأ والعمد في ضمان الاموال فغير منكر في العقول والفطر والشرائع والعادات

اشترك المختلفات في حكم واحد باعتبار اشتراكها في سبب ذلك الحكم . فانه لا مانع من اشتراكها في أمر يكون علة لحكم من الاحكام بل هذا هو الواقع . وعلى هذا فان خطأ والعمد اشتركا في الاتلاف الذي هو علة للضمان وان افرقا في علة الأثم . وربط الضمان بالاتلاف من باب ربط الاحكام باسبابها ، وهو مقتضى العدل الذي لا تتم المصلحة إلا به ، كما أوجب على القاتل خطأ دية القتل ، ولذلك لا يعتمد التكليف فيضمن الصبي والمجنون والناثم ما أتلفوه من الاموال . وهذا من الشرائع العامة التي لا تتم مصالح الامة الا بها . فلو لم يضمنوا جنایات أيديهم لأتلف بعضهم أموال بعض وادعى الخطأ وعدم القصد وهذا بخلاف أحكام الأثم والعقوبات فانها تابعة للمخالفة وكسب العبد ومعصيته . ففرقت الشريعة فيها بين العامد والمخطيء . وكذلك البر والحنث في الايمان فانه نظير الطاعة والعصيان في الامر والنهي فيفترق الحال فيه بين العامد والمخطيء

وأما جمعها بين المكلف وغيره في الزكاة فهذه مسألة نزاع واجتهاد ، وليس عن صاحب الشرع نص بالتسوية ولا بعدمها . والذين سواوا بينهما رأوا ذلك من حقوق الاموال التي جعل الله سبحانه الاموال سبباً في نبوتها وهي حق للفقراء في نفس هذا المال سواء كان مالكه مكلفاً أو غير مكلف كما جعل في ماله حق الانفاق على بهائمهم ورقيقه وأقاربه فكذلك جعل في ماله حقاً للفقراء والمساكين



## فصل

وأما جمعها بين الهرة والفأرة في الظهارة فهذا حق ، وأي تفاوت في ذلك ؟ وكان السائل رأى أن العداوة التي بينهما توجب اختلافها في الحكم كالعداوة التي بين الشاة والذئب ، وهذا جهل منه . فإن هذا مر لا تعلق له بطهارة ولا نجاسة ولا حل ولا حرمة . والذي جاءت به الشريعة من ذلك في غاية الحكمة والمصلحة ، فإنها لو جاءت بنجاستهما لكان فيه أعظم حرج ومشقة على الأمة لكثرة طوفانها على الناس ليلاً ونهاراً وعلى فرشهم وثيابهم وأطعمتهم كما أشار إليه صلى الله عليه وسلم بقوله في الهرة « إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات »

## فصل

وأما جمعها بين الميتة وذبيحة غير الكتابي في التحريم وبين ميتة الصيد وذبيحة المحرم له فأي تفاوت في ذلك ؟ وكان السائل رأى أن الدم لما احتقن في الميتة كان سبباً لتحريمها وما ذبحه المحرم أو الكافر غير الكتابي لم يحتقن دمه فلا وجه لتحريمه . وهذا غلط وجهل ، فإن علة التحريم لو انحصرت في احتقان الدم لكان للسؤال وجه ، فأما إذ تعددت علل التحريم لم يلزم من انتفاء بعضها

انتفاء الحكم إذا خلفه علة أخرى ، وهذا أمر مطرد في الأسباب والعلل العقلية ، فما الذي ينكر منه في الشرع ؟

فان قيل : أليس قد سوت الشريعة بينهما في كونهما ميتة وقد اختلفا في سبب الموت فتضمنت جمعها بين مختلفين وتفرقتها بين متماثلين فان الذبح واحد صورة وحساً وحقيقة فجعلت بعض صورته مخرجاً للحيوان عن كونه ميتة وبعض صورته موجباً لكونه ميتة من غير فرق ؟ قيل : الشريعة لم تسو بينهما في اسم الميتة لغة وإنما سوت بينهما في الاسم الشرعي ، فصار اسم الميتة في الشرع أعم منه في اللغة . والشارع يتصرف في الاسماء اللغوية بالنقل تارة وبالتعميم تارة وبالتخصيص تارة وهكذا يفعل أهل العرف . فهذا ليس بمنكر شرعاً ولا عرفاً . وأما الجمع بينهما في التحريم فلأن الله سبحانه حرم علينا الخبائث ، والخبث الموجب للتحريم قد يظهر لنا وقد يخفى فما كان ظاهراً لم ينصب عليه الشارع علامة غير وصفه وما كان خفياً نصب عليه علامة تدل على خبثه ، فاحتقان الدم في الميتة سبب ظاهر . وأما ذبيحة الجوسي والمرتد وتارك التسمية ومن أهل بذيبحته لغير الله فنفس ذبيحة هؤلاء ، اكتسبت المذبوح خبثاً أوجب تحريمه . ولا ينكر أن يكون ذكر اسم الاوثان والكواكب والجن على الذبيحة يكسبها خبثاً وذكر اسم الله وحده يكسبها طيباً الا من قل نصيبه من حقائق العلم والايمان رذوق الشريعة . وقد جعل الله سبحانه ما لم يذكر اسم الله عليه من الذبائح فسقا وهو الخبيث ، ولا ريب ان ذكر اسم الله على الذبيحة يطيبها ويترد



الشیطان عن الذابح والمذبوح . فاذا أخل بذكر اسمه لا بس الشیطان الذابح والمذبوح فأمر ذلك خبثاً في الحيوان . والشیطان يجري في مجاري الدم من الحيوان . والدم مركبه وحامله وهو أخبث الخبائث ، فاذا ذكر الذابح اسم الله خرج الشیطان مع الدم فطابت الذبيحة ، فاذا لم يذكر اسم الله لم يخرج الخبث . وأما اذا ذكر اسم عدوه من الشیطان والاولئان فإن ذلك يكسب الذبيحة خبثاً آخر

يوضحه : أن الذبيحة تجري مجرى العبادة ، ولهذا يقرن الله سبحانه بينهما كقوله « فصل لربك وانحر » وقوله « قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين » وقال تعالى « والبُدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صواف فاذا وجبت جنوبها <sup>(١)</sup> فكلوا منها وأطعموا القانع والسُعتر <sup>(٢)</sup> كذلك سخرناها لكم لعلكم تشكرون . ان ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم » فأخبر أنه انما سخرها لمن يذكر اسمه عليها وانه انما يناله التقوى وهو التقرب اليه بها وذكر اسمه عليها . فاذا لم يذكر اسمه عليها كان ممنوعاً من أكلها وكانت مكروهة لله فاكسبتها كراهيته لها - حيث لم يذكر عليها اسمه أو ذكر عليها اسم غيره - وصف الخبث فكانت بمنزلة الميتة . واذا كان هذا في متروك التسمية وما ذكر عليه اسم غير الله فما ذبحه

(١) أي سقطت الى الارض

(٢) القانع السائل الذي يقنع بالقليل . والمتر الذي يتعرض للسؤال من غير طلب

عدوه المشرك به الذي هو من أخبث البرية أولى بالتحريم . فان فعل الذابح وقصده وخبثه لا ينكر أن يؤثر في المذبوح ، كما أن خبث الناكح ووصفه وقصده يؤثر في المرأة المنكوحه . وهذه أمور انما يصدق بها من أشرق فيه نور الشريعة وضياؤها ، وبأشرف قلبه بشاشة حكمها وما اشتملت عليه من المصالح في القلوب والابدان ، وتلقاها صافية من مشكاة النبوة ، وأحكم العقد بينها وبين الاسماء والصفات التي لم يطمس نور حقائقها ظلمة النأويل والتحرير

## فصل

وأما جمعها بين الماء والتراب في التطهير فله ما أحسنه من جمع وألطفه وألصقه بالعقول السليمة والفطر المستقيمة . وقد عقد الله سبحانه الاخاء بين الماء والتراب قدراً وشرعاً . فجمعهما الله عز وجل وخلق منهما آدم وذريته فكانا أبوين اثنين لأبويننا وأولادهما . وجعل منهما حياة كل حيوان وأخرج منهما أقوات الدواب والناس والانعام وكانا أعم الاشياء وجوداً وأسهلها تناولاً ، وكان تعفير الوجه في التراب لله من أحب الاشياء اليه . ولما كان عقد هذه الاخوة بينهما قدراً أحكم عقد وأقواه ، كان عقد الاخوة بينهما شرعاً أحسن عقد وأصح . فله الحمد رب السموات ورب الارض رب العالمين . وله الكبرياء في السموات والارض وهو العزيز الحكيم



## فهرس

صفحة

٣ مقدمة الناشر

## رسالة القياس - لابن نجيم

- ٥ سؤال موجه الى الشيخ  
٦ تقسيم القياس الى صحيح وفاسد  
٧ نصوص الشرع قياسية  
٨ تقسيم العمل الذي يقصد به المال الى ثلاثة اقسام  
٩ المضاربة قياسية  
١٠ المزارعة والمساقاة قياسيتان  
١١ الاصل في العقود العدل  
١٢ الحوالة قياسية  
١٤ القرض قياسي  
١٥ النكاح قياسي  
١٦ ازالة النجاسة قياسية  
١٧ مقتضى القياس ان الماء لا ينجس الا بالتغير

صفحة

- ٢٠ تطهير الماء قياسي  
٢١ التوضوء من لحوم الابل  
٢٢ التوضوء من مس الذكر ومس النساء ( وانظر ص ١٣٢ )  
٢٣ الوضوء من غير ماخرج من السبيلين  
٢٥ الوضوء من الحجامة  
٢٦ التيمم قياسي  
٢٨ السلم قياسي  
٢٩ الكتابة قياسية  
٣٠ الاجارة قياسية  
٣٣ استطراد في صيغة النكاح  
٣٥ الاجارة ليست نوعاً من البيع  
٣٧ الفرق بين ما أباحه الشرع وما حظره  
٣٩ بعض الاقيسة الفاسدة  
٤٠ ليس في الشرع أن بيع المعدوم لا يجوز  
٤١ التفصيل في بيع المعدوم  
٤٣ ليس من موجب العقد استحقاق التسليم عقبه  
٤٥ بعض الفرق بين البيع والاجارة



صفحة

تصنيف

|    |   |
|----|---|
| ٤٦ | اجارة الظئر والبئر                      |
| ٤٧ | الاصل والمنافع في العقود                |
| ٤٨ | الاعتبار في العقود بمقاصدها لا بألفاظها |
| ٤٩ | حمل العاقلة الدية قياسي                 |
| ٥١ | ماعدؤه على خلاف القياس نو عان           |
| ٥٣ | حكمة العوض عند رد المصراة               |
| ٥٤ | المعجوز عنه في الشرع ساقط الوجوب        |
| ٥٥ | القياس في بعض الرهن                     |
| ٥٧ | القياس في حكم تغيير مال الغير           |
| ٥٩ | القياس في القصاص وضمان التلف            |
| ٦٠ | من مثل بعبده عتق عليه                   |
| ٦٢ | المضي في الحج الفاسد قياسي              |
| ٦٣ | عدم الفطر باكل الصائم ناسياً قياسي      |
| ٦٦ | أقوال الصحابة والقياس                   |
| ٦٨ | مذهب عمر في زوجة المفقود                |
| ٧١ | القول بوقف العقود عند الحاجة            |
| ٧٣ | الصحابة أققه الامة وأعلمها              |

## فصول ابن القيم في القياس

صفحة

تصنيف

|     |   |
|-----|---|
| ٧٥  | مسألة التزاحم وسقوط المتراحمين في البئر                     |
| ٧٧  | قضاء علي في الزبية  |
| ٨٠  | قضاء عمر في الاعمى سقط على بصير فقتله                       |
| ٨١  | حكم علي في الولد من ثلاثة آباء                              |
| ٩٢  | شبهه منكري اطراد القياس                                     |
| ٩٧  | الجواب على هذه الشبه اجمالاً                                |
| ١٠٠ | الجواب التفصيلي :   |
| ١٠١ | الغسل من المنى دون البول                                    |
| ١٠٢ | غسل الثوب من بول الصبية ونضجه من بول الصبي                  |
| ١٠٢ | نقص الشطر من صلاة المسافرين الرباعية دون الثلاثية والثنائية |
| ١٠٣ | ايجاب الصوم على الحائض دون الصلاة                           |
| ١٠٣ | النظر الى الاجنبيات   |
| ١٠٤ | قطع يد السارق دون المنتهب والمختلس والغاصب                  |
| ١٠٦ | قطع اليد في ربع دينار وجعل ديتها خمسمائة دينار              |
| ١٠٨ | ايجاب حد الفرية على من قذف غيره بالزنا دون الكفر            |
| ١٠٩ | الاكتفاء في القتل بشاهدين دون الزنا                         |



صفحة

- ١٠٩ جلد قاذف الحرّ دون العبد  
 ١١٠ التفريق في العدة بين الموت والطلاق وعدة الحرة وعدة الامة  
 ١١٣ حكمة عدة الطلاق  
 ١١٤ عدة المختلعة  
 ١١٦ النساء ثلاثة أقسام  
 ١١٧ عدة الزانية والموطوءة بشبهة  
 ١١٩ مقاصد العدة  
 ١٢٠ تحريم المرأة على الزوج بعد الطلاق الثلاث وابطاحتها له بعد نكاحها للثاني  
 ١٢١ الطلاق في الاسلام  
 ١٢٣ حكمة تخصيص الاعضاء الظاهرة بالوضوء  
 ١٢٦ اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه دون غيره  
 ١٢٨ رواية العبد مقبولة دون شهادته  
 ١٢٩ ايجاب الزكاة في السائمة دون العوامل  
 ١٣١ الحرة تحصن الرجل دون الامة  
 ١٣٢ نقض الوضوء بمس الذكرك دون سائر الاعضاء ( وانظر ص ٢٢ )  
 ١٣٣ ايجاب الحد في قطرة من الخمر دون أرطال من البول  
 ١٣٤ قصر عدد المنكوحات على أربع وابطاحة ملك اليمين بغير حصر

صفحة

- ١٣٥ اباحة تعدد الزوجات دون الازواج  
 ١٣٨ اباحة استمتاع الرجل بالامة دون استمتاع المرأة بعبيدها  
 ١٣٩ الكلب الاسود وقطعه للصلاة  
 ١٤٠ ايجاب الزكاة في الابل دون الخيل  
 ١٤٢ حكمة التفاوت في زكاة الاموال  
 ١٤٦ الحدود ومقاديرها وكال ترتيبها  
 ١٥٣ العقوبة المالية  
 ١٥٤ التعزير  
 ١٥٥ الكفارة  
 ١٥٦ البينة في العقوبات  
 ١٥٧ الحكمة في تشريع العقوبات  
 ١٦٤ حكمة قطع يد السارق  
 ١٦٧ العقوبات ثلاث درجات  
 ١٦٨ حد الرقيق وحد الحر  
 ١٧٠ سقوط حد القذف باللعان في الزوجة دون الاجنبية  
 ١٧١ حكمة القصر والفطر للمسافر  
 ١٧٢ النذر والخلف  
 ١٧٦ تحريم لحم السباع وابطاحة الضبع  
 ١٧٩ شهادة خزيمة بن ثابت ، واضحية أبي بردة بن نيار



- ١٨٠ الجهر والاسرار في صلاة الليل والنهار  
١٨١ قرابة الاب والام في الميراث  
١٨٢ حكمة نظام الشفعة  
١٩٨ فرض صوم آخر رمضان وتحريم صوم أول شوال  
١٩٩ القرابة القريبة والبعيدة في النكاح  
٢٠٠ وطء الخائض ووطء المستحاضة  
٢٠١ الربا الجلي والخفي  
٢٠٣ ربا الفضل  
٢٠٥ الربا وأصناف الطعام  
٢٠٨ ما أبيح من ربا الفضل  
٢١٧ احدات المرأة على زوجها وأبيها  
٢١٩ حكمة الشريعة في التحليل والتحريم  
٢٢٠ المرأة في بعض أحكام الشريعة  
٢٢٣ فضل بعض الازمنة والامكنة  
٢٢٥ اشتراك المختلفات في حكم واحد باعتبار اشتراكها في سبب ذلك الحكم  
٢٢٦ الجمع بين الهرة والفارة في الطهارة  
٢٢٦ الجمع بين الميتة وذبيحة غير السكتاني في التحريم  
٢٢٨ الجمع بين الماء والتراب في التطهير



