

تتائج الأفكار

في

كشف الرموز والأسرار

تأليف

شمس الدين أحمد بن قودر
المعروف بقاضي زاده أفندي قاضي عسكري وملاي

وهي تكملة لشرح فتح القدير

للإمام كمال الدين السيوطي المعروف بابن الحمام الخفيف

على

الهداية شرح بداية المبتدي

تأليف

شيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر الرغيفاني

المتوفى سنة ٥٩٣ هـ

عائق عليه وفتح آياته وأمهاده

الشيخ عبد الرزاق غالب المهدي

الجزء العاشر

يحتوي على الكتب التالية:

الكراهية - إحياء الموات - الأشربة - الصيد - الرهن - الجنائيات
الديبات - المعامل - الوصايا - الخشني

منشورات

محمد عيسى بيضون

لنشر كتب السنة والجماعة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

مستشارات المحاماة والكاتبين بيروت



دار الكتب العلمية

جميع الحقوق محفوظة

Copyright

All rights reserved

Tous droits réservés

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة
لدار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو
مجزاً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر
أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً

Exclusive rights by

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Beirut - Lebanon

No part of this publication may be translated,
reproduced, distributed in any form or by any means,
or stored in a data base or retrieval system, without the
prior written permission of the publisher.

Droits exclusifs à

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Beyrouth - Liban

Il est interdit à toute personne individuelle ou morale
d'éditer, de traduire, de photocopier, d'enregistrer sur
cassette, disquette, C.D, ordinateur toute production
écrite, entière ou partielle, sans l'autorisation signée
de l'éditeur.

الطبعة الأولى

٢٠٠٣ م - ١٤٢٤ هـ

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

رمل الطريف - شارع البحري - بناية ملكارت
الإدارة العامة: عرمون - القبة - مبنى دار الكتب العلمية
هاتف وفاكس: ٨٠٤٨٠ / ١١ / ١٢ / ١٣ (+٩٦١ ٥)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Beirut - Lebanon

Raml Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg. 1st Floor

Head office

Aramoun - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.

Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13

P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kutub Al-ilmiyah

Beyrouth - Liban

Raml Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1er Étage

Administration général

Aramoun - Imm. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13

P.P: 11-9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-4046-9



9 782745 140463

<http://www.al-ilmiyah.com/>

e-mail: sales@al-ilmiyah.com

info@al-ilmiyah.com

baydoun@al-ilmiyah.com

كتاب الكراهية

قال رضي الله عنه: تكلموا في معنى المكروه. والمراد من نصاب أن كل مكروه حرام، إلا أنه لما لم يجد فيه نصاً قاطعاً لم يطلق عليه لفظ الحرام. وعن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه إلى الحرام أقرب. وهو يشتمل على فصول منها:

كتاب الكراهية

أورد الكراهية بعد الأضحية لأن عامة مسائل كل واحدة منهما لم تخل من أصل أو فرع ترد فيه الكراهية؛ ألا يرى أن التضحية في ليالي أيام النحر مكروهة، وكذا التصرف في الأضحية بجزء صوفها وحلب لبنها وإبدال غيرها مكانها، وكذلك ذبح الكتابي وغير ذلك، كما أن الأمر في كتاب الكراهية كذلك كذا في الشروح. ثم إن عبارات الكتب قد اختلفت في ترجمة هذا الكتاب، فقد سماه محمد في الجامع الصغير باسم الكراهية وعليه وضع الطحاوي في مختصره وتبعهما المصنف، وسماه محمد في الأصل بالاستحسان وعليه كتب كثير من مشايخنا كالكافي للحاكم الشهيد والمبسوط والمحيط والذخيرة والمغني وغيرها، وسماه الكرخي في مختصره بالحظر والإباحة، وتبعه القدوري في مختصره والإمام قاضيخان في فتاواه، وكذا وقع في التحفة والتتمة والإيضاح ﴿ولكل وجهة هو موليها﴾ البقرة (١٤٨). أما وجه التسمية بالكراهية فلأن بيان المكروه أهم لوجوب الاحتراز عنه. وأما وجه التسمية بالاستحسان فلأن فيه ما حسنه الشرع وما قبحه ولفظ الاستحسان أحسن فلقب به، أو لأن أكثر مسائله استحسان لا مجال للقياس فيها. وأما وجه التسمية بالحظر والإباحة فلأن الحظر المنع والإباحة الإطلاق، وفيه ما منع عنه الشرع وما أباحه. كذا ذكر وجه كل منهما في الاختيار شرح المختار. وفي شرح الكنز للإمام الزيلعي: ثم إن الكراهية في اللغة مصدر كره الشيء كرها وكراهة وكراهية. قال في الميزان: هي ضد المحبة والرضا. قال الله تعالى: ﴿وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شرٌ لكم﴾ البقرة (٢١٦) فالمكروه خلاف المندوب والمحبوب لغة، والكراهية ليست بضد للإرادة عندنا فإن الله تعالى كاره للكفر والمعاصي: أي ليس يراض بهما ولا

كتاب الكراهية

أورد الكراهية بعد الأضحية، لأن عامة مسائل كل واحدة لم تخل من أصل أو فرع ترد فيه الكراهية؛ ألا يرى أن وقت الأضحية من ليالي أيام النحر وفي التصرف في الأضحية بجزء الصوف وحلب اللبن وفي إقامة غيره مقامه كيف تحققت الكراهية، وفي كتاب الكراهية أيضاً كذلك. قوله: (واللبن متولد من اللحم فأخذ حكمه) يرد عليه لبن الخيل على قول أبي حنيفة في رواية هذا الكتاب حيث جعل لبنه حلالاً مما لا بأس به وأكل لحمه محرماً مع أن الخيل متولد من لحمه فلا بد من زيادة قيد، وهو أن يقال بعد قوله فأخذ حكمه فيما لم يختلف ما هو المطلوب من كل واحد منهما لما أن المقصود من تحريم

كتاب الكراهية

فصل في الأكل والشرب

قال: (أبو حنيفة رحمه الله: يكره لحوم الأتن وألبانها وأبوال الإبل). وقال أبو يوسف ومحمد: لا بأس بأبوال الإبل). وتأويل قول أبي يوسف أنه لا بأس بها للتداوي. وقد بينا هذه الجملة فيما تقدم في الصلاة والذباح فلا

محب لهما. وإن كان الكفر والمعاصي بإرادة الله تعالى ومشيتته. وعند المعتزلة هي ضد الإرادة أيضاً على ما عرف في أصول الكلام. وأما معنى الكراهية في الشريعة فما هو مذكور في الكتاب قوله قال رضي الله عنه: (تكلموا في معنى المكروه) يعني اختلف أصحاب الشرع في معنى المكروه، فروي عن محمد أنه نص على أن كل مكروه حرام إلا أنه لما لم يجد فيه نصاً قاطعاً لم يطلق عليه لفظ الحرام فكان نسبة المكروه إلى الحرام عنده كنسبة الواجب إلى الفرض في أن الأول ثابت بدليل قطعي والثاني ثابت بدليل ظني. وروي عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه إلى الحرام أقرب. ثم إن هذا حدّ المكروه كراهة تحريم. وأما كراهة المكروه كراهة تنزيه فإلى الحل أقرب. هذا خلاصة ما ذكروا في الكتب، ولبعض المتأخرين هنا كلمات طويلة الذيل لا حاصل لها تركنا التعرض لها لما في تضاعفها من الاختلال كراهة الإطباب قوله قال أبو حنيفة: (يكره لحوم الأتن وألبانها وأبوال الإبل). وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: لا بأس بأبوال الإبل) قال جماعة من الشراح: خص الأتن مع كراهة لحم سائر الحمر ليستقيم عطف الألبان عليه، إذ اللبن لا يكون إلا من الأتان انتهى. يعنون أنه لو قال تكره لحوم الحمر وألبانها لرجع الضمير في ألبانها إلى الحمر المذكور فيما قبل، وذلك يعم الذكور والإناث، فلا يستقيم عطف الألبان مضافة إلى الضمير الراجع إلى مطلق الحر على ما قبلها، لأن الألبان لا تتصور في ذكور الحمر وإنما تتحقق في إناثها التي هي الأتن. نعم يمكن تصحيح ذلك أيضاً بتقدير وتأويل، لكن مرادهم عدم استقامة ذلك نظراً إلى ظاهر التركيب فسقطت عن كلامهم مؤاخذه بعض المتأخرين وقال ذلك البعض: وإنما خص كراهة لحم الأتن بالذكر ولم يذكر كراهة لحم غيرها مما سبق في كتاب الذباح، لأنه لما عنون الفصل بأنه في الأكل والشرب وقد ذكر في الذباح جميع ما لا يؤكل لحمه ولو أعاد كلها يلزم التكرار فذكر بعضاً منها تذكيراً للبواقي انتهى. أقول: ليس هذا مما يعتد به، لأن حديث عنوان الفصل بأنه في الأكل والشرب لا يفيد شيئاً فيما نحن فيه أصلاً، فإن ما يتعلق بالأكل والشرب في هذا الفصل غير منحصر في هذه المسألة، بل كثير من المسائل الآتية المذكورة في هذا الفصل من مسائل الأكل والشرب أيضاً، فيصح عنوان الفصل بالأكل والشرب. سواء لم تذكر هذه المسألة فيه أصلاً أو ذكر معها غيرها أيضاً مما سبق في الذباح. وأما حديث ذكر بعض من المسائل السابقة في الذباح تذكيراً للبواقي فغير تام أيضاً، لأن ذكر ما ذكر مر بين مستوفى تذكيراً لبواقي المذكورات ليس من دأب المصنفين ولا مما يهم أصلاً. ثم أقول: الأوجه أن يقال: إنما خص الأتن بالذكر مع كراهة لحوم غيرها أيضاً لأن جميع ما لا يؤكل لحمه قد ذكر في الذباح مستوفى. وكراهة لحوم الأتن إنما ذكرت ها هنا توطئه لكراهة ألبانها التي لم تذكر فيما مرّ قط، ولا مدخل لكراهة لحوم غيرها في التوطئة لذلك فلا جرم خص الأتن بالذكر دون غيرها. ثم قال ذلك البعض: وأما حكم أبوال الإبل وإنما ذكره

لحمه عدم تقليل آلة الجهاد ولا يوجد ذلك في اللبن فكان شربه مما لا بأس به. وقوله ﷺ «إنما يجرجر في بطنه نار جهنم» قيل معناه: يردد، من جرجر الفحل: إذا ردد صوته في حنجرته، وناراً منصوب على ما هو المحفوظ من الثقات، قوله: (لأنه في معناه) أي لأن الأدهان من آتية الذهب في معنى الشرب منها، لأن كلاً منهما استعمال لها والمحرم هو الاستعمال. قيل صورة الأدهان المحرم هو أن يأخذ آتية الذهب أو الفضة ويصب الدهن على الرأس، وأما إذا أدخل يده فيها وأخذ الدهن ثم

فصل في الأكل والشرب

قوله: (الا يرى أن في وقت الأضحية النخ) أقول: الكراهية بالحقيقة هي في التضحية لا في الوقت ففيه تجوز قوله: (وفي كتاب الكراهية أيضاً كذلك) أقول: فيه بحث، إلا أن المراد تتحقق فيه الكراهية في أشياء كثيرة.

نعيدها، واللبن متولد من اللحم فأخذ حكمه. قال: (ولا يجوز الأكل والشرب والاذهان والتطيب في آنية الذهب والفضة للرجال والنساء) لقوله عليه الصلاة والسلام في الذي يشرب في إناء الذهب والفضة «إنما يجرجر في بطنه نار جهنم»^(١) وأتى أبو هريرة رضي الله عنه بشراب في إناء فضة فلم يقبله وقال: نهانا عنه رسول الله ﷺ^(٢). وإذا

المصنف فيما سبق. وذكره محمد ها هنا في الجامع الصغير، فليس فيه التكرار حتى يحتاج فيه إلى الاعتذار انتهى كلامه. أقول: ليس هذا بكلام صحيح. لأن المصنف أيضاً ذكره ها هنا في الهداية والبداية فلزمه التكرار قطعاً. وإنما لم يلزمه التكرار لو ذكره محمد في الجامع الصغير ولم يذكره المصنف ها هنا. وأما كون مأخذ ما ذكره المصنف ها هنا ما ذكره محمد في الجامع الصغير فلا يجدي شيئاً في دفع التكرار، لأن المصنف ليس في حيز الاجتهاد، فكل ما ذكره مأخوذ من قول مجتهد، فإذا ذكر مسألة مرتين لزم التكرار لا محال قوله: (وتأويل قول أبي يوسف لا بأس به للتداوي) إنما احتاج المصنف إلى هذا التأويل لأن مذهب أبي يوسف أن بول ما يؤكل لحمه نجس لما مر في كتاب الطهارات فلزم أن يكون شربه حراماً. والمفهوم من قوله ها هنا: وقال أبو يوسف ومحمد: لا بأس بأبوال الإبل حل شربها عند أبي يوسف أيضاً. فأول المصنف قول أبي يوسف المذكور ها هنا بنفي البأس عن شربها للتداوي، وشربها للتداوي ليس بحرام عنده وإن كانت نجساً تمسكاً بقصة العرنيين كما مر بيانه في كتاب الطهارات. قال صاحب غاية البيان في هذا المقام: وأما قول أبي يوسف ومحمد في الجامع الصغير: لا بأس بذلك، فمنصرف إلى لحم الفرس خاصة، لأن بول الإبل نجس عند أبي يوسف، إلا أنه أطلق شربه للتداوي، وقد مر بيانه في كتاب الطهارات في فصل البئر انتهى. أقول: فيه نظر، لأن لفظ محمد في الجامع الصغير هكذا: محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة قال: أكره شرب أبوال الإبل وأكل لحوم الفرس. وقال أبو يوسف ومحمد: لا بأس بذلك كله إلى هنا لفظ محمد في الجامع الصغير. وقد اعترف به الشارح المذكور حيث ذكر لفظه هكذا بعينه: ولا يذهب عليك أن عبارة كله في قوله وقال أبو يوسف ومحمد لا بأس بذلك كله تمنع من أن يكون قول أبي يوسف ومحمد في الجامع الصغير منصرفاً إلى لحم الفرس خاصة، بل يقتضي شموله لأبوال الإبل أيضاً قوله: (وقد بينا هذه الجملة فيما تقدم في الصلاة والذبايح فلا نعديها) أقول: في رواج هذه الحوالة بحث، فإن ألبان الأثن من هذه الجملة ولم تبين فيما تقدم قط، وكذا أبوال الإبل من هذه الجملة ولم تبين في شيء من كتابي الصلاة والذبايح، وإنما بينت في كتاب الطهارات في فصل البئر في ضمن بيان بول ما يؤكل لحمه مطلقاً، وعن هذا قال صاحب الكافي وقد مرت هذه

صبه على الرأس من اليد لا يكره. قال صاحب النهاية: هكذا ذكره صاحب الذخيرة في الجامع الصغير، وأرى أنه مخالف لما ذكره المصنف في المكحلة، فإن الكحل لا بد وأن ينفصل عنها حين الاكتحال، ومع ذلك فقد ذكرها من المحرمات.

قوله: (يرد عليه لبن الخيل النخ) أقول: فيه بحث قوله: (وهو أن يقال بعد قوله فأخذ حكمه فيما لم يختلف ما هو المطلوب) أقول: فيه بحث، والأولى أن يقال إذا وجد جهة الحرمة فيه أيضاً.

(١) صحيح، أخرجه البخاري ٥٦٣٤ ومسلم ٢٠٦٥ ومالك ٩٢٤/٢. ٩٢٥ والطيالسي ١٦٠١ والدارمي ١٢١/٢ وابن ماجه ٣٤١٣ وابن أبي شيبة ٨/ ٢٠٩ وعبد الرزاق ١٩٩٢٦ وأحمد ٦/ ٣٠٠. ٣٠٢. ٣٠٦ وابن حبان ٥٣٤١. ٥٣٤٢. والبغوي ٣٠٣٠ والبيهقي ٢٧/١ وعلي بن الجعد ٣١٣٧ من طرق كلهم من حديث أم سلمة واللفظ لمسلم، وأحمد، وابن حبان. وليس في البخاري ذكر الذهب.
(٢) غريب من رواية أبي هريرة. كذا قال الزيلعي في نصب الراية ٤/ ٢٢٠ قال: وقد ورد عن حذيفة وهو الآتي. وقال ابن حجر في الدراية ٢/ ٢١٨: لم أجده اه.

وقد أخرجه البخاري ٥٤٢٦ و ٥٦٣٣ و ٥٨٢٧ ومسلم ٢٠٦٧ وأبو داود ٣٧٢٣ والترمذي ١٨٧٨ والنسائي ١٩٨/٨. ١٩٩. وابن ماجه ٣٤١٤ والحميدي ٤٤٠ والدارمي ١٢١/٢ وابن الجارود ٨٦٥ وابن أبي شيبة ٨/ ٢١٠ وعبد الرزاق ١٩٩٢٨ وأحمد ٥/ ٣٨٥. ٣٩٧. وابن حبان ٥٣٣٩ من طرق كلهم عن حذيفة: أنه استسقى فسقاها مجوسي في إناء من فضة فقال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تلبسوا الحرير، ولا الدباج، ولا تشربوا في آنية الذهب والفضة، ولا تأكلوا في صحافها، فإنها لهم في الدنيا ولكن في الآخرة. هذا اللفظ للبخاري ومسلم في رواية وغيرهما. وهو في معنى ما ذكر المصنف صاحب الهداية عن أبي هريرة.

ثبت هذا في الشرب فكذا في الأدهان ونحوه لأنه في معناه ولأنه تشبه بزّي المشركين وتنعم بنعم المترفين والمسرفين. وقال في الجامع الصغير: يكره ومراده التحريم ويستوي فيه الرجال والنساء لعموم النهي. وكذلك الأكل بملقعة الذهب والفضة والانتحال بميل الذهب والفضة وكذا ما أشبه ذلك كالمكحلة والمرأة وغيرهما لما ذكرنا. قال: (ولا بأس باستعمال آتية الرصاص والزجاج والبلور والعقيق) وقال الشافعي: يكره لأنه في معنى الذهب والفضة في التفاخر به. قلنا: ليس كذلك. لأنه ما كان من عاداتهم التفاخر بغير الذهب والفضة. قال: (ويجوز الشرب في الإناء المفضض عند أبي حنيفة والركوب على السرج المفضض والجلوس على الكرسي المفضض والسير المفضض إذا

الجملة في كتاب الطهارة والذبائح. ويمكن أن يتمحل في توجيه كل من هاتين الصورتين. أما في توجيه الصورة الأولى منهما فيأن يحمل المراد بهذه الجملة في قوله قد بينا هذه الجملة على ما عدا الألبان بقرينة بيان كراهة اللبن بعد قوله فلا نعيدها بقوله واللبن يتولد من اللحم فأخذ حكمه. وأما في توجيه الصورة الثانية منهما فيأن الطهارة لما كانت من شروط الصلاة ومبادئها عبر المصنف عن كتاب الطهارات بكتاب الصلاة مسامحة. قال بعض المتأخرين: وإنما قال في الصلاة مع أن البيان لم يكن فيها بل في كتاب الطهارة في فصل البئر إشارة إلى أنه ينبغي أن يذكر مسائل الطهارة في فصل من فصول كتاب الصلاة كما وقع في فتاوى قاضيحان وأن لا يترجم لها كتاب على حدة انتهى. أقول: ليس هذا شيء لأن مآله أن يكون مراد المصنف بتعبيره المذكور الإشارة إلى تقييح نفسه فيما فعله في أول كتابه من ترجمة الطهارات بكتاب على حدة دون فصل من فصول كتاب الصلاة، وهل يلقى بالعاقل أن يقصد الإشارة إلى مثل ذلك. على أن الشراح ذكروا قاطبة في أول الكتاب وجهاً وجهاً لإيراد الطهارة في كتاب مستقل، فكون الذي ينبغي أن يذكر مسائل الطهارة في فصل من فصول الصلاة ممنوع، وعن هذا ترى أكثر ثقات السلف والخلف ذكروا مسائل الطهارة في كتاب على حدة وقال ذلك البعض: ثم إن المصنف بين فيما تقدم أن شرب أبوال الإبل حرام عند أبي حنيفة رحمه الله مطلقاً، وحلال عند محمد رحمه الله مطلقاً، وللتداوي فقط عند أبي يوسف، وذكر أدلتهم هناك، لكن بنى دليل محمد على طهارته، مع أن استلزام طهارته حلّ شربه غير ظاهر، وأن طهارته لم تلزم عنده إلا من حله الثابت بقوله عليه الصلاة والسلام «ما وضع شفاؤكم فيما حرم عليكم»^(١) كما سبق، فبناء حله

قوله: (من آتية الذهب) أقول: والفضة كذلك قوله: (قيل صورة الأدهان المحرم، إلى قوله: لا يكره) أقول: وفي شرح: ويحتمل هذا التفصيل في الأكل والشرب أيضاً قوله: (وأرى أنه مخالف لما ذكره المصنف في المكحلة، إلى قوله: في المحرمات الخ) أقول: لكن المحتل يأخذ المكحلة بيده ويضع فيها الميل، بخلاف الآتية إذ لا يحتاج فيه إلى الأخذ باليد.

(١) يشبه الحسن. أخرجه ابن حبان ١٣٩١ وأبو يعلى ٦٩٦٦ وأحمد في الأشربة ١٥٩ والطبراني ٢٣ (٧٤٩) كلهم من حديث أم سلمة قالت: اشتكت ابنة لي، فنبذت لها في كوز، فدخل النبي ﷺ وهو يغلي فقال: ما هذا؟ فقلت: إن ابنتي اشتكت فنبذنا لها هذا فقال: إن الله لم يجعل شفاءكم في حرام.

ومداره على حسان بن مخارق وثقه ابن حبان، وذكره البخاري، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل فلم يذكر فيه جرحاً أو تعديلاً. وباقى رجاله رجال البخاري ومسلم.

وله شاهد. أخرجه الطبراني كما في المجمع ٨٦/٥ من حديث أم الدرداء مرفوعاً: إن الله خلق الداء، والدواء، فتداوا، ولا تتداوا بحرام. وقال الهيثمي: رجاله ثقات اهـ.

والمشهور في هذا الخبر هو من قول ابن مسعود.

ذكره البخاري في كتاب الأشربة ٧٤ باب ١٥ بقوله: وقال ابن مسعود في السكر: إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم. ووصله أحمد في الأشربة، والطبراني في الكبير ٩٧١٦ والحاكم ٢١٨/٤ والبيهقي ٥/١٠ وذكره الهيثمي في المجمع ٨٦/٥ وشبه للطبراني وقال: رجاله ثقات.

وقال ابن حجر في الفتح ٧٩/١٠: وأخرجه ابن أبي شيبة عن ابن مسعود بسند صحيح اهـ. وهو في مصنفه ٢٣/٧.

وقال ابن حجر في تلخيص الحبير ٧٥/٤: الطروق إلى ابن مسعود صحيحة وقد أوردته في تفتيح التعليق اهـ.

الخلاصة: حديث أم سلمة غير قوي لأن حسان بن مخارق غير مشهور ولم يرو له أحد من أصحاب الكتب الستة. وقد ذكره البخاري جازماً به عن ابن مسعود من قوله: فهو يقرب من الحسن ولا يتعداه وابن حبان متساهل في توثيق المجاهيل. والله تعالى أعلم.

تنبيه: وأما اللفظ الذي ذكره المصنف فهو غريب.

كان يتقي موضع الفضة) ومعناه: يتقي موضع الفم، وقيل هذا وموضع اليد في الأخذ وفي السرير والسرج موضع الجلوس. وقال أبو يوسف: يكره ذلك. وقول محمد يروى مع أبي حنيفة ويروى مع أبي يوسف. وعلى هذا الخلاف الإناء المصنوب بالذهب والفضة والكرسي المصنوب بهما. وكذا إذا جعل ذلك في السيف والمشهد وحلقة المرأة. أو جعل المصنوب مذهباً أو مفضضاً. وكذا الاختلاف في اللجام والركاب والثغر إذا كان مفضضاً. وكذا الثوب فيه كتابة بذهب أو فضة على هذا. وهذا الاختلاف فيما يخلص. فأما التمويه الذي لا يخلص فلا بأس به بالإجماع.

على طهارته دور ظاهر، إلى هنا كلامه. أقول: حديث الدور ساقط جداً، لأن حله إنما يكون علة لطهارته في العقل بأن يصير دليلاً عليها. وأما طهارته فإنما تكون علة لحله في الخارج فاختلقت الجهة، وهذا نظير ما قالوا في العلوم العقلية أن الحمى علة للعفونة في الذهن والعفونة علة للحمى في الخارج، فالاستدلال بالحمى على العفونة برهان أنى وبمكسه برهان لمي ولا دور أصلاً، وهكذا الحال بين كل مؤثر وأثره، فإن الأول علة للثاني في الخارج وإن كان الثاني علة للأول في العقل: أي دليلاً عليه، ومن هذا القبيل استدلالنا بوجود العالم على وجود الصانع قوله: (وإذا ثبت هذا في الشرب فكذا في الأذهان ونحوه لأنه في معناه) أي لأن الأذهان في آنية الذهب أو الفضة ونحوه في معنى الشرب منها لأن كلاً من ذلك استعمال لها. والمحرم هو الاستعمال بأي وجه كان لما فيه من التجبير والإسراف فيشمل الأذهان والتطبيب أيضاً. وفي النهاية قيل: صورة الأذهان المحرم هو أن يأخذ آنية الذهب أو الفضة ويصّب الدهن على الرأس. أما إذا أدخل يده فيها وأخذ الدهن ثم صبه على الرأس من اليد لا يكره. كذا ذكره صاحب الذخيرة في الجامع الصغيرة اهـ. قال صاحب العناية بعد نقل ذلك: وأرى أنه مخالف لما ذكره المصنف في المكحلة فإن الكحل لا بد وأن يفصل عنها حين الاحتكاك. ومع ذلك فقد ذكره في المحرمات انتهى. أقول: يمكن دفع المخالفة بين القولين بأن المحرم في أواني الذهب والفضة وآلياتها هو استعمالها، واستعمال آنية الذهب أو الفضة عند إرادة الأذهان منها إنما يتحقق في العرف والعادة بأخذ آنيتهما وصب الدهن منها على البدن لا بإدخال اليد فيها وأخذ الدهن ثم صبه على البدن. وأما استعمال مكحلة الذهب أو الفضة فإنما يتصور عادة بإدخال الميل فيها ثم الاحتكاك به فانفصال الكحل عنها حين الاحتكاك لا يقدح في تحقق استعمالها فافترقا. واعترض صاحب التسهيل على ما قيل في صورة الأذهان المحرم بوجه آخر. وهو أنه يقتضي أن لا يكره إذا أخذ الطعام من آنية الذهب أو الفضة بملقعة ثم أكل منها، وكذا إذا أخذه بيده وأكله منها. وأجاب عنه صاحب الدرر والغرر بما يقرب مما ذكرناه في دفع ما قاله صاحب العناية في المكحلة حيث قال بعد ذكر ذلك الاعتراض أقول: منشؤه الغفلة عن معنى عبارة المشايخ وعدم الوقوف على مرادهم. أما الأول فلأن من في قولهم من إناء ذهب ابتدائية. وأما الثاني فلأن مرادهم أن الأدوات المصنوعة من المحرمات إنما يحرم استعمالها إذا استعملت فيما صنعت له بحسب معارف الناس. فإن الأواني الكبيرة المصنوعة من الذهب والفضة لأجل أكل الطعام إنما يحرم استعمالها إذا أكل الطعام منها باليد أو الملقعة، لأنها وضعت لأجل ابتداء الأكل منها باليد أو الملقعة في العرف. وأما إذا أخذ منها ووضع على موضع مباح فأكل منه لم يحرم لانتفاء ابتداء الاستعمال منها، وكذا الأواني الصغيرة المصنوعة لأجل الأذهان ونحوه إنما يحرم استعمالها إذا أخذت وصب منها الدهن على الرأس أو على اليد، لأنها إنما صنعت لأجل الأذهان منها بذلك الوجه. وأما إذا أدخل يده فيها وأخذ الدهن وصبه على الرأس من اليد فلا يكره لانتفاء ابتداء الاستعمال منها، فظهر أن مرادهم أن يكون ابتداء الاستعمال المتعارف من ذلك المحرم، إلى هنا كلامه. أقول: فيه نوع استدراك بل اختلال، فإن قوله منشؤه الغفلة عن معنى عبارة المشايخ ثم بيانه إياه بقوله أما الأول فإن «من» في

المصنوب المشدود بالضباب جمع ضبة، وهي جديدة عريضة. والمشهد: المسنن. والثغر: ما يجعل تحت ذنب الدابة. (ولأبي حنيفة رحمه الله أن ذلك تابع ولا معتبر بالتواضع) حكى أن هذه المسألة وقعت في دار جعفر الدوانقي بحضرة أبي حنيفة

لهما أن مستعمل جزء من الإناء مستعمل جميع الأجزاء فيكره. كما إذا استعمل موضع الذهب والفضة. ولأبي حنيفة رحمه الله أن ذلك تابع ولا معتبر بالتتابع فلا يكره. كالجبة المكفوفة بالحريز والعلم في الثوب ومسمار الذهب في الفص. قال: (ومن أرسل أجيراً له مجوسياً أو خادماً فاشترى لهما فقال اشتريته من يهودي أو نصراني أو مسلم وسعه أكله) لأن قول الكافر مقبول في المعاملات لأنه خبر صحيح لصدوره عن عقل ودين يعتد فيه حرمة الكذب والحاجة ماسة إلى قبوله لكثرة وقوع المعاملات (وإن كان غير ذلك لم يسعه أن يأكل منه) معناه: إذا كان ذبيحة غير

قولهم من إناء ذهب ابتدائية أمر زائد بل مختل. أما أولاً فلأن المذكور في عبارة عامة المشايخ في آتية الذهب والفضة بكلمة في ل كلمة من، وعليه عبارة الكتاب والجامع الصغير والمحيط والذخيرة وعامة المعتمرات، وإنما وقعت كلمة من في كلام بعض المتأخرين من أصحاب المتن. وأما ثانياً فلأنه لا تأثير للابتداء في تمشية الجواب الذي ذكره ها هنا، إذا يكفي فيها الفرق بين الاستعمال المتعارف وغيره، سواء كان الاستعمال في الابتداء أو في الانتهاء، يظهر ذلك بالتأمل الصادق والذوق السليم. ثم إن بعض المتأخرين بعد أن ذكر الجواب المزبور وطعن في بعض عباراته قال: والحق أن الفرق بين صور الأدهان ليس بما ذكره المجيب، بل بوجود مماسة اليد بالإناء وقت الاستعمال في الصورتين وعدمها في الثالثة. فإن للمماسة تأثيراً في الحرمة كما سيجيء من وجوب الاتقاء عن موضع الفضة في الإناء المفضض أو المضيب وقت الشرب فتأمل انتهى. أقول: يرد على هذا الفرق الذي زعمه حقاً النقض الذي أورده صاحب التسهيل، فإنه إذا أخذ الطعام من آتية الذهب أو الفضة بملقعة ثم أكل منها أو أخذه بيده وأكله منها لم يوجد هناك مماسة اليد بالآتية مع أنه يكره بلا شك، فالمخلص الكلي هنا إنما يحصل بالمصير إلى الفرق بين الاستعمال المتعارف وغيره لا بغير ذلك، وأما الإناء المفضض أو المضيب فبمعزل عما نحن فيه، فإنه ليس بخالص فضة أو ذهب بل هو مركب من لوح وفضة أو ذهب، فاعتبر أبو حنيفة في حرمة الشرب منه مماسة العضو بالجزء الذي هو الفضة أو الذهب ولم يعتبرها أصحابه. ولكل من الجانبين أصل يأتي بيانه قوله: (لهما أن مستعمل جزء من الإناء مستعمل جميع الأجزاء فيكره) جمعها في التعليل جرياً على رواية كون قول محمد في هذه المسألة مع أبي يوسف وإن كان أفرد أباً يوسف في بيان الحكم فيما قبل. وأما صاحب الكافي فأفرده ها هنا أيضاً حيث قال: احتج أبو يوسف بعموم ما ورد من النهي. ورد عليه بعض المتأخرين حيث قال بعد نقل ما في الكافي: قلت ورد النهي عن الشرب في إناء الذهب والفضة^(١) كما سبق. وصدقه على المفضض والمضيب ممنوع. وقال في الحاشية رداً لما في الكافي من احتجاج أبي يوسف. أقول: ليس ذلك بتام لأن ما ورد من النهي عن الشرب في إناء الذهب والفضة إن لم يعم المفضض والمضيب عبارة يعمها دلالة كعمومه للأدهان منه ونحوه، وكعمومه للأكل بملقعة الذهب والفضة والاتحاح بميل الذهب، وكذا ما أشبه ذلك كالمكحلة والمرأة وغيرهما. فإن المدار في كلها تناول النهي الوارد المذكور لكل منها دلالة كما صرحوا به وعن هذا قال في المحيط البرهاني حجتها العمومات الواردة بالنهي عن استعمال الذهب والفضة. ومن استعمل إناء كان مستعملاً كل جزء منه فكره، وهذا لأن الحرمة في استعمال الذهب والفضة في الإناء وغيره إنما كانت للتشبه بالأكاسرة والجبابرة، فكل ما كان بهذا المعنى يكره بخلاف خاتم الفضة

وأئمة عصره رحمهم الله، فقال الأئمة: يكره، فقيل لأبي حنيفة: ما تقول؟ فقال: إن وضع فمه على الفضة يكره وإلا فلا، فقيل له: ما الحجج فيه؟ فقال: رأيت لو كان في أصبعه خاتم فضة فشرب من كفه أبكره؟ فوقف كلهم وتعجب أبو جعفر. قال: (ومن أرسل أجيراً له مجوسياً الخ) كلامه واضح. وقوله: (لأنه لما قبل قوله في الحل) يعني في قوله وسعه أكله فإنه يتضمن الحل لا محالة أولى أن يقبل في الحرمة، لأن الحرمة مرجحة على الحل دائماً، وأتى برواية الجامع الصغير لأن الهدية

الكتابي والمسلم. لأنه لما قبل قوله في الحل أولى أن يقبل في الحرمة. قال: (ويجوز أن يقبل في الهدية والإذن قول العبد والجارية والصبوي) لأن الهدايا تبعث عادة على أيدي هؤلاء. وكذا لا يمكنهم استصحاب الشهود على الإذن عند الضرب في الأرض والمبايعة في السوق، فلو لم يقبل قولهم يؤدي إلى الحرج. وفي الجامع الصغير: إذا قالت جارية لرجل يعني مولاي إليك هدية وسعه أن يأخذها. لأنه لا فرق بين ما إذا أخبرت بإهداء المولى غيرها أو نفسه لما قلنا قال: (ويقبل في المعاملات قول الفاسق. ولا يقبل في الديانات إلا قول العدل) ووجه الفرق أن

والمنطقة حيث لا يكره لأن الرخصة جاءت في ذلك نصاً، أما ما هنا بخلافه، إلى هنا لفظ المحيط تأمل. وقال الإمام الزيلعي في شرح الكنز: لأبي يوسف ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال «من شرب في إناء ذهب أو فضة أو إناء فيه شيء من ذلك فإنه يجرجر في بطنه نار جهنم»^(١) رواه الدارقطني انتهى. وردّ عليه أيضاً ذلك البعض حيث قال بعد نقل ذلك: قلت لو ثبت هذا كان حجة قاطعة على أبي حنيفة رحمه الله، لكن لم نجده في روايات البخاري وغيره إلا خالياً عن زيادة «أو إناء فيه شيء من ذلك»^(٢) وقال في الحاشية: رد لما ذكره الزيلعي من احتجاج أبي يوسف انتهى. أقول: عدم وجدانه تلك الزيادة فيما رآه من روايات البخاري وغيره لا يدل على عدم وجودها في رواية أخرى لم ير محلها، وقد بين الإمام الزيلعي طريق إخراج ما ذكره من الحديث حيث قال: رواه الدارقطني، فكيف يصح أن يجعل ذلك البعض مجرد عدم اطلاعه على ذلك ردّاً له وهو ليس من فرسان ميدان^(٣) علم الحديث كما لا يخفى قوله: (معناه إذا كان ذبيحة غير الكتابي والمسلم) أقول: كان الأظهر أن يقال: معناه إذا كان قوله غير ذلك بأن قال اشتريته من غير الكتابي والمسلم، لأن المقصود بالبيان هنا كون قول الكافر مقبولاً فيما هو من جنس المعاملات سواء تضمن الحل أو الحرمة، لا كون ذبيحة المسلم والكتابي مما يؤكل دون ذبيحة غيرهما فإنه من مسائل كتاب الذبائح وقد مرّ مستوفى، وعبارة المصنف توهم أصالة الثاني كما ترى. ثم إنه لو قال في المتن: وإن قال غير ذلك بدل قوله وإن كان غير ذلك لكان أظهر من الكل، وكان أوفق لما قبله وهو قوله وقال اشتريته من يهودي أو نصراني أو مسلم، إلا أنه لم يغير لفظ محمد رحمه الله في الجامع الصغير تبركاً به قوله: (لأنه لما قبل قوله في الحل أولى أن يقبل في الحرمة) قال صاحب العناية في شرح هذا المحل: قوله لأنه لما قبل قوله في الحل: يعني في قوله وسعه أكله، فإنه يتضمن الحل لا محالة أولى أن يقبل في الحرمة لأن الحرمة مرجحة على الحل دائماً انتهى. أقول: في تفسيره قول المصنف في الحل بقوله يعني في قوله وسعه أكله ركافة جداً، لأن قوله وسعه أكله جواب المسألة فهو في قوة أن يقال يقبل قوله فيما أخبر به لأنه ثمرة قبول قوله فيما أخبر

فيها نفس الجارية، وقوله: (لما قلنا) راجع إلى قوله الهدايا تبعث عادة على أيدي هؤلاء. وقوله: (ولا يقبل فيها) أي في العبادات (قول المستور) وقوله: (جرباً على مذهبه أنه يجوز القضاء به) يعني إذا لم يطعن الخصم، وظاهر الرواية أصح لأنه

قوله: (لأن الهدايا تبعث على أيدي هؤلاء عادة) أقول: يمكن أن يمنع اشتراك العادة.

(١) ضعيف. أخرجه الدارقطني ٤٠/١ والبيهقي ٢٨/١/٢٩ كلاهما من حديث ابن عمر.

وقال الدارقطني: إسناده حسن!

وقال البيهقي: ورويناه من طريق الدارقطني، وكذلك أخرجه أبو الوليد الفقيه دون ذكر عبد الله بن مطيع والمشهور في المقضب عن ابن عمر موقوفاً عليه. اهـ.

وقال ابن التركماني في الجوهر النقي: قال ابن القطان: هذا الحديث لا يصح فيه زكريا بن إبراهيم بن عبد الله بن أبي مطيع، وزكريا وأبوه لا يُعرف لهما حال.

(٢) هذا اللفظ تفرد به الدارقطني وكذا البيهقي إلا أنه ضعفه وكذا ضعفه ابن القطان كما ذكر ابن التركماني في الجوهر النقي ووافق. وهو كما قالوا فيه مجاهيل.

(٣) لكن تقدم رده من قبل بعض فرسان الحديث منهم ابن القطان والبيهقي وابن التركماني وفيه مجاهيل.

المعاملات يكثر وجودها فيما بين أجناس الناس. فلو شرطنا شرطاً زائداً يؤدي إلى الحرج فيقبل قول الواحد فيها عدلاً كان أو فاسقاً كافراً أو مسلماً عبداً أو حراً ذكراً أو أنثى دفعاً للحرج. أما الديانات فلا يكثر وقوعها حسب وقوع المعاملات فجاز أن يشترط فيها زيادة شرط. فلا يقبل فيها إلا قول المسلم العدل لأن الفاسق متهم والكافر لا يلتزم الحكم فليس له أن يلزم المسلم، بخلاف المعاملات لأن الكافر لا يمكنه المقام في ديارنا إلا بالمعاملة. ولا يتهيأ له المعاملة إلا بعد قبول قوله فيها فكان فيه ضرورة. ولا يقبل فيها قول المستور في ظاهر الرواية. وعن أبي حنيفة أنه يقبل قوله فيها جرياً على مذهبه أنه يجوز القضاء به. وفي ظاهر الرواية هو والفاسق فيه سواء حتى يعتبر

به، ولا حاصل له بل هو من قبيل اللغو من الكلام. والحق عندي في شرح كلام المصنف هنا أن يقال: يعني أنه لما قيل قوله في الحل: أي فيما يتضمن الحل وهو قوله اشترتني من يهودي أو نصراني أو مسلم فإنه يتضمن إثبات حلّ أكل ما اشتراه كما صرحوا به قاطبة أولى أن يقبل قوله في الحرمة: أي فيما يتضمن الحرمة وهو قوله اشترتني من غير الكتابي والمسلم فإنه يتضمن إثبات حرمة ما اشتراه كما صرحوا به أيضاً تبصر قوله: (لأنه لا فرق بين ما إذا أخبرت بإهداء المولى غيرها أو نفسها لما قلنا) قال جمهور الشراح: قوله لما قلنا راجع إلى قوله لأن الهدايا تبعت عادة على أيدي هؤلاء انتهى. أقول: لمانع أن يمنع أن نفس الجوارى والعبيد تبعت عادة على أيدي هؤلاء، بخلاف إهداء غير أنفسهم من الهدايا فإنها تبعت عادة على أيديهم بلا مجال التكثير من أحد، وقال صاحب الغاية: قوله لما قلنا إشارة إلى قوله فلو لم يقبل قولهم يؤدي إلى الحرج، وتبعه العيني. أقول: ولمانع أن يمنع أن عدم قبول قولهم في إهداء مواليتهم أنفسهم يؤدي إلى الحرج لإمكان إهدائهم على أيدي غيرهم من سائر العبيد والجوارى أو الصبيان وعدم القدرة على غيرهم أصلاً نادر لا يعدّ مثله مؤدياً إلى الحرج بخلاف إداء الهدايا مطلقاً على أيدي غير جنس العبيد والجوارى والصبيان فإن فيه حرجاً بينا سيما في إهداء الأمور الخسيسة قوله: (ويقبل في المعاملات قول الفاسق ولا يقبل في الديانات إلا قول العدل) قال في التلويح: قيل ذكر فخر الإسلام في موضع من كتابه أن إخبار المميز الغير العدل يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري، وفي موضع آخر أنه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الإمام السرخسي. ومحمد رحمه الله ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير، فقيل: يجوز أن يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيراً لهذا فيشترط. ويجوز أن يشترط استحساناً ولا يشترط رخصة، ويجوز أن يكون في المسألة روايتان انتهى.

أقول: يشكل على التوجيه الأول الفرق بين المعاملات والديانات لأن قول الفاسق يقبل في الديانات أيضاً بشرط التحري كما سيأتي التصريح به في الكتاب وكذا يشكل ذلك على التوجيه الثالث على إحدى الروايتين وهي رواية الاشتراط: فالظاهر المناسب عندي هو التوجيه الثاني. فإن الفرق المذكور يستقيم حينئذ، إذ لا رخصة لقبول قول الفاسق في الديانات بدون التحري قوله: (ولا يقبل فيها قول المستور في ظاهر الرواية. وعن أبي حنيفة رحمه الله أنه يقبل قوله فيها جرياً على مذهبه أن يجوز القضاء به) قال الشراح: وظاهر الرواية أصح لأنه لا بد من اعتبار أحد شطري الشهادة ليكون الخبر ملزماً وقد سقط اعتبار العدد فبقي اعتبار العدالة انتهى. أقول: فيه بحث، لأن أصل أبي حنيفة في الشهادة أن يقتصر الحاكم على ظاهر العدالة إذا لم يطعن الخصم فيما عدا الحدود والقصاص كما تقرّر في كتاب الشهادات فكان أحد شطري الشهادة عنده ظاهر العدالة دون حقيقتها، ولا ريب أن المستور ظاهر العدالة لقوله

لا بد من اعتبار أحد شطري الشهادة ليكون الخبر ملزماً وقد سقط اعتبار العدد فبقي اعتبار العدالة، وقوله: (حتى يعتبر فيهما) أي في الفاسق والمستور إذا أخبر بنجاسة الماء (أكبر الرأي) وقوله: (ويقبل فيها) أي في الديانات قول العبد والحر والأمة، لأن خبر هؤلاء في أمور الدين كخبر الحر إذا كانوا عدولاً كما في رواية الأخبار لأنه يلتزم بنفسه أولاً ثم يعتدى منه إلى غيره فلا يكون من باب الولاية على الغير. وقوله: (ما ذكرناه) إشارة إلى الهدية والإذن. وقوله: (فإن كان أكبر رأيه أنه كاذب

فيهما أكبر الرأي. قال: (ويقبل فيها قول العبد والحرّ والأمة إذا كانوا عدولاً) لأن عند العدالة الصدق راجح والقبول لرجحانه. فمن المعاملات ما ذكرناه، ومنها التوكيل. ومن الديانات الإخبار بنجاسة الماء حتى إذا أخبره مسلم مرضي لم يتوضأ به ويتيمم، ولو كان المخبر فاسقاً أو مستوراً تحزّي، فإن كان أكبر رأيه أنه صادق يتيمم ولا يتوضأ به. وإن أراق الماء ثم تيمم كان أحوط. ومع العدالة يسقط احتمال الكذب فلا معنى للاحتياط بالإراقة. أما التحزّي فمجرد ظن. ولو كان أكبر رأيه أنه كاذب يتوضأ به ولا يتيمم لترجح جانب الكذب بالتحري، وهذا جواب الحكم. فأما في الاحتياط فيتيمم بعد الوضوء لما قلنا. ومنها الحل والحرمة إذا لم يكن فيه زوال الملك. وفيها تفاصيل

عليه الصلاة والسلام «المسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا محدوداً في قذف»^(١) ففي غير ظاهر الرواية أيضاً لم يلزم عدم اعتبار أحد شطري الشهادة فلم يدل ما ذكره على أصحية ظاهر الرواية. ويمكن أن يقال: ليس مقصودهم بيان أصحية ظاهر الرواية على أصل أبي حنيفة في الشهادة بل على ما يقتضيه فسله الزمان من عدم الاعتداد برواية المستور ما لم تتبين عدالته، كما لم تعتبر شهادته في القضاء عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله ما لم يظهر عدالته. وعن هذا قال المصنف في كتاب الشهادات: والفتوى على قولهما في هذا الزمان. ويؤيد هذا التوجيه ما ذكره صاحب غاية البيان نقلاً عن شمس الأئمة السرخسي حيث قال: قال شمس الأئمة السرخسي في أصوله: وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه بمنزلة العدل في رواية الأخبار لثبوت العدالة ظاهراً بالحديث المروي عن رسول الله ﷺ. وعن عمر رضي الله تعالى عنه «المسلمون عدول بعضهم على بعض»^(٢) ولهذا جوّز أبو حنيفة القضاء بشهادة المستور فيما ثبت مع الشبهات إذا لم يطعن الخصم، ولكن ما ذكره في الاستحسان أصح في زماننا، فإن الفسق غالب في أهل هذا الزمان فلا يعتمد على رواية المستور ما لم تتبين عدالته، كما لا تعتبر شهادته في القضاء قبل أن تظهر عدالته انتهى. وبما ذكرنا تبين اختلال تحرير بعض المتأخرين في هذا المقام حيث قال في شرح قول المصنف ولا يقبل قول المستور في ظاهر الرواية: أي ولا يقبل قوله في الديانات في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة رحمه الله ثم قال: وجه الظاهر أنه لا بد من اعتبار أحد شطري الشهادة ليكون الخبر ملزماً وقد سقط اعتبار العدد فبقي اعتبار العدالة انتهى. فإنه جعل ما ذكره وجهاً لأصحية ظاهر الرواية وجهاً لنفس ظاهر الرواية عن أبي حنيفة، فيرد عليه قطعاً أن حقيقة العدالة ليست بأحد شطري الشهادة عند أبي حنيفة، بل يكفي ظاهر العدالة عنده في قبول الشهادة، ولا يخفى أن ظاهر العدالة متحقق في المستور فما معنى اعتبار حقيقة العدالة في قبول قوله في الديانات في ظاهر الرواية عند فتدبر قوله: (ويقبل فيها قول العبد والحرّ والأمة إذا كانوا عدولاً) أقول: لا يخفى على ذي فطرة سليمة أن ذكر الحرّ هنا خال عن الفائدة، إذ لا يشتهه على أحد قبول قول الحرّ في كل أمر خطير إذا كان عدلاً، بخلاف العبد والأمة، ولعل صاحب الكافي ذاق بشاعة ذكر الحرّ هنا فقال: ويقبل فيها قول العبد والأمة إذا كانا عدلين بدون ذكر الحرّ. قال صاحب العناية في شرح هذا المقام: وقوله ويقبل فيها: أي في الديانات قول الحرّ والعبد والأمة لأن خبر هؤلاء في أمور الدين كخبر الحرّ إذا كانوا عدولاً كما في رواية الأخبار انتهى: أقول: قد زاد هذا

يتوضأ به) يعني حكماً لا في الاحتياط والاحتياط في التيمم بعد الوضوء، وإن لم يترجح أحد الوجهين، قيل الأصل الطهارة، وقوله: (لما قلنا) إشارة إلى قوله أما التحزّي فمجرد ظن ففيه احتمال الخطأ، وقوله: (ومنها) أي من الديانات (الحلّ والحرمة) يقبل فيها خبر الواحد العدل إذا لم يتضمن زوال الملك كالإخبار بحرمة الطعام والشراب يقبل فيها. قول العدل فلا

(١) ضعيف. أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه كما في نصب الراية ٨١/٤ من رواية حجاج عن عمرو بن شبيب عن أبيه عن جده مرفوعاً. وإسناده ضعيف لضعف حجاج بن أرفاة وهو مدلس أيضاً وقد عنعنه. والراجح كونه عن عمر موقوفاً وهو الأثمي.
(٢) موقوف جيد. أخرجه الدارقطني ٢٠٦/٤ والبيهقي ١٥٥/١٠ كلاهما عن عمر أنه كتب إلى أبي موسى فذكرها خبراً طويلاً وفيه: المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد، أو مجرباً في شهادة زور... الأثر. وفي إسناده مقال إلا أن الدارقطني رواه من وجه آخر عن سعيد بن أبي بردة فذكره.

وتفريعات ذكرناها في كفاية المنتهى. قال: (ومن دعي إلى وليمة أو طعام فوجد ثمة لعباً أو غناء فلا بأس بأن يقعد ويأكل) قال أبو حنيفة رحمه الله: ابتليت بهذا مرة فصبرت. وهذا لأن إجابة الدعوة سنة. قال عليه الصلاة والسلام «من لم يجب الدعوة فقد عصى أبا القاسم» فلا يتركها لما اقترن بها من البدعة من غيره. كصلاة الجنائز واجبة الإقامة وإن حضرتها نياحة. فإن قدر على المنع منعهم. وإن لم يقدر يصبر. وهذا إذا لم يكن مقتدى به. فإن كان

الشارح في الطنبور نغمة حيث أتى بمحذور آخر في كلام نفسه فإنه قال: لأن خبر هؤلاء في أمر الدين كخبر الحرّ ولا شك أن كلمة هؤلاء من جموع أسماء الإشارة فتكون ها هنا إشارة إلى الأشياء الثلاثة المذكورة وهي العبد والحرّ والأمة، فصيير معنى كلام الشارح المذكور: لأن خبر العبد والحرّ والأمة في أمور الدين كخبر الحرّ إذا كانوا عدولاً فيدخل المشبه به في المشبه ولا يخفى فساد. وقال صاحب النهاية: ويقبل فيها: أي في الديانات قول العبد والحرّ والأمة، لأن في أمر الدين خبر العبد كخبر الحرّ كما في رواية الإخبار، وتبعه صاحب معراج الدراية كما هو دأبه في أكثر المواضع. أقول في كلامهما أيضاً نوع محذور، لأنهما جعلتا الحرّ مقيساً عليه أو مشبهاً به، وهو داخل أيضاً في المدعي ها هنا فكان مما يلزم إثباته أيضاً هنا، فكيف يتم أن يجعل مقيساً عليه أو مشبهاً به لأحد قرينيه قبل أن يتبع حال نفسه، فالتعليل التام الشامل للكل ما ذكره المصنف بقوله لأن عند العدالة الصدق راجح والقبول لرجحانه قوله: (وإن أراق الماء ثم تيمم كان أحوط) أقول: هذا مشكل عندي، لأنه إذا كان أكبر رأيه أنه صادق كان نجاسة الماء راجحة عنده، فإذا أراق هذا الماء على أعضاء الوضوء كان الراجح أن تتنجس تلك الأعضاء وإذا تنجست أعضاؤه لم تجز صلاته ما لم تطهر، والمفروض انتفاء ماء آخر مطهر وإلا لم يجز التيمم فكان ينبغي أن يكون الاحتياط إذ ذاك في ترك الإراقة لتأديها إلى محذور شديد، بخلاف الاحتياط بالتيمم بعد الوضوء فيما إذا كان أكبر رأيه أنه كاذب كما سيأتي من بعد، فإن التيمم هناك بشيء طاهر فلا يلزم محذور أصلاً فليتأمل قوله: (ومع العدالة يسقط احتمال الكذب فلا معنى للاحتياط بالإراقة) أقول: لقاتل أن يقول: لا نسلم سقوط احتمال الكذب مع مجرد العدالة بدون أن يصل حد التواتر. كيف وقد صرحوا في علم الأصول بأن خبر الواحد العدل وإن كان صحابياً لا يوجب اليقين. بل احتمال الكذب قائم وإن كان مرجوحاً، وإلا لزم القطع بالنقيضين عند إخبار العدلين بهما ولهذا قالوا إنه لا يفيد إلا غلبة الظن دون اليقين، ويوافقه قول المصنف فيما مرّ لأن عند العدالة الصدق راجح والقبول لرجحانه. والجواب أن مراد المصنف باحتمال الكذب في قوله ومع العدالة يسقط احتمال الكذب هو الاحتمال الظاهر الذي يعتد به شرعاً دون مطلق الاحتمال، وعن هذا قال صاحب الكافي: ومع العدالة سقط احتمال الكذب شرعاً لأنها عبارة عن الانزجار عن المعاصي والكذب منها فكان منزجراً عنه انتهى. فإن قلت: إذا بقي احتمال ما

يحل الأكل ولا الإطعام لأنها حق الله تعالى فيثبت بخبر الواحد ولا يخرج عن ملكه، لأن بطلان الملك لا يثبت بخبره، وليس من ضرورة ثبوت الحرمة بطلان الملك، وأما إذا تضمن زواله فلا يقبل، كما إذا أخبر رجل أو امرأة عدل للزوجين بأنهما ارتضعا من امرأة واحدة، بل لا بد فيها من شهادة رجلين أو رجل وامرأتين لأن الحرمة ها هنا مع بقاء النكاح غير متصور فكان متضمناً لزوال الملك. فإن قيل: قد تقدم قوله لأنه لما قبل قوله أي قول المجوسي في الحل أولى أن يقبل في الحرمة، وهو يدل على أن العدالة في الخبر بالحل والحرمة غير شرط فكان كلامه متناقضاً، أجيب بأن ذلك كان ضمنياً، وكم من شيء يثبت ضمنياً ولا يثبت قصداً، فلا تناقض لأن المراد ها هنا ما كان قصدياً. قال: (ومن دعي إلى وليمة أو طعام الخ) قيل الوليمة طعام العرس والغناء بالكسر السماع. قوله: (كصلاة الجنائز) قيل عليه إنه قياس السنة على الفرض وهو غير مستقيم فإنه لا يلزم من تحمّل المحذور لإقامة الفرض تحمّل لإقامة السنة، وأجيب بأنها سنة في قوة الواجب لورود الوعيد

قوله: (أجيب بأن ذلك كان ضمنياً) أقول: ولا يمكن أن يجاب بأن الكفار قد يكون عدلاً، لأن المراد بالعدل هنا المسلم المرضي كما نص عليه المصنف هنا قوله: (ويجوز أن يقال وجه التشبيه الخ) أقول: فيه بحث، إلا أن يقال: ليس بقياس كما يشير إليه قوله وجه التشبيه، وفيه أنه تبقى المسألة حيث لا بد دليل.

مقتدي ولم يقدر على منعهم يخرج ولا يقعد. لأن في ذلك شين الدين وفتح باب المعصية على المسلمين. والمحكى عن أبي حنيفة رحمه الله في الكتاب كان قبل أن يصير مقتدي به. ولو كان ذلك على المائدة لا ينبغي أن

للكذب في العدالة فما معنى قوله فلا معنى للاحتياط بالإراقة. قلت: مراده أنه لا معنى للاحتياط بالإراقة في صورة العدالة احتياطاً بها مثل الاحتياط بها في صورة التحزّي في خبر الفاسق أو المستور. فإن قلت: إذا كان مفاد خبر العدول هو الظن دون اليقين فما معنى قول المصنف في مقابلة ذلك وأما التحري فمجرد ظن؟ قلت: معناه أنه مجرد تخمين وظن لا غلبة ظن، بخلاف عدالة المخبر فإن الحاصل هناك غلبة الظن وهي أقوى من الأول فافتراقاً قوله: (وهذا لأن إجابة الدعوى سنة. قال عليه الصلاة والسلام «من لم يجب الدعوة فقد عصى أبا القاسم»^(١) فلا يتركها لما اقترن بها من البدعة من غيره، كصلاة الجنائز واجبة لإقامة وإن حضرته نياحة) قيل عليه أنه قياس السنة على الفرض وهو غير مستقيم. فإنه لا يلزم من تحمل المحذور لإقامة الفرض تحمله لإقامة السنة. وأجيب بأنها سنة في قوة الواجب لورود الوعيد على تاركها، قال ﷺ «من لم يجب الدعوة فقد عصى أبا القاسم»^(٢) كذا في العناية وعامة الشروح. أقول: الجواب منظور فيه، لأنها إن أرادوا بقولهم إنها سنة في قوة الواجب أنها مثل الواجب في الأحكام كما يفصح عنه قول صاحبي النهاية والكفاية فيثبت الحكم فيها على وفاق ما ثبت في الواجب، فهو مشكل على قواعد علم الأصول، إذ قد تفرّز فيه كون السنة قسماً للواجب ومغايرة له في الأحكام حيث صرحوا فيه بأن الواجب مما كان فعله أولى من تركه مع منع تركه، والسنة مما كان فعله أولى من تركه بلا منع تركه، وإن تارك الواجب يستحق العقوبة بالنار وتارك السنة لا يستحقها بل يستحق حرمان الشفاعة فكيف يتصور الاشتراك في الأحكام، وإن أرادوا بقولهم إنها سنة في قوة الواجب مجرد بيان تأكيد سنيتها فهو لا يجدي نفعاً في دفع السؤال. إذ لا يلزم من تحمل المحذور لإقامة الواجب تحمله لإقامة السنة، وإن كانت مؤكدة تأكيداً تاماً لظهور التفاوت بينهما في الحقيقة والأحكام فلا يتم القياس على أن صلاة الجنائز فرض لا واجب محض. فعلى تقدير أن يكون إجابة الدعوة في حكم الواجب بل نفس الواجب لا يندفع السؤال أيضاً، إذ لا يلزم من تحمل المحذور لإقامة الفرض تحمله لإقامة الواجب لثبوت الفرض بدليل قطعي دون الواجب، ولهذا يكفر جاحد الأول دون الثاني فلا وجه للقياس. وأجاب صاحب العناية عن السؤال المذكور بوجه آخر حيث قال: ويجوز أن يقال وجه التشبيه اقتران العبادة بالبدعة مع قطع النظر عن صفة تلك العبادة اهـ. أقول: ليس هذا بشيء. لأن تشبيه إجابة الدعوة بصلاة الجنائز في مجرد الاقتران بالبدعة مع ظهور الفرق بينهما في القوة والضعف لا يفيد شيئاً فقهيّاً، فيلزم أن يكون قول المصنف كصلاة الجنائز واجبة الإقامة وإن حضرته نياحة كلاماً زائداً خارجاً عن صنعة الفقه وحاشي له. ثم أقول: يمكن أن يجاب عن ذلك

على تاركها، قال: ﷺ «من لم يجب الدعوة فقد عصى أبا القاسم» ويجوز أن يقال: وجه التشبيه اقتران العبادة بالبدعة مع قطع النظر عن صفة تلك العبادة. وقوله: (فإن قدر على المنع منهم، وإن لم يقدر يصبر) ليكون عاملاً بقوله: ﷺ «من رأى

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٥١٧٧ ومسلم ١٤٣٢ ح ١٠٧ وأبو داود ٣٧٤٤ والدارمي ١٠٥/٢ وابن ماجه ١٩١٣ ومالك ٥٤٦/٢ والحميدي ١١٧١ وأحمد ٢٤١/٢ وعبد الرزاق ١٩٦٦٢ وابن حبان ٥٣٠٤ والطحاوي في المشكل ١٤٣/٤ والبيهقي ٢٦١/٧ والبخاري ٢٣١٥ من طرق كلهم عن أبي هريرة قال: شر الطعام طعام الوليمة يدعى إليها الأغنياء ويترك المساكين، ومن لم يجب الدعوة، فقد عصى الله ورسوله. وكرره أحمد ٤٠٥. ٤٠٥/٢ والطيالسي ٢٣٠٣ وابن حبان ٥٣٠٥ من وجه آخر كلهم عن الزهري إلا أن الأولين جعلوه عن الزهري عن الأعرج عن أبي هريرة.

وأما من كرهه فجعله عن الزهري عن ابن المسيب عن أبي هريرة. وهو موقوف في كلا الوجهين. وأخرجه مسلم ١٤٣٢ ح ١١٠ والحميدي ١١٧٠ والبيهقي ٢٦٢/٧ كلهم عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ قال «شر الطعام طعام الوليمة يُمنعها من يأتيها ويدعى إليها من يابها ومن لم يجب الدعوة فقد عصى الله ورسوله» وهذا صحيح أيضاً، وورد مرفوعاً من حديث ابن عمر. والموقوف على أبي هريرة له حكم الرفع أيضاً اهـ انظر الزيلعي ٢٢١/٤.

(٢) تقدم أن أكثر الروايات على وقفه إلا أن له حكم الرفع. وقد رواه مسلم مرفوعاً كما تقدم.

يقعد. وإن لم يكن مقتدي لقوله تعالى: ﴿فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين﴾ وهذا كله بعد الحضور. ولو علم قبل الحضور لا يحضر لأنه لم يلزمه حق الدعوة. بخلاف ما إذا هجم عليه لأنه قد لزمه، ودلت المسألة على

السؤال بوجه آخر، وهو أن إجابة الدعوة وإن كانت سنة عندنا ابتداء إلا أنها تنقلب إلى الواجب بقاء: أي بعد الحضور إلى محل الدعوة حيث يلزمه حق الدعوة بالتزامه إجابتها كما أشار إليه المصنف فيما بعد، فيصير هذا نظير الصلاة النافلة فإنها تنقلب إلى الواجب بل إلى الفرض بالتزام إقامتها بالشروع فيها كما تقرر في محله. ولذلك لو علم المدعو البدعة قبل الحضور لزمه ترك إجابة الدعوة كما سيجيء، فيكون قوله كصلاة الجنائز واجبة الإقامة وإن حضرته نياحة قياس الواجب على الواجب في المال فيندفع الإشكال. ثم إن صاحب الإصلاح والإيضاح رد الدليل المذكور في الكتاب حيث قال لا، لأن إجابة الدعوة سنة فلا تترك بسبب بدعة كصلاة الجنائز يحضرها النياحة، لأنه إن أراد مطلق الدعوة فلا نسلم أن إجابتها سنة، وإن أراد الدعوة على وجه السنة فلا يتم التقريب، بل لأن حق الدعوة يلزمه بعد الحضور لا قبله، إلى هنا كلامه. وقصد بعض المتأخرين الجواب عن ذلك فقال: ثم المراد بالإجابة المسنونة في قوله لأن إجابة الدعوة سنة ما يعم الإجابة ابتداء وانتهاء والإجابة انتهاء فقط حتى يتم تقريب الدليل، لأن فرض المسألة في دعوة اقترنت بلهو وفيها لا تسن الإجابة ابتداء كما سيجيء، فإذا عرف المدعو ذلك قيل الإجابة لا يجب عليه الإجابة أصلاً. وأما إذا هجم عليه ولم يعرفه كما هو المفروض بدليل قوله فوجد ثمة يجب عليه الجلوس والصبر والأكل، وهذا إجابة انتهاء، فهذا ينطبق الدليل على المدعي فلا يرد عليه ما قيل إن أراد بقوله لأن إجابة الدعوة سنة أن إجابة مطلق الدعوة سنة فلا نسلم ذلك لما سيجيء أن الدعوة إذا قارنت شيئاً من اللهو لم يلزمه حق الدعوة، وإن أراد أن إجابة الدعوة على وجه السنة كذلك فلا يتم التقريب، ووجه الاندفاع ظاهر، لأنه وإن لم يلزمه حق الدعوة ابتداء لكن يلزمه انتهاء إذا هجم فتأمل، إلى هنا كلام ذلك البعض. أقول: لا يذهب على شي فطانة أن هذا كلام خال عن التحصيل ابتداء وانتهاء. أما خلوه عن التحصيل ابتداء فلأنه لا معنى لإجابة الدعوة انتهاء فقط، إذ لا يتصور تحقق إجابة الدعوة انتهاء بدون تحققها ابتداء، لأن عدم تحقق إجابة الدعوة من المدعو ابتداء إنما يصور بعدم مجيئه إلى محل الدعوة أصلاً لأجل إجابة تلك الدعوة، فإذا كيف يتصور منه إجابة تلك الدعوة انتهاء. وإجابتها انتهاء فرع مجيئه إلى محل الدعوة أولاً وليس فليست، وإنما الذي يتصور وقوعه عكس ذلك وهو الإجابة ابتداء فقط، كما إذا دعي إلى وليمة أو غيرها فأجاب وذهب إلى محل الدعوة فوجد ثمة لعباً أو غناء فلم يقعد ولم يأكل فإنه يوجد هناك الإجابة ابتداء لا انتهاء كما لا يخفى، وصورتها الشرعية فيما إذا كان المدعو مقتدي ولم يقدر على منعهم كما سيجيء في الكتاب. والعجب أن ذلك القائل ذكر الإجابة ابتداء وانتهاء والإجابة انتهاء فقط، ولم يذكر الإجابة ابتداء فقط، وكتب تحت قوله والإجابة انتهاء فقط. أما عكسه وهو القسم الثالث ما هنا فلا يتصور وقوعه اهـ. فزعم ما هو متصور الوقوع غير متصور الوقوع وبالعكس، ولم يدرك أن تحقق

منكم منكرأ فليخيره بيده الحديث، وقوله: (ولو كان على المائدة ينبغي أن لا يقعد) يشير إلى أن ما تقدم إنما جاز إذا كان الغناء في ذلك المنزل ولم يكن على المائدة، لأنه لم يدخل تحت المعية، وأما إذا كان على المائدة كان قاعداً مع القوم الظالمين وقوله: (ودلت المسألة على أن الملاهي كلها حرام) لأن محمداً رحمه الله أطلق اسم اللبب والغناء بقوله فوجد ثمة اللعب والغناء فاللعب وهو اللهو حرام. لا يقال: الحياة الدنيا لعب ولهو لقوله تعالى: ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو﴾

قال المصنف: (ولو علم قبل الحضور لا يحضره) أقول: فيه كلام لأن الحديث ينتظمه قوله: (لقوله تعالى ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب﴾ الخ) أقول: المراد بها أمور الدنيا: أعني ما لا يتوصل به إلى الفوز الآجل قوله: (ليس بحرام) أقول: يعني مطلقاً قوله: (لأن الحاصل من هذا القياس بعض اللهو الخ) أقول: لكن القياس الأول يقتضي الكلية كما لا يخفى. ثم إن الأولى أن يجاب بأن الكلام على التشبيه فليتأمل قوله: (وهو ما استثناء النبي عليه الصلاة والسلام) أقول: فيه نظر يظهر وجهه بالنظر في كتب التفسير.

أن الملاهي كلها حرام حتى التغني بضرب القضيبي. وكذا قول أبي حنيفة رحمه الله ابتليت، لأن الابتلاء بالمحرم يكون.

انتهاء الشيء في الخراج يستلزم تحقق ابتدائه فيه دون العكس كما لا يخفى وأما خلوّ كلامه عن التحصيل انتهاء فلأن الظاهر من قوله ووجه الاندفاع ظاهر لأنه وإن لم يلزمه حق الدعوة ابتداء لكن يلزمه انتهاء إذا هجم أنه اختار كون المراد أن إجابة مطلق الدعوة سنة، لأن عدم لزوم حق الدعوة ابتداء لكن يلزمه انتهاء كان من متفرعات منع ذلك، ولكن ما ذكره في وجه الاندفاع ليس بسديد، لأنه إذا علم المدعو قبل الحضور أن الدعوة قارنت شيئاً من البدعة لم يلزمه الإجابة أصلاً كما سيجيء في الكتاب، وذكره ذلك القائل أيضاً في أثناء كلامه، ويكفي لسند منع أن إجابة مطلق الدعوة سنة هذه الصورة فقط، فلا وجه لقوله لأنه وإن لم يلزمه حق الدعوة ابتداء لكن يلزمه انتهاء إذا هجم. لأن لزوم حق الدعوة للمدعو انتهاء إذا هجم عليه إنما يكون بأن علم ذلك بعد الحضور وهو صورة أخرى غير الصورة الأولى التي هي السند للمنع المذكور، ولا شك أنه لا يلزمه حق الدعوة في الصورة الأولى لا ابتداء ولا انتهاء، فكيف يكون ما ذكره وجهاً للاندفاع. والصواب في الجواب عما ذكره صاحب الإصلاح والإيضاح اختيار الشق الثاني من ترديده. وهو كون المراد أن إجابة الدعوة على وجه السنة فتكون الإجابة سنة وبيان تمام تقريب الدليل بأن الدعوة على ثلاثة أوجه: الأول إن دعي إلى وليمة أو طعام ولم يكن ثمة شيء من البدع أصلاً. والثاني إن دعي إلى ذلك ولم يذكر حين الدعوة أن ثمة شيئاً من البدع ولم يعلمه المدعو قبل الحضور ولكن هجم عليه. والثالث إن دعي إلى ذلك وذكر أن ثمة شيئاً من البدع فعلمه المدعو قبل الحضور، ففي الوجهين الأولين كانت الدعوة على وجه السنة فتكون الإجابة سنة، وفي الوجه الثالث لم تكن الدعوة على وجه السنة فلا تكون الإجابة لازمة للمدعو أصلاً، والمسألة التي نحن فيها من الأوجه الثاني من تلك الأوجه فيتمشى فيها الدليل المذكور فيتم التقریب تأمل تقف قوله: (وهذا كله بعد الحضور ولو علم قبل الحضور لا يحضر) أقول: لقائل أن يقول: الحديث المذكور يعم ما بعد الحضور وما قبله، إذ قد تقرّر في علم الأصول أن المعرف بالام إذا لم تكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق، والدعوة في قوله عليه الصلاة والسلام «من لم يجب الدعوة فقد عصى أبا القاسم»^(١) معرفة بالام، ولم يظهر هناك معهود خارجي فهي للاستغراق فتعم كل دعوة. والجواب أنه إن كان عاماً من حيث اللفظ فهو مخصوص بالنصوص الدالة على وجوب الاجتناب عن اقتراب تلك البدع بلا ضرورة توفيقاً بين النصوص مهما أمكن، وقد دعت الضرورة إلى الصبر فيما إذا علم بعد الحضور لأنه قد لزمه حق الدعوة. بخلاف ما إذا علم قبل الحضور إذ لم يلزمه ذلك هناك كما بينه المصنف هناك فافتراقاً قوله: (ودلت المسألة على أن الملاهي كلها حرام حتى التغني بضرب القضيبي) لأن محمداً رحمه الله أطلق اسم اللعب والغناء بقوله فوجد ثمة اللعب والغناء فاللعب وهو اللهو حرام، كذا في العناية، وهذا القدر من التعليل كاف في بيان دلالة المسألة على أن الملاهي كلها حرام هو الصحيح المختار عندي، وقد زاد جمهور الشراح على ذلك كلاماً آخر حيث قالوا: فاللعب هو اللهو حرام بالنص، قال النبي ﷺ «لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث: تأديبه لفرسه» وفي رواية «ملاعبته بفرسه، ورميه عن قوسه، وملاعبته مع أهله»^(٢) وهذا الذي ذكره محمد ليس من هذه الثلاث فكان باطلاً انتهى. أقول: فيه كلام، أما أولاً فلأن زيادة

والحياة الدنيا ليست بحرام لأن الحاصل من هذا القياس بعض اللهو، واللعب ليس بحرام وهو ما استثناه النبي ﷺ في قوله: «لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث: تأديبه لفرسه، ورميه عن قوسه، وملاعبته مع أهله». وقوله: (بضرب القضيبي) عنى به

(١) هو المتقدم قبل حديث واحد.

(٢) حديث حسن. تقدم تخريجه وسيأتي أيضاً في فصل في البيع «مسائل متفرقة»

قولهم بالنص في قولهم فاللعب وهو اللهو حرام بالنص يدل على أن الدليل على حرمة اللهو هو النص، والكلام في دلالة المسألة على ذلك فلا يتم التقريب، بخلاف ما إذا لم يؤت بتلك الزيادة إذ يكون قولهم فاللعب وهو اللهو حرام إذ ذاك متفرعاً على ما قبله وهو إطلاق محمد اسم اللعب والغناء بقوله فوجد ثمة اللعب والغناء، فيصير حاصل التعليل أن محمداً لما أطلق اسم اللعب والغناء في هاتيك المسألة ولم يقيد بنوع علم أن اللعب الذي هو اللهو حرام مطلقاً وهو جيد مفيد للمدعي. وأما ثانياً فلأن قولهم وهذا الذي ذكره محمد ليس من هذه الثلاث فكان باطلاً ينافي قولهم في أول التعليل لأن محمداً أطلق اسم اللعب والغناء، إذ على تقدير أن لا يكون ما ذكره محمد في هاتيك المسألة من هذه الثلاث يلزم أن لا يكون اسم اللعب فيها مطلقاً، بل أن يكون مقيداً بغير هذه الثلاث. لا يقال: مرادهم بإطلاق محمد اسم اللعب إطلاقه بالنسبة إلى ما عدا هذه الثلاث لا بالنسبة إلى كل لعب فلا تنافي. لأننا نقول: لا يساعده لفظ محمد لأنهم إنما أخذوا إطلاق اسم اللعب من قوله فوجد ثمة اللعب والغناء. ولا يخفى أن قوله المذكور إنما يقتضي الإطلاق بالنسبة إلى جنس اللعب لا بالنسبة إلى بعض منه وهو ما عدا الثلاث المذكورة. ثم أقول: بقي شيء في أصل كلام المصنف، وهو أنه لو اعتبرت دلالة المسألة المذكورة على أن الملاهي كلها حرام وجاز العمل بهذه الدلالة لزم القول بحرمة الصور الثلاث المستثناة في الحديث أيضاً ولم يقل بها أحد، اللهم إلا أن يقال: تلك الثلاث مستثناة في كلام محمد تقديراً بناء على كونها مستثناة في الحديث صريحاً ويجعل شهرة الحديث قرينة على ذلك. ثم إن صاحب العناية قال: لا يقال الحياة الدنيا لعب ولهو لقوله تعالى: ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو﴾ الحديد (٢٠) والحياة الدنيا ليست بحرام لأن الحاصل من هذا القياس بعض اللهو واللعب ليس بحرام، وهو ما استثناه النبي ﷺ في قوله «لهو المؤمن باطل إلا في ثلاث: تأديبه فرسه، ورميه عن قوسه، وملاعبته مع أهله»^(١) انتهى كلامه. أقول: أراد بالقياس في قوله لأن الحاصل من هذا القياس بعض اللهو واللعب ليس بحرام القياس المنطقي الذي ذكر في السؤال على الشكل الثالث من الأشكال الأربعة بقسمة الاقتراني وبالحاصل منه نتيجته، وأشار بقوله بعض اللهو واللعب إلى جزئية تلك النتيجة بناء على أن الشكل الثالث لا ينتج إلا جزئية كما تقرر في موضعه فيطل قول بعض الفضلاء هنا: لكن القياس الأول يقتضي الكلية كما لا يخفى، فكانه غفل عن كون القياس المذكور على الشكل الثالث أو عن كون نتيجة الشكل الثالث جزئية لا غير، وقال بعض المتأخرين هنا: إن شرط إنتاج الشكل الثالث كلية إحدى مقدمتيه وهي ها هنا منتفية انتهى، أقول: ليس هذا أيضاً بصحيح، إذا الظاهر أن كلتا مقدمتي القياس المذكور كليتان صغراهما موجبة كلية وكبراهما سالبة كلية وإن حمل السلب في الثانية على رفع الإيجاب الكلي دون السلب الكلي فكلية الأولى مقررة، وأداة صور الكلية هي اللام الاستفراكية الداخلة على الحياة الدنيا، وليست أداة صورها بمنحصرة في لفظة كل، بل كل ما يدل على الكلية من الألفاظ فهو أداة صورها كما صرحوا به. ثم أقول: في الجواب الذي ذكره صاحب العناية نظر، فإن قوله لأن الحاصل من هذا القياس بعض اللهو واللعب ليس بحرام جيد. وأما قوله وهو ما استثناه النبي عليه الصلاة والسلام فلا، لأن القياس المذكور إنما ينتج أن بعض اللهو واللعب وهو الحياة الدنيا ليس بحرام، فإن الذي كان حداً أوسط في ذلك القياس هو الحياة الدنيا، فهي المراد بالبعض في النتيجة، ونظير هذا ما إذا قلنا كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بفرس، فإنه ينتج أن بعض الحيوان الذي هو الإنسان ليس بفرس لا أن بعضه أي بعض كان ليس بفرس، وإلا لم يكن للحدّ الأوسط تأثير ودخل في النتيجة وليس كذلك قطعاً؛ وهذا كله غير خاف على من له درية

خشب الحارس. وقوله: (وكذا قول أبي حنيفة) معطوف على قوله وذلك المسألة.

بعلم الميزان. فإن كانت النتيجة في القياس المذكور أن بعض اللهو واللعب الذي هو الحياة الدنيا ليس بحرام فلا معنى لتخصيصه بالصور الثلاث المستثناة في الحديث لأن ما لا يحرم من أمور الحياة الدنيا كثير لا يحصى فما الوجه للتخصيص على أن ما ذكره من الجواب لا يحسم مادة السؤال لإمكان أن يورد السؤال بصورة القياس الاستثنائي. ويقال: لو كانت الملاهي كلها حراماً لكانت الحياة الدنيا أيضاً حراماً لأنها لعب ولهو، لقوله تعالى: ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو﴾ الحديد (٢٠) أنها لعب ولهو حقيقة بل المراد والله أعلم أنها كلعب ولهو على طريق التشبيه البليغ: يعني أنها كاللعب واللهو في سرعة فوائدها وانتقائها، صرح به في التفسير فلا يلزم من عدم حرمة الحياة الدنيا عدم حرمة اللعب واللهو أيضاً كما لا يخفى قوله: (وكذا قول أبي حنيفة ابتليت لأن الابتلاء بالمحرم يكون) يعني ودل أيضاً قول أبي حنيفة ابتليت على أن الملاهي كلها حرام، لأن الابتلاء لا يكون إلا بالمحرم، وقد أشار إلى هذا القصر بتقديم الجار والمجرور على الفعل في قوله بالمحرم يكون، أقول: لقاتل أن يقول: دلالة قوله ابتليت على حرمة ما وجدته ثمة مسلمة بناء على أن الابتلاء لا يكون إلا بالمحرم، وأما دلالة على حرمة كل الملاهي كما هو المدعي فممنوعة، كيف وقد قال ابتليت بهذا مرة انتهى. ولا شك أن ما ابتلى به مرة لا يكون كل الملاهي، بل إنما يكون شيئاً معيناً منها، واعترض عليه صدر الشريعة بوجه آخر حيث قال في شرح الوقاية. قالوا قوله ابتليت يدل على الحرمة، ويمكن أن يقال: إن الصبر على الحرام لإقامة السنة لا يجوز، والصبر الذي قاله أبو حنيفة جاز أن يكون جالساً معرضاً عن ذلك اللهو منكراً له غير مشتغل ولا متلذذ به اهـ. أقول: ذلك ساقط، لأن إجابة الدعوة وإن كانت سنة ابتداء إلا أنها تصير واجبة بقاء حيث يلزمه حق الدعوة بعد الحضور لالتزامه الإجابة بالحضور، كما هو الشأن في سائر النوافل من الصلاة والصوم ونحوهما فإن كلاً منهما تصير واجبة بالشروع فيها فكان الصبر على الحرام فيما قال أبو حنيفة لإقامة الواجب فيجوز كما في صلاة الجنائز إذا حضرتها النياحة، وقد مرّ منا مثل هذا الجواب فيما قبل فتذكر. ثم إن جواز كون أبي حنيفة جالساً معرضاً عن ذلك اللهو منكراً له غير مشتغل ولا متلذذ به لا يدفع حرمة ذلك اللهو ولا حرمة الجلوس عليه، إذ قد ذكر في الكافي والشروح أن الصدر الشهيد روى في كراهية الواقعات عن رسول الله ﷺ أنه قال «استماع الملاهي معصية، والجلوس عليها فسق، والتلذذ بها من الكفر»^(١) ومدارك هذا الحديث أن مجرد الجلوس على فسق اللهو فأنى يتصور اختيار ذلك من مثل الإمام الأعظم لو لم يعارض وجوب إجابة الدعوة بعد الحضور شرّاً من ذلك فتأمل. وقد أورد صاحب الإصلاح والإيضاح ما أورده صدر الشريعة مع زيادة بعض من المقدمات سيما في أول إيراده حيث قال بعد قوله ودل قوله على حرمة كل الملاهي لأن الابتلاء بالمحرم يكون كذا قالوا وفيه نظر فإن الابتلاء يستعمل فيما هو محظور العواقب ولو كان مباحاً ومنه قوله عليه الصلاة والسلام «من ابتلى بالقضاء»^(٢) الحديث. ثم إن الصبر على الحرام رعاية لحق الدعوة لا يجوز، لأن السنة تركت حذراً عن ارتكاب المحظور، فالظاهر أنه جلس معرضاً عن ذلك اللهو منكراً له غير مستمع له فلم يتحقق منه الجلوس على اللهو، فعلى هذا لا يكون مبتلى بحرام انتهى. وقد نقله بعض المتأخرين بتقصير وتحريف وعزاه في الحاشية إلى صاحب الإصلاح والإيضاح، ثم قصد رده فأتى بكلام مفصل مشوش قابل للدخل والخروج تركنا ذكره وبيان ما فيه تحاشياً عن الإطناب الممل، ومن شاء فليراجع كتابه.

(١) ذكره العراقي في تخريجه على الإجماع ٢٧٢/٢ وقال: رواه أبو الشيخ مرسلأه.

قلت: ولم أقف على إسناده لكن الضعف عليه بين فهو مرسل وهناك شيء آخر وهو تفرد أبي الشيخ به وغالب ما تفرد به ضعيف ومنكر. وشيء ثالث وهو غرابة المتن.

(٢) تقدم في أدب القاضي. وإسناده واد فيه عباد بن كثير وهو من حديث أم سلمة: إذا ابتلى أحدكم بالقضاء بين المسلمين فلا يقض وهو غضبان، فليُسّر بينهم بالنظر والمجلس والإشارة، ولا يرفع صوته على أحد الخصمين.

هكذا أخرجه أبو يعلى ٥٨٦٧ والدارقطني ٢٥٠/٤ والبيهقي ١٣٥/١٠ وذكره الهيثمي في المجمع ١٩٤/٤ ونسبه للطبراني وأبي يعلى وقال: فيه عباد بن كثير الثقفى وهو متروك. وكذا ضعفه ابن حجر في تلخيص الحبير ١٩٣/٤ وأعله بعباد هذا.

فصل في اللبس

قال: (لا يحل للرجال لبس الحرير ويحل للنساء) لأن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن لبس الحرير والديباج وقال: «إنما يلبسه من لا خلاق له في الآخرة» وإنما حل للنساء بحديث آخر وهو ما رواه عدة من الصحابة رضي الله عنهم منهم علي رضي الله عنه «أن النبي ﷺ خرج وبأحدى يديه حرير وبالأخرى ذهب وقال:

فصل في اللبس

قال صاحب النهاية: لما ذكر مقدمات مسائل الكراهية ذكر ما يتوارد على الإنسان مما يحتاج إليه بالفصول فقدم اللبس على الوطء لأن الاحتياج إلى اللبس أشد منه إلى الوطء، انتهى كلامه. واقتضى أثره صاحب العناية في هذه المعنى ولكن بعبارة أقصر. أقول: صدور هذا التوجيه منهما في غاية الاستبعاد فإن مقتضاه الغفلة عما تقدم من الفصل الأول المعقود لبيان الأكل والشرب، وما ذكره فيه من مسائل كثيرة متعلقة بالأكل والشرب مقصودة بالذات غير صالحة لأن تكون من مقدمات مسائل الكراهية كما ترى. والصواب في وجه الترتيب أن يقال: قدم فصل الأكل والشرب لأن احتياج الإنسان إلى الأكل والشرب أشد، وعقبه بفصل اللبس فقدمه على فصل الوطء لأن احتياج الإنسان إلى اللبس أكثر من احتياجه إلى الوطء لتحقيق الأول في جميع الأوقات دون الثاني، وقد أشير إلى هذا التوجيه في معراج الدراية قوله: (وإنما حل للنساء بحديث آخر وهو ما رواه عدة من الصحابة إلى آخره) لما ذكر حرمة لبس الحرير على الرجال وحله للنساء، واستدل على الحرمة بما يعم الرجال والنساء لزمه أن يقول: وإنما حل للنساء بحديث آخر. فإن قيل: المحرم والمبيح إذا اجتماعاً يجعل المحرم متأخراً كي لا يلزم النسخ مرتين، وهنا لو تأخر قوله عليه الصلاة والسلام «هذان حرامان»^(١) الحديث، يلزم النسخ مرتين في حق الإناث فيجعل قوله عليه

فصل في اللبس

لما فرغ من مقدمات مسائل الكراهية ذكر تفصيل ما يحتاج إليه الإنسان، وقدم اللبس لكثرة الاحتياج إليه. قال: (لا يحل للرجال لبس الحرير ويحل للنساء الخ) لما ذكر الحرمة والحل استدلت على الحرمة بقوله ﷺ «إنما يلبسه من لا خلاق له

فصل في اللبس

قوله: (لما فرغ من مقدمات مسائل الكراهية) أقول: فيه بحث، فإن أول الفصول معقود لبيان الأكل والشرب كما ترى، وقبول الأخبار وغيره مذكور لأجله لتعلقه به، والتعميم بمثل المتروضة إذا أخبر بنجاسة الماء ليتم الفائدة، وهو ظاهر قوله: (وقدم اللبس الخ) أقول: بل المقدم هو الأكل والشرب لشدة الاحتياج قوله: (واستدل على الحرمة بقوله عليه الصلاة والسلام «إنما يلبسه من لا خلاق له في

(١) صحيح. هو بعض حديث أخرجه أبو داود ٤٠٥٧ والنسائي ١٦٠/٨ وابن ماجه ٣٥٩٥ وابن حبان ٥٤٣٤ وأبو يعلى ٢٧٢ ح ٣٢٥ وابن أبي شيبة ٣٥١/٨ وأحمد ١١٥. ٩٦/١ والطحاوي ٢٥٠/٤ من طرق كلهم من حديث علي: أن النبي ﷺ أخذ حريراً فجعله في يمينه، وذهباً فجعله في شماله، ثم رفع يده وقال: هذان حرام علي ذكور أمتي. وزاد ابن ماجه: وهي حل لإناثهم. وإسناده جيد. وورد من حديث أبي موسى. أخرجه الترمذي ١٧٢٠ والنسائي ١٦١/٨ والطحاوي ٥٠٦. ٣٩٤/٤ وأحمد ٤٠٧. ٣٩٤/٤ والطحاوي ٢٥١/٤ والبيهقي ٢٧٥/٣ كلهم من طريق سعيد بن أبي هند عن أبي موسى مرفوعاً: حرم لباس الذهب والحرير علي ذكور أمتي، وأحل لإناثهم. هذا لفظ الترمذي. وقال الترمذي: حسن صحيح! والصواب أنه معلول وأخرجه الزباز ٣٠٠٥ والطبراني في الصغير ٤٦٤ من حديث عمر وفيه عمر بن جرير متروك.

ومن حديث عقبة بن عامر. أخرجه الطحاوي ٢٥١/٤ والبيهقي ٢٧٥/٣ وإسناده قوي

ومن حديث ابن عباس. أخرجه الزباز ٣٠٠٦ وفيه إسماعيل بن مسلم المكي وإو

ومن حديث عبد الله بن عمرو بن العاص. أخرجه الطحاوي ٢٢٥٣ والطحاوي في المعاني ٢٥١/٤ وابن ماجه ٣٥٩٧ وإسناده ضعيف وجاء في تلخيص الحبير ١/٥٤. ٥٣. ٥٢/١ ما ملخصه: حديث أبي موسى صححه الترمذي وهو معلول لأن سعيد بن أبي هند لم يلق أبا موسى. وكذا أهله ابن حبان ومثنى ابن حزم علي ظاهر إسناده، فصححه مع أنه معلول في الانقطاع.

وحديث علي قال عبد الحق: قال علي المديني: هو حديث حسن ورجاله معروفون.

وحديث عقبة بن عامر إسناده حسن. اهـ.

الخلاصة: هذا حديث صحيح بمجموع طرقه بلغ حد الشهرة. كما ترى والله تعالى أعلم.

هذان محرمان على ذكور أمتي حلال لإنائهم» ويروى «حلّ لإنائهم» (إلا أن القليل عفو وهو مقدار ثلاثة أصابع أو أربعة كالأعلام والمكفوف بالحرير) لما روي «أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن لبس الحرير إلا موضع إصبعين أو ثلاثة أو أربعة» أراد الأعلام. وعنه عليه الصلاة والسلام «أنه كان يلبس جبة مكفوفة بالحرير». قال: (ولا بأس بتوسده والنوم عليه عند أبي حنيفة، وقالوا: يكره) وفي الجامع الصغير ذكر قول محمد وحده ولم يذكر قول أبي يوسف.

الصلاة والسلام «حلّ لإنائهم»^(١) مقدماً. قلنا: قوله «إنما يلبسه من لا خلاق له في الآخرة»^(٢) يحتمل أن يكون بياناً لقوله «حرامان على ذكور أمتي»^(٣) لأن هذا وعيد لا بيان حكم فيحمل عليه تقليلاً للنسخ، ولأن قوله «هذان حرامان»^(٤) الحديث نص لبيان التفرقة في حق الحلّ والحرم للذكور والإناث. وقوله «إنما يلبسه من لا خلاق له في الآخرة»^(٥) لبيان الوعيد في حق من لبس الحرام فكانا كالظاهر والنص راجح على الظاهر أن نقول: الدليل دل على أن مقتضى الحلّ للإناث متأخر، وهو استعمال الإناث من لدن رسول ﷺ إلى يومنا هذا من غير تكبير، وهذا آية قاطعة على تأخره، كذا ذكر السؤال والجواب في شرح تاج الشريعة والكفاية. قال صاحب العناية في تقرير السؤال: والجواب هنا. فإن قيل: الحديث الدالّ على حلة لهنّ إما أن يكون قبل الأول فينسخ به أو بعده فيتعارضان، لأن العام كالخاص في إفادة القطع عندنا أو لا يعلم التاريخ فيجعل المحرم متأخراً لثلا يلزم النسخ مرتين. فالجواب أنه بعده بدليل استعمالهن إياه من لدن رسول الله ﷺ من غير تكبير، وذلك آية قاطعة على تأخره

في الآخرة وهو عام في الذكر والأنثى لزم أن يقول (وإنما حلّ للسنة بحديث آخر) فإن قيل: الحديث الدال على حلة لهنّ إما أن يكون قبل الأول فينسخ به أو بعده فيتعارضان، لأن العام كالخاص في إفادة القطع عندنا، أو لا يعلم التاريخ فيجعل المحرم متأخراً لثلا يلزم النسخ مرتين، فالجواب أنه بعده بدليل استعمالهن إياه من لدن رسول الله ﷺ من غير تكبير، وذلك آية قاطعة على تأخره فينسخ به المحرم، وتكرار النسخ بالدليل غير ممتنع. فإن قيل: قوله «هذان حرامان» إشارة إلى جزئيين

الآخرة وهو عام في الذكر والأنثى) أقول: لم يتعرض لعموم النهي لأظهرية العموم فيما ذكره، مع أنه فسر قول المصنف. لهما العمومات بالنهي عن لبس الحرير أيضاً لاحتقال توهم دعوى الخصوص بالرجال في النهي مستنداً بلفظ «لا تلبسوا» قوله: (إما أن يكون قبل الأول فينسخ به النسخ) أقول: فإن قيل: ينبغي أن ينسخ أيضاً في الوجه الأول. قلنا: للمحرم رجحان فتأمل قوله: (أو بعده فيتعارضان) أقول: بل ينسخ الأول به فلا تمشية للسؤال وهو حاصل الجواب قوله: (وتكرار النسخ بالدليل غير ممتنع) أقول: على أن الإباحة الأصلية ليست بحكم شرعي فلا يلزم تكرار النسخ على ما حقق في مقامه قال المصنف: (إلا أن القليل عفو وهو مقدار ثلاثة أصابع أو أربع) أقول: الأصبع يذكر ويؤنث، فذكر في ثلاثة وأنث في أربعة قوله وقالوا: (يكره يعني للرجل والمرأة جميعاً) أقول: كيف يقولان في قوله عليه الصلاة والسلام «حلال لإنائهم».

(١) هو عجز الحديث المتقدم.

(٢) صحيح. أخرجه البخاري ٨٨٦ و ٢٦١٠٢ و ٥٨٤١ ومسلم ٢٠٦٨ من وجوه وأبو داود ٤٠٤٠ وابن ماجه ٣٥٩١ وعبد الرزاق ١٩٩٢٩ وأحمد ١٤٦٠٢٠ وابن حبان ٥٤٣٩ وأبو يعلى ٢٣٩ ومالك ٩١٧/٢ و ٩١٨. والبيهقي ٤٢٢/٢ و ١٢٩/٩ والبخاري ٣٠٩٩ من طرق كلهم من حديث ابن عمر: أن جمر وأبى حنيفة سيرا عند باب المسجد فقال: يا رسول الله لو اشتريت هذه فلبستها يوم الجمعة، وللوفد إذا قدموا عليك. فقال رسول الله ﷺ: إنما يلبس هذه من لا خلاق له في الآخرة، ثم جاءت رسول الله ﷺ منها حلّ فأعطى عمر منها حلة فقال عمر: يا رسول الله كسوتنيها وقد قلت في حلة عطار ما قلت؟ فقال رسول الله ﷺ: إني لم أكنسها لتلبسها فكساها عمر أخل له بمكة مشركاً.

هذا لفظ البخاري ومسلم وغيرهما.

وقوله: سبزه. بكسر السين وفتح الياء. الحرير وقوله: عطار هو صاحب الحلة يدعى عطار بن حاجب التميمي. وأخو عمر اسمه عثمان بن حكيم، وكان أخا عمر لأمه وقيل غير ذلك، وقد اختلف في إسلامه اه.

أفاده ابن حجر في الفتح ٣٧٤/٢ كتاب الجمعة.

(٣) تقدم مستوفياً قبل حديثين.

(٤) هو المتقدم.

(٥) هو بعض حديث ابن عمر عن عمر تقدم قبل حديثين.

وإنما ذكره القدوري وغيره من المشايخ. وكذا الاختلاف في ستر الحرير وتعليقه على الأبواب. لهما العمومات، ولأنه من زي الأكَاسرة والجبابرة والتشبه بهم حرام. وقال عمر رضى الله عنه: إياكم وزي الأعاجم^(١) وله ما روي «أنه عليه الصلاة والسلام جلس على مرفقة حرير^(٢). وقد كان على بساط عبد الله بن عباس رضى الله عنهما مرفقة حرير، ولأن القليل من الملبوس مباح كالأعلام فكذا القليل من اللبس والاستعمال. والجامع كونه نموذجاً على ما عرف. قال: (ولا بأس بلبس الحرير والديباج في الحرب عندهما) لما روى الشعبي أنه عليه الصلاة والسلام رخص في لبس الحرير والديباج في الحرب^(٣) ولأن فيه ضرورة فإن الخالص منه أدفع لمعرة السلاح وأهيب في عين العدو لبريقه (ويكره عند أبي حنيفة) لأنه لا فصل فيما رويناه. والضرورة اندفعت بالمخلوط وهو الذي لحمته حرير وسداه

فينسخ به المحرم، وتكرار النسخ بالدليل غير ممتنع انتهى كلامه. أقول: تقرير السؤال على الوجه الذي ذكره صاحب العناية ليس بسديد، لأن التردد المثلث المذكور فيه قبيح جداً بل مختل المعنى، فإنه إن أراد بقوله في الشق الثاني فيتعارضان أنهما حيث يتعارضان فيتساقتان فليس بصحيح، إذ المؤخر يكون ناسخاً للمقدم البتة عند التعارض والتساوي في القوة، وإنما التساقط فيما إذا لم يعلم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بطلب المخلص كما تقرر كل ذلك في علم الأصول، وإن أراد بذلك أنهما يتعارضان ويكون المؤخر ناسخاً للمقدم فهو يدفع السؤال عن المقام فلا وجه لدرجه في جانب السؤال. وأقول: في الجواب الذي ذكره أيضاً شيء، وهو أنه ذكر في الشروح وسائر المعتمبات أنه قال بعض الفقهاء: لبس الحرير حرام على النساء أيضاً لعموم النهي. ولما حدث الطحاوي عن أبي بكره عن أبي داود عن شعبة قال: أخبرني أبو ذبيان قال: سمعت ابن الزبير يخطب يقول: يا أيها الناس لا تلبسوا نساءكم الحرير فإني سمعت عمر بن الخطاب يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول «من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة»^(٤) فقد ظهر أن بعض الفقهاء سيما ابن الزبير رضى الله تعالى عنه أنكروا استعمال النساء الحرير فكيف يتم أن يقال في الجواب إنه بعده بدليل استعمالهن إياه من لدن رسول الله ﷺ من غير تكبير فتأمل. ثم قال صاحب العناية: فإن قيل: قوله ﷺ «هذان حرامان»^(٥) إشارة إلى جزئيين، فمن أين العموم؟ أجيب بأن المراد

فمن أين العموم؟ أجيب بأن المراد الجنس ولئن كان شخصاً فغيره يلحق به بالدلالة. وقوله: (قالا: ويكره) يعني للرجل والمرأة جميعاً، بخلاف اللبس. وقوله: (لهما العمومات) يريد به قوله «نهى عن لبس الحرير» وقوله: «وإنما يلبسه من لا خلاق له في الآخرة» وما روي عن عمر رضى الله عنه أنه استقبل جيشاً من الغزاة رجعوا بغنائم ولبسوا الحرير، فلما وقع بصره عليهم أعرض عنهم. فقالوا: لم أعرضت عنا؟ قال: لأنني أرى عليكم ثياب أهل النار، والمرفقة بكسر الميم: وسادة

(١) أثر عمر. أخرجه ابن حبان ٤٥٤ وأبو يعلى ٢١٣ وعبد الرزاق ١٩٩٤ وأحمد ٤٣/١ كلهم عن أبي عثمان النهدي قال: أتانا كتاب عمر ونحن بأذربيجان مع عتبة بن فرقد وفيه: وإياكم وزي المعجم، وعليكم بالشمس فإنها حمام العرب، واخشوشنوا، واخولقوا... الأثر. وإسناده صحيح على شرط مسلم.

(٢) لا أصل له. ذكره صاحب الهداية وقال الزيلعي في تخريجه ٢٢٧/٤: غريب جداً. وأثر ابن عباس رواه ابن سعد. وقال ابن حجر في الدراية ٢/٢٢١: لم أجده اه يعني الخبر المرفوع.

(٣) ضعيف جداً. قال الزيلعي في نصب الراية ٢٢٧/٤: غريب عن الشعبي. رواه ابن عدي من حديث الحكم بن عمير وأعله عبد الحق بعمير بن إبراهيم وقال: هو ضعيف عندهم بل متروك.

وقال ابن القطان: وبقية بن الوليد لا يحتج به وفيه موسى بن أبي حبيب ضعيف أيضاً اه. قلت: هو في الكامل لابن عدي ٢٥٠/٥ وفيه ثلاثة ضعفاء. فهذا إسناد واه بمره والله تعالى أعلم.

(٤) حسن غريب. أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار ٢٥٢/٤ من حديث ابن الزبير عن عمر مرفوعاً. وزاد: قال ابن الزبير: وأنا أقول: من لم يلبسه في الآخرة لم يدخل الجنة لأن الله عز وجل يقول «لباسهم فيها حرير» ورجاله ثقات معروفون سوى شيخ الطحاوي لم أجد من ترجمه.

وقد قال الطحاوي عقبه: وحديث علي وأبي موسى وعبد الله بن عمر وزيد بن أرقم أخبروا أن المراد بذلك الرجال دون النساء وهو أولى. وحديث ابن الزبير الأولي أن يُحمل على هذا اه.

(٥) تقدم في أول هذا الفصل مستوفياً.

غير ذلك، والمحظور لا يستباح إلا لضرورة. وما رواه محمود على المخلوط. قال: (ولا بأس بلبس ما سده حرير ولحمته غير حرير كالقطن والخز في الحرب وغيره) لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يلبسون الخز، والخز مسدى بالحرير، ولأن الثوب إنما يصير ثوباً بالنسج والنسج باللحمة فكانت هي المعتبرة دون السدى. وقال أبو يوسف: أكره ثوب القز يكون بين الفرو والظهارة، ولا أرى بحشو القز بأساً لأن الثوب ملبوس والحشو غير ملبوس. قال: (وما كان لحمته حريراً وسده غير حرير لا بأس به في الحرب) للضرورة (ويكره في غيره) لانعدامها، والاعتبار

الجنس، ولئن كان شخصاً فغيره ملحق به بالدلالة انتهى. أقول: فيه بحث، وهو أنه قد تقرّر في علم الأصول أن عبارة النص ترجح على إشارته وترجح على دلالته، فعلى تقدير أن يكون غير الشخص المشار إليه في قوله عليه الصلاة والسلام «هذان حرامان»^(١) الحديث ملحقاً به بالدلالة يلزم أن يرجح الحديث الدال عبارة أو إشارة على حرمة لبس الحرير مطلقاً على الذكر والأنثى كقوله عليه الصلاة والسلام «إنما يلبسه من لا خلاق له في الآخرة»^(٢) على هذا الحديث في حق ما أفاده دلالة وهو حل لبس الحرير الذي هو غير الشخص المشار إليه في هذا الحديث للنساء، فليزِم أن لا يتنهض هذا الحديث حجة لحل لبس الحرير الغير المشار إليه في الحديث للنساء فمن أين ثبت العموم قوله: (ولا بأس بتوسده والنوم عليه عند أبي حنيفة. وقالوا: يكره) قال الشراح: يعني للرجل والمرأة جميعاً بخلاف اللبس. ومأخذهم الخلاصة فإنه قال فيها: والرجل والمرأة في هذا سواء. بخلاف اللبس. وعن هذا قال في النهاية، كذا في الخلاصة. وقال في معراج الدراية: ذكره في الخلاصة. أقول: تعميم قول الإمامين هنا للمرأة أيضاً مشكل، فإن قول النبي ﷺ «حلال لإناثهم»^(٣) ليس بمقيد باللبس بل الظاهر أنه يعم التوسد والنوم عليه أيضاً. وهما مع كونهما مستدلين على مدعاها ما هنا بالعمومات كيف يتركان العمل بعموم هذا الحديث المشهور الذي روته جماعة من كبار الصحابة رضي الله عنهم قوله: (لهما العمومات) قال صاحب النهاية: وهي ما ذكره من قوله «نهى عن لبس الحرير»^(٤) وقوله «إنما يلبسه من لا خلاق له في الآخرة»^(٥) وما روي عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه استقبل جيشاً من الغزاة رجعوا بغنائم ولبسوا الحرير فلما وقع بصره عليهم أعرض عنهم، فقالوا: لم أعرضت عنا؟ قال: لأني رأيت عليكم ثياب أهل النار انتهى. واقتنى أثره صاحب العناية في بيان المراد من العمومات بهذه

الالتكاه. وقوله: (والجامع كونه نموذجاً) يريد به أن المستعمل يعلم بهذا المقدار لذة ما وعد له في الآخرة منه ليرغب في تحصيل سبب يوصله إليه. وقوله: (لا فصل فيما روينا) يريد به قوله ﷺ «هذان حرامان على ذكور أمتي». وقوله: (والخز مسدى بالحرير) قيل هو اسم لثوب سده حرير ولحمته صوف حيوان في الماء. وجملة وجوه هذه المسائل ثلاثة: الأول ما يكون كله حريراً وهو الديباج لا يجوز لبسه في غير الحرب بالاتفاق، وأما في الحرب فعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز، وعندهما يجوز وقد مرّ الوجه من الجانبين. والثاني ما يكون سده حريراً ولحمته غيره فلا بأس بلبسه في الحرب وغيره، لأن الحكم إذا تعلق بعلّة ذات وصفين يضاف إلى آخرهما وجوداً واللحمة كذلك. والثالث عكس الثاني وهو مباح في الحرب

قوله: (يريد به قوله نهى عن لبس الحرير) أقول: التوسد والنوم عليه ليس لبساً فكيف يستدل به، إلا أن يقال ذلك في معناه، وقد مر مثله في الفصل الأول.

(١) هو المتقدم.

(٢) تقدم قبل قليل من حديث ابن عمر.

(٣) تقدم في أول هذا الفصل.

(٤) أخرجه مسلم ٢٠٦٩ من وجوه الترمذي ١٧٢١ وأحمد ٥١/١ والطحاوي ٢٤٤/٤ والبيهقي ٢٦٩/٣ وابن حبان ٥٤٤١ كلهم عن

عمر: أنه خطب فقال: نهى رسول الله ﷺ عن لبس الحرير إلا في موضع أصبعين، أو ثلاث، أو أربع.

وأخرجه أيضاً أبو داود ٤٠٤٢ وابن ماجه ٣٥٩٣ والطحاوي ٢٤٤/٤ من وجه آخر عن عمر مرفوعاً.

(٥) تقدم في أول هذا الفصل وهو الحديث الثاني.