

## كتاب الأشربة

سمى بها وهي جمع شراب لما فيه من بيان حكمها. قال: (الأشربة المحرمة أربعة: الخمر وهي عصير العنب

### كتاب الأشربة

قال جمهور الشراح: ذكر الأشربة بعد الشرب لأنها شبعنا عرق واحد لفظاً ومعنى، وقصد بعض الفضلاء حلّ مرادهم بعرق واحد لفظاً ومعنى فقال: العرق اللفظي ظاهر وهو الشرب مصدر شرب، والعرق المعنوي لعله الأرض، فإن كلاً منهما يخرج منه إما بالواسطة أو بدونها انتهى. أقول: حمل مرادهم بالعرق المعنوي ها هنا على الأرض بناء على خروج الشرب منها بالذات، وخروج الأشربة منها بالواسطة تعسف جدا لا تقبله الفطرة السليمة. والصواب أن مرادهم بالعرق المعنوي ها هنا هو معنى لفظ الشرب الذي هو مصدر شرب، فإن كلاً منهما مشتق من ذلك المصدر، ولا بد في الاشتقاق من التناسب بين المشتق والمشتق من اللفظ والمعنى، وها هنا أيضاً كذلك، وهذا معنى كونهما شعبي عرق واحد لفظاً ومعنى، ويرشد إليه ما ذكر في غاية البيان حيث قال: ذكر كتاب الأشربة بعد الشرب لمناسبة بينهما في الاشتقاق وهو اشتراك اللفظين في المعنى الأصلي والحروف والأصول اهـ. ثم إن من محاسن ذكر الأشربة بيان حرمتها، إذ لا شبهة في حسن تحريم ما يزيل العقل الذي هو ملاك معرفة الله تعالى وشكر إنعامه. فإن قيل: ما باله حلّ للأمم السابقة مع احتياجهم أيضاً إلى العقل؟ أجيب بأن السكر حرام في جميع الأديان، وحرّم شرب القليل من الخمر علينا كرامة لنا من الله تعالى لثلاث نفع في المحظور بأن يدعو شرب القليل منها إلى شرب الكثير ونحن مشهود لنا بالخيرية. فإن قيل: هلا حرمت علينا ابتداء والداعي المذكور موجود؟ أجيب إما بأن الشهادة بالخيرية لم تكن إذ ذاك، وإما لتدرج الضاري لثلاث ينفر من الإسلام، كذا في العناية، أقول: في كل من وجهي الجواب الثاني نظر، أما في وجهه الأول فلأن الشهادة بالخيرية وإن لم تكن في ابتداء الإسلام، إلا أن نفس خيرية هذه الأمة كانت في الابتداء كما لا يخفى على أحد، وهي كافية في الكرامة فلا يتم التقريب. وأما في وجهه الثاني فلأن نفره الضاري بالخمر: أي المعتاد بها من الإسلام بتحريم الخمر يوجد بتحريمها في أي وقت كان، فإنها إذا لم تحرم في ابتداء الإسلام كان الضاري بها على حاله في ابتداء الإسلام أيضاً، فإذا حرم بعد ذلك لزم أن ينفر عنه على مقتضى صعوبة ترك المعتاد، وأيضاً احتمال كون الاعتقاد بخيبت باعثاً على التنفر عن الإسلام عند النهي عن تعاطي ذلك الخبيث متحقق في كثير من المنكرات التي نهى عنها في ابتداء الإسلام. مع أنه لم يعتبر ذلك في مقابلة ظهور شرف الإسلام فها هنا أيضاً ينبغي أن يكون كذلك، فالوجه الوجيه في الجواب عن السؤال

### كتاب الأشربة

ذكر الأشربة بعد الشرب لأنها شبعنا عرق واحد لفظاً ومعنى، وقدم الشرب لمناسبته لإحياء الموات، ومن محاسنه بيان حرمتها، إذ لا شبهة في حسن تحريم ما يزيل العقل الذي هو ملاك معرفة الله تعالى وشكر إنعامه. فإن قيل: ما باله حلّ للأمم السالفة مع احتياجهم إلى ذلك. أجيب بأن السكر حرام في جميع الأديان وحرّم شرب القليل علينا من الخمر كرامة لنا من الله تعالى لثلاث نفع في المحظور ونحن مشهود لنا بالخيرية. فإن قيل: هلا حرمت ابتداء والداعي المذكور موجود. أجيب

### كتاب الأشربة

قوله: (ذكر الأشربة بعد الشرب لأنها شبعنا عرق واحد لفظاً ومعنى) أقول: العرق اللفظي ظاهر وهو الشرب مصدر شرب؛ والعرق المعنوي لعله الأرض فإن كلاً منهما يخرج منه إما بالواسطة أو بدونها قوله: (ومن محاسنه بيان حرمتها إلى قوله إلى ذلك) أقول: الضمير في حرمتها راجع إلى الأشربة وضمير باله إلى «ما» في قوله ما يزيل وأشار بقوله ذلك إلى العقل والمعنى ما بال الشيء الذي يزيل العقل حلّ للأمم السالفة مع احتياج الأمم السالفة إلى العقل قوله: (فإن قيل: هلا حرمت ابتداء) أقول؛ يعني هلا حرمت لنا ابتداء قوله:

إذا غلى واشتدّ وقذف بالزبد، والمصير إذا طبخ حتى يذهب أقل من ثلثيه) وهو الطلاء المذكور في الجامع الصغير (ونقيع التمر وهو السكر، ونقيع الزبيب إذا اشتدّ وغلى) أما الخمر فالكلام فيها في عشرة مواضع: أحدها في بيان

الثاني ما ذكره صاحب النهاية حيث قال: فإن قيل: هلا حرّمت الخمر في ابتداء الإسلام مع وجود هذه الحكمة؟ قلنا: أباحه الله تعالى في ابتداء الإسلام ليعاين الفساد في الخمر، حتى إذا حرم عليهم عرفوا منه الحق لديهم، وليس الخبر كالمعاينة انتهى قوله: (سمى بها وهي جمع شراب لما فيه من بيان حكمها) يعني سمي هذا الكتاب بالأشربة: أي أضيف إليها، والحال أن الأشربة جمع شراب، وهو اسم في اللغة لكل ما يشرب من المائعات سواء كان حراماً أو حلالاً، وفي استعمال أهل الشرع اسم لما هو حرام منه وكان مسكراً لما فيها: أي في هذا الكتاب من بيان حكمها: أي حكم الأشربة كما سمي كتاب الحدود لما فيه من بيان حكم الحدود، وكما سمي كتاب البيوع لما فيه من بيان حكم البيوع، هذا زبدة ما ذكرها هنا في جملة الشروح والكافي مع نوع زيادة في حل الألفاظ، قال بعض الفضلاء في تفسير قوله من بيان حكمها: أي بيان حكم أنواعها، وقال: ولعل ذلك تمهيد العذر لعنوانه الكتاب بصيغة الجمع: يعني إنما عنون بها لأن فيه بيان أحكام أنواعها كما في البيوع، أو لإضافة الكتاب إلى الأعيان، والفقهاء يبحثون عن أفعال المكلفين، فوجهه حينئذ أن الحكم وهو الحرمة هنا وصف للأعيان لا للأفعال فلذلك عنون بالأعيان ويعلم منه حال الأفعال، والتفصيل في كتب الأصول خصوصاً التلويح في أوائل القسم الثاني، إلى هنا كلامه. أقول: ليس لتوجيهه الذي ذكره لإضافة الكتاب إلى الأعيان معنى محصل، لأنه إن أراد أن الحكم وهو الحرمة هنا وصف للأعيان حقيقة لا للأفعال فهو ممنوع، إذ قد تقرر في كتب الأصول سيما في التلويح في أوائل القسم الثاني أن إضافة الحل والحرمة إلى الأعيان كحرمة الميتة والخمر والأمهات ونحو ذلك مجاز عند كثير من المحققين من باب إطلاق اسم المحل على الحال، أو هو مبني على حذف المضاف: أي حرم أكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الأمهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الأظهر على تعيين المحذوف. وأما عند بعضهم وإن كانت إضافة الحل والحرمة إلى الأعيان حقيقة لوجهين مفصلين في محله، إلا أن كون إضافتهما إلى الأفعال حقيقة مما لم ينكره أحد قط، بل من يقول بكون إضافتهما إلى الأعيان حقيقة إنما يقيس إضافتهما إلى الأعيان على إضافتهما إلى الأفعال في كونها حقيقة، ويستمد بذلك في توجيه مذهبه، فلا مجال للقول بأن الحرمة وصف للأعيان حقيقة لا للأفعال على كلا المذهبين. وإن أراد أن الحرمة هنا وصف للأعيان مجازاً للأفعال لا يتم قوله فلذلك عنون بالأعيان، لأن كون الحرمة وصفاً للأعيان مجازاً لا يقتضي أن يعنون الكتاب بالأعيان، بل رعاية جانب الحقيقة في العنوان أولى وأحسن بلا ريب، فكان الذي ينبغي أن يعنون بالفعل بأن يقال كتاب شرب الأشربة حتى يراعى كون الفقه باحثاً عن أفعال المكلفين بلا كلفة أن يقال ويعلم منه حال الأفعال، وبالجملته توجيهه المذكور ليس بتام على كل حال قوله: (أحدها في بيان ماهيتها) وقع في بعض النسخ مائيتها بدل ماهيتها. قال في غاية البيان: المائية بمعنى الماهية، وهي ما به الشيء هو هو كماهية الإنسان وهي حيوان ناطق انتهى. قلت: وفي نسخة مائيتها

إما بأن الشهادة بالخبرة لم تكن إذ ذاك وإما لتدرج الضاري لثلاث ينفر من الإسلام (وسمي هذا الكتاب بها) أي بالأشربة (وهي جمع شراب) اسم لما هو حرام منه عند أهل الشرع لما فيه من بيان حكمها. قال: (الأشربة المحرمة أربعة الخ) الأشربة المحرمة أربعة: الخمر، وهي عصير العنب إذا غلى واشتد، والمراد بالاشتداد صلاحيته للإسكار وكلامه واضح. وقوله: (وقال بعض الناس) قيل يريد به مالكا والشافعي رحمهما الله. وقوله: (فيما ذكرناه) إشارة إلى النية من ماء العنب، وقوله:

(أجيب إما بأن الشهادة بالخبرة لم تكن إذ ذاك) أقول: الشهادة وإن تأخرت وجوداً لكنها عامة لأول هذه الأمة وآخرها قال المصنف: (سمى بها وهي جمع شراب لما فيه من بيان حكمها) أقول: أي بيان حكم أنواعها، ولعل ذلك تمهيد العذر لعنوانه الكتاب بصيغة الجمع: يعني إنما عنون بها لأن فيه بيان أحكام أنواعها كما في البيوع، أو لإضافة الكتاب إلى الأعيان، والفقهاء يبحثون عن أفعال

مائها وهي النبيء من ماء العنب إذا صار مسكراً وهذا عندنا وهو المعروف عند أهل اللغة وأهل العلم. وقال بعض الناس: هو اسم لكل مسكر لقوله عليه الصلاة والسلام «كل مسكر خمر»<sup>(١)</sup> وقوله عليه الصلاة والسلام «الخمر من هاتين الشجرتين» وأشار إلى الكرمة والنخلة<sup>(٢)</sup>، ولأنه مشتق من مخامرة العقل وهو موجود في كل مسكر. ولنا أنه اسم خاص بإطباق أهل اللغة فيما ذكرنا ولهذا اشتهر استعماله فيه وفي غيره. ولأن حرمة الخمر قطعية وهي في

ها هنا إيهام لطيف لما قي قوله وهي النبيء من ماء العنب تبصر تقف قوله: (ولنا أنه اسم خاص بإطباق أهل اللغة فيما ذكرناه) أقول: لمانع أن يمنع إطباق أهل اللغة على أنه اسم خاص للنبيء من ماء العنب إذا صار مسكراً؛ إلا يرى أنه قال في قاموس اللغة: الخمر ما أسكر من عصير العنب أو عام. وقال: والعموم أصح لأنها حرمت وما بالمدينة خمر عنب، وما كان شرابهم إلا البسر والتمر انتهى. وهذا صريح في أن الخمر عند بعض أهل اللغة يعم ماء العنب وغيره، وأن العموم أصح عند صاحب القاموس قوله: (ولأن حرمة الخمر قطعية وهي في غيرها ظنية) قال صاحب غاية البيان: بيانه أن النبيء المسكر من ماء العنب خمر قطعاً وقيناً لثبوت ذلك بالإجماع فيترب عليه الحرمة القطعية، فأما سائر الأشربة ففي تسميتها خمرأ شبهة، لأن فيها خلافاً بين أهل العلم، وأدنى درجات الاختلاف إیراث الشبهة فكيف تترتب الحرمة الثابتة قطعاً على ما فيه شبهة، لأن بالشبهة لا يثبت القطع واليقين انتهى. أقول: في هذا البيان خلل، فإنه جعل فيه مدار كون الحرمة في غير النبيء المسكر من ماء العنب ظنية اختلاف العلماء في تسمية ذلك خمرأ وليس بسديد، إذ المصنف بصدد بيان بطلان ذلك الاختلاف وإثبات أن غير النبيء المسكر من ماء العنب لا يسمى خمرأ، فلو كان مدار ظنية حرمة غير ذلك اختلافهم في تسمية خمرأ لزم المصادرة على المطلوب، فكأنه قال: الخمر هي النبيء من ماء العنب إذا صار مسكراً، وغيره ليس بخمر كما زعمه بعض الناس، لأن حرمة الخمر قطعية وحرمة غير النبيء من ماء العنب ظنية، لأنا خالفنا في كون غير ذلك خمرأ وقتنا: إن اسم الخمر مخصوص بالنبيء من ماء العنب لا يطلق على غير ذلك، فأورث خالفنا في ذلك شبهة في كونه خمرأ فلم تكن حرمة قطعية، وفي هذا مصادرة كما ترى. وقال صاحب العناية في بيان هذا المقام: يعني أن حرمة الخمر ثابتة بالإجماع فتكون قطعية، وما هو قطعي لا يثبت إلا بقطعي، وكون النبيء من ماء العنب خمرأ قطعي بلا خلاف فيثبت به، بخلاف غيره فإن فيه اختلافاً بين العلماء، وأدنى درجات الاختلاف إیراث الشبهة فتكون الحرمة قطعية وما يدل عليها ظني انتهى. أقول: وفيه أيضا خلل. أما أولاً فما مر أنفا من استلزامه المصادرة على المطلوب، فإن الظاهر من قوله فإن فيه اختلافاً بين العلماء في مقابلة قوله وكون النبيء من ماء العنب خمرأ قطعي بلا خلاف أن يكون مراده باختلاف العلماء في غير النبيء من ماء العنب اختلافهم في كونه خمر فيؤول إلى ما ذكر في غاية البيان. وأما ثانياً فلأن قوله فتكون الحرمة قطعية وما يدل عليها ظني كلام غير صحيح لا ارتباط بما قبله، لأن مدلول ما قبله أن غير النبيء من ماء العنب مما وقعت فيه شبهة باختلاف العلماء في حقه، فاللازم منه أن تكون

(في غيره) أي واشتهر في غير النبيء من ماء العنب إذا صار مسكراً غير لفظ الخمر كالمثلث والطاء والباذق والمنصف. وقوله: (ولأن حرمة الخمر قطعية) يعني أن حرمة الخمر ثابتة بالإجماع فتكون قطعية، وما هو قطعي لا يثبت إلا بقطعي، وكون النبيء من ماء العنب خمرأ قطعي بلا خلاف فيثبت به، بخلاف غيره فإن فيه اختلافاً بين العلماء رحمهم الله. وأدنى

المكلفين، فوجهه حينئذ أن الحكم وهو الحرمة هنا وصف للأعيان لا للأفعال فلذلك عنون بالأعيان، ويعلم منه حال الأفعال والتفصيل في كتب الأصول خصوصاً التلويح في أوائل القسم الثاني قال المصنف: (وهو النبيء من ماء العنب) أقول: ذكر الضمير الراجع إلى الخمر

(١) صحيح. أخرجه مسلم وغيره. تقدم في حد الخمر.

(٢) صحيح. أخرجه مسلم ١٩٨٥ من طرق وأبو داود ٣٦٧٨ والترمذي ١٨٧٥ والنسائي ٢٩٤/٨ وابن ماجه ٣٣٧٨ وأحمد ٢٧٩/٢. ٤٠٨. ٤٠٩. ٤٧٤. ٤٩٦. ٥١٧ وابن أبي شيبة ١٠٩/٨ والطحاوي ٢١١/٤ والبيهقي ٢٨٩/٨. ٢٩٠ وابن حبان ٥٣٤٤ من طرق كلهم من حديث أبي هريرة.

غيرها ظنية. وإنما سمي خمرًا لتخميره لا لمخامرته العقل، على أن ما ذكرتم لا ينافي كون الاسم خاصاً فيه. فإن

حرمته ظنية، فإن إراد بقوله فتكون الحرمة قطعية فتكون حرمة غير النبيء من ماء العنب قطعية لم يكن التفريع صحيحاً قطعاً، وإن أراد به فتكون حرمة الخمر قطعية لم يصح قوله والدليل عليها ظني، إذ لا شك أن دليل حرمة الخمر قطعي كما أفصح عنه في صدر بيانه حيث قال: يعني أن حرمة الخمر ثابتة بالإجماع فتكون قطعية، وما هو قطعي لا يثبت إلا بقطعي، فالحق في شرح كلام المصنف ها هنا ما ذكره تاج الشريعة وصاحب الكفاية حيث قال: يعني فلا يصح أن يصرف تحريمها إلا إلى عين تثبت الحرمة في تلك العين قطعاً، وغير النبيء ليس بتلك المثابة لمكان الاجتهاد فيه انتهى. فإنهما لم يريدوا بالاجتهاد فيه الاجتهاد في تسميته خمرًا حتى يلزم المصادرة على المطلوب، بل أراد به الاجتهاد في عدم حرمته كما أشار إليه المصنف فيما بعد حيث قال في العصير إذا طبخ حتى يذهب أقل من ثلثيه بعد بيان أنه حرام عندنا. وقال الأوزاعي: إنه مباح، وقال في نقيع التمر بعد بيان أنه حرام. وقال شريك بن عبد الله: إنه مباح، وقال في نقيع الزبيب بعد بيان أنه حرام إذا اشتد وغلى، ويتأتى فيه خلاف الأوزاعي، ثم إن بعض الفضلاء طعن في هذا التعليل المذكور من قبلنا حيث قال: لا يقول الخصم بقطعية حرمة غير النبيء؛ ألا يرى أنهم لا يكفرون مستحله فلا يتوجه عليهم الإلزام، وهذا كالربا فإن حرمته قطعية وحرمة بيع لحفن بالحفن متفاضلاً مثلاً ليست بقطعية انتهى. أقول: ليس هذا بشيء، لأن عدم قول الخصم بقطعية حرمة غير النبيء من ماء العنب لا ينافي توجه الإلزام عليهم. بل بذلك يتوجه الإلزام عليهم لأن حرمة الخمر قطعية بلا ريب لما سيأتي في الكتاب أن الله سبحانه وتعالى سمي الخمر في كتابه الكريم رجساً والرجس ما هو محرم العين. وقد جاءت السنة متواترة أن النبي ﷺ حرم الخمر وعليه انعقد اجماع الأمة<sup>(١)</sup>. وما ثبت بهذه الأدلة القطعية قطعي جزمًا. فإذا لم يقل الخصم بقطعية حرمة غير النبيء من ماء العنب تعين أن لا يكون غير النبيء خمرًا إذ لا شك أن قطعية الحرمة وعدم قطعيتها لا يجتمعان في محل واحد. فقد توجه عليهم الإلزام في قولهم إن كل مسكر خمر، وتنظيره الذي ذكره بقوله وهذا كالربا إلى آخره لا يجدي شيئاً، لأن علة الربا عندنا الكيل مع الجنس أو الوزن مع الجنس، وعند الشافعي الطعم في المطعومات والثمنية في الأثمان، ففي بيع الحفنة بالحفنة متفاضلاً لا يوجد الربا عندهم لعدم وجود علة فلا يحرم ذلك البيع. وأما عند الشافعي فيوجد فيه الربا لوجود علة فيحرم فكون حرمة الربا قطعية يصير حجة على الشافعي

درجات الاختلاف إیراث الشبهة فتكون الحرمة قطعية وما يدل عليها ظني. وقوله: (وإنما سمي) يعني غير النبيء (خمرًا لتخميره) أي لصيرورته مرأ كالخمر لا لمخامرته، جواب عن قولهم سمي خمرًا لمخامرته العقل. ولئن سلمنا أنه مشتق منها لكن لا ينافي اختصاصه بالنبيء من ماء العنب لجواز أن يكون المشتق مخصوصاً، فإن النجم مشتق من نجم إذا ظهر، ثم هو

باعتبار الخبر، أو لأن الخمر قد يذكر، صرح به في القاموس قال المصنف: (ولأن حرمة الخمر قطعية وهي في غيره ظنية) أقول: هذا التعليل يبنغي أن يكون لأبي حنيفة، وإلا فعندهما إذا اشتد ولم يقذف بالزيد هو خمر مع أنها ظنية لثبوت الاختلاف المورث للشبهة فينتقض تعليلها لو علاه به فليتأمل قوله: (وأدنى درجات الاختلاف إیراث الشبهة فتكون الحرمة قطعية) أقول: لا يقول الخصم بقطعية حرمة غير النبيء؛ ألا يرى أنهم لا يكفرون مستحله فلا يتوجه عليهم الإلزام، وهذا كالربا فإن حرمته قطعية، وحرمة بيع الحفن بالحفن متفاضلاً مثلاً ليست بقطعية قوله: (وما يدل عليها ظني) أقول: الواو للحال.

(١) هو كما قال المصنف قد ثبت الإجماع على تحريم الخمر وجاء متواتراً، وهو معلوم من الدين بالضرورة، ومستحل الخمر كافراً باتفاق أهل العلم. وأما الأحاديث فهي كثيرة ذكرها الزلمي في نصب الراية ٢٩٦/٤. ٢٩٩. تركتها خشية التطويل والله لموفق.

النجم مشتق من النجوم وهو الظهور، ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لا لكل ما ظهر وهذا كثير التنظير. والحديث الأول<sup>(١)</sup> طعن فيه يحيى بن معين رحمه الله، والثاني أريد به بيان الحكم إذ هو اللائق بمنصب الرسالة. والثاني في حق ثبوت هذا الاسم وهذا الذي ذكره في الكتاب قول أبي حنيفة رحمه الله وعندهما إذا اشتد صار خمراً. ولا يشترط القذف بالزبد لأن الاسم ثبت به، وكذا المعنى المحرم وهو المؤثر في الفساد بالاشتداد. ولأبي

هناك أيضاً لمثل ما قلنا ما هنا فلا فائدة في التنظير أصلاً قوله: (وإنما سمي خمراً لتخمره لا لمخامرته العقل) قال بعض الفضلاء: ولك أن تقول هذا منع لا يضر انتهى. أقول: ليس هذا بسديد، إذ لا نسلم أولاً أن هذا منع بل يجوز أن يكون معارضة: يعني إنما سمي خمراً لتخمره: أي لتشدده وقوته. وهذا المعنى لم يوجد في غير النبي من ماء العنب فلم يكن غيره خمراً، ويشير إليه تفسير تاج الشريعة وصاحب الكفاية هاهنا حيث قالوا: أي لتشدده وقوته فإن لها شدة وقوة ليست لغيرها حتى سميت أم الخبائث انتهى. ولئن سلم أن ذلك منع لا معارضة فلا وجه لقوله لا يضر، فإن المقصود بهذا الكلام إنما هو الجواب عن استدلال الخصم على كون الخمر اسماً لكل مسكر بقوله ولأنه مشتق من مخامرة العقل وهو موجود في كل مسكر، فإنه إذا منع قوله لأنه مشتق من مخامرة العقل تسقط هذه المقدمة من الاستدلال المذكور فلا يتم دليل الخصم علينا وهو عين الضرر له، ثم إن صاحب العناية قال في شرح كلام المصنف. هذا: وقوله وإنما سمي يعني غير النبي من ماء العنب خمراً لتخمره: أي لصيرورته مراً كالخمر لا لمخامرته جواب عن قولهم سمي خمراً لمخامرته العقل انتهى. أقول: هذا شرح فاسد لا يطابق المشروح أصلاً، إذ حينئذ لا يظهر الجواب عن قولهم المذكور ولا يرتبط به قول المصنف فيما بعد على أن ما ذكرتم لا ينافي كون الاسم خاصاً فيه، ولعمري إن هذا الشرح عجيب من مثل ذلك الشارح، وكان لنا أن نحمل كلمة غير في قوله يعني غير النبي على السهو من قلم الناسخ الأول لولا قوله كالخمر في قوله أي لصيرورته مراً كالخمر، فإن التشبيه بالخمر يقتضي أن يكون المشبه غير الخمر وهو غير النبي من ماء العنب، والصواب في شرح هذا المقام أن يقال: يعني إنما سمي النبي من ماء العنب خمراً لتخمره: أي لتغيره واشتداده وهذا المعنى غير موجود في غيره فلم يكن خمراً إلا لمخامرته العقل: أي ليست التسمية لمخامرته العقل: أي ستره العقل حتى يوجد وجه التسمية في غير النبي من ماء العنب أيضاً فيكون خمراً، فحينئذ ينتظم الارتباط بالسباق واللحاق كما لا يخفى. وقال جماعة من الشراح في تفسير قول المصنف لتخمره: أي لصيرورته خمراً. أقول: هذا تفسير خال عن التحصيل مؤد إلى تعليل الشيء

خاص بالثريا، وكالقارورة مشتق من القرار ولا يستعمل في الكوز وإن وجد فيه القرار وأنظاره كثيرة. وقوله: (والحديث الأول) يريد به «كل مسكر خمراً» روي عن يحيى بن معين رحمه الله أنه قال: الأحاديث الثلاثة ليست بثابتة عن رسول الله

قوله: (وإنما سمي: يعني غير النبي خمراً لتخمره الخ) أقول: فيه بحث، فإنه حينئذ لا يرتبط الجواب للمجاب عنه، لأن تقرير كلامهم فيه كلما كانت الخمر مشتقة من المخامرة، فكل ما يوجد فيه معنى المخامرة فهو خمراً، لكن المقدم حق والتالي مثله فليتأمل قال المصنف: (وإنما سمي خمراً لتخمره) أقول: ولك أن تقول: هذا منع لا يضر.

(١) مراد المصنف ما أخرجه مسلم وأحمد وابن حبان وغيرهم من حديث ابن عمر: «كل مسكر خمراً، وكل خمراً حراماً» وهذا إسناد صحيح رواه أيوب السخيتاني ثقة حافظ وعن نافع وهو أشهر من أن يبين حاله، فهو أحفظ الناس لحديث ابن عمر. وقد توبع أيوب عن نافع تابعه عبيد الله ابن عمر، وهو حافظ ثقة.

ولذا قال الزيلعي في نصب الراية ٢٩٥/٤ بعد أن ذكر كلام صاحب الهداية عن ابن معين: وذكر غيره من أصحابنا أن يحيى بن معين طعن في ثلاثة أحاديث منها هذا ومنها: «من مس ذكره فليتوضأ» وحديث: «لا نكاح إلا بولي»

قال الزيلعي: وهذا كله لم أجده في شيء من كتب الحديث والله أعلم. وأقره الحافظ في الدراية ٢٤٧/٢.

حنيفة رحمه الله أن الغليان بداية الشدة وكمالها بقذف بالزبد وسكونه. إذ به يتميز الصافي من الكدر، وأحكام الشرع قطعية فتناط بالنهاية كالحذ وإكفار المستحل وحرمة البيع. وقيل يؤخذ في حرمة الشرب بمجرد الاشتداد احتياطاً. والثالث أن عينها حرام غير معلول بالسكر ولا موقوف عليه: ومن الناس من أنكر حرمة عينها وقال إن السكر منها

بنفسه كما يشهد به التأمل الصادق قوله: (قوله فإن النجم مشتق من النجوم وهو الظهور، ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لا لكل ما ظهر) قال صاحب العناية في شرح هذا المحل: فإن النجم مشتق من نجم إذا ظهر ثم هو خاص بالثريا انتهى، وتبعه العيني، أقول: هذا شرح غير صحيح لا يطابق المشروح، لأن النجم إنما كان اسماً خاصاً لجنس الكوكب موضوعاً له لظهوره، ثم صار علماً للثريا بلا وضع واضح معين، بل لأجل الغلبة وكثرة استعماله في فرد من أفراد جنسه كما هو حال سائر الأعلام الغالبة على ما تقرر في موضعه. والظاهر أن مراد المصنف بقوله ثم هو اسم خاص للنجم المعروف أنه اسم خاص للظاهر المخصوص وهو جنس الكوكب لا أنه علم خاص لشخص معين من أفراد جنس الكوكب وهو الثريا لأن معنى الظهور إنما لوحظ في مرتبة كون النجم اسماً موضوعاً لجنس الكوكب لا في مرتبة كونه علماً لشخص معين من ذلك الجنس وهو الثريا، فإن كونه علماً له إنما كان بمجرد الغلبة وكثرة الاستعمال فيه لا لملاحظة معنى فيه، ولهذا يقال للأعلام الغالبة أعلام اتفاقية، وهذا كله مما لا ستره به عند من له دربة بالعلوم الأدبية، وكان صاحب العناية إنما اغترز بلفظ المعروف في قول المصنف اسم خاص للنجم المعروف، إلا أن مراده بالنجم المعروف الجنس المخصوص المعروف بإطلاق لفظ النجم عليه من بين ما يوجد فيه معنى الظهور مطلقاً وهو جنس الكوكب تأمل ترشد قوله: (والثاني أريد به بيان الحكم) قال في غاية البيان والعناية: يعني إذا أسكر كثيره كان حكمه في الإسكار حكم الخمر في الحرمة وثبوت الحد انتهى، أقول: فيه بحث. لأن حاصله تفسير الحكم في قوله والثاني أريد به بيان الحكم بالحرمة وثبوت الحد عند إسكار كثيره وليس بتام، لأن قوله عليه الصلاة والسلام «الخمر من هاتين الشجرتين»<sup>(١)</sup> يفيد الحصر كقوله عليه الصلاة والسلام «الأئمة من قریش»<sup>(٢)</sup> على ما تقرر في موضعه، فلو كان المراد منه بيان الحكم بالمعنى المذكور في ذينك الشرحين لزم أن لا يصح الحصر والتخصيص بهاتين الشجرتين مشيراً بهما إلى الكرمة، لأن المعنى المذكور فيهما وهو الحرمة وثبوت

ﷺ أحدها قوله عليه الصلاة والسلام «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل» والثاني «من مس ذكره فليتوضأ» والثالث «كل مسكر خمر» وكان يحيى بن معين إماماً حافظاً متقناً حتى قال أحمد بن حنبل رحمه الله: كل حديث لا يعرفه يحيى بن معين فليس بحديث. وقوله: (والثاني) يريد به الخمر من هاتين الشجرتين (أريد به بيان الحكم) يعني إذا أسكر كثيره كان حكمه في الإسكار حكم الخمر في الحرمة وثبوت الحد، إذ هو اللائق بمنصب الرسالة لكونه مبعوثاً لبيان الشرائع لا لبيان الحقائق. وقوله: (وقيل يؤخذ في حرمة الشرب بمجرد الاشتداد احتياطاً) يعني وفي الحد يؤخذ بقذف الزبد احتياطاً أيضاً. وقوله: (وهذا) أي إنكار حرمة عينها (كفر) من المنكر وإن كان قليلاً لحرمة السكر منه (لأنه جحود الكتاب) يعني قوله تعالى: ﴿وَمَا آيَاهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ وقد ذكرنا دلالاته على ذلك في «الإشراق شرح مشارق الأنوار» على أحسن ما يكون فيطلب منه ثمة. وقوله: (وقد جاءت السنة متواترة) معناه جاء عن النبي ﷺ في الخمر

قال المصنف: (فإن النجم مشتق من الظهور) أقول: أي من النجوم الذي بمعنى الظهور، ففي كلامه مسامحة قال المصنف: (والحديث الأول طعن فيه يحيى بن معين) أقول: مع أنه يمكن أن يجاب عنه بما أوجب به الحديث الثاني قال المصنف: (وعندهما إذا اشتد) أقول: يعني ثبت الاسم به إذا اشتد، والمراد الاسم الشرعي قال المصنف: (لأن الاسم يثبت به) أقول: أي بالاشتداد، لكن أبا حنيفة رحمه الله تعالى يمنع هذه المقدمة إن كان المراد الاسم الشرعي، وكيف لا وفيه المصادرة، وإن كان اللغوي يمنع الاستلزام: أي

(١) تقدم قبل حديث واحد.

(٢) تقدم في الخلافة والإمامة.

حرام، لأن به يحصل الفساد وهو الصدّ عن ذكر الله، وهذا كفر لأنه جحود الكتاب فإنه تعالى سماه رجساً والرجس ما هو محرّم العين. وقد جاءت السنة متواترة «أن النبيّ عليه الصلاة والسلام حرّم الخمر»<sup>(١)</sup>؛ وعليه انعقد الإجماع، ولأنّ قليله يدعو إلى كثيره وهذا من خواص الخمر، ولهذا تزداد لشاربه اللذة بالاستكثار منه، بخلاف سائر المطعومات. ثم هو غير معلول عندنا حتى لا يتعدى حكمه إلى سائر المسكرات، والشافعي رحمه الله يعدّيه إليها، وهذا بعيد لأنه خلاف السنة المشهورة وتعليله لتعدية الاسم، والتعليل في الأحكام لا في الأسماء. والرابع أنها نجسة نجاسة غليظة كالبول لثبوتها بالدلائل القطعية على ما بينا. والخامس أنه يكفر مستحلها لإنكاره الدليل

الحّد عند إسكار الكثير يتحقق في غير تينك الشجرتين أيضاً، فإن نبذ العسل والتين ونبذ الحنطة والذرة والشعير وإن كان حلالاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف إذا لم يصل مرتبة الإسكار وكان من غير لهو وطرب، إلا أنه إذا أسكر كثيره صار حراماً بالإجماع، ويثبت به الحّد على القول الأصح كما سيجيء في الكتاب، والحق أن المراد بالحكم الذي أريد بيانه بالحديث الثاني هو حرمة قليله وكثيره، وهذا المعنى لا يتحقق في المتخذ من غير تينك الشجرتين فيصح الحصر المستفاد من ذلك الحديث بلا غبار، وعبارة صاحب الكافي في تفسير المراد بالحكم ها هنا وإن لم تكن صريحة في حرمة القليل والكثير معاً، إلا أنها بإجمالها لاتناهيها بل تساعدها حيث قال: والمراد بالثاني بيان الحكم وهو الحرمة لا بيان الحقيقة، واقتضى أثره تاج الشريعة وصاحب الكفاية قوله: (لأن الاسم يثبت به، وكذا المعنى المحرم وهو المؤثر في الفساد بالاشتداد) أقول: فيه نظر، لأن قوله لأن الاسم يثبت به مصادرة على المطلوب، لأن مدعاها ثبوت هذا الاسم بمجرد الاشتداد بدون اشتراط القذف بالزبد ولا يسلمه أبو حنيفة رحمه الله بل يقول باشتراط القذف بالزبد، فتعليل مدعاها بثبوت هذا الاسم بالاشتداد لتعليل الشيء بنفسه، وقوله وكذا المعنى المحرم وهو المؤثر في الفساد بالاشتداد يشعر بكون حرمة الخمر معلولة، وهذا ينافي ما صرح به فيما بعد من أن عينها حرام غير معلول بالسكر ولا موقوف عليه، وقد شرح الشارح الكاكي قول المصنف هذا بما هو أظهر في المنافاة حيث قال: وكذا المعنى المحرم وهو الإسكار يحصل بالاشتداد وهو المؤثر في الفساد: أي الإسكار مؤثر في إيقاع العداوة والصد عن ذكر الله تعالى اهـ. إذ لا يخفى أن هذا إنما يلائم قول من قال إنها معلولة بالسكر كما ذكره المصنف فيما بعد بقوله من الناس من أنكر حرمة عينها. وقال: السكر منه حرام لأن به يحصل الفساد وهو الصدّ عن ذكر الله تعالى فتأمل قوله: (ولأبي حنيفة أن الغليان بداية الشدة وكمالها بقذف الزبد وسكونه إذ به يتميز الصافي من الكدر، وأحكام الشرع قطعية فتناط بالنهاية كالحّد وإكفار المستحل وحرمة البيع) أقول: لقاتل أن يقول: الكلام في هذا الموضوع في حدّ ثبوت اسم الخمر لا في ترتب الأحكام الشرعية عليه فيجوز أن يثبت اسم

أحاديث كلها تدل على حرمة الخمر، وكل واحد منها إن لم يبلغ حدّ التواتر فالقدر المشترك منها متواتر، كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم، ويسمى هذا التواتر بالمعنى. وقوله: (وهذا من خواصّ الخمر) يعني دعاء القليل إلى الكثير. قال في المبسوط: ما من طعام وشراب إلا ولذته في الابتداء، ولا يزد على اللذة في الانتهاء إلا الخمر، فإن اللذة لشاربها تزداد بالاستكثار منها. وقوله: (لأنه خلاف السنة المشهورة) يعني ما روى ابن عباس رضي الله عنهما من قوله ﷺ «حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب» ولما كانت حرمتها لعينها لا يصح التعليل بمعنى المخامرة لتعدية اسمها إلى غيرها. وقوله:

استلزام ثبوت اللغوي ثبوت الشرعي قال المصنف: (ولأبي حنيفة أن الغليان بداية الشدة وكمالها بقذف الزبد الخ) أقول: فعلى هذا يكون تعريف الخمر بالنبيء من ماء العنب إذا صار مسكراً تعريفاً بالأعم عند أبي حنيفة. ويقال: المطلق ينصرف إلى الكامل، وكمال الإسكار بقذف الزبد، فالمراد بالسكر عنده هو الكامل في الإسكار، يفهم ذلك من تقرير دليله قال المصنف: (والثالث أن عينها حرام غير معلول بالسكر) أقول: فرق ما بين السكر والإسكار، فلا يخالف هذا القول لما مر من قوله وكذا المعنى المحرم قوله: (قد ذكرنا دلالة على ذلك في [الإشراق شرح مشارق الأنوار] أقول: وفي شرح حديث «إن الله حرم الخمر الخ».

(١) تقدم الكلام على ذلك قبل حديثين.

القطعي . والسادس سقوط تقومها في حق المسلم حتى لا يضمن متلفها وغاصبها ولا يجوز بيعها لأن الله تعالى لما

الخمير في بداية الشدة ويشترط ترتب الأحكام الشرعية عليه بكمالها فلا يتم التقريب . ويمكن أن يقال : الكلام ها هنا في حد ثبوت اسم الخمير في الشرع لا في حد ثبوته في اللغة فقط ، فإذا ثبت اسمها الشرعي يلزم أن يترتب عليها الأحكام الشرعية بلا تراخ فيه فيتم التقريب تدبر قوله : (والثالث أن عينها حرام غير معلول بالسكر) قال بعض الفضلاء : فرق ما بين السكر والإسكار فلا يخالف هذا القول لما مر من قوله وكذا المعنى المحرم انتهى ، أقول : ليس هذا بشيء ، لأن السكر لازم الإسكار ومطووعه فلا يفترقان في التحقيق ، فالتعليل بأحدهما يؤدي إلى التعليل بالآخر ، ومجرد الفرق بينهما في المفهوم لا يجدي شيئاً فقهيّاً ها هنا كما لا يخفى ، كيف ولا شك أن مراد المصنف بيان كون حرمتها لعينها غير معلولة بشيء ما أصلاً ، لا أنها غير معلولة بالسكر ولكنها معلولة بشيء آخر كالإسكار ، لأن ما ذكره فيما بعد من لزوم الكفر وجحود كتاب الله تعالى إنما يترتب على ادعاء كونها معلولة بما ينافي كونها محرمة العين مطلقاً لا على ادعاء كونها معلولة بالسكر فقط ، وإنما قال غير معلول بالسكر لكون الواقع في كلام المنكر هذه العبارة تبصر تفهم قوله : (والشافعي يعديه إليها ، وهذا بعيد لأنه خلاف السنة المشهورة) قال تاج الشريعة : وهي ما روى ابن عباس من قوله ﷺ «حرمت الخمير لعينها والسكر من كل شرب»<sup>(١)</sup> وقالوا : ولما كانت حرمتها لعينها لا يصح التعليل لأن التعليل حينئذ يكون مخالفاً للنص انتهى ، أقول : لقاتل أن يقول : إن كان تعليلها وتعديتها إلى غيرها منافياً لحرمة عينها يلزم من تعليلها وتعديتها إلى سائر المسكرات المخالفة لكتاب الله تعالى أيضاً فإنه سماه رجساً ، والرجس ما هو محرّم العين كما مر ، والسنة المتواترة وإجماع الأمة أيضاً على ما مر من قبل ، وذلك يؤدي إلى جحود تلك الأدلة القطعية ، وحاشي للشافعي من ذلك ، وإن لم يكن تعليلها وتعديتها إلى غيرها منافياً عينها بل كانت حرمة عينها ثابتة بتلك الأدلة القطعية وحرمة عين غيرها ثابتة بتعدية حرمة عينها إلى حرمة عين غيرها بطريق القياس لم يتم القول بأنه خلاف السنة المشهورة ، لأن مدلول السنة المشهورة إنما هو حرمة عين الخمير ، والفرض أن تعديتها إلى غيرها لا ينافي حرمة عينها ، ثم أقول : الحق عندي ها هنا أن تعليلها بالإسكار ينافي حرمة عينها ، لأن قليلها ليس بمسكر فيلزم أن لا يكون قليلها حراماً على مقتضى التعليل بالإسكار ، ويلزم منه أن لا يكون عينها حراماً ، لكن الشافعي لم يقل بتعليلها بالإسكار ، وأما تعليلها بما هو غير منفك عن عينها بل هو لازم لها كالمخامرة ونحوها ، فالظاهر أنه لا ينافي حرمة عينها ، والشافعي إنما قال بتعليلها بالمخامرة فعدى حكمها إلى غيرها من المسكرات حتى أوجب الحدّ بشرب قطرة من الباذق قياساً على الخمير كما صرح به في الكافي

(حتى لا يضمن متلفها) لا يدل على إباحة إتلافها . وقد اختلفوا فيها ، فقيل : يباح ، وقيل لا يباح إلا لفرض صحيح بأن كانت عند شرب خيف عليه الشرب ، وأما إذا كانت عند صالح فلا يباح لأنه يخللها . وقوله : (والسابع حرمة الانتفاع بها) يريد التداوي بالاحتقان وسقي الدواب والإقطار في الإحليل . وقوله : (إلا أن حكم القتل قد انتسخ) يعني بقوله ﷺ «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث» الحديث . وقوله : (على ما قالوا) قال شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله : لم يذكر محمد أنه إذا شرب بعد الطبخ ولم يسكر هل يجب عليه الحد؟ ثم قال : ويجب أن لا يجب عليه الحدّ لأنه ليس بخمر لغة ، فإن الخمير لغة هو النبيء من ماء العنب وهذا ليس بنبيء . وقوله : (والمصنف) قيل يجوز أن يكون منصوباً عطفاً على قوله

قال المصنف : (والشافعي يعديه إليها) أقول : أنت الضمير الراجع إلى سائر لاكتسابه التأنيت من المضاف إليه قال المصنف : (والتعليل في الأحكام لا في الأسماء) أقول : فإن قيل : الشافعي أيضاً يعدي الحكم كما اعترف به المصنف آنفاً فما وجه هذا الكلام؟ قلنا : إنما يعدي الحكم بواسطة تعدية الأسماء فليتأمل .

(١) إسناده ضعيف والراجح وقفه علي بن عباس كما قال النسائي في أواخر الجزء الثامن في الأشربة . وتقدم بيانه في الحدود في حد الخمير .

نجسها فقد أهانها وأتقوّم يشعر بعزتها. وقال عليه الصلاة والسلام «إن الذي حرّم شربها حرّم بيعها وأكل ثمنها»<sup>(١)</sup> واختلفوا في سقوط ماليّتها، والأصح أنه مال لأن الطبايع تميل إليها وتضنّ بها. ومن كان له على مسلم دين فأوفاه ثمن خمر لا يحلّ له أن يأخذه، ولا للمديون أن يؤديه لأنه ثمن بيع باطل وهو غضب في يده أو أمانة على حسب ما اختلفوا فيه كما في بيع الميتة. ولو كان الدين على ذمي فإنه يؤديه من ثمن الخمر، والمسلم الطالب يستوفيه لأن بيعها فيما بينهم جائز. والسابع حرمة الانتفاع بها لأن الانتفاع بالنجس حرام، ولأنه واجب الاجتناب وفي الانتفاع به اقتراب. والثامن أن يحذّ شاربها وإن لم يسكر منها لقوله عليه الصلاة والسلام «من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد فافتلوه»<sup>(٢)</sup> إلا أن حكم القتل قد انتسخ فبقي الجلد مشروعاً، وعليه انعقد إجماع الصحابة رضي الله عنهم، وتقديره ذكرناه في الحدود. والتاسع أن الطبخ لا يؤثر فيها لأنه للمنع من ثبوت الحرمة لا لرفعها بعد ثبوتها، إلا أنه لا يحذّ فيه ما لم يسكر منه على ما قالوا، لأن الجذّ بالقليل في النبيء خاصة،

والشروح فمن أين يلزمه المخالفة للسنة المشهورة قوله: (الرابع أنها نجسة نجاسة غليظة كالبول لثبوتها بالدلائل القطعية على ما بينا) أقول: فيه شيء وهو أن الثابت بالدلائل القطعية على ما بينه فيما مرّ آنفاً إنما هو حرمتها، فإن استلزم حرمتها القطعية كونها نجسة نجاسة غليظة فما معنى جعل كونها نجسة نجاسة غليظة موضعاً رابعاً مبحوثاً عنه بالأصالة وإن لم تستلزمه فما معنى الحوالة على تلك الدلائل المارة. نعم واحد من تلك الدلائل وهو كتاب الله تعالى يدل صراحة على كونها نجسة، فإنه سماها رجساً، والرجس هو القذر على ما نص عليه في عامة كتب اللغة، إلا أنه يبقى الكلام في صيغة الجمع في قوله لثبوتها بالدلائل القطعية على ما بيناه، فالأولى ما هنا تحرير صاحب الكافي حيث قال: وهي نجسة غليظة كالبول والدم لأنها سميت رجساً بالنص القطعي انتهى قوله: (والسادس سقوط تقوّمها في حق المسلم لا يضمن متلفها وغاصبها، ولا يجوز بيعها لأن الله تعالى لما نجسها فقد أهانها وأتقوّم يشعر بعزتها) أقول: لقاتل أن يقول؛ هذا التعليل ينتقض بالسرقين فإنه نجس العين مع أنه مال متقوّم يجوز بيعه عندنا كما مر في فصل البيع من كتاب الكراهية حيث قال: ولا بأس ببيع السرقين ويكره بيع العذرة، وقال الشافعي: لا يجوز بيع السرقين أيضاً لأنه نجس العين فشابه العذرة، وجلد الميتة قبل الدباغ. ولنا أنه متنع به لأنه يلقي في الأراضي لاستكثار الربيع فكان مالاً والمال محل للبيع، بخلاف العذرة انتهى فتأمل قوله: (والسابع حرمة الانتفاع بها لأن الانتفاع بالنجس حرام) أقول: انتقاض هذا التعليل بالسرقين أظهر مما مرّ آنفاً فتدبر قوله: (وأما العصير إذا طبخ حتى

الباذق: أي يسمى العصير الذاهب أقل من ثلثيه الباذق، ويسمى المنصف أيضاً لأنه قال: الأشربة المحرمة أربعة: وهي الخمر، والعصير الذاهب أقل من ثلثيه، ونقيع التمر، ونقيع الزبيب. فلو كان الباذق غير المنصف لكانت الأشربة المحرمة خمسة. ويجوز أن يكون مرفوعاً لأنه نوع من الذاهب أقل من ثلثيه لأنه أعم من أن يكون منصفاً أو غيره، والأول أوجه معنى وهذا أوجه لفظاً، لأنه لو كان منصوباً لقال أيضاً. وقوله: (وهو النبيء من ماء التمر: أي الرطب) إنما فسر التمر بالرطب لأن المتخذ من التمر اسمه نبيذ التمر لا السكر وهو حلال على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله على ما سيجيء. قوله: (فهو حرام مكروه) أردف الحرام بالكراهة إشارة إلى أن حرمة ليست كحرمة الخمر، لأن مستحل الخمر يكفر ومستحل غيرها لا يكفر. وقوله: (ويدل عليه ما رويناه من قبل) يعني قوله ﷺ «الخمر من هاتين الشجرتين» وأشار إلى الكرمة والنخلة. وقوله: (والآية محمولة على الابتداء إذ كانت الأشربة مباحة) لأنها مكبة وحرم الخمر بالمدينة، وهذا على تقدير أن يكون

(١) صحيح. أخرجه مالك ٨٤٦/٢ ومن طريقه الشافعي ١٤٠/١. ١٤١. ومسلم ١٥٧٩ والنسائي ٣٠٧/٧. ٣٠٨. وابن حبان ٤٩٤٢ والبغوي ٢٠٤٢ والبيهقي ١١/٦. ١٢. كلهم عن زيد بن أسلم عن ابن وعله أنه سأل ابن عباس عن بيع الخمر. فقال ابن عباس: «أهدى رجل لرسول الله ﷺ راوية خمر. فقال له رسول الله ﷺ: أما علمت أن الله حرّمها؟ قال: لا. فساءه رجل إلى جنبه فقال له: لم سارته؟ فقال: أمرته أن يبيعهما. فقال له رسول الله ﷺ: إن الذي حرم شربها حرم بيعها، ففتح المزادتين حتى ذهب ما فيهما»  
(٢) تقدم في الحدود مستوفياً وإسناده جيد لكن الجمهور على أنه منسوخ. أنظر حدّ الخمر.

لما ذكرنا وهذا قد طبخ. والعاشر جواز تخليلها وفيه خلاف الشافعي وسنذكره من بعد إن شاء الله تعالى، هذا هو الكلام في الخمر. وأما العصير إذ طبخ حتى يذهب أقل من ثلثيه وهو المطبوخ أدنى طبخة ويسمى الباذق والمنصف وهو ما ذهب نصفه بالطبخ. فكل ذلك حرام عندنا إذا غلى واشتد وقذف بالزبد، أو إذا اشتد على الاختلاف. وقال الأوزاعي: إنه مباح. وهو قول بعض المعتزلة لأنه مشروب طيب وليس بخمر. ولنا أنه رقيق ملذ مطرب ولهذا

يذهب أقل من ثلثيه وهو المطبوخ أدنى طبخة ويسمى الباذق) قال في القاموس: الباذق بكسر الذاق وفتحها: ما طبخ من عصير العنب أدنى طبخة فصار شديداً. وقال في المغرب: الباذق من عصير العنب: ما طبخ أدنى طبخة فصار شديداً. وقال في الفائق: هو تعريب باذه وهو الخمر. ونقل صاحب النهاية ما في المغرب وما في الفائق ولم يتكلم على شيء منهما بشيء. أقول: فيما ذكر في الفائق نظر، لأن الخمر على ما مر هي النبيء من ماء العنب إذا صار مسكراً، والمطبوخ ليس بنبيء قطعاً، والباذق اسم لما طبخ من عصير العنب أدنى طبخة فليس بخمر لا محالة، ولهذا قال المصنف: وأما العصير إذا طبخ في مقابلة قوله وأما الخمر فكيف يتصور أن يكون الباذق تعريب باذه بمعنى الخمر، اللهم إلا أن يكون ما ذكر في الفائق مبنياً على ما قاله بعض الناس من أن الخمر اسم لكل مسكر لا على ما هو المحقق عندنا من كونها اسماً خاصاً للنبيء من ماء العنب إذا أسكر قوله: (والمنصف وهو ما ذهب نصفه بالطبخ) قال في غاية البيان: قوله والمنصف يجوز أن يكون بالنصب وهو الأوجه عطفًا على قوله الباذق: أي يسمى العصير الذاهب أقل من ثلثيه الباذق ويسمى المنصف أيضاً، والدليل على هذا أن أبا الليث فسر في شرح الجامع الصغير الذاهب أقل من ثلثيه بالمنصف، وأيضاً أنه قد حصر الأشربة المحرمة، على أربعة وهي الخمر والعصير أقل من ثلثيه ونقيع التمر ونقيع الزبيب، فلو كان المنصف غير الباذق الذي هو المطبوخ الذاهب أقل من ثلثيه لكانت الأشربة المحرمة خمسة، ويجوز أن يكون المنصف بالرفع لأنه نوع من الذاهب أقل من الثلثين لأنه أعم من أن يكون منصفاً أو غيره، ولهذا جعل شيخ الإسلام خواهر زاده الباذق قسماً والمنصف قسماً انتهى. وقال صاحب العناية بعد نقل مضمون ما في غاية البيان: والأول أوجه معنى وهذا أوجه لفظاً، لأنه لو كان منصوباً لقال أيضاً انتهى، أقول: لعل الأول لا وجه له أصلاً فضلاً عن أن يكون أوجه فإنه يصير معنى كلام المصنف على ذلك التقدير العصير الذي طبخ أدنى طبخة يسمى باسمين، أحدهما الباذق والآخر المنصف، وهذا يقتضي أن يكون الباذق والمنصف متحدين في المعنى وهو العصير المطبوخ أدنى طبخة، مع أن تحرير المصنف ينافي ذلك. أما أولاً فلأنه فسر المنصف بقوله وهو ما ذهب نصفه بالطبخ، ولا يخفى أن هذا أخص من العصير المطبوخ أدنى طبخة لتناول ذلك ما ذهب أقل من نصفه بالطبخ فكيف يتصور الاتحاد في المعنى. وأما ثانياً فلأنه قال: فكل ذلك حرام عندنا إذا غلى واشتد الخ. ولا يخفى أن لفظ كل يقتضي التعدد بحسب المعنى لا بحسب الاسم فقط. فالحق أن قول

المراد بالآية الامتنان كما قال الخصم. وقيل أراد به التوبيخ، ومعناه: أنتم لسفاهتكم تتخذون منه سكرًا حراماً وتدعون رزقاً حسناً. وقوله: (وقد بينا المعنى من قبل) يريد به قوله ولنا أنه رقيق ملذ مطرب إلخ. وقوله: (غير أن عنده) يعني عند أبي حنيفة رحمه الله (يجب قيمتها لا مثلها) كما إذا ألتف المسلم خمر الذمي على ما عرف أن المسلم ممنوع عن التصرف في الحرام، وأورد رواية الجامع الصغير وهي قوله ما سوى ذلك من الأشربة: أي ما سوى المذكور وهو الخمر والسكر ونقيع الزبيب والطلاء وهو الباذق والمنصف لبيان أن العموم المذكور في الجامع الصغير لا يوجد في غيره. وقوله: (وقال فيه) يعني

قوله: (لكانت الأشربة المحرمة خمسة) أقول: كيف تكون خمسة وكل منهما من أقسام المسمى بالطلاء قوله: (لأنه أهم من أن يكون منصفاً أو غيره) أقول: فيندفع لزوم كونها خمسة قوله: (لأنه لو كان منصوباً لقال أيضاً) أقول: فيه بحث، فإن المسمى بالباذق غير المسمى بالمنصف فكيف يكون المقام مقام قوله أيضاً قوله: (إنما فسر التمر بالرتب الخ) أقول: رد على الإقناني، وفيه نظر قوله: (لا

يجتمع عليه الفساق فيحرم شربه دفعا للفساد المتعلق به . وأما نقيع التمر وهو السكر وهو النبيء من ماء التمر : أي الرطب . فهو حرام مكروه . وقال شريك بن عبد الله : إنه مباح لقوله تعالى ﴿تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا﴾ امتن علينا به ، وهو بالمحرم لا يتحقق . ولنا إجماع الصحابة رضي الله عنهم<sup>(١)</sup> ، ويدل عليه ما روينا من قبل ، والآية محمولة على الابتداء إذا كانت الأشربة مباحة كلها ، وقيل أراد به التوييح ، معناه والله أعلم : تتخذون منه سكراً وتدعون رزقاً حسناً . وأما نقيع الزبيب وهو النبيء من ماء الزبيب فهو حرام إذا اشتد وغلى ويتأتى فيه خلاف الأوزاعي ، وقد بينا المعنى من قبل ، إلى أن حرمة هذه الأشربة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحلها ويكفر

المصنف والمنصف مرفوع لا غير فهو معطوف على المطبوخ في قوله وهو المطبوخ أدنى طبخة ، والمعنى : أن العصير المطبوخ الذاهب أقل من ثلثه على قسمين : أحدهما المطبوخ أدنى طبخة المسمى بالباذق ، والآخر المنصف وهو ما ذهب نصفه بالطبخ ، وكل واحد منهما حرام عندنا إذا غلى واشتد وقذف بالزبد . أو إذا اشتد على الاختلاف ، وأما حديث أن المنصف لو كان غير الباذق لكانت الأشربة المحرمة خمسة وقد حصرها في الأربعة فعلى طرف الثمام لأن الأربعة التي حصرها الأشربة المحرمة فيها إنما هي أصول الأشربة المحرمة وأقسامها الأولية ، والباذق والمنصف ليسا كذلك ، بل إنما هما قسمان من أحد تلك الأصول ، والأقسام الأولية وهو الطلاء العام للباذق والمنصف ، ثم إن بعض الفضلاء أورد على قول صاحب العناية وهذا أوجه لفظاً لأنه لو كان منصوباً لقال أيضاً حيث قال فيه بحث ، فإن المسمى بالباذق غير المسمى بالمنصف فكيف يكون المقام مقام قوله أيضاً انتهى . أقول : هذا ساقط جداً لأن كون المسمى بالباذق غير المسمى بالمنصف إنما يتصور على تقدير أن يكون قوله والمنصف مرفوعاً ، وأما على تقدير أن يكون منصوباً كما هو محل كلام صاحب العناية فلا مجال لأن يكون المسمى بأحدهما غير المسمى بالآخر ، بل مقتضى معنى التركيب على ذلك التقدير إنما هو تعدد الاسم دون المسمى كما لا يخفى على من له دراية بقواعد العربية ، ثم أقول : يمكن أن يناقش في قول صاحب العناية لأنه لو كان منصوباً لقال أيضاً بوجه آخر وهو أن الواو والعاطفة في قوله والمنصف على تقدير أن يكون منصوباً معطوفاً على الباذق تغني غناء كلمة أيضاً فلا نسلم أنه لو كان منصوباً لقال أيضاً قوله : (وأما نقيع التمر وهو السكر وهو النبيء من ماء التمر : أي الرطب) قال صاحب الغاية : وتفسير صاحب الهداية التمر بالرطب فيه نظر لأن التمر إذا نقع في الماء يسمى نقيعاً فلا حاجة إلى أن ينقع الرطب لا محالة حتى يسمى نقيعاً ، وقياس كلامه هنا أن يقول في نقيع الزبيب : أي نقيع العنب وليس بقوي انتهى . وقال جمهور الشراح دفعا لذلك النظر :

في الجامع الصغير . قال : (ولا بأس بالخلطين) الخليلان ماء التمر والزبيب إذا خلطاً فطبخا بعد ذلك أدنى طبخة ويترك إلى أن يغلي ويشد . والمعجوة : التمر الذي يغيب فيه الضرس لجودته . وقوله : (محمول على الشدة وكان ذلك في الابتداء) يعني أن النهي عن الجمع بين التمر والزبيب كان في الابتداء في وقت كان بين المسلمين ضيق وشدة في أمر الطعام لثلا يجمع بين الطعامين ويترك جاره جائعاً بل يأكل أحدهما ويؤثر بالآخر على جاره ، ثم لما وسع الله على عباده النعم أباح الجمع بين النعمتين . وقوله : (قيل لا يحد) هو قول الفقيه أبي جعفر رحمه الله . وقوله : (وقد ذكرنا الوجه من قبل) إشارة إلى قوله لأن قليله لا يدعو إلى كثيره . قيل ويجوز أن يكون إشارة إلى المعنى المستفاد من قوله ﷺ «الخمر من هاتين الشجرتين» يعني أن

السكر وهو حلال الخ) أقول : في المغرب : السكر بفتحين : عصير الرطب إذا اشتد ، وفي الطلبة : السكر بفتح السين والكاف ، هو النبيء من ماء التمر . وقال في ديوان الأدب : هو خمر التمر انتهى . فالتمر بمعنى الرطب فيه أيضاً قال المصنف : (ويجوز بيعها ويضمن متلفها الخ) أقول : المراد بالجواز ما يترتب عليه الثمرات المطلوبة لا ما يقابل الحرمة قال المصنف : (وما شهدت له دلالة قطعية) أقول : فيه

(١) قال الزيلعي في نصب الراية ٢٩٩/٤ : يعني إجماعهم على تحريم السكر ، وهو النبيء من ماء التمر . وكذا قال معمر : السكر يكون من التمر .

مستحل الخمر، لأن حرمتها اجتهادية وحرمة الخمر قطعية، ولا يجب الحدّ بشرها حتى يسكر، ويجب بشرب قطرة من الخمر، ونجاستها خفيفة في رواية وغلظتها في أخرى، ونجاسة الخمر غليظة رواية واحدة، ويجوز بيعها، ويضمن متلفها عند أبي حنيفة خلافاً لهما فيهما لأنه مال متقوم، وما شهدت دلالة قطعية بسقوط تقومها، بخلاف الخمر، غير أن عنده يجب قيمتها لا مثلها على ما عرف، ولا ينتفع بها بوجه من الوجوه لأنها محرمة. وعن أبي يوسف أنه يجوز بيعها إذا كان الذاهب بالطبخ أكثر من النصف دون الثلثين وقال: (في الجامع الصغير: وما سوى ذلك من الأشربة فلا بأس به) قالوا: هذا الجواب على هذا العموم والبيان لا يوجد في غيره، وهو نص على أن ما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل والذرة حلال عند أبي حنيفة، ولا يحذّ شاربه عنده وإن سكر منه، ولا يقع طلاق السكران منه بمنزلة النائم ومن ذهب عقله بالبنج ولبن الرماك. وعن محمد أنه حرام ويحدّ شاربه ويقطع طلاقه إذا

وإنما فسر التمر بالرطب لأن المتخذ من التمر اسمه نبيذ التمر لا السكر، وهو حلال على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله على ما سيجيء انتهى. أقول: فيما قاله جمهور الشراح أيضاً نظر، لأن الذي كان اسمه نبيذ التمر كان حلالاً عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله إنما هو ما اتخذ من التمر وطبخ أدنى طبخة كما صرح به في عامة المعتمرات، وسيجيء في الكتاب في قوله وقال في المختصر ونبيذ التمر والزبيب إذا طبخ كل واحد منهما أدنى طبخه حلال وإن اشتدّ إذا شرب منه يغلب على ظنه أنه لا يسكره من غير لهو وطرب، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد والشافعي حرام انتهى، والذي ذكرها هنا إنما هو نقيع التمر إذا لم يطبخ كما أفصح عنه بقوله وهو النبيء من ماء التمر هو المسمى بالسكر لا غير، ولا شك أنه ليس بحلال عند أئمتنا أصلاً، فلا حاجة إلى تفسير التمر بالرطب قوله: (فهو حرام مكروه) قال عامة الشراح: أردف الحرام بالكراهة إشارة إلى أن حرمة ليست كحرمة الخمر لأن مستحل الخمر يكفر ومستحل غيرها لا يكفر اه أقول: فيه بحث، أما أولاً فلأنه لو كان مقصود المصنف بإرداف الحرام بالمكروه الإشارة إلى ما ذكره لأردفه بذلك في كل واحد من الأقسام الثلاثة المذكورة بعد الخمر، إذ ليست حرمة شيء منها كحرمة الخمر، ولو أكتفى بإردافه بذلك في واحد من تلك الأقسام لكان القسم المذكور عقيب الخمر أحق بذلك كما لا يخفى. وأما ثانياً فلأن المصنف سيصرح بأن حرمة هذه الأشربة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحلها ويكفر مستحل الخمر فلا حاجة إلى الإشارة إلى ذلك هنا قوله: (وقيل أراد به التوييح: معناه والله أعلم: تتخذون منه سكراً وتدعون رزقاً حسناً) قال الشراح: أي أنتم لسفاهتكم تتخذون منه سكراً حراماً وتتركون رزقاً حسناً، أقول: فيه إشكال لأنهم صرحوا عند شرح قول المصنف والآية محمولة على الابتداء بأن الآية مكية وتحريم الخمر وقع بالمدينة فكيف يتصور أن يكون معنى الآية قبل تحريم الخمر تتخذون منه سكراً حراماً والخمر وقتئذ مما لم يوصف بالحرمة فأين السكر الحرام فليتأمل قوله: (إلا أن حرمة هذه الأشربة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحلها ويكفر مستحل الخمر، لأن حرمتها اجتهادية وحرمة الخمر قطعية) أقول: لقائل أن

هذه الأئمة ليست بمتخذة مما هو أصل الخمر. وقيل هو إشارة إلى قوله بمنزلة النائم ومن ذهب عقله بالبنج ولبن الرماك. ويأتي كلامه واضح. وقوله: (وعن محمد رحمه الله مثل قولهما) أي مثل قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله المذكور في

بحث، لأن الحرمة تثبت بالشبهة قال المصنف: (غير أن عنده يجب قيمتها لا مثلها) أقول: لا يقال: ينبغي أن يجب المثل بدليل جواز البيع. لأننا نقول: البيع يجوز مع الكراهة، فلو أوجبت المثل كلان مأموراً بإتيان فعل مكروه وهو تسليم الحرام، وهذا لا يجوز، ومع ذلك لو أدى المثل يخرج عن العهدة أيضاً تأمل. قال العلامة الكاكي: إن المسلم ممنوع عن التصرف في الحرام فلا يكون مأموراً بإعطاء المثل، حتى لو أعطى يخرج عن العهدة، إلا أنه مكروه انتهى، وفيه بحث، إلا أن يؤول يجب بمعنى ينبغي قوله: (إن المسلم ممنوع عن التصرف في الحرام) أقول: ينبغي أن لا يجوز بيعها، لكن المراد بالجواز في قوله ويجوز بيعها ليس ما يقابل الحرمة، بل ترتب الثمرات المطلوبة كما في البيع المكروه قوله: (لبيان أن العموم المذكور الخ) أقول: تحليل لقوله وأورد رواية الجامع الصغير الخ.

سكر منه كما في سائر الأشربة المحرمة. قال: (فيه أيضاً: وكان أبو يوسف يقول: ما كان من الأشربة يبقى بعد ما يبلغ عشرة أيام ولا يفسد فإني أكرهه، ثم رجع إلى قول أبي حنيفة) وقوله الأول مثل قول محمد إن كل مسكر حرام، إلا أنه تفرد بهذا الشرط، ومعنى قوله: يبلغ: يغلي ويشتد، ومعنى قوله ولا يفسد: لا يحمض ووجهة أن بقاءه هذه المدة من غير أن يحمض دلالة قوته وشدته فكان آية حرمة، ومثل ذلك يروى عن ابن عباس رضي الله عنهما<sup>(١)</sup>. وأبو حنيفة يعتبر حقيقة الشدة على الحد الذي ذكرناه فيما يحرم أصل شربه وفيما يحرم السكر منه على ما نذكره إن شاء الله تعالى. وأبو يوسف رجع إلى قول أبي حنيفة فلم يحرم كل مسكر. ورجع عن هذا الشرط أيضاً وقال: في المختصر: ونبذ التمر والزبيب إذا طبخ كل واحد منهما أدنى طبخة حلال وإن اشتد إذا شرب منه ما يغلب على ظنه أنه لا يسكره من غير لهو ولا طرب، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف. وعند محمد والشافعي حرام، والكلام فيه كالكلام في المثلث العنبي. ونذكره إن شاء الله تعالى. قال: (ولا بأس بالخلطين) لما روي عن ابن زياد أنه قال: سقاني ابن عمر رضي الله عنه شربة ما كدت أهندي إلى منزلي فغدوت إليه من الغد فأخبرته بذلك فقال: ما زدناك على عجوة وزبيب<sup>(٢)</sup> وهذا نوع من الخلطين وكان مطبوخاً لأن المروري عنه حرمة نقيع الزبيب وهو النبيء منه، وما روي «أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجمع بين التمر والزبيب، والزبيب والرطب، والرطب والبسر»<sup>(٣)</sup> محمول على حالة الشدة، وكان ذلك في الابتداء. قال: (ونبيذ العسل والتين ونبذ الحنطة والذرة والشعير حلال وإن لم يطبخ) وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله إذا كان من غير لهو وطرب لقوله عليه الصلاة والسلام «الخمر من هاتين الشجرتين، وأشار إلى الكرمة والنخلة»<sup>(٤)</sup> خص التحريم بهما، والمراد بيان

يقول: من هذه الأشربة نقيع التمر وهو السكر، وقد قال في إثبات حرمة: ولنا إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وقد تقرر في علم الأصول أن إجماع الأمة سيما إجماع الصحابة دليل قطعي يكفر جاحده، فكيف يتم القول ما هنا بأن حرمة هذه الأشربة لا يكفر مستحلها لكون حرمتها اجتهادية لا قطعية؟ ويمكن أن يجاب عنه بأن نقل الإجماع قد لا يكون بالتواتر، فلا يفيد مثل ذلك الإجماع القطع لعدم القطع في طريق نقله إلينا كما تقرر هذا أيضاً في علم الأصول، فيجوز أن يكون الإجماع المنقول في حق حرمة السكر من ذلك القبيل ويكون هذا باعثاً على وقوع الاجتهاد في خلافه قوله: (لأنه مال متقوم وما شهدت دلالة قطعية بسقوط تقومها بخلاف الخمر) أقول: فيه نظر. أما أولاً فلأنهم صرحوا بأن معنى تقوم المال إباحة الانتفاع به شرعاً، وسيجيء التصريح عن قريب بأن هذه

النوادير ولنا: أي لعلمائنا الثلاثة على القول الموافق لمحمد، وفي بعض النسخ ولهما: أي لأبي حنيفة وأبي يوسف. وقوله:

(١) أي مثل قول أبي يوسف. قال الزيلعي في نصب الراية ٢٩٩/٤: أخرج ابن أبي شيبة بسنده عن ابن عباس قال: «النبيذ الذي إذا بلغ فسد، وأما ما زاد على طول الزمان جودة، فلا خير فيه».

قال الزيلعي: وليس عن ابن عباس توقيت ذلك بعشرة أيام.

(٢) أثر ابن عمر. ذكره الزيلعي في نصب الراية ٣٠٠/٤

وقال: رواه محمد بن الحسن في كتاب الآثار عن أبي حنيفة عن سليمان الشيباني عن ابن زياد.

سكت عليه الزيلعي

وقال ابن حجر في الدراية ٢٤٩/٢: ابن زياد لا أعرفه ولم أر من سماه اه فهذا الأثر واه.

(٣) صحيح. أخرجه البخاري ٥٦٠١ ومسلم ١٩٨٦ من طرق وأبو داود ٣٧٠٣ والترمذي ١٨٧٦ والنسائي ٢٩٠/٨. ٢٩١. وأحمد ٣/٢٩٤. ٣٠٠.

٣٠٢. ٣١٧. ٣٦٣. ٣٧٩. وعبد الرزاق ١٦٩٦٦ والطيالسي ١٧٠٥ وابن ماجه ٣٣٩٥ وأحمد في الأشربة ١٤٧ وابن حبان ٥٣٧٩ وأبو يعلى ١٧٦٨

و ١٨٨٢ من طرق كلهم عن جابر عن النبي ﷺ أنه: «نهى أن ينبذ الزبيب، والتمر جميعاً، وأن ينبذ البُسْر، والرُطب جميعاً»

وفي الباب من حديث أبي هريرة. عند مسلم ١٩٨٩ والنسائي ٢٩٣/٨ وابن ماجه ٣٣٩٦ وابن حبان ٥٣٨١.

(٤) متفق عليه وتقدم قبل أحاديث، وهو الحديث الثاني من هذا الكتاب. أي كتاب الأشربة.

الحكم، ثم قيل يشترط الطبخ فيه لإباحته، وقيل لا يشترط وهو المذكور. في الكتاب لأن قليله لا يدعو إلى كثيره كيفما كان. وهل يحذ في المتخذ من الحبوب إذا سكر منه؟ قيل لا يحذ، وقد ذكرنا الوجه من قبل. قالوا: والأصح أنه يحذ. فإنه روي عن محمد فيمن سكر من الأشربة أنه يحذ من غير تفصيل، وهذا لأن الفساق يجتمعون

الأشربة مما لا يتتبع بها بوجه من الوجوه فكيف يتصور التقوم فيها، وأما ثانياً فلأن الدلالة القطعية إنما تعتبر في حق وجوب الاعتقاد دون وجوب العمل؛ ألا ترى أن خبر الواحد من السنة يوجب العلم ولا يوجب علم اليقين بل يوجب غلبة الظن على المذهب الصحيح المختار عند الجمهور كما تقرّر في علم الأصول، وما نحن فيه من العمليات، فينبغي أن يكتفي فيه بمجرد غلبة الظن، كيف لا وقد اكتفى به في الحكم بحرمة هذه الأشربة إذ هي أيضاً اجتهادية لا قطعية كما صرح به آتفا قوله: (ولا يتتبع بها بوجه من الوجوه لأنها محرمة) أقول: في التعليل بحث، إذ لا يلزم من حرمة تناول الشيء عدم الانتفاع به؛ ألا يرى أن السرقين نجس العين محرّم تناول قطعاً مع أنه مما يتتبع به حيث يلقي في الأراضي لاستكثار الربيع ولهذا يجوز بيعه كما مر في فصل البيع من كتاب الكراهية وكذا الدهن النجس على ما صرحوا به، وقد مرّ هنا غير مرّة نظير هذا الكلام في هذا الكتاب فتدبر قوله: (وعن أبي يوسف أنه يجوز بيعها إذا كان الذاهب بالطبخ أكثر من النصف دون الثلثين) أقول: لا يذهب عليك أن حق هذه الرواية أن تذكر قبل قوله ولا يتتبع بها بوجه من الوجوه لأنها من شعب جواز بيع هذه الأشربة، وقوله ولا يتتبع بها إلى آخره مسألة مستقلة دخلت في البين كما ترى قوله: (ولا بأس بالخليطين لما روي عن ابن زياد أنه قال: سقاني ابن عمر شربة ما كدت أهتدي إلى أهلي، فغدوت إليه من الغد وأخبرته بذلك فقال: ما زدناك على عجوة وزبيب) وابن عمر كان معروفاً بالزهد والفقّه بين الصحابة، فلا يظن به أنه كان يسقي غيره ما لا يشربه أو يشرب ما كان حراماً<sup>(١)</sup>. كذا في الكافي والشروح. أقول: ما هنا كلام من وجهين: أحدهما أن تقليد الصحابي فيما لم يعلم اتفاق سائر الصحابة عليه ولا خلافهم فيه، ولم تكن الحادثة مما لا يدرك بالقياس لا يجب على القول المختار كما عرف في علم الأصول: والظاهر أن ما نحن فيه من ذلك القليل فكيف يصلح أن يكون فعل ابن عمر أو قوله في الرواية المزبورة دليلاً على حل الخليطين، وثانيهما أن قول ابن زياد ما كدت أهتدي إلى أهلي يشعر بإسكار الشربة التي سقاها ابن عمر إياها. والسكر من كل شراب حرام بالاتفاق فكيف يستدل بذلك على الحل، ويمكن أن يجاب عن الثاني بوجهين، أحدهما ما أشار إليه تاج الشريعة بقوله وإنما قال ما كدت أهتدي إلى أهلي على سبيل المبالغة في بيان التأثير فيه لا حقيقة السكر فإن ذلك لا يحل انتهى. وثانيهما أن وجه الاستدلال مجرد أن يسقي ابن عمر ابن زياد تلك الشربة، فإنهما لو كانت حراماً لما أقدم ابن عمر مع كمال زهده وفقّه على أن يسقيه إياها. وأما تأثيرها في الشارب بعد أن شربها بحيث يصل إلى مرتبة الإسكار فليس له حد مقدر، إذ هو مختلف باختلاف الطباع والأوقات، وللشارب أن يحترز عنه مهما أمكن، فإن وصل إلى تلك المرتبة في الرواية المذكور فإنما هو في الغفلة، والعهدة في ذلك على الشارب لا الساقى تأمل تفهم قوله: (وقيل لا يشترط وهو المذكور في الكتاب لأن قليله لا يدعو إلى كثيره كيفما كان) أقول: هذا التعليل منظور فيه، لأن مجرد أن لا يدعو قليله إلى كثيره لا يقتضي أن لا يشترط الطبخ فيه لإباحته، ألا ترى أن نبيذ التمر والزبيب مما تشترط الطبخ فيه لإباحته بلا اختلاف، مع أن قليل ذلك أيضاً لا يدعو إلى كثيره كيفما كان، فإن دعاء القليل إلى الكثير من خواص الخمر كما صرح به فيما مر، والأظهر في التعليل ها

(ولأن المفسد) للعقل (هو القلح المسكر وهو حرام عندنا) لا ما قبله. فإن قيل القلح الأخير ليس بمسكر على انفراد بل بما

(١) لكن هذا الأثر لم يصح وقد قال ابن حجر قبل قليل: ابن زياد هذا لم أزم من سماه ولا أعرفه اهـ.  
قلت: ولم يتعبه العلامة قاسم بن قطلوبغا فهذه موافقة.

عليه في زماننا اجتماعهم على سائر الأشربة، بل فوق ذلك، وكذلك المتخذ من الألبان إذا اشتد فهو على هذا. وقيل إن المتخذ من لبن الرماك لا يحل عند أبي حنيفة اعتباراً بليجته إذ هو متولد منه. قالوا: والأصح أنه يحل لأن كراهة لحمه لما في إباحته من قطع مادة الجهاد أو لاحترامه فلا يتعدى إلى لبنه. قال: (وعصير العنب إذا طبخ حتى ذهب ثلثاه وبقي ثلثه حلال وإن اشتد) وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف. وقال محمد ومالك والشافعي: حرام، وهذا الخلاف فيما إذا قصد به التقوى، أما إذا قصد به التلهي لا يحل بالاتفاق. وعن محمد مثل قولهما، وعنه أنه

هنا ما ذكر في غاية البيان حيث قال فيها: وفي رواية لا يشترط. لأن حال هذه الأشربة دون نقيع التمر والزبيب، فإن نقيع التمر والزبيب اتخذ مما هو أصل للخمر شرعاً، فإن أصل الخمر شرعاً التمر والعنب على ما قال النبي ﷺ «الخمر من هاتين الشجرتين»<sup>(١)</sup> وقد شرط أدنى طبخة في نقيع الزبيب والتمر فيجب أن لا يشترط أدنى طبخة في هذه الأشربة ليظهر نقصان هذه الأشربة عن نقيع التمر والزبيب انتهى قوله: (وهل يحذ في المتخذ من الحبوب إذا سكر منه؟ قيل: لا يحذ) أقول: قد مرت هذه المسألة مرة أثناء بيان مسألة الجامع الصغير فيما قبل حيث قال: وهو نص على أن ما يتخذ من الحنطة والشعير والعلس والذرة حلال عند أبي حنيفة، ولا يحذ شاربه عنده وإن سكر فالتعرض لها مرة أخرى يشبه التكرار، ففعل المقصود بالذات ها هنا ذكر قوله قالوا والأصح أنه يحذ وما قبله توطئة له. نعم يتجه أن يقال: لو ذكر أيضاً هناك قوله قالوا والأصح أنه يحذ لاستغني عن الإعادة ها هنا بالكلية قوله: (وقد ذكرنا الوجه من قبل) قال صاحب الغاية: هو إشارة إلى قوله لأن قليله لا يدعو إلى كثيره، وقال: ويجوز أن يكون إشارة إلى المعنى المستفاد من قوله ﷺ «الخمر من هاتين الشجرتين»<sup>(٢)</sup> يعني أن هذه الأشربة ليست بمتخذة مما هو أصل الخمر فلا جرم لا يحذ السكران منها انتهى. وقال صاحب الكفاية: قوله وقد ذكرنا الوجه من قبل الإشارة إلى ما ذكر أن السكران منه بمنزلة النائم ومن ذهب عقله بالبنج ولبن الرماك اهـ. واختار صاحب العناية ما ذكره صاحب الغاية أولاً. ونقل ما ذكره ثانياً بقيل. ثم نقل ما ذكره صاحب الكفاية بقوله وقيل أقول يرد على الوجه الأول أن عدم دعاء القليل إلى الكثير جار فيما سوى الخمر من الأشربة المحرمة، فإن دعاء القليل إلى الكثير من خواص الخمر كما صرح به المصنف فيما مر حيث قال: ولأن قليله يدعو إلى كثيره وهذا من خواص الخمر انتهى مع أنه إذا سكر مما سوى الخمر من الأشربة المحرمة يحذ بلا خلاف، فعلم أنه لا تأثير لعدم دعاء القليل إلى الكثير في سقوط الحد عن السكران. ويرد على الوجه الثاني أنه لو كان مراد المصنف ما يستفاد من قوله ﷺ «الخمر من هاتين الشجرتين»<sup>(٣)</sup> لقال لما روي كما هو عادته المستمرة في الحوالة على ما مر من السنة، ثم إن في كون ذلك المعنى مستفاداً من الحديث المذكور خفاء جداً فضلاً عن أن يكون مذكوراً هناك. فأني يتيسر الإشارة إليه ها هنا بقوله وقد ذكرنا الوجه من قبل، فالأوجه هو الوجه الثالث وإن أخره صاحب العناية في الذكر كما لا يخفى على من تأمل في سياق كلام المصنف. وراجع كلمات السلف كشيخ الإسلام وغيره في هذه المسألة قوله: (قالوا: والأصح أنه يحذ، فإنه روي عن محمد فيمن سكر من الأشربة أنه يحذ من غير تفصيل) أقول: تحرير المصنف ها هنا لا يخلو عن ركاكة، إذ الظاهر أن مراده بقوله وهل يحذ في المتخذ من الحبوب إذا سكر أنه هل يحذ في ذلك عند أبي حنيفة

تقدم فينبغي أن يحرم ما تقدم أيضاً. أجيّب بأن الحكم يضاف إلى العلة معنى وحكماً، وفيه نظر لأن الإضافة إلى العلة اسماً ومعنى وحكماً أولى والمجموع بهذه الصفة. والأولى أن يقال الحرام هو المسكر، وإطلاقه على ما تقدم مجاز وعلى القدر

(١) متفق عليه تقدم في أول هذا الباب، وهو الحديث الثاني.

(٢) هو المتقدم.

(٣) هو المتقدم وقد كرره.

كره ذلك، وعنه أنه توقف فيه. لهم في إثبات الحرمة قوله عليه الصلاة والسلام «كل مسكر خمر»<sup>(١)</sup> وقوله عليه الصلاة والسلام «ما أسكر كثيره فقليله حرام»<sup>(٢)</sup> ويروى عنه عليه الصلاة والسلام «ما أسكر الجرة منه فالجرعة منه حرام»<sup>(٣)</sup> ولأن المسكر يفسد العقل فيكون حراماً قليلاً وكثيره كالخمر. ولهما قوله عليه الصلاة والسلام «حرمت الخمر لعينها» ويروى «بعينها قليلاً وكثيرها، والسكر من كل شراب» خص السكر بالتحريم في غير الخمر إذا العطف

وأبي يوسف، لأن المذكور فيما قبل إنما هو قولهما، والمصنف الآن بصدد التفريع على ذلك وتكميله فيستدعي هذا أن يكون مدار قوله قيل لا يحذّ وقوله قالوا والأصح أنه يحذّ على قولهما، فلا يناسب في تعليل قوله والأصح أنه يحذّ أن يقال: فإنه روي عن محمد فيمن سكر من الأشربة أنه يحذّ من غير تفصيل، فإن محمداً يخالفهما في أصل هذه المسألة حيث لا يقول بحل المتخذ من الحبوب إذا اشتدّ وغلى. فيجوز أن يقول بوجوب الحد إذا سكر منه، وأما هما فيقولان بحل ذلك كما تقدم أنفاً فلا يكون المروى عن محمد حجة في حقهما، وعن هذا ترك صاحب الكافي هذا التعليل، واكتفى بما ذكره المصنف بعده بقوله وهذا لأن الفساق يجتمعون عليه الخ حيث قال: وذكر في الهداية وميسوط شيخ الإسلام الإسيباجي الأصح أنه يحذّ لأن الفساق يجتمعون في زماننا على شربه كما يجتمعون على سائر الأشربة انتهى قوله: (وعنه أنه كره ذلك) أقول: فيه ضرب إشكال، وهو أنه قد مرّ في أول كتاب الكراهية أن كل مكروه حرام عند محمد رحمه الله، وقوله هنا وعنه أنه كره ذلك بعد أن صرف فيما قبل بأنه حرام عند محمد ومالك، والشافعي يقتضي المغايرة بين قول محمد بحرمة وبين قوله بكراهته، فينافي ما تقرر في أوائل الكراهية، فإن قلت: نعم إن كل مكروه حرام عند محمد ولكن بحرمة ظنية لا بحرمة قطعية فإنه إذا لم يجد نصاً قاطعاً في حرمة شيء لم يطلق عليه لفظ الحرام بل يطلق عليه لفظ المكروه كما تقرر أيضاً هناك، فيجوز أن يكون مدار رواية الحرمة ورواية الكراهة عنه فيما نحن فيه على قطعية الحرمة في إحداهما وظنيها في الأخرى فلا تنافي بين المقامين. قلت: لا مجال للقول بقطعية حرمة المثلث العنبي عند كون اجتهاد أبي حنيفة وأبي يوسف في حله، لأن قطعية حرمة الشيء تستلزم أن يكفر مستحلها، وهذا لا يتصور فيما وقع فيه اجتهاد ما فضلاً عما وقع اجتهاد مثل أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى. وعن هذا قالوا فيما سوى الخمر من الأشربة الثلاثة المحرمة عند أئمتنا أجمع وعند عامة العلماء أن حرمة هذه الأشربة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحلها، ويكفر مستحل الخمر لأن حرمتها

الأخير حقيقة وهو مراد فلا يكون المجاز مراداً وقوله: (وإنما يحرم القليل منه) أي من الخمر جواب سؤال يمكن تقريره على

قوله: (وقيل هو إشارة إلى قوله بمنزلة النائم ومن ذهب عقله بالبنج ولبن الرماك) أقول: وعند الثالث أقرب والأول أبعد، أما لفظاً فلمكان قوله من قبل: وأما معنى فإن عليه وجوب الحد على السكران ليس دعاء القليل إلى الكثير.

(١) أخرجه مسلم وغيره تقدم في أول كتاب الأشربة وفي الحدود.

(٢) جيد. أخرجه أبو داود ٣٦٨١ والترمذي ١٨٦٥ وابن ماجه ٣٣٩٣ وابن الجارود ٨٦٠ وابن حبان ٥٣٨٢ والطحاوي ٢١٧/٤ والبيهقي ٢٩٦/٨ وأحمد ٣٤٣/٣ وفي الأشربة ١٤٨ كلهم من حديث جابر.

وإسناده جيد ورجاله ثقات. وتقدم في الحدود.

(٣) لا أصل له بهذا اللفظ. قال الزيلعي في نصب الراية ٣٠٥/٤: هذه رواية غريبة.

وقال ابن حجر في الدراية ٢/٢٥٠: لم أجده بهذا اللفظ. ثم قال: ويمناه حديث عائشة: «ما أسكر الفرق قبيل الكف منه حرام» قلت: وما ذكره من حديث عائشة. أخرجه أبو داود ٣٦٨٧ والترمذي ١٨٦٦ وابن الجارود ٨٦١ والطحاوي ٢١٦/٤ وابن حبان ٥٣٨٣ والدارقطني ٢٥٥/٤ والبيهقي ٢٩٦/٨ وأحمد ١٣١.٧٢/٦ وفي الأشربة برقم (٧) و (٩٧) من عدة طرق كلهم عن القاسم بن محمد عن عائشة مرفوعاً: «كل مسكر حرام، وما أسكر... الحديث.

وللدارقطني ٢٥٦. ٢٥٥/٤ بلفظ: «فالحسوة من حرام» ورواية: «فالجرعة»

وهو حديث قوي الإسناد رواه غير واحد عن القاسم، وهو ثقة من رجال البخاري ومسلم.

للمغايرة، ولأن المفسد هو القدح المسكر وهو حرام عندنا. وإنما يحرم القليل منه لأنه يدعو لرقته ولطافته إلى الكثير فأعطى حكمه. والمثلث لغلظه لا يدعو وهو في نفسه غذاء فبقي على الإباحة: والحديث الأول غير ثابت

اجتهادية وحرمة الخمر قطعية كما مر من قبل في الكتاب، مع أن اجتهاد الإباحة فيها إنما وقع من نحو الأوزاعي وشريك وسائر أصحاب الظواهر، فتحقق أن الحرمة المروية عن محمد في حق المثلث العنبي إنما هي الحرمة الاجتهادية التي مدارها الظن لا الحرمة القطعية، فكيف يتصور المغايرة بينها وبين الكراهة على أصل محمد. ويمكن أن يقال: معنى قولهم إن كل مكروه حرام عند محمد أن كل مكروه كراهة التحريم حرام عند محمد، لكن لا بدليل قطعي بل بدليل ظني، خلافاً لأبي حنيفة وأبي يوسف فإن المكروه كراهة التحريم ليس بحرام أصلاً عندهما بل إلى الحرام أقرب. وأما المكروه كراهة التنزيه فليس بحرام ولا إلى الحرام أقرب عند أحد، وهذا كله يظهر بمراجعة كتب الأصول، فيجوز أن يكون المراد بالكراهة في قول المصنف ها هنا وعنه أنه كره ذلك هو الكراهة التنزيهية وهي مغايرة للحرمة على قول الكل فيندفع التنافي بين المقامين تأمل قوله: (ولهما قوله ﷺ «حرمت الخمر لعينها ويروى بعينها قليلاً وكثيرها، والسكر من كل شراب»<sup>(١)</sup> قال في النهاية: ولهما قوله تعالى «إنما الخمر والميسر» الآية. بين الله تعالى الحكمة في تحريم الخمر في هذه الآية وهي الصد عن ذكر الله تعالى وإيراث العداوة والبغضاء، وهذه المعاني لا تحصل بشرب القليل، ولو خلينا وظاهر الآية لقلنا لا يحرم القليل من الخمر أيضاً، ولكن تركنا قضية ظاهر الآية في قليل الخمر بالإجماع، ولا إجماع فيما عداه فبقي على ظاهر الآية انتهى، أقول: ينتقض هذا الاستدلال بما عدا الخمر من الأشربة المحرمة الثلاثة، فإن قليلها أيضاً حرام عند أئمتنا قاطبة وعند مالك والشافعي وأكثر العلماء، مع أن المعاني المذكورة في الآية المزبورة لا تحصل بشرب قليلها كما لا يخفى قوله: (خص السكر بالتحريم في غير الخمر إذ العطف للمغايرة) أقول: الظاهر أن مراده بقوله خص السكر بالتحريم في غير الخمر قصر التحريم على الكسر في غير الخمر على أن تكون الباء داخلة على المقصور كما في قولهم خصصت فلاناً بالذكر على ما تقرّر في موضعه، إذ هو المفيد لمدعاها ما هنا دون العكس كما لا يخفى على ذي مسكة، لكن فيه بحث، وهو أن الاستدلال على مدعاها في هذا الوجه كما يقتضي حل المثلث يقتضي أيضاً حل الأشربة المحرمة الثلاثة غير الخمر، وهذا ظاهر لزوماً وبطلاناً، على أن استفادة قصر التحريم على السكر في غير الخمر من منطوق لفظ الحديث المذكور مشكل، واستفادته من مفهوم المخالفة خلاف المذهب فليتأمل قوله: (ولأن المفسد هو القدح المسكر وهو حرام عندنا) فإن قيل: القدح الأخير إنما يصير مسكراً بما تقدمه لا بانفراده فينبغي أن يحرم ما تقدم أيضاً. قلنا لما وجد السكر بشرب القدح الأخير أضيف الحكم إليه لكونه علة معنى وحكماً، كذا ذكره جمهور الشراح. واعترض صاحب العناية على الجواب المذكور حيث قال: فيه نظر، لأن الإضافة إلى العلة اسماً ومعنى هذا الوجه. وهو أن يقال: لما كان المفسد هو الأخير دون ما تقدمه وجب أن يكون في الخمر كذلك. ويجوز أن يكون جواباً

قوله: (والأولى أن يقال: الحرام هو المسكر، وإطلاقه على ما تقدم مجازاً) أقول: إطلاقه على ما تقدم على القدح الأخير مجاز بلا شبهة، وأما إطلاقه على المجموع من القدح الأخير وما تقدمه فليس بمجاز والكلام فيه قوله: (وعلى القدح الأخير حقيقة وهو مراد فلا يكون المجاز مراداً) أقول: ويقرب مما ذكره الشارح ما قاله الإمام الترمذاني في شرح الجامع الصغير. لا يقال: القدح الأخير مسكر بما تقدمه، لأن المسكر ما يتصل به السكر، وهو كالمتمخ من الطعام، فإن المحرم هو المتمخ انتهى. قال الفتاواني في التلويح: ذهب

(١) ضعيف جداً. قال الزيلعي في نصب الراية ٣٠٦/٤. ٣٠٧. ما ملخصه: رواه العقبلي في الضعفاء من حديث علي، وقال العقبلي: فيه محمد بن الفرقات لا يتابع عليه. وقال البخاري عنه: منكر الحديث. ثم أخرجه العقبلي من وجه آخر عن علي مرفوعاً وقال: فيه عبد الرحمن بن بشر الغطفاني، وهو مجهول، وحديثه غير محفوظ. وإنما يروى عن ابن عباس موقوفاً. قال الزيلعي: وأخرجه النسائي عن ابن عباس موقوفاً. ووافقه ابن حجر في الدراية ٢/٢٥١. وانظر العقبلي ١٦٨١. قلت: والموقوف هو عند النسائي في ٣٢١/٨ من عدة طرق عنه موقوفاً

على ما بيناه، ثم هو محمول على القدح الأخير إذا هو المسكر حقيقة. والذي يصب عليه الماء بعد ما ذهب ثلثاه

وحكماً، أولى المجموع بهذه الصفة اهـ. أقول: إن أراد بقوله والمجموع بهذه الصفة أن كل واحد من أجزاء المجموع بهذه الصفة فليس بصحيح، إذ لا يخفى أن شيئاً مما قبل الجزء الأخير ليس بعلة اسماً ولا معنى ولا حكماً، إذ العلة اسماً ما يضاف إليه الحكم، والعلة معنى ما يؤثر في الحكم، والعلة حكماً ما يتصل له الحكم ولا يتراخي عنه كما عرف كله في علم الأصول، ولا شك أن شيئاً مما قبل الجزء الأخير ليس بصفة من هذه المعاني. وإن أراد بذلك أن المجموع من حيث هو مجموع بهذه الصفة كما هو الظاهر فهو لا يقدر في مطلوبنا هنا، إذ لا ننكر حرمة مجموعة الأقداح من حيث هو مجموع عند اشتماله على القدح المسكر، وإنما ننكر حرمة ما قبل القدح المسكر بانفراده. نعم بقي الكلام في أن إضافة الحكم إلى المجموع من حيث هو مجموع أولى أم إلى الجزء الأخير وحده؟ والظاهر في بادئ الرأي هو الأول لأن الجزء الأخير وحده علة ومعنى وحكماً لا اسماً على ما هو المشهور في كتب الأصول، والحكم إنما يضاف إلى العلة اسماً، لكن الفاضل التفازاني قال في التلويح في مباحث العلة من باب الحكم: ذهب المحققون إلى أن الجزء الأول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم، ويصير الحكم مضافاً إلى الجزء الأخير كالمعن الأخير في أفعال السفينة والقدح الأخير في السكر انتهى. وحينئذ يصير الجزء الأخير علة اسماً أيضاً: أي كما أنه علة معنى وحكماً فينتظم أمر إضافة الحكم إليه وحده بلا غبار، ثم قال صاحب العناية: والأولى أن يقال: الحرام هو المسكر وإطلاقه على ما تقدم مجاز وعلى القدح الأخير حقيقة وهو مراد فلا يكون المجاز مراداً انتهى. أقول: ليس ذا بشيء فضلاً عن أن يكون أولى، إذ ليس الكلام ها هنا في إطلاق لفظ المسكر على شيء وعدم إطلاقه عليه حتى يفيد التشبث برجحان الحقيقة على المجاز شيئاً بل إنما الكلام هنا في أن المفسد للعقل هو القدح المسكر: أي المزيل للعقل سواء أطلق عليه لفظ المسكر حقيقة أم لا دون غيره من الأقداح المتقدمة فكان الحرام هو القدح المزيل للعقل لا غير. وبالجملة مدار الاستدلال هاهنا على المعنى وهو إزالة العقل دون اللفظ. فلما ورد السؤال بأن القدح الأخير لا يزيل العقل بانفراده بل بما تقدم فكان لما تقدم من الأقداح مدخل أيضاً في إزالة العقل فينبغي أن يحرم أيضاً لم يفد أن يقال إن لفظ المسكر إنما يطلق على ما تقدم مجازاً وعلى القدح الأخير حقيقة شيئاً في دفع ذلك السؤال أصلاً. وإنما يتمشى ذلك في الجواب عن استدلال الخصم بقوله ﷺ «كل مسكر خمر»<sup>(١)</sup> ومحل قول المصنف، ثم هو محمول على القدح الأخير إذ هو المسكر حقيقة. وقصد بعض الفضلاء أن يرده على صاحب العناية قوله المذكور بوجه آخر فقال: إطلاقه على ما تقدم على القدح الأخير وما تقدمه مجاز بلا شبهة، وأما إطلاقه على المجموع من القدح الأخير حقيقة وهو مراداً بلا يكون المجاز مراداً انتهى. أقول: وهذا أيضاً ليس بشيء، لأن إطلاقه على ما تقدم على القدح الأخير إذا كان مجازاً بلا شبهة كيف يتصور أن يكون إطلاقه على المجموع حقيقة، فإن المجموع مشتمل على ما تقدم على القدح الأخير أيضاً، ولا شك أن إطلاق

عن قولهم ولأن المسكر يفسد العقل فيكون حراماً قليلاً وكثيره. وهذا واضح. ووجه الجواب عن الأول أن القياس ذلك، ولكن تركناه لأن الخمر لرقتها ولطافتها تدعو إلى الكثير فأعطي القليل حكم الكثير. والمثلث ليس كذلك لغلظه. وعلى الثاني بطريق الفرق وهو واضح. وقوله: (والحديث الأول) يعني قوله «كل مسكر خمر» ليس بثابت لما بيناه من طعن يحيى بن معين

المحققون إلى أن الجزء الأول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم، ويصير الحكم مضافاً إلى الجزء الأخير، كالمعن الأخير في أفعال السفينة والقدح الأخير في السكر انتهى قال المصنف: (والحديث الأول غير ثابت على ما بيناه) أقول: وكان على المصنف أن يتعرض

(١) تقدم في أول الباب أخرجه مسلم وغيره.

بالطبخ حتى يرق ثم يطبخ طبخة حكمه حكم المثلث، لأن صب الماء لا يزيده إلا ضعفاً، بخلاف ما إذا صب الماء على العصير ثم يطبخ حتى يذهب ثلثا الكل، لأن الماء يذهب أولاً للطفاته، أو يذهب منهما فلا يكون الذاهب ثلثي ماء العنب. ولو طبخ العنب كما هو ثم يعصر يكتفي بأدنى طبخة في رواية عن أبي حنيفة، وفي رواية عنه لا يحل ما لم يذهب ثلثاه بالطبخ، وهو الأصح لأن العصير قائم فيه من غير تغير فصار كما بعد العصر. ولو جمع في الطبخ بين العنب والتمر أو بين التمر والزبيب لا يحل حتى يذهب ثلثاه. لأن التمر إن كان يكتفي فيه بأدنى طبخة فعصير

اللفظ على المجموع المركب مما هو حقيقة فيه ومما هو مجاز فيه لا يكون حقيقة، لأن الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له. والمجموع المركب مما وضعت له ومما لم توضع له ليس مما وضعت له قطعاً، ولو سلم أن يكون إطلاقه على المجموع من حيث هو مجموع حقيقة فلا يضرنا، إذ لا يلزم من كون المجموع من حيث هو مجموع مسكراً كون المتقدم على القدر الأخير أيضاً مسكراً حتى يلزم كون ما تقدم على القدر الأخير حراماً أيضاً تأمل تقف قوله: (وإنما يحرم القليل من الخمر لأنه يدعو لرقته ولطافته إلى الكثير فأعطي حكمه) أقول: فيه كلام، وهو أن هذا التقرير يقتضي كون حرمة الخمر معللة، وقد صرح فيما مر بأن الخمر عينه حرام غير معلول عندنا بشيء، لأن تعليله خلاف السنة المشهور وهي قوله ﷺ «حرمت الخمر لعينها، والسكر من كل شراب»<sup>(١)</sup> فكان الذي ينبغي ما هنا أن يقال: وإنما يحرم القليل من الخمر لورود النص فيه وهو قوله عليه الصلاة والسلام «حرمت الخمر لعينها» الحديث. اللهم إلا أن يحمل كلام المصنف ما هنا على التنزل والزام الخصم بأن يكون هذا الكلام منه جواباً عن قول الخصم، ولأن المسكر يفسد العقل فيكون حراماً قليلاً وكثيره فبصر قوله: (والحديث الأول غير ثابت على ما بيناه)<sup>(٢)</sup> قال بعض الفضلاء: وكان على المصنف أن يتعرض للحديثين الأخيرين اللذين رواهما ولم يفعل كأنه اكتفى بمعارضة ما رواه لهما انتهى. أقول: توجيهه ليس بشيء لأن دلالة الحديثين الأخيرين

ولئن سلمنا ثبوته فهو محمول على القدر الأخير. وقوله: (والذي يصب عليه الماء بعد ما ذهب ثلثاه بالطبخ حتى يرق) لم يذكر اسمه لاختلاف وقع فيه، فإن منهم من سماه يوسفياً ويعقوبياً لأن أبا يوسف رحمه الله كثيراً ما كان يستعمل هذا، ومنهم من سماه بختجاً وحמידياً، قال: لأنه منسوب إلى رجل اسمه حميد. وهل يشترط لإباحته عندهما بعد ما صب الماء فيه أدنى طبخة؟ اختلف المشايخ رحمهم الله فيه، واختاره المصنف رحمه الله. وقوله: (أو يذهب منهما) يعني تارة يذهب الماء أولاً

للحديثين الأخيرين ولم يفعل كأنه اكتفى بمعارضة ما رواه لهما قوله: (وقوله فلا يكون الذاهب ثلثي ماء العنب: أي على القطع والبيات) أقول: فيه بحث، فإن الحرمة تثبت بالشبهة قال المصنف: (ولو طبخ العنب كما هو) أقول: أي كائن كالذي هو عشب، فالخير محذوف

(١) ضعيف جداً. وإنما هو قول ابن عباس، وتقدم قبل حديث واحد.

(٢) مراد صاحب الهداية بقوله: والحديث الأول غير ثابت. هو حديث «كل مسكر خمر» كما بينه صاحب العناية. والصواب أنه حديث صحيح رواه مسلم، وغيره من طريق أيوب عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً. وتابعه عبيد الله بن نافع، وتقدم في أول الباب وفي الحدود. ويعضده حديث: «ما أسكر كثيره فقليله حرام» وهو جيد، وقد تقدم. ويعضده: «ما أسكر الفرق منه فملء الكف منه حرام» وهذا قوي أيضاً.

وهذه الروايات تمسك بها الشافعي ومالك وغيرهما. ولا يمكن دفع هذه الأحاديث لقوة أسانيدها وتمدد مخارجها، وكونها عن عدة من الصحابة. والله تعالى أعلم.

وقول صاحب الهداية: ثم هو محمول على القدر الأخير... إلخ. فمراده ما أخرج الدارقطني ٤/ ٢٥٠. ٢٥١ عن ابن مسعود مرفوعاً: «كل مسكر حرام» قال ابن مسعود: هي الشربة التي أسكرتك. ورواية: التي تسرك.

وقول ابن مسعود هذا لم يصح عنه

قال الدارقطني: في إسناده حجاج، وهو ضعيف، وعنه عمار بن مطر، وهو ضعيف، ثم أسند عن ابن المبارك قوله: هذا حديث باطل.

قال الدارقطني: وإنما هذا من قول إبراهيم النخعي.

العنب لا بد أن يذهب ثلثاه فيعتبر جانب العنب احتياطاً، وكذا إذا جمع بين عصير العنب ونقيع التمر لما قلنا. ولو طبخ نقيع التمر والزبيب أدنى طبخة ثم أنقع فيه تمر أو زبيب، إن كان ما أنقع فيه شيئاً يسيراً لا يتخذ النبيذ من مثله لا بأس به، وإن كان يتخذ النبيذ من مثله لم يحل كما إذا صب في المطبوخ قرح من النقيع. والمعنى تغليب جهة الحرمة، ولا حد في شربه لأن التحريم للاحتياط وهو للحد في درته. ولو طبخ الخمر أو غيره بعد الاشتداد حتى يذهب ثلثاه لم يحل لأن الحرمة قد تقرر فلا ترتفع بالطبخ. قال: (ولا بأس بالانتباز في الدباء والحتم والمزفت والتقىير) لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث فيه طول بعد ذكر هذه الأوعية «فاشربوا في كل ظرف، فإن الظرف لا يحل شيئاً ولا يحرمه. ولا تشربوا المسكر»<sup>(١)</sup> وقال ذلك بعد ما أخبر عن النهي عنه فكان ناسخاً له، وإنما يتبدد فيه بعد تطهيره. فإن كان الوعاء عتيقاً يغسل ثلاثاً فيطهر، وإن كان جديداً لا يظهر عند محمد لتشرب الخمر فيه بخلاف العتيق. وعند أبي يوسف يغسل ثلاثاً ويجفف في كل مرة وهي مسألة ما لا ينصير بالعصر. وقيل عن أبي يوسف:

الذين رواهما الخصم على حرمة قليل ما أسكر كثيره إنما هي بطريق العبارة، ودلالة ما رواه المصنف من قبل أبي حنيفة وأبي يوسف على حل قليل ذلك إنما هي بطريق الإشارة أو الاقتضاء، وقد تقرر في علم الأصول أن عبارة النص ترجح على إشارة النص واقتضائه عند التعارض، فإن أراد ذلك القائل بمعارضة ما رواه لهما المعارضة الموجبة للتساقت وهي المعارضة بدون الرجحان في أحد الجانبين فليس بصحيح، وإن أراد بها المعارضة مع الرجحان في جانب الحديثين اللذين رواهما الخصم فليس بمفيد بل مخل كما لا يخفى قوله: (لأن الماء يذهب أولاً للطائفة أو يذهب منهما فلا يكون الذاهب ثلثي ماء العنب) قال الشراح: أي على القطع والنبات. وقال بعض الفضلاء: قوله أي على القطع والنبات فيه بحيث، لأن الحرمة تثبت بالشبهة انتهى. أقول: مدار هذا البحث على عدم فهم مراد الشراح، فإن مرادهم بقولهم: أي على القطع والنبات تقييد المنفي في قول المصنف فلا يكون الذاهب ثلثي ماء العنب لا تقييد النفي. فالمعنى أن ذهاب ثلثي ماء العنب على القطع والنبات لا يكون، لأن ذهاب ثلثي ماء العنب لا يكون على القطع والنبات، وحاصله أن ذهابهما القطعي لم يثبت لأن عدم ذهابهما قطعي، فلما لم يثبت ذهابهما على القطع والنبات بل احتمال أن يكون الذاهب أقل منهما بأن يذهب الماء أولاً للطائفة قلنا بحرمة شرب ذلك العصير احتياطاً بناء على أن الحرمة تثبت بالشبهة فلا محل للبحث المذكور. والفرق بين تعلق القيد بالنفي وبين تعلقه بالمنفي في أمثال هذا المقام أصل كبير قد نبه عليه في مواضع شتى من علم البلاغة فكيف خفي

المطائفة، وتارة يذهب العصير والماء معاً، فلو ذهاباً معاً يحل شربه كما يحل شرب المثلث، لأنهما لما ذابا معاً كان الذاهب من العصير أيضاً ثلثين كالماء، لكن لما لم يتيقن بذهابهما معاً واحتمل ذهاب الماء أولاً للطائفة قلنا بحرمة شربه احتياطاً، لأنه إذا ذهب الماء أولاً كان الذاهب أقل من ثلثي العصير وهو حرام عندنا وهو الباذق. وقوله: (فلا يكون الذاهب ثلثي ماء العنب) أي على القطع والنبات. وقوله: (يكتفي بأدنى طبخة في رواية عن أبي حنيفة رحمه الله) هي رواية الحسن عنه وأنكرها المتقدمون من مشايخنا، فقد روى الحسن بن أبي مالك عن أبي يوسف قال: سمعت أبا حنيفة يقول: إنها لا تحل ما لم يذهب ثلثاه بالطبخ، وهذا أصح لما ذكره في الكتاب. قال: (ولا بأس بالانتباز في الدباء الخ) جوز أكثر أهل العلم الانتباز في

وينبغي أن تكون الكاف زائدة قال المصنف: (فصار كما بعد العصر) أقول: أي فصار حكم العصير بعد طبخ العنب كحكم العصير بعد العصر قبل طبخ العنب. والأوجه أن يقال: فصار الطبخ قبل العصر كالطبخ بعده في أنه لا يحل ما لم يذهب ثلثاه قال المصنف: (لأن التمر إن كان يكتفي فيه بأدنى طبخة الخ) أقول: هذا التعليل لا يفي بتمام ما ادعاه لظهور أنه لا يدل على المدعي الثاني، ولعل الصحيح: أو بين العنب والزبيب مكان: بين التمر والزبيب فهي أول الناسخين وتبع الآخر للأولين.

(١) صحيح. رواه مسلم وغيره وهو بعض حديث تقدم في الأضحية: «كنت نهيتكم عن لحرم الأضاحي... الحديث. وهو من حديث بريدة.

يملاً ماء مرة بعد أخرى، حتى إذا خرج الماء صافياً غير متغير يحكم بطهارته. قال: (وإذا تخللت الخمر حلت سواء صارت خلأً بنفسها أو بشيء يطرح فيها، ولا يكره تخليلها) وقال الشافعي: يكره التخليل ولا يحل الخل الحاصل به إن كان التخليل بإلقاء شيء فيه قولاً واحداً، وإن كان بغير إلقاء شيء فيه فله في الخل الحاصل به قولان. له أن في التخليل اقتراباً من الخمر على وجه التمول، والأمر بالاجتناب ينفيه. ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «نعم الإدام الخل»<sup>(١)</sup> من غير فصل، وقوله عليه الصلاة والسلام «خير خلكم خل خمركم»<sup>(٢)</sup> ولأن بالتخليل يزول الوصف المفسد وتثبت صفة الصلاح من حيث تسكين الصفراء وكسر الشهوة. والتغذي به والإصلاح مباح. وكذا الصالح للمصالح اعتباراً بالمتخلل بنفسه وبالذباغ والاقتراب لإعدام الفساد فأشبهه الإراقة. والتخليل أولى لما فيه من إحراز مال يصير حلالاً في الثاني فيختاره من ابتلى به، وإذا صار الخمر خلا يطهر ما يوازئها من الإناء، فأما أعلاه وهو

على ذلك القائل قوله: (ولو جمع في الطبخ بين العنب والتمر والزبيب لا يحل حتى يذهب ثلثاه) قال صاحب غاية البيان: ولنا في قوله أو بين التمر والزبيب نظر، لأن ماء الزبيب كماء التمر يكفي فيهما بأدنى طبخة، وقد صرح بذلك القدوري قبل هذا وهو قوله ونبذ التمر والزبيب إذا طبخ كل واحد منهما أدنى طبخة حلال وإن اشتد انتهى. أقول: وقول القدوري بعده: ولا بأس بالخليطين أظهر من ترويح نظر صاحب الغاية من قوله ونبذ التمر والزبيب إذا طبخ كل واحد منهما أدنى طبخة حلال وإن اشتد، إذ لقائل أن يقول: يجوز أن يكون في الاجتماع ما لا يكون في الأفراد، فلا تستلزم الحل في الثاني الحل في الأول. وقد تشبث صاحب الغاية في ترويح نظره بقول القدوري الأول ولم يتعرض لقوله الثاني، وكأن صاحب الكافي فهم ركافة فيما ذكره المصنف ها هنا حيث غير عبارته في

الدباء وهو القرع والحنتم وهو جزار حمر أو خضر يحمل فيها الخمر إلى المدينة الواحدة حنتمة، والمزفت وهو الظرف المطلي بالزفت وهو القير. والنقير وهو الخشبة المنقورة لقوله ﷺ «نهيتكم عن ثلاث: عن زيارة القبور فزورها فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه ولا تقولوا هجراً، وعن لحم الأضاحي أن تمسكوه فوق ثلاثة أيام فأمسكوا ما بدا لكم وتزودوا فإنما نهيتكم لتسع به موسعكم على معسركم، وعن النبيذ في الدباء والختم والمزفت فاشربوا في كل ظرف، فإن الظرف لا يحل شيئاً ولا يحرمه» ولكن إنما ينبذ فيه إن كان فيه خمر بعد التطهير على ما ذكر في الكتاب. قال شيخ الإسلام رحمه الله في مبسوطه: إنما نهى عن هذه الأوعية على الخصوص، لأن الأبندة تشتد في هذه الظروف أكثر مما تشتد في غيرها: يعني فصاحبها على خطر من الوقوع في شرب المحرم. وقوله: (وإذا تخللت الخمر) يعني أن خل الخمر حلال عندنا سواء تخللت بنفسها أو خللت. وقال الشافعي رحمه الله: إن كان التخلل بإلقاء شيء فيها كالملاح وغيره فهو حرام قولاً واحداً، وإن كان بالنقل من الظل إلى الشمس وعكسه فله قولان. وقال في الفرق: ما لقي في الخمر يتنجس بملاقاته الخمر، والمنتجس لا يفيد الطهارة لغيره، وليس فيما إذا تخللت بنفسها شيء من ذلك. ودليله على أحد الوجهين ما ذكره في الكتاب. ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «نعم الإدام الخل» هو يتناول المخلل والمتخلل لا محالة، ولأن التخليل إصلاح المفسد بإثبات صفة الصلاح من حيث التغذي به وكسر الشهوة وتسكين الصفراء وغير ذلك، وإصلاح المفسد إن لم يكن واجباً فلا أقل من

(١) صحيح. أخرجه مسلم ٢٠٥٢ وأبو داود ٣٨٢١ والترمذي ١٨٤٠ والنسائي ١٤/٧ وأحمد ٤٠٠/٣ والدارمي ١٠١/٢ وأبو يعلى ١٩٨١ و٢٢٠١ و٢٢١١ وابن ماجه ٣٣١٧ والترمذي في الشامل ١٥٥ والبيهقي ٢٧٩/٧ من طرق كلهم من حديث جابر، وله قصة عند مسلم. وأخرجه مسلم ٢٠٥١ من حديث عائشة مختصراً بلفظ: «نعم الأدم». أو الإدام. الخل»  
(٢) ضعيف. أخرجه البيهقي في المعرفة كما في نصب الراية ٣١١/٤ من حديث جابر وقال: المغيرة بن زياد ليس بالقوي.

وأخرج الدارقطني نحوه من حديث أم سلمة، وقال الدارقطني عقبه: تفرد به فرج بن فضالة، وهو ضعيف اهـ.  
قلت: وهذا الأخير عند الدارقطني في سنة ٤٩/١ وأتم منه.

قال الزيلعي وكذا ابن حجر في الدراية رقم [٩٩٣] ويعارضه ظاهر حديث أنس: «سئل رسول الله ﷺ عن الخمر أتخذ خلأً؟ قال: لا» أخرجه مسلم.

الذي نقص منه الخمر قيل يطهر تبعاً. وقيل لا يطهر لأنه خمر يابس إلا إذا غسل بالخل فيتخلل من ساعته فيطهر، وكذا إذا صب فيه الخمر ثم ملئ خلاً يطهر في الحال على ما قالوا. قال: (ويكره شرب دردي الخمر والامشاط به) لأن فيه أجزاء الخمر والانتفاع بالمحرم حرام، ولهذا لا يجوز أن يداوى به جرحاً أو دبره دابة ولا أن يسقى ذمياً ولا أن يسقى صبيّاً للتداوي والوبال على من سقاه، وكذا لا يسقيها الدواب. وقيل لا تحمل الخمر إليها، أما إذا قيدت إلى الخمر فلا بأس به كما في الكلب والميتة. ولو ألقى الدردي في الخل لا بأس به لأنه يصير خلا لکن يباح حمل الخل إليه لا عكسه لما قلنا. قال: (ولا يحّد شاربه) أي شارب الدردي (إن لم يسكر). وقال الشافعي: يحّد لأنه شرب جزءاً من الخمر. ولنا أن قليله لا يدعو إلى كثيره لما في الطباع من النبوة عنه فكان ناقصاً فأشبهه غير الخمر من الأشربة ولا حدّ فيها إلا بالسكر، ولأن الغالب عليه الثفل فصار كما إذا غلب عليه الماء بالامتزاج (ويكره الاحتقان بالخمر وإقطارها في الإحليل) لأنه انتفاع بالمحرم. ولا يجب الحدّ لعدم الشرب وهو السبب. ولو جعل الخمر في مرقه لا تؤكل لتنجسها بها. ولا حدّ ما لم يسكر منه لأنه أصابه الطبخ. ويكره أكل خبز عجن عجينه بالخمر لقيام أجزاء الخمر فيه.

الصورة الثانية فقال: ولو جمع في الطبخ بين العنب والتمر أو بين العنب والزبيب لا يحل ما لم يذهب منه ثلثاه انتهى. ويحتمل أن يقع لفظ التمر في قول المصنف أو بين التمر والزبيب بدل لفظ العنب سهواً من نفس المصنف أو من الناسخ الأول، إلا أنه يبقى نوع قصور في التعليل الذي ذكره ها هنا عن إفادة المدعي في الصورة الثانية على كل حال، إذ لم يتعرض بالزبيب في التعليل قط. ثم اعلم أن تاج الشريعة وجه ما وقع في نسخ الهداية ها هنا حيث قال: فإن قلت: هذا المعنى لا يتأتى في التمر والزبيب على ما قال في المختصر إنه يكتفي فيهما بأدنى طبخة. قلت: إن هذا على ما روى هشام في النوادر عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه لا يحل ما لم يذهب ثلثاه بالطبخ انتهى. واقتضى أثره العيني، قلت: ويؤيده ما ذكره في الفصل الثاني من كتاب الأشربة من المحيط البرهاني حيث قال فيه: وإذا طبخ الزبيب أدنى طبخة فهو النبيذ ويحلّ شربه ما دام حلوّاً، وأما إذا غلى واشتدّ وقذف بالزبد فعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله في ظاهر الرواية يحلّ الشرب، وعلى قول محمد والشافعي رحمهما الله لا يحلّ. وروى هشام في نوادره عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه ما لم يذهب الثلثان بالطبخ لا يحلّ انتهى، والله الموفق.

الإباحة والمنازع مكابر. وقوله: (وكذا الصالح للمصالح) يجوز أن يكون معناه المخلل صالح للمصالح، والصالح للمصالح مباح اعتباراً بالمتخلل بنفسه وبالديباغ. وقوله: (والاقتراب لإعدام الفساد) جواب عن قوله إن في التخليل اقتراباً من الخمر على وجه التمول. ووجهه لا نسلم أنه على وجه التمول بل المنظور إليه إعدام الفساد وذلك بالإراقة جائز بالتخليل أولى لما فيه من إحراز مال يصير حلالاً في المال، وهذا ظاهر وما بعده إلا المكابرة. فإن قيل: فما تصنع بقوله ﴿لا ولكن أرقها﴾ حين سأله أبو طلحة عن تخليل خمر أيتام عنده، وبما روي «أنه ﷺ نهى أن يتخذ الخمر خلاً» أجيب عن الأول بأن ذلك في ابتداء التحريم قمعاً لهم أن يحوموا حول الخمر كما حرّم الانتباذ في الأوعية المذكورة مع تصريحه ثانياً بأن الظرف لا يحرمه. ويوضحه «أنه عليه الصلاة والسلام أمر بكسر الدنان وشق الزقاق»، وعن الثاني أن المراد بالاتخاذ الاستعمال كما في النهي عن اتخاذ الدواب كراسي، فإن المراد به الاستعمال، ولما نزل قوله تعالى ﴿اتخذوا أحيارهم وربيانهم أرباباً من دون الله﴾ قال عددي بن حاتم: ما عبدناهم قط، فقال عليه الصلاة والسلام: أليس كانوا يأمرون وينهون وتطيعونهم؟ قال نعم، فقال: هو ذلك» فسر الاتخاذ بالاستعمال. دردي الخمر وغيرها: ما يبقى في أسفله، ومعناه يحرم شرب دردي الخمر والانتفاع به، وإنما خص الامشاط لأن له تأثيراً في تحسين الشعر. وقوله لما قلنا إشارة إلى التعليل المستفاد من قوله كما في الكلب والميتة (ولا يحّد شارب الدردي إن لم يسكر) خلافاً للشافعي قال: لأنه شرب جزءاً من الخمر فيجب الحدّ ولنا الخ واضح.

### فصل في طبخ العصير

والأصل أن ما ذهب بغليانه بالنار وقذفه بالزبد يجعل كأن لم يكن ويعتبر ذهب ثلثي ما بقي ليحلّ الثلث الباقي، بيانه عشرة دوارق من عصير طبخ فذهب دورق بالزبد يطبخ الباقي حتى يذهب ستة دوارق ويبقى الثلث فيحلّ. لأن الذي يذهب زبداً هو العصير أو ما يمازجه، وأياً ما كان جعل كأنّ العصير تسعة دوارق فيكون ثلثها ثلاثة، وأصل آخر أن العصير إذا صبّ عليه ماء قبل الطبخ ثم طبخ بمائة، إن كان الماء أسرع ذهاباً لرقته ولطافته يطبخ الباقي بعد ما ذهب مقدار ما صبّ فيه من الماء حتى يذهب ثلثاه لأن الذاهب الأول هو الماء والثاني العصير،

### فصل في طبخ العصير

قال جماعة من الشراح: لما كان طبخ العصير من أسباب منعه عن التخمر الحقه بالأشربة تعليماً لإبقاء ما هو حلال على حله. وقال بعضهم: لما ذكر فيما تقدم أن العصير لا يحل ما لم يذهب ثلثاه شرع يبين كيفية طبخ العصير إلى أن يذهب ثلثاه قوله: (لأن الذي يذهب زبداً هو العصير أو ما يمازجه، وأياً ما كان جعل كأنّ العصير تسعة فيكون ثلثها ثلاثة) أقول: فيه شيء وهو أن وجه جعل العصير تسعة دوارق على تقدير أن يكون الذاهب زبداً هو العصير غير ظاهر، إذ لا يكون حيثنّ فرق بين الذاهب زبداً من عشرة دوارق وبين الباقي منها في كونها عصيراً، فإذا جاز اعتبار بعض منها وهو الذاهب زبداً في حكم العدم بلا أمر يوجه فلم لا يجوز اعتبار بعض من التسعة الباقية منها أيضاً في حكم العدم عند ذهابه بالطبخ، والأظهر في تعليل هذا الأصل أن يقال: لأن الذي يذهب زبداً جعل كأن لم يكن. لأن الزبد ليس بعصير فصار كما لو صبّ فيه دورق من ماء، ولو كان كذلك لم يعتبر الماء فكذلك هذا، ويفصح عن ذلك ما ذكره صاحب الغاية نقلاً عن أصل محمد رحمه الله حيث قال: قال محمد: في

### فصل في طبخ العصير

لما كان طبخ العصير من أسباب منعه عن التخمر الحقه بالأشربة تعليماً لإبقاء ما هو حلال على حله. الدورق: مكيال للشراب وهو عجمي. قوله: (وإن كان يذهبان معاً تغلي الجملة حتى يذهب ثلثاه) قال في النهاية: كأن محمداً علم أن العصير على نوعين: منه ما لو صبّ فيه الماء وطبخ يذهب الماء أولاً، ومنه إذا صبّ فيه الماء يذهبان معاً، ففصل الجواب فيه تفصيلاً. وحاصله أن الماء متى ما كان أسرع ذهاباً فإنه يطبخ حتى يبقى ثلث العصير، وإن كانا يذهبان معاً فإنه يطبخ حتى يبقى ثلث الكل. وقوله: (ففي الوجه الأول) يعني ما يذهب فيه الماء أولاً. وقوله يطبخ حتى يبقى تسع الجملة. قال شيخ الإسلام: طريق معرفته أن يجعل كل عشرة من الماء والعصير على ثلاثة أسهم، لأنك تحتاج إلى أن تجعل عشرة دوارق عصير على ثلاثة لحاجتك إلى الثلث والثلثين فيكون الماء ستة والعصير ثلاثة والكل تسعة أسهم، فإذا ذهب الماء أولاً فقد ذهب ستة من تسعة، وما ذهب يجعل كأن لم يكن لأنه ما بقي العصير لا غير وهو ثلاثة أسهم يطبخ حتى يذهب ثلثاه فقد ذهب مرة ستة ومرة اثنان فقد ذهب ثمانية وبقي واحد وهو تسع الكل. وقوله: (وفي الوجه الثاني) يعني الذي يذهب الماء والعصير معاً (يطبخ حتى يذهب عشرون ويبقى عشرة) لأنه يذهب بالغليان ثلثا العصير وثلثا الماء والباقي ثلث العصير وثلث الماء، فهي وما لو صبّ الماء في العصير بعد ما صار مثلثاً وسواء. وقوله: (يحلّ) لأنه أثر النار، مثاله لو طبخ عصير حتى ذهب ثلاثة أخماسه وبقي خمسه ثم قطع عنه النار فلم يبرد حتى ذهب عنه تمام الثلثين فلا بأس بذلك، لأنه صار مثلثاً بقوة النار، فإن الذي بقي من الحرارة بعد ما قطع عنه أثر تلك النار فهو وما لو صار مثلثاً والنار تحته سواء، هذا بخلاف ما إذا برد قبل أن يصير مثلثاً ثم غلى واشتد حتى ذهب بالغليان منه شيء، فإنه لا يحل لأن الغليان بعد ما انقطع عنه أثر النار لا يكون إلا بعد الشدة وحين اشتد صار محرماً. وقوله: (بيانه عشرة أرتال عصير، إلى قوله: فعرفت أن الحلال ما بقي منه رطلان

### فصل في طبخ العصير

قوله: (وما ذهب يجعل كأن لم يكن لأنه ما بقي العصير لا هير) قوله لأنه: أي لأن الشأن، ولفظه (ما) في قوله ما بقي موصولة

والله أعلم.

فلا بد من ذهاب ثلثي العصير، وإن كانا يذهبان معاً تغلي الجملة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فيحل لأنه ذهب الثلثان ماء وعصيراً والثلث الباقي ماء وعصير فصار كما إذا صب الماء فيه بعد ما ذهب من العصير بالغلي ثلثاه. بيانه عشرة دوارق من عصير وعشرون دورقاً من ماء. ففي الوجه الأول يطبخ حتى يبقى تسع الجملة لأنه ثلث العصير؛ وفي الوجه الثاني حتى يذهب ثلثا الجملة لما قلنا، والغلي بدفعة أو دفعات سواء إذا حصل قبل أن يصير محرماً. ولو قطع عنه النار فغلي حتى ذهب الثلثان يحل لأنه أثر النار. وأصل آخر أن العصير إذا طبخ فذهب بعضه ثم أهريق بعضه كم تطبخ البقية حتى يذهب الثلثان فالسبيل فيه أن تأخذ ثلث الجميع فتضربه في الباقي بعد المنصب ثم تقسمه على ما بقي بعد ذهاب ما ذهب بالطبخ قبل أن ينصب منه شيء فما يخرج بالقسمة فهو حلال. بيانه عشرة أرتال عصير يطبخ حتى ذهب رطل ثم أهريق منه ثلاثة أرتال تأخذ ثلث العصير كله وهو ثلاثة وثلث وتضربه فيما بقي بعد المنصب هو ستة فيكون عشرين ثم تقسم العشرين على ما بقي بعد ما ذهب بالطبخ منه قبل أن ينصب منه شيء وذلك تسعة، فيخرج لكل جزء من ذلك اثنان وتسعان، فعرفت أن الحلال فيما بقي منه رطلان وتسعان، وعلى هذا تخرج المسائل ولها طريق آخر، وفيما اكتفينا به كفاية وهداية إلى تخريج غيرها من المسائل.

الأصل عشرة دوارق عصير تصب في قدر تطبخ فتغلي وتقذف بالزبد، فجعل يأخذ ذلك الزبد حتى جمع من ذلك الزبد قدر دورق، ثم يطبخ الباقي حتى يبقى ثلاثة دوارق وهو ثلث الباقي بعد الدورق الذي أخذ منه، وذلك لأن ما أخذ من الدورق زيد فجعل كأنه لم يكن، لأن الزبد ليس بعصير، وإذا لم يكن الزبد عصيراً يعتبر بما لو كان صب فيه دورق من ماء، ولو كان كذلك لا يعتبر العصير وهي تسعة دوارق، فكذلك هذا، إلى هنا لفظه قوله: (وفيما اكتفينا به كفاية وهداية إلى تخريج غيرها من المسائل) قلت: فيه إيهام لطيف لكتابه المسمى أحدهما بكفاية المنتهى والأخر بالهداية.

وتسعان) وهذا لأن الرطل الذاهب بالطبخ في المعنى داخل فيما بقي، وكان الباقي إن لم ينصب منه شيء تسعة أرتال فعرفنا أن كل رطل من ذلك في معنى رطل وتسع رطل، لأن الرطل الذاهب بالغليان يقسم على ما بقي أتساعاً، فإذا انصب منه ثلاثة أرتال فهذا في المعنى ثلاثة أرتال وثلاثة أتساع رطل فيكون الباقي منه ستة أرتال وستة أتساع رطل فيطبخه حتى يبقى منه الثلث وهو رطلان وتسعا رطل. وقوله: (ولها طريق آخر) قيل هو أن يجعل الذاهب بالغليان من الحرام، لأنه إنما يطبخ ليذهب الحرام ويبقى الحلال. فثلثا عشرة أرتال حرام وهو ستة أرتال، وثلثا رطل وثلثه حلال وهو ثلاثة أرتال وثلث رطل، والذاهب بالطبخ ذاهب من الحرام. والباقي تسعة أرتال والحلال منها ثلاثة أرتال وثلث رطل، والحرام خمسة أرتال وثلثا رطل، فإذا أريق ثلثه فهو من الحلال والحرام جميعاً لأنه لا تعلق للذاهب عيناً بالحلال أو بالحرام وكان الذاهب منهما على السواء، فذهب من الحلال ثلثه وهو رطل وتسع رطل فيبقى ثلثاه رطلان وتسعا رطل، ولو رمت زيادة الانكشاف فاجعل كل رطل تسعاً لاحتياجك إلى حساب له ثلث وثلثه ثلث وهو تسعة فصارت أرتال الحلال ثلاثين سهماً وقد أريق ثلثه وهو عشرة فيبقى عشرون وهو رطلان وتسعا رطل.

## كتاب الصيد

قال: الصيد الاصطياد، ويطلق على ما يصاد، والفعل مباح لغير المحرم في غير الحرم لقوله تعالى ﴿وَإِذَا

## كتاب الصيد

قال صاحب غاية البيان: مناسبة كتاب الصيد بكتاب الأشربة من حيث أن كل واحد من الأشربة والصيد من المباحات التي تورث السرور والنشاط في الآدمي، إلا أن السرور في الأشربة المباحة أكثر لأنه بأمر يدخل في الباطن والسرور في الصيد بأمر خارجي فكان الأول أقوى، وصار بالتقديم أولى انتهى أقول: فيه نظر، أما أولاً فلأن وضع كتاب الأشربة لبيان الأشربة المحرمة دون الأشربة المباحة، وإلا لذكر فيه كل أشربة مباحة على التفصيل، مع أنه لم يذكر فيه من الأشربة المباحة إلا نبذ قليل له مناسبة مع بعض الأشربة المحرمة في وجه ما حتى وقع لأجله الخلاف من بعض العلماء في حله على أنهم صرحوا في أول كتاب الأشربة بأن الأشربة جمع شراب. والشراب عند أهل الشرع اسم لما هو حرام من المائعات، فما معنى قوله إن كل واحد من الأشربة والصيد من المباحات التي تورث السرور. وأما ثانياً فلأن ما ذكره ها هنا لا يناسب ما ذكره في أول كتاب الأشربة، فإنه قال هناك: ذكر كتاب الأشربة بعد الشرب لمناسبة بينهما في الاشتقاق، ولكن قدم الشرب لأنه حلال والأشربة فيها الحرام كالخمر انتهى، فقد جعل هناك تأخير الأشربة عن الشرب حرمتها، وجعل ها هنا وجه مناسبتها بالصيد إباحتها مع إيراد السرور، فبين كلاميه في المقامين تناقض لا يخفى. فالوجه الظاهر في مناسبة كتاب الصيد لكتاب الأشربة وفي تقديم الأشربة على الصيد ما ذكر في الشروح الأخر فراجعها قوله: (الصيد هو الاصطياد يطلق على ما يصاد) يعني أن الصيد مصدر بمعنى الاصطياد وهو أخذ الصيد، كالاختطاب وهو أخذ الحطب، ثم يراد به ما يصاد مجازاً إطلاقاً لاسم المصدر على المفعول وهو الممتنع المتوحش عن الآدمي بأصل مأكولاً كان أو غير مأكول، كذا في غاية البيان، وقال في الخلاصة؛ وإنما يحل الصيد بخمسة عشر شرطاً خمسة في الصيد: وهو أن يكون من أهل الذكاة، وأن يوجد منه الإرسال، وأن لا يشاركه في الإرسال من لا يحل صيده، وأن لا يترك التسمية عامداً، وأن لا يشتغل بين الإرسال والأخذ بعمل. وخمسة في الكلب: منها أن يكون معلماً، وأن يذهب على سنن الإرسال، وأن لا يشاركه في الأخذ ما لا يحل صده، وأن يقتله جرحاً، وأن لا يأكل منه. خمسة في الصيد: منها أن لا يكون متقوياً بأنياه أو مخلبه، وأن لا يكون من الحشرات، وأن لا يكون من بنات الماء سوى السمك، وأن يمنع نفسه بجناحه أو قوائمه، وأن يموت بهذا قبل أن يوصل إلى ذبحه انتهى، وذكرت هذه الشروط في النهاية وغاية البيان أيضاً نقلاً عن الخلاصة،

## كتاب الصيد

مناسبة كتاب الصيد لكتاب الأشربة من حيث أن كل واحد من الأشربة والصيد مما يورث السرور، إلا أنه قدم الأشربة لحرمها اعتناء بالاحتراز عنه ومحاسنه محاسن المكاسب، وسببه يختلف باختلاف حال الصائد، فقد يكون الحاجة إليه، وقد يكون إظهار الجلالة، وقد يكون الفرح، والصيد مصدر وقد يراد به المفعول، وهو حلال وحرام، لأن الصائد إما أن يكون محرماً أو لا، فإن كان فهو حرام، وإن لم يكن، فأما إن اصطاد في الحرم أو لا؛ فإن اصطاد فيه فكذلك، وإلا فهو حلال إذا وجد خمسة عشر شرطاً: خمسة في الصائد: وهو أن يكون من أهل الذكاة، وأن يوجد منه الإرسال، وأن لا يشاركه في الإرسال من لا يحل صيده، وأن لا يترك التسمية عامداً، وأن لا يشتغل بين الإرسال والأخذ بعمل آخر، وخمسة في الكلب:

## كتاب الصيد

مر في فصل جنابة الصيد من كتاب الحج تعريفان للصيد قوله: (من حيث أن كل واحد من الأشربة) أقول: ومن حيث أن الصيد من الأطعمة، ومناسبتها للأشربة غير خفية. ثم كما أن منها حلالاً وحراماً كذلك من الصيد ما هو حلال وحرام قوله: (إلا أنه قدم

حللتهم فاصطادوا» وقوله عز وجل ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً﴾ ولقوله عليه الصلاة والسلام لعدي بن

وذكرها صاحب العناية أيضاً، وقال: كذا في النهاية منسوباً إلى الخلاصة، وقدح بعض الفضلاء في واحد من هاتيك الشروط حيث قال: قوله وأن يموت بهذا قبل أن يوصل إلى ذبحه مستدرك بعد قوله وأن يقتله جرحاً انتهى . أقول: لا استدراك فيه، لأن الشرط الذي أريد بقوله وأن يقتله جرحاً ليس مجرد قتله بل قتله جرحاً والمقصود منه الاحتراز عن قتله خفياً، فإنه لا يحل أكله حينئذٍ كما ستقف عليه، وكذا الشرط الذي أريد بقوله وأن يموت بهذا قبل أن يوصل إلى ذبحه ليس مجرد موته بل موته قبل أن يوصل إلى ذبحه، إذ لو مات بذلك بعد أن يصل المرسل إلى ذبحه لم يحل أكله إن لم يذبحه المرسل كما ستعرفه أيضاً، ولا شكل أن اشترط أن يقتله الكلب جرحاً لا يغني عن اشتراط أن يموت الصيد بجرح الكلب قبل أن يصل المرسل إلى ذبحه لجواز أن يقتله الكلب جرحاً بعد أن يصل المرسل إلى ذبحه فحينئذٍ لا يحل أكله، فلا بد من بيان الشرط الآخر أيضاً على الاستقلال، وطعن صاحب العناية في جملة ما نقل عن الخلاصة حيث قال: فيه تسامح، لأن هذا شرط الاصطياد للأكل بالكلب لا غير، على أنه لو انتفى بعضه لم يحرم كما لو اشتغل بعمل آخر لكن أدركه حياً فذبحه، وكذا إذا لم يمت بهذا لكنه ذبحه فإنه صيد وهو حلال انتهى. أقول: يمكن أن يعتذر عما ذكره في علاوته بأن الكلام في شرائط حل الصيد المحض وهو الذي لم يدركه الصيد حياً بل مات بجرح آلة الصيد كالكلب والبازي والرمي وصار مذبوحة بالذبح الاضطرابي، وما أدركه حياً فذبحه لا يكون صيداً محضاً بل يصير ملحقاً بسائر ما يذبح بالذبح الاختياري فيكون خارجاً عن محل الاشتراط. وطعن بعض الفضلاء في قول صاحب العناية فيه تسامح، لأن هذا شرط الاصطياد لكل بالكلب حيث قال: فيه تسامح بل شرط حل الصيد. أقول: الظاهر أن مراد صاحب العناية بالاصطياد في قوله لأن هذا شرط الاصطياد للأكل هو الاصطياد الشرعي وهو ما كان حلالاً، فيؤول معنى قوله شرط الاصطياد إلى شرط حل الصيد، فإن عد هذا تسامحاً فهو من قبيل التسامح في التعبير بناء على ظهور المراد. ولا يبالي بمثله خلاف ما ذكره صاحب العناية من التسامح في كلام صاحب الخلاصة، فإنه راجع إلى المعنى تدبر تفهم. ثم قصد ذلك البعض دفع ما ذكره صاحب العناية في علاوته حيث قال: مراد صاحب الخلاصة بيان شرائط حل صيد قتله الكلب ولم يكن فيه آلة غيره فليتأمل انتهى. أقول: لا يذهب عليك أن كلام صاحب الخلاصة مع عدم مساعدته لهذا التقييد وعدم قيام قرينة عليه

أن يكون معلماً وأن يذهب على سنن الإرسال وأن لا يشاركه في الأخذ ما لا يحل صيده، وأن يقتله جرحاً، وأن لا يأكل منه. وخمسة في الصيد: أن لا يكون من الحشرات وأن لا يكون من بنات الماء إلا السمك وأن يمنع نفسه بجناحيه أي قوائمه وأن لا يكون متقوياً بأنياه أو بمخلبه وأن يموت بهذا قبل أن يصل إلى ذبحه كذا في النهاية منسوباً إلى الخلاصة وفيه تسامح لأن هذا شرط الاصطياد للأكل بالكلب لا غير، على أنه لو انتفى بعضه لم يحرم كما لو اشتغل بعمل آخر لكن أدركه حياً فذبحه وكذا إذا لم يمت بهذا لكنه ذبحه فإنه صيد، وهو حلال، وهو مشروع بالكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وإذا حللتهم فاصطادوا﴾؛ فإن أدنى مرتبة الأمر الإباحة، وقوله تعالى ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً﴾ فإنه يدل على

الأشربة) أقول: لا يقال كونها مع الشرب شعبتا عرق واحد يكفي في وجه تقديمها على الصيد لأنه لم يدع أحد عدم الكفاية، وإنما المقصود إبداء وجه آخر ولا مشاحة فيه قوله: (وأن يموت بهذا) أقول: قوله وأن يموت بهذا مستدرك بعد قوله وأن يقتله جرحاً قوله: (قبل أن يصل إلى ذبحه) أقول: وإلا لا يكون صيداً محضاً والكلام في حله قوله: (وفيه تسامح لأن هذا شرط الاصطياد للأكل بالكلب) أقول: وفيه تسامح بل شرط حل الصيد قوله: (لا غير) أقول: يعني لا غيره من سباع الطيور قوله: (على أنه لو انتفى بعضه لم يحرم النخ) أقول: مراد صاحب الخلاصة بيان شرائط حل صيد قتله الكلب ولم يكن فيه آلة غيره فليتأمل قوله: (وكذا إذا لم يمت بهذا) أقول: ناظر إلى قوله وأن يموت بهذا قبل أن يصل إلى ذبحه.

حاتم الطائي رضي الله عنه «إذا أرسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل . وإن أكل منه فلا تأكل لأنه إنما أمسك على نفسه، وإن شارك كلبك كلب آخر فلا تأكل فإنك إنما سميت على كلبك ولم تسم على كلب غيرك»<sup>(١)</sup> وعلى إباحته انعقد الإجماع . ولأنه نوع اكتساب وانتفاع بما هو مخلوق لذلك، وفيه استبقاء المكلف وتمكينه من إقامة التكاليف فكان مباحاً بمنزلة الاحتطاب . ثم ما يحويه الكتاب فصلان: أحدهما في الصيد بالجوارح والثاني في الاصطياد بالرمي .

لا يدفع كون مراده هذا المعنى التسامح الذي حاصله التقصير في البيان، فإنه لا وجه لبيان شرائط حلّ نوع مخصوص من أنواع الصيد وترك بيان شرائط سائر أنواعه بلا ضرورة داعية إليه قوله: (وقوله عز وجل ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً﴾ المائدة (٩٦) مذهب التحريم إلى غاية فاقضى الإباحة فيما وراء تلك الغاية، كذا قالوا . واعترض عليه صاحب العناية حيث قال: فيه نظر، لأنه استدل بمفهوم الغاية وهو ليس بحجة اهـ . أقول: لا نسلم أن مفهوم الغاية ليس بحجة، بل هو حجة بالاتفاق كما نص عليه العلامة الفتازاني في التلويح في باب المعارضة والترجيح بصدد بيان المخلص لدفع التعارض بين قراءة التشديد وقراءة التخفيف في قوله تعالى ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ البقرة (٢٢٢) .

الحل إذا زال الإحرام . وفيه نظر لأنه استدلال بمفهوم الغاية وهو ليس بحجة، ولو ذكر مكانه ﴿أحل لكم صيد البحر﴾ كان أنسب . وأما السنة فقوله ﷺ لعدي بن حاتم على ما ذكر في الكتاب ولم يرو خلاف لأحد في إباحته فكان إجماعاً . وقوله: (ولأنه نوع اكتساب، والاكتساب مباح كالاكتطاب) استدلال بالمعقول .

قال المصنف: (وقوله عز وجل ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً﴾) أقول: ما دام لتوقيت فعل بمدة ثبوت مصدر خبرها لفاعل ذلك المصدر، فأنت في قولك اجلس ما دام زيد قائماً أبوه مؤقت جلوس المخاطب بمدة ثبوت قيام أبي زيد، وما التي في ما دام مصدرية والمضاف الذي هو الزمان محذوف: أي مدة دوام قيام أبي زيد، كذا في شرح الرضى قوله: (وفيه نظر، لأنه استدلال بمفهوم الغاية وهو ليس بحجة) أقول: في التلويح: مفهوم الغاية حجة بالاتفاق مع أنه يجوز أن يكون المقصود بيان حرمة للمحرم المعلومة في قوله لغير المحرم، ويثبت جوازه لغير المحرم بالإباحة الأصلية، ولقوله تعالى: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ انتهى، وفيه بحث، إذ الكلام في حل الفعل، ثم لو ثبت الجواز بالإباحة الأصلية لم يحتج إلى الدليل، وذلك لأن الأصل في الحل بالذبح هو الذبح الاختياري والاضطراري على خلاف الأصل .

(١) صحيح . أخرجه البخاري ٥٤٧٥ و ٥٤٧٦ و ٥٤٨٤ و ٥٤٨٧ و ٥٤٨٣ و مسلم ١٩٢٩ من وجوه كثيرة وأبو داود ٢٨٤٩ و ٢٨٥٠ و ٢٨٤٨ و ٤٨٥١ و الترمذي ١٤٦٩ و ١٤٦٧ و ١٤٦٨ و ١٤٧٠ و النسائي ١٨٠/٧ و ١٨٢ و ابن ماجه ٣٢١٣ و الدارمي ٨٩/٢ و الطيالسي ١٠٣٠ و عبد الرزاق ٨٥٣١ و الحميدي ٩١٤ و ٩١٥ و ٩١٧ و أحمد ٢٥٦/٤ . ٢٥٨ . ٢٥٧ . ٣٧٧ . ٣٨٠ و ابن الجارود ٩١٩ و ٩٢١ و ابن حبان ٥٨٨٠ و الطبراني ١٧ (١٥٤) (١٥٥) (١٥٧) (١٥٩) و البيهقي ٢٣٦/٩ . ٢٣٨ . ٢٣٩ . ٢٤٨ و البيهقي ٢٧٦٨ من طرق كثيرة عن الشعبي كلهم من حديث عدي بن حاتم بألفاظ متقاربة . وحديث عدي بن حاتم مشهور عنه روى ذلك الحديث جماعة عنه، وأكثرهم جعله من رواية الشعبي عنه .

## فصل في الجوارح

قال: (ويجوز الاصطياد بالكلب المعلم والفهد والبازي وسائر الجوارح المعلمة. وفي الجامع الصغير: وكل شيء علمته من ذي ناب من السباع وذئ مخلب من الطير فلا بأس بصيده، ولا خير فيما سوى ذلك إلا أن تدرك

## فصل في الجوارح

قدم فصل الجوارح على فصل الرمي لأن آلة الصيد هنا حيوان وفي الرمي جماد، وللحيوان فضل على الجماد والفاضل يقدم على المفضول، كذا في الشروح قوله: (وفي الجامع الصغير: وكل شيء علمته من ذي ناب من السباع وذئ مخلب من الطير فلا بأس بصيده، ولا خير فيما سوى ذلك إلا أن تدرك ذكاته) قال صاحب العناية: إنما أورد رواية الجامع الصغير بقوله ولا خير فيما سوى ذلك: أي فيما سوى المعلمة من ذي الناب والمخلب، فإن رواية القدوري تدل على الإثبات لا غير، ورواية الجامع الصغير تدل على الإثبات والنفي جميعاً انتهى. أقول: فيه شيء، إذ قد صرحوا في شروح هذا الكتاب وغيرها بأن تخصيص الشيء بالذكر في الروايات تدل على نفي الحكم عما عداه بالاتفاق، فرواية القدوري أيضاً تدل على إثبات جواز الاصطياد بما ذكر، ونفي جوازه بما سوى ذلك فلا يتم قوله إن رواية القدوري تدل على الإثبات لا غير، اللهم إلا أن يكون مراده أن زوايا القدوري تدل بمنطوقها على الإثبات لا غير وإن دلت بمفهومها على النفي أيضاً، وأما رواية الجامع الصغير فتدل بمنطوقها على الإثبات والنفي معاً لكن لا يظهر حينئذ في إيراد رواية الجامع الصغير كبير نفع كما لا يخفى. قال جماعة من الشراح: إنما ذكر في الجامع الصغير بلفظ لا بأس مع ثبوت إباحة الاصطياد بالكتاب، لأن قوله تعالى ﴿وما علمتم من الجوارح﴾ المائدة (٤). قد خص منه البعض وهو الخنزير والأسد والدب، والنص إذا خص منه البعض يصير ظنياً تتمكن فيه الشبهة كما عرف في الأصول فلذلك ذكر بلفظ لا بأس انتهى. أقول: فيه نظر، لأن الخنزير مخصوص من النص المذكور بالعقل لأنه نجس العين، والعقل يدل على عدم جواز الانتفاع بالنجس، وقد عرف في علم الأصول أن النص الذي خص منه شيء بالعقل لا يصير ظنياً بل يكون قطعياً لكونه في حكم الاستثناء، وقد أشار إليه المصنف بقوله فيما بعد: والخنزير مستثنى لأنه نجس العين ولا يجوز الانتفاع به. وأما الأسد والدب فليسا بداخلين رأساً في النص المذكور لأنهم صرحوا بأن الأسد والدب لا يصلحان للتعليم لأنهما لا يعملان للغير فلم يدخلتا تحت قوله تعالى ﴿وما علمتم من الجوارح﴾ (المائدة ٤) ولا يخفى أن تخصيص شيء من شيء فرع دخوله فيه أولاً، فإذا لم يدخلتا

## فصل في الجوارح

قدم فصل الجوارح على فصل الرمي لما أن آلة الصيد هاهنا حيوان وفي الرمي جماد، وللفاضل تقدم على المفضول. قال: (ويجوز الاصطياد بالكلب المعلم النخ) يجوز الاصطياد بالكلب المعلم والفهد المعلم والبازي المعلم وسائر الجوارح المعلمة، وهذا بعمومه يتناول الأسد والذئب والدب والخنزير، لكن الخنزير لكونه نجس العين لا يجوز الانتفاع به، وكان ذلك معلوماً لكل أحد فلم يستثنه، والباقي إن أمكن تعليمها جاز الاصطياد بها، لكنهم قالوا: لا يمكن تعليم الأسد والدب لأن من عادتهما أنهما إذا أمسكا صيداً لا يأكلانه في الحال، والتعلم إنما يتحقق بترك الأكل فلا يعلم أنه ترك عادة أو تعلماً، ولأن التعليم لأن يمسك للغير والأسد لعلو همته لا يفعل ذلك والدب لخساسته، ولهذا استثناءهما أبو يوسف رحمه الله وألحق بعضهم الحدأة بالدب لمعنى الخساسة، وإنما أورد رواية الجامع الصغير لقوله: ولا خير فيما سوى ذلك: أي فيما سوى المعلمة من ذي الناب والمخلب، فإن رواية القدوري رحمه الله تدل على الإثبات لا غير، ورواية الجامع الصغير تدل على

## فصل في الجوارح

قوله: (فإن رواية القدوري تدل النخ) أقول: تعليل لقوله وإنما أورد رواية الجامع الصغير.

ذكاته) والأصل فيه قوله تعالى: ﴿وما علمتم من الجوارح مكلبين﴾. والجوارح: الكواكب. قال في تأويل

في النص المذكور لم يكونا مخصصين منه. ولئن سلم كون كل من تلك الثلاثة مخصوصاً من النص المذكور وكون تخصيص كل واحد منها بالكلام المستقل دون العقل فلا نسلم كون ذلك النص بعده ظنياً، إذ قد تقرر في علم الأصول أن العام الذي أخرج منه البعض بكلام مستقل إنما يصير ظنياً إذا كان المخرج موصولاً بذلك، وأما إذا لم يكن موصولاً به فيكون قطعياً في الباقي ويطلق على مثل هذا الإخراج في عرف أهل الأصول النسخ دون التخصيص، ولا شك أن مخرج تلك الجوارح الثلاثة من النص المزبور ليس بموصول بذلك النص فلا يصير ظنياً لا محالة تبصر قوله: (والأصل فيه قوله تعالى: ﴿وما علمتم من الجوارح مكلبين﴾) المائدة (٤) وذلك لأنه عطف على الطيبات في قوله تعالى ﴿قل أحل لكم الطيبات﴾ المائدة (٤) أي أحل لكم الطيبات وصيد ما علمتم من الجوارح فحذف المضاف، كذا في الكافي والشروح، قال صاحب العناية بعد ذلك: فيه نظر، لأن القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم، والجواب أن ذلك إذا لم يدل الدليل على القرآن وها هنا قد دل، فإنه قوله تعالى ﴿قل أحل لكم الطيبات﴾ المائدة (٤) جواب عن قوله تعالى: ﴿يستلونك ماذا أحل لهم﴾ المائدة (٤) فإن لم يكن ﴿وما علمتم من الجوارح﴾ مقارناً لم يكن ذكره على ما ينبغي انتهى. أقول: نظره فاسد وجوابه كاسد. أما الأول فلأن اشتراك المعطوف مع المعطوف عليه في الحكم السابق واجب لا محالة مقرر في علم النحو بلا ارتياب، فيلزم في الآية المذكورة الاشتراك في حكم الإحلال ضرورة، وقول الأصوليين القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم ليس بإنكار لمثل هذه القاعدة المقررة في علم النحو، بل معناه أن مجرد المقارنة في النظم لا يوجب المقارنة في الحكم بدون أن يتحقق أمر مقتض للمقارنة في الحكم أيضاً، وفيما نحن فيه قد تحقق ذلك وهو قضية العطف. وأما الثاني فلأن لقائل أن يقول: إنما يلزم من أن لا يكون ﴿وما علمتم من الجوارح﴾ مقارناً لأحل لكم الطيبات أن لا يكون ذكره على ما ينبغي لو كان ﴿وما علمتم من الجوارح﴾ المائدة (٤) داخلاً تحت جواب قوله تعالى ﴿يستلونك ماذا أحل لهم﴾ المائدة (٤) ومن يقول إن القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم كيف يسلم ذلك، بل يقول: يجوز أن يكون جواب ذلك ﴿قل أحل لكم الطيبات﴾ المائدة (٤) فقط ويكون ما بعده كلاماً مستقلاً مسوقاً لبيان حكم جديد وإفادة فائدة أخرى، ثم قال صاحب العناية: ويجوز أن يكون ﴿وما علمتم من الجوارح﴾ شرطية، وجوابه ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ المائدة (٤). وهو سالم عن الاعتراض فالحمل عليه أولى انتهى. أقول: في

الإثبات والنفي جميعاً. (والأصل في ذلك) أي في جواز الاضطراد بالمذكور قوله تعالى: ﴿وما علمتم من الجوارح مكلبين﴾ وذلك لأنه معطوف على قوله تعالى: ﴿أحل لكم الطيبات﴾ أي أحل لكم الطيبات وصيد ما علمتم، وفيه نظر لأن القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم. والجواب أن ذلك إذا لم يدل الدليل على القرآن وها هنا قد دل، فإن قوله تعالى: ﴿قل أحل لكم الطيبات﴾ جواب عن قوله: ﴿يسألونك ماذا أحل لهم﴾ فإن لم يكن ﴿وما علمتم من الجوارح﴾ مقارناً له لم يكن ذكره على ما ينبغي، ويجوز أن يكون وما علمتم من الجوارح شرطية، وجوابه ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ وهو سالم عن الاعتراض المذكور فالحمل عليه أولى. والجوارح: الكواكب من سباع البهائم والطيور كالكلب والفهد والثمر والعقاب والصقر

قوله: (لأنه معطوف على قوله ﴿أحل لكم الطيبات﴾) أقول: فيه تسامح لأنه معطوف على الطيبات قوله: (وصيد ما علمتم) أقول: والقريبة على تقدير الصيد قوله تعالى: ﴿فكلوا مما أمسكن﴾ فليفهم قوله: (وفيه نظر، لأن القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم) أقول: ليس ذلك من القرآن في النظم، لأن قوله تعالى: ﴿وما علمتم من الجوارح﴾ مفرد معطوف على الطيبات بتقدير المضاف فيشتركان في حكم الإحلال ضرورة قوله: (ولكن لما كان التأديب غالباً في الكلاب اشتق من لفظه) أقول: فإن قيل: ما الحاجة إلى هذا العذر بعد ما ذكره المصنف من أن اسم الكلب في اللغة يقع على كل سبغ حتى الأسد. قلنا: يتناول جوارح الطيور، فالمراد بالكلب في قوله في الكلاب ما يعم كل سبغ عقور ذي ناب فليتامل.

المكلبين: المسلطين، فيتناول الكل بعمومه، دل عليه ما روينا من حديث عدي رضي الله عنه. واسم الكلب في اللغة يقع على كل سبع حتى الأسد. وعن أبي يوسف أنه استثنى من ذلك الأسد والدب لأنهما لا يعملان لغيرهما. الأسد لعلو همته والدب لخساسته، وألحق بهما بعضهم الحدأة لخساسته، والخنزير مستثنى لأنه نجس العين فلا يجوز الانتفاع به. ثم لا بد من التعليم، لأن ما تلونا من النص ينطق باشتراط التعليم والحديث به وبالإرسال، ولأنه إنما يصير آلة بالتعليم ليكون عاملاً له فيترسل بإرساله ويمسكه عليه. قال: (تعليم الكلب أن يترك الأكل ثلاث مرات، وتعليم البازي أن يرجع ويحبب إذا دعوته) وهو مأثور عن ابن عباس رضي الله عنهما، ولأن بدن البازي لا يحتمل الضرب وبدن الكلب يحتمله فيضرب ليتركه، ولأن آية التعليم ترك ما هو مألوفه عادة، والبازي متوحش متنفّر فكانت الإجابة آية تعليمه. وأما الكلب فهو ألوف يعتاد الانتهاب فكان آية تعليمه ترك مألوفه وهو الأكل والاستلاب، ثم شرط ترك الأكل ثلاثاً وهذا عندهما وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله، لأن فيما دونه مزيد

تفريع قوله فالحمل عليه أولى خلل، لأن الاعتراض المذكور لا يرد على معنى الآية بالتفسير الأول، بل على الاستدلال به على مسألتنا هذه، ولا يخفى أن تعين معنى الآية أو رجحان أحد محتمليها لا يتوقف على تمام الاستدلال بها، بل الأمر بالعكس، فما معنى تفريع قوله فالحمل عليه أولى على قوله وهو سالم عن الاعتراض المذكور قوله: (والجوارح الكواسب، قال في تأويل: والمكلبين المسلطين، فيتناول الكل بعمومه، دل عليه ما روينا من حديث عدي<sup>(١)</sup>) قال صاحب العناية: واستدل المصنف على صحة التأويل بعموم حديث عدي بن حاتم. أقول: لا صحة لهذا الكلام، إذ لا يذهب على ذي مسكة أن ليس مقصود المصنف بيان صحة وتأويل دون صحة تأويل آخر، إذ لا تنافي بين التأويلين كما سيجيء في الكتاب، وأيضاً عموم حديث عدي لا ينافي التأويل الآخر وهو أن يكون الجوارح هي التي تجرح من الجراحة بل يوافقه أيضاً، فما معنى الاستدلال بعمومه على صحة تأويل دون آخر، فالظاهر أن مراد المصنف بقوله دل عليه ما روينا من حديث<sup>(٢)</sup> عدي إنما هو الاستدلال على تناول ما في الآية الكل بحديث عدي بن حاتم، فالمعنى دل على تناول الكل ما روينا من حديث عدي وبينه بقوله واسم الكلب في اللغة يقع على كل سبع حتى الأسد، لكن بقى شيء في كلام المصنف وهو أن المدعي جواز الاصطياد بكل شيء علمته من ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطير، فالمراد بالتناول في قوله فيتناول الكل بعمومه إنما هو التنازل لكل ما في المدعي، ولا يخفى أن حديث عدي لا يدل عليه لأنه لا يتناول جوارح الطيور، وإنما يتناول جوارح السباع على تقدير أن يراد بالكل المذكور فيه كل ذي سبع دون النوع المعين المعروف قوله: (لأن ما تلونا من النص ينطق باشتراط التعليم والحديث به وبالإرسال) أقول: فيه نوع شبهة، لأن كون ما تلاه من الآية ناطقاً بالتعليم، وما

البازي والشاهين وغيرهما قال الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيْئَاتِ﴾ وإنما قال في تأويل لأنه في تأويل آخر هي التي تجرح من الجراحة، والمكلبين بمعنى المسلطين فيتناول الكل بعمومه، ولكن لما كان التأديب غالباً في الكلاب اشتق من لفظه. وفيه إشار إلى نفي ما ذهب إليه ابن عمر ومجاهد رضي الله عنهم أنه لا يجوز الاصطياد إلا بالكلب مستدلين بلفظ مكلبين، واستدل المصنف رحمه الله على صحة التأويل بعموم حديث عدي بن حاتم. وقال: واسم الكلب يقع في اللغة على كل سبع حتى الأسد، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام في دعائه «اللهم سلط عليه كلباً من كلابك» فافترسه الأسد. وقوله:

قال المصنف: (دل عليه ما روينا من حديث عدي) أقول: لكن لا دلالة فيه على عموم جوارح الطيور، بخلاف الآية قال المصنف: (ولأن بدن البازي لا يحتمل الضرب) أقول: يعني لا يمكن تعليمه بترك الأكل إلا بالضرب حالة الأكل، وجتته لا تحتمل الضرب، فأما جثة الكلب فتحتمله قوله: (قيل فيه نظر) أقول: القائل صاحب النهاية وصاحب الكفاية وصاحب معراج الدواية قوله:

(١) هو المتقدم. رواه الجماعة.

(٢) هو المتقدم.

الاحتمال فعله تركه مرة أو مرتين شعباً، فإذا تركه ثلاثاً دل على أنه صار عادة له، وهذا لأن الثلاث مدة ضربت الاختبار وإبلاء الأعدار كما في مدة الخيار. وفي بعض قصص الأخيار: ولأن الكثير هو الذي يقع أمانة على العلم دون القليل والجمع هو الكثير وأدناه الثلاث فقدّر بها. وعند أبي حنيفة على ما ذكر في الأصل: لا يثبت التعليم ما لم يغلب على ظن الصائد أنه معلم، ولا يقدر بالثلاث لأن المقادير لا تعرف اجتهاداً بل نصاً وسماعاً ولا سمع فيفوّض إلى رأي المبتلى به كما هو أصله في جنسها. وعلى الرواية الأولى عنده يحل ما اصطاده ثالثاً. وعندهما لا يحل لأنه إنما يصير معلماً بعد تمام الثلاث وقبل التعليم غير معلم، فكان الثالث صيد كلب جاهل وصار كالتصرف المباشر في سكوت المولى. وله أنه آية تعليمه عنده فكان هذا صيد جارحة معلمة، بخلاف تلك المسألة، لأن الإذن إعلام ولا يتحقق دون علم العبد وذلك بعد المباشر. قال: (وإذا أرسل كلبه المعلم أو بازيه وذكر اسم الله تعالى عند إرساله فأخذ الصيد وجرحه فمات حل أكله) لما روينا من حديث عدي رضي الله عنه، ولأن الكلب أو البازي آلة

رواه من الحديث ناطقاً بالتعليم وبالإرسال مما لا كلام فيه، وأما كون ما تلاه من الآية ناطقاً باشتراط التعليم وكون ما رواه من الحديث ناطقاً باشتراط التعليم كما هو المدعي ها هنا وباشتراط الإرسال أيضاً فليس بظاهر وإنما يدلان على الاشتراط المذكور بطريق مفهوم المخالفة، وهو ليس بحجة عندنا في الأدلة الشرعية كما عرف قوله: (ولأن آية التعليم ترك ما هو مألوفه عادة والبازي متوحش منتفخ فكانت الإجابة آية تعليمه، وأما الكلب فهو ألوف عادة يعتاد الانتهاب فكان آية تعليمه ترك مألوفه وهو الأكل والاستلاب) قال صاحب النهاية: ولكن هذا الفرق لا يتأتى في الفهد والنمر فإنه متوحش كالبازي، ثم الحكم فيه وفي الكلب سواء، فالمعتمد هو الأول، كذا في المبسوط انتهى. واقتضى أثره صاحب الكفاية ومعراج الدراية. وزعم صاحب العناية أنه ليس بوارد حيث قال: قيل فيه نظر، لأن هذا الفرق لا يتأتى في الفهد والنمر فإنه متوحش كالبازي، ثم الحكم فيه وفي الكلب سواء، فالمعتمد هو الأول، وليس بوارد لأنه إنما ذكره فرقاً بين الكلب والبازي لا غير وذلك صحيح، وإذا أريد الفرق عموماً فالمعتمد هو الأول، إلى هنا لفظه. أقول: ما قاله عذر بارد وتوجيه كاسد، لأن اسم الكلب في اللغة يقع على كل سبع كما ذكره المصنف فيما مر آنفاً، والظاهر أن المراد بالكلب في المدعي ها هنا هو المعنى العام لكل سبع لا الكلب المخصوص، وإلا يلزم أن يترك بيان حال تعليم سائر السباع بالكلية فالمراد في التعليل أيضاً هو الفرق عموماً، والذي يفيد الفرق عموماً هو التعليل الأول دون الثاني، فالمعتمد هو الأول كما ذكر في عامة المعتمرات حتى المبسوط ثم إن بعض الفضلاء بعد أن تنبه لما قاله صاحب العناية من الركافة قال: ولعل الأولى أن يجاب بأنه لما كانت ذوات الناب كلها

(وهن أبي يوسف رحمه الله) متعلق بقوله فيتناول الكل بعمومه. وقوله: (ولأن آية تعليمه ترك ما هو مألوفه عادة). قيل فيه نظر، لأن هذا الفرق لا يتأتى في الفهد والنمر فإنه متوحش كالبازي، ثم الحكم فيه وفي الكلب سواء فالمعتمد هو الأول، وليس بوارد لأنه إنما ذكره فرقاً بين الكلب والبازي لا غير وذلك صحيح، وإذا أريد الفرق عموماً فالمعتمد هو الأول. وقوله:

(وليس بوارد لأنه إنما ذكره فرقاً بين البازي والكلب) أقول: لا يخفى عليك ما في ذكره من البعد والركافة، فإن كلا الدليلين لإثبات الفرق بين الكلب والبازي، وإذا عمم الكلب في الأول لسائر ذوات الناب ففي الثاني يكون كذلك، ولعل الأولى أن يجاب بأنه لما كانت ذوات الناب كلها جنساً واحداً وكان أكثر ما يستعمل منها في الصيد ألوفاً مع أن في طبع غيره الإلف أيضاً على ما تراه في الذئب والأسد وغيرهما إذا ربي من صغره في البيت، بخلاف جوارح الطيور جعل الكل في حكم واحد في التعليم: يعني أدير حكم التعليم على جنس الكلب تيسيراً كما في نظائره فليتأمل قال المصنف: (فيضرب ليركبه) أقول: فإن قيل: وجوب ترك الأكل لصيرورة الكلب معلماً إنما هو لأن آية التعليم ترك ما هو مألوفه عادة، فلا بد من ملاحظة الدليل الثاني في إتمام الأول فيفوت استقلاله. قلنا: بل يثبت ذلك بقوله تعالى: ﴿فكلوا مما أمسكن﴾ أي لم يأكلن، إذ يعلم منه أن ترك الأكل شرط في حل أكل الصيد فلا تمس الحاجة إلى تلك الملاحظة، وفيه بحث، إذ لا دلالة فيه على كون الإمساك شرطاً للتعليم كما لا يخفى على المتأمل وإلا لعم في الطير قال المصنف: (كما في مدة الخيار) أقول: لا يتهض هذا على مذهبهما.

والذبح لا يحصل بمجرد الآلة إلا بالاستعمال وذلك فيهما بالإرسال فنزل منزلة الرمي وإمرار السكين فلا بد من التسمية عنده، ولو تركه ناسياً حلّ أيضاً على ما بيناه، وحرمة متروك التسمية عامداً في الذبائح، ولا بد من الجرح في ظاهر الرواية ليتحقق الذكاة الاضطراري وهو الجرح في أي موضع كان من البدن بانتساب ما وجد من الآلة إليه بالاستعمال. وفي ظاهر قوله تعالى: ﴿وما علمتم من الجوارح﴾ ما يشير إلى اشتراط الجرح. إذ هو من الجرح بمعنى الجراحة في تأويل فيحمل على الجراح الكاسب بنابه ومخلبه ولا تنافي. وفيه أخذ باليقين. وعن أبي يوسف

جنساً واحداً وكان أكثر ما يستعمل منها في الصيد ألوفاً مع أن في طبع غيره الإلف أيضاً على ما تراه في الذئب والأسد وغيرهما إذا ربي من صغره في البيت، بخلاف جوارح الطير جعل الكل في حكم واحد في التعليم: يعني أدير حكم التعليم على جنس الكلب تيسيراً كما في نظائره فليتأمل اهـ. أقول: ليس هذا أيضاً بسديد، إذ بعد ما تقرر أن الفهد والنمر مما لا يتأتى فيه الإلف بل هما متوحشان كالبازي لا يكون جعل أنواع الكلب كلها في حكم واحد، وإدارة حكم التعليل على جنس الكلب من باب التيسير بل يكون من باب التعمير والتشديد بل يلزم إذ ذاك أن يحمل المتوحش على الألوف وهو غير ميسر لا محالة، ثم أقول: بقي شيء في التعليل الأول أيضاً وهو أنه قد ذكر في عامة المعبرات أن شمس الأئمة السرخسي قال ناقلاً عن شيخه شمس الأئمة الحلواني: للفهد خصال ينبغي لكل عاقل أن يأخذ ذلك منه، وعدّ منها أنه لا يتعلم بالضرب، ولكن يضرب الكلب بين يديه إذا أكل من الصيد فيتعلم بذلك، فقد ظهر منه أن تحمل بدن الفهد للضرب لا يجدي شيئاً في حق تعليمه، وقد كان مدار الفرق بين البازي والكلب في التعليل الأول هو أن بدن البازي لا يحتمل الضرب وبدن الكلب يحتمله، فيرد عليه أن مجرد احتمال بدن الكلب الضرب لا يفيد المدعي في حق الفهد إذ هو غير مؤثر في حق تعليمه فتأمل قوله: (وفي ظاهر قوله تعالى ﴿وما علمتم من الجوارح﴾ ما يشير إلى اشتراط الجرح إذ هو من الجرح بمعنى الجراحة في تأويل فيحمل على الجراح الكاسب بنابه ومخلبه ولا تنافي، وفيه أخذ باليقين) وذلك لأن النص إذا ورد فيه اختلاف المعاني، فإن كان بينهما تناف يثبت أحدهما بدليل يوجب ترجيحه لا الجميع، وإن لم يكن بينهما تناف يثبت الجميع أخذاً بالمتيقن كما في قوله تعالى ﴿ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن﴾ قيل إريد به الحبل، وقيل الحيض، والصحيح أنهما مرادان لأنه لا تنافي بين الكسب والجراحة، كذا في عامة الشروح، قال صاحب الغاية:

(وفي بعض قصص الأخيار) قيل أراد به حكاية موسى مع الخضر عليهما الصلاة والسلام حيث قال في الكرة الثالثة ﴿هذا فراق بيني وبينك﴾ وقوله: (كما هو أصله في جنسها) أي أصل أبي حنيفة رحمه الله في جنس المقادير نحو حبس الغريم وحدّ التقادير وتقدير ما غلب في نزح ماء البئر المعينة. وقوله: (وله أنه آية تعليمه هنده) أي أن ترك الأكل علامة تعليمه عند الثالث، لأنه إنما يحكم بكونه معلماً بطريق تعيين إمساكه الثالث على صاحبه، وإذا حكمنا أنه يمسه على صاحبه وقد أخذه بعد إرسال صاحبه فيحمل. وقوله: (فظاهر الرواية) يريد رواية الزيادات فإن قال: لو قتل الكلب أو البازي الصيد من غير جرح لا يحل، وأشار في الأصل إلى أنه يحل، والفتوى على ظاهر الرواية. وقوله: (في تأويل) يعني غير ما أولئناه أولاً وهو قوله والجوارح الكواسب في تأويل، وذلك ما يكون جارحاً حقيقة بنابه ومخلبه فيحمل على الجراح الكاسب: يعني يجمع في الآية بين التأويلين لعدم التنافي بينهما، وذلك لأن الأصل أن النص إذا أورد وفيه اختلاف المعاني، فإن كان بينهما تناف فيحمل

قوله: (وفيه نظير) أقول: سبق إلى هذا النظر نظر الإقناني قوله: (والجرح التي) أقول: الظاهر أن يقال والجرح الذي موله: (والجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عندنا الخ) أقول: ويمكن أن يجاب عن هذا النظر بحمل قوله على الجراح الكاسب على المجاز. أما على طريقة ذكر السبب وإرادة المسبب، فيكون المراد اشتراط الجرح والكسب، أو على طريقة الاستعارة التبعية فيه بأن يشبه الحمل على الجرح المستلزم للكسب لانطواء الأولى على الثاني بدون العكس، ويحتمل أن يجوز المصنف الجمع بين معنيي المشترك في هذه الصورة كما جوز في النبي على ما سيجيء في الوصايا، وعلل هناك بعدم المنافة أيضاً قال المصنف: (وهو مؤيد بما روينا) أقول: جعله

أنه لا يشترط رجوعاً إلى التأويل الأول. وجوابه ما قلنا. قال: (فإن أكل منه الكلب أو الفهد لم يؤكل وإن أكل منه البازي أكل) والفرق ما بيناه في دلالة التعليم وهو مؤيد بما روينا من حديث عدي رضي الله عنه وهو حجة على

فأقول على ما قالوا يلزمه عموم المشترك في موضع الإثبات وهو فاسد انتهى اهـ. وذكره صاحب العناية على وجه البسط والتوسيع حيث قال: وفيه نظر لأن الجرح إما أن يكون مشتركاً بين الكسب والجرح الذي يحصل به الجراحة أو يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر والمشارك لا عموم له والجمع بين الحقيقة والمجاز عندنا لا يجوز بخلاف قوله تعالى ﴿ما خلق الله في أرحامهن﴾ فإنه لفظ عام يتناول الجميع بالتواطؤ، إلى هنا كلامه، أقول: يمكن الجواب عنه بأن مراد المصنف من قوله يحمل على الجراح الكاسب بنابه ومخبله أن يجتمع في الاعتبار والعمل بين كلا محتلمي النص المذكور من التأويلين لعدم التنافي بينهما وفيه أخذ بالمتيقن إذ يوجد في المجموع كل واحد منهما، فأتي منهما يراد في النظم الشريف كان مأخوذاً في الاعتبار والعمل، وليس مراده أن كلا التأويلين يرادان معا بلفظ النص المذكور حتى يلزم عموم المشترك في الإثبات أو الجمع بين الحقيقة والمجاز، وصاحب العناية لزعمه أن مرادهم هو الثاني قال في تفسير قول المصنف فيحمل على الجراح الكاسب: يعني يجمع في معنى الآية بين التأويلين، وكان حق التفسير أن يقال: يعني يجمع في الاعتبار والعمل بين التأويلين كما نبهت عليه آنفاً، وقال صاحب معراج الدراية ما هنا: فإن قيل فيه جمع بين الحقيقة والمجاز أو عموم المشترك لأن الجوارح إما أن تكون حقيقة في الكواسب أو مجازاً، قلنا: لا كذلك، بل الجوارح أخص من الكواسب، فلو كان المراد بالكواسب الجوارح لا يلزم ذلك انتهى. أقول: جوابه ليس بسديد، لأن كون الجوارح أخص من الكواسب لا يدفع لزوم المحذور المذكور في السؤال، إذ لا شك أن مفهوم الأخص يغير مفهوم الأعم وإلا يلزم أن يكون الشيء أخص من نفسه، وهو ظاهر البطلان ولا ريب أن اللفظ الواحد لا يطلق على المعنيين المتغايرين سواء كان أحدهما أخص من الآخر أم لا إلا بطريق الاشتراك أو بطريق الحقيقة والمجاز فيلزم أحد المحذورين المذكورين في السؤال قطعاً على تقدير إرادتهما معاً من لفظ واحد قوله: (وهو مؤيد بما روينا من حديث عدي) أقول: في كلامه هذا ركافة، لأن ضمير هو في قوله وهو مؤيد إن كان راجعاً إلى الفرق كما هو الظاهر من أسلوب تحريره، يرد عليه أن حديث عدي لا يفيد الفرق المذكور أصلاً، فإنه إنما يدل على أن لا يؤكل ما أكل منه الكلب، ولا يدل على أن يؤكل ما أكل منه البازي، وإفادة الفرق إنما تكون بالدلالة عليهما معاً وإن كان راجعاً إلى مضمون قوله فإن أكل منه الكلب أو الفهد لم يؤكل كان حق قوله: وهو مؤيد بما روينا من حديث عدي أن يذكر عقيب قوله فإن أكل منه الكلب أو الفهد لم يؤكل، ولما وسط بينهما قوله وإن أكل منه البازي أكل، وقوله والفرق ما بيناه في دلالة التعليم كان الكلام قلقاً كما لا يخفى قوله: (وهو حجة على مالك والشافعي في قوله القديم في إباحة ما أكل الكلب منه) فإن قيل: روى أبو ثعلبة الخشني رضي الله عنه أنه ﷺ قال له في صيد الكلب: كل وإن أكل منه<sup>(١)</sup> وذلك دليل واضح لهما. أجيـب

على أحدهما بدليل يوجب الترجيح، وإن لم يكن بينهما تناف يثبت الجميع أخذاً بالمتيقن كما في قوله تعالى: ﴿ولا يحل

مؤيداً لا حجة أخرى لعدم وفائه بتمام المدعي قوله: (أجيـب بأنه خبر واحد لا يعارض قوله تعالى ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ فإن

(١) جيد. أخرجه أبو داود ٢٨٥٢ والبيهقي ٢٣٧/٩ كلاهما من حديث أبي ثعلبة قال: قال رسول الله ﷺ في صيد الكلب: إذا أرسلت كلبك وذكر

اسم الله فكل وإن أكل منه، وكل ما زدّت عليك يدك قال الزيلعي في نصب الراية ٣١٢/٤: قال في التنقيح. ابن عبد الهادي. إسناده حسن.

قلت: رجاله كلهم ثقات وسوى داود بن عمر الأزدي، وهو صدوق لكنه يخطئ كما في التزوير.

وقد توبع فقد أخرجه أبو داود ٢٨٥٧ والدارقطني ٢٩٤/٤ والبيهقي ٢٣٧/٩ كلهم من طريق حبيب المعلم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده

«أن رجلاً يقال له أبو ثعلبة... فذكره بأنم من الأول.

ونقل الزيلعي عن ابن عبد الهادي قوله: إسناده صحيح. وقال ابن حجر في الدراية ٢٥٤/٢: إسناده قوي.

قلت: فهذا الطريق يقوي الرواية الأولى، فهو حسن أو صحيح والله تعالى أعلم إلا أن حديث عدي أصح منه.

مالك والشافعي في قوله القديم في إباحة ما أكل الكلب منه (ولو أنه صاد صيوداً ولم يأكل منها ثم أكل من صيد لا يؤكل هذا الصيد) لأنه علامة الجهل، ولا ما يصيده بعده حتى يصير معلماً على اختلاف الروايات كما بينها في الابتداء. وأما الصيود التي أخذها من قبل فما أكل منها لا تظهر الحرمة فيه لانعدام المحلية وما ليس بمحرز بأن كان في المفازة بأن لم يظفر صاحبه بعد تثبت الحرمة فيه بالاتفاق، وما هو محرز في بيته يحرم عنده خلافاً لهما. هما يقولان إن الأكل ليس يدل على الجهل فيما تقدم، لأن الحرقة قد تنسى، ولأن فيما أحرزته قد أمضى الحكم فيه.

بأنه خبر واحد لا يعارض قوله تعالى ﴿فكُلُوا مما أَسْكَنَ عَلَيْكُمْ﴾ فإن الإمساك عليهم أن لا يأكل منه، وحين أكل منه دل أنه أمسك على نفسه، يؤيده قوله عليه الصلاة والسلام وحديث عديّ ﴿فإن أكل منه فلأنه كل لأنه إنما أمسك على نفسه﴾<sup>(١)</sup> كذا في العناية أخذاً من النهاية. أقول: يرد على هذا الجواب أن قوله تعالى ﴿فكُلُوا مما أَسْكَنَ عَلَيْكُمْ﴾ إنما يدل على إباحة أكل ما لم يأكل منه الكلب، ولا يدل على عدم إباحة أكل ما أكل منه إلا بطريق مفهوم المخالفة، وهو ليس بمعتبر عندنا كما عرف في علم الأصول، فلم يتحقق التعارض بين ذلك الحديث وبين قوله تعالى ﴿فكُلُوا مما أَسْكَنَ عَلَيْكُمْ﴾ حتى يلزم أن يترك العلم بالحديث لكونه خبر واحد، لا يقال: يحصل بهذا الجواب إلزام الشافعي لأن مفهوم المخالفة حجة عنده، وهذا القدر كاف في صحة الجواب، لأننا نقول: لا يحصل إلزامه أيضاً، لأن من يقول يكون المفهوم حجة لا ينكر أن المنطوق أقوى منه فلا يتحقق حكم التعارض عنده أيضاً، والحق عندي في الجواب عن أصل السؤال أن يقال: حديث أبي ثعلبة<sup>(٢)</sup> معارض بحديث عديّ، وحديث عديّ<sup>(٣)</sup> يرجح على المحلل عند التعارض فيجعل ناسخاً له فوجب العمل بحديث عديّ دون حديث أبي ثعلبة قوله: (ولا ما يصيده بعده حتى يصير معلماً على اختلاف الروايات كما بينها في الابتداء) قال صاحب العناية: أراد ما ذكر أنه يحل عنده ما اصطاده ثالث الخ. أقول: تفسير مراد المصنف بما ذكره هذا الشارح ليس بصحيح، لأن فيما ذكره المصنف قوله يحل عنده ما اصطاده ثالثاً إلخ روايتين لا غير: رواية عند أبي حنيفة وهي حل ما اصطاده ثالثاً، ورواية عند أبي يوسف ومحمد وهي عدم حل ذلك. وقد قال المصنف ها هنا على اختلاف الروايات كما بينها بصيغة الجمع، فكيف يتصور أن يكون مراده ما ذهب إليه الشارح المذكور؟ فالصواب أن مراد المصنف بقوله ها هنا على اختلاف الروايات كما بينها في الابتداء وهو الإشارة إلى ما ذكره فيما مر بقوله ثم شرط ترك الأكل ثلاثاً وهذا عندهما وهو.

لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ ﴿ قيل أريد به الحبل، وقيل الحيض، والصحيح أنهما مرادان لأنه لا تنافي ها هنا، وفيه نظر لأن الجرح إما أن يكون مشتركاً بين الكسب والجرح الذي تحصل به الجراحة، أو يكون حقيقة في أحدهما مجازاً

الإمساك الخ) أقول: فيه بحث، فإنه لا دلالة في الآية على النهي عن الأكل على تقدير انتفاء الإمساك، ومفهوم المخالفة غير معتبر فأين المعارضة، والمنطوق أقوى عند المعترضين للمفهوم فلا يتحقق المعارضة أيضاً قوله: (أراد ما ذكر أنه يحل عنده ما اصطاده ثالثاً الخ) أقول: فيه بحث، بل الظاهر أن المراد ثبوت التعليم عنده عند غلبة ظن الصائد أنه معلم. وفي رواية أخرى موافقاً لمذهبهما ثبوته بترك الأكل ثلاث مرات قال المصنف: (لأن الحرقة لا تنسى) أقول: فيه بحث.

(١) هو المتقدم

(٢) تقدم وسيأتي أيضاً في كتاب الذبائح

(٣) تقدم في أول الباب. وقد رجحه البيهقي في سننه على حديث أبي ثعلبة المتقدم تخريجه وقال: وحديث عدي بن حاتم أصح. ثم إن حديث أبي ثعلبة مخرج في الصحيحين وليس فيه ذكر الأكل اه انظر البيهقي ٢٣٨/٩. ٢٣٧. وما أشار إليه البيهقي وهو حديث أبي ثعلبة، وليس فيه لفظ: كل، وإن أكل، أخرجه البخاري ٥٤٧٨ و ٥٤٨٨ و ٥٤٩٦ و مسلم ١٩٣٠ وأبو داود ٢٨٥٥ والترمذي عقب حديث ١٥٦٠ والنسائي ١٨١/٧ وابن ماجه ٣٢٠٧ وابن حبان ٥٨٧٩ وابن الجارود ٩١٦ والبيهقي ٢٤٧/٩. ٢٤٨. والبغوي ٢٧٧١ كلهم من حديث أبي ثعلبة الخشني. وله قصة. الخلاصة: فحديث عدي يقدم على ما تفرد به أبو داود في حديث أبي ثعلبة، وفيه ذكر: «كل وإن أكل» فهذا مرجوح لأن رواية الجماعة ليس فيها ذلك كما تبين والله أعلم.

بالاجتهاد فلا ينقض باجتهاد مثله، لأن المقصود قد حصل بالأول، بخلاف غير المحرز لأنه ما حصل المقصود من كل وجه لبقائه صيدا من وجه لعدم الإحراز فحرمانه احتياطا، وله أنه آية جهله من الابتداء، لأن الحرفة لا ينسى أصلها، فإذا أكل تبين أنه كان ترك الأكل للشيع لا للعلم، وتبدل الاجتهاد قبل حصول المقصود لأنه بالأكل فصار كتبدل اجتهاد القاضي قبل القضاء (ولو أن صقراً فز من صاحبه فمكث حيناً ثم صاد لا يؤكل صيده) لأنه ترك ما صار به عالماً فيحكم بجهله كالكلب إذا أكل من الصيد (ولو شرب الكلب من دم الصيد ولم يأكل منه أكل) لأنه أمسك للصيد عليه وهذا من غاية علمه حيث شرب ما لا يصلح لصاحبه وأمسك عليه ما يصلح له (ولو أخذ الصيد من المعلم ثم قطع منه قطعة وألقاها إليه فأكلها يؤكل ما بقي) لأنه لم يبق صيدا فصار كما إذا ألقى إليه طعاماً غيره، وكذا إذا وثب الكلب فأخذه منه وأكل منه لأنه ما أكل من الصيد، والشرط ترك الأكل من الصيد فصار كما إذا افترس شاته، بخلاف ما إذا فعل ذلك قبل أن يحزره المالك لأنه بقيت فيه جهة الصيدية (ولو نهس الصيد فقطع منه بضعة فأكلها ثم أدرك الصيد فقتله ولم يأكل منه لم يؤكل) لأنه صيد كلب جاهل حيث أكل من الصيد (ولو ألقى ما نهسه واتبع الصيد فقتله ولم يأكل منه وأخذ صاحبه ثم مَرَّ بتلك البضعة فأكلها يؤكل الصيد) لأنه لو أكل من نفس الصيد في هذه الحالة لم يضره، فإذا أكل ما بان منه وهو لا يحل لصاحبه أولى، بخلاف الوجه الأول لأنه أكل في حالة الاصطياد فكان جاهلاً ممسكاً لنفسه، ولأن نهس البضعة قد يكون ليأكلها وقد يكون حيلة في الاصطياد ليضعف بقطع القطعة منه فيدركه، فالأكل قبل الأخذ يدل على الوجه الأول، وبعده على الوجه الثاني فلا يدل على

رواية عن أبي حنيفة إلى آخر ما ذكره في تلك المسألة، فحينئذ تتحقق الروايات وتنظم صيغة الجمع كما لا يخفى قوله: (هما يقولان إن الأكل ليس يدل على الجهل فيما تقدم لأن الحرفة قد تنسى) أقول: الظاهر مما ذكره بعد هذا بقوله ولأن فيما أحزره الخ أن يكون المذكور ما هنا دليلاً تاماً لهما، فيرد عليه أنه لو تم لدل على أن لا تثبت الحرمة عندهما فيما كان غير محرز في المفازة أيضاً لجريان هذا الدليل في ذلك أيضاً مع أنه تثبت الحرمة فيه بالاتفاق كما صرح به المصنف من قبل فتأمل قوله: (وكذا إذا وثب الكلب فأخذه منه وأكل منه ما أكل من الصيد، والشرط ترك الأكل من الصيد فصار كما إذا افترس شاته) قال صاحب العناية: وطولب بالفرق بين ما وثب فأخذ من صاحبه وأكل وبين ما أكل بعد ما قتل، فإن الصيد كما خرج عن الصيدية بأخذ صاحبه جاز أن يخرج أيضاً بقتله. وأجيب بأنه إذا لم يتعرض بالأكل حتى أخذه صاحبه دل أنه كان ممسكاً على صاحبه وانتهاسه منه، ومن لحم آخر في مخللة صاحبه سواء، وأما إذا أكل قبل الأخذ كان ممسكاً على نفسه انتهى كلامه. أقول: هذا الجواب لا يدفع المطالبة المذكورة لأن حاصلها نقض ما ذكره المصنف في تعليل مسألة الوثبة من أنه ما أكل من الصيد بما إذا أكل بعد ما قتل، فإن ذلك التعليل متمش في صورة القتل أيضاً، إذ الصيد كما يخرج عن الصيدية بأخذ صاحبه تخريج أيضاً بقتله، فلم يتحقق الأكل من الصيد في الصورتين معاً مع أنهما مفترقان في الحكم. وحاصل الجواب المذكور بيان فرق بينهما من جهة أخرى غير ما ذكره المصنف في التعليل، ولا يذهب عليك أن ذلك لا يدفع ورود المطالبة المذكورة على ما ذكره المصنف في التعليل، ولقد أحسن صاحب النهاية ما هنا في التقرير حيث قال: فوجه الفرق

في الآخر، والمشترك لا عموم له والجمع بين الحقيقة والمجاز عندنا لا يجوز، بخلاف قوله تعالى: ﴿ما خلق الله في أرحامهن﴾ فإنه لفظ عام يتناول الجميع بالتواطؤ وقوله: (وفيه) أي في الجراح الكاسب أخذ باليقين. وقوله: (رجوعاً إلى التأويل الأول) يعني ما سبق من الكواصب. وقوله: (وجوابه ما قلنا) يعني قوله لا منافاة بينهما، وفيه أخذ باليقين. وقوله: (وهو حجة على مالك والشافعي رحمهما الله في قوله القديم في إباحة ما أكل الكلب منه) يعني حديث عدتي رضي الله عنه. فإن قيل: روى أبو ثعلبة الخشني رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال له في صيد الكلب: «كل وإن أكل منه» وذلك دليل واضح لهما أجيب، بأنه خير واحد لا يعارض قوله تعالى: ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ فإن الإمساك عليهم أن لا يأكل

جهله . قال : ( وإن أدرك المرسل الصيد حياً وجب عليه أن يذكيه ، وإن ترك تذكيته حتى مات لم يؤكل ، وكذا البازي والسهم ) لأنه قدر على الأصل قبل حصول المقصود بالبدل ، إذ المقصود هو الإباحة ولم تثبت قبل موته فبطل حكم البدل ، وهذا إذا تمكن من ذبحه . أما إذا وقع في يده ولم يتمكن من ذبحه وفيه من الحياة فوق ما يكون في المذبوح لم يؤكل في ظاهر الرواية . وعن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه يحل وهو قول الشافعي ، لأنه لم يقدر على الأصل فصار كما إذا رأى الماء ولم يقدر على الاستعمال . ووجه الظاهر أنه قدر اعتباراً لأنه ثبت يده على المذبوح وهو قائم مقام التمكن من الذبح ، إذ لا يمكن اعتباره لأنه لا بد له من مدة والناس يتفاوتون فيها على حسب تفاوتهم في الكياسة والهداية في أمر الذبح فأدبر الحكم على ما ذكرنا ، بخلاف ما إذا بقي فيه من الحياة مثل ما يبقى في المذبوح لأنه ميت حكماً ، ألا ترى أنه لو وقع في الماء وهو بهذه الحالة لم يحرم كما إذا وقع وهو ميت والميت ليس بمذبوح . وفصل بعضهم فيها تفصيلاً وهو أنه إن لم يتمكن لفقد الآلة لم يؤكل . وإن لم يتمكن بضيق الوقت لم يؤكل عندنا خلافاً للشافعي ، لأنه إذا وقع في يده لم يبق صيداً فبطل حكم ذكاة الاضطرار ، وهذا إذا كان يتوهم بقاؤه ،

بين هذا وبين ما إذا أكل الكلب من الصيد بعد أن قتله قبل أن يأخذ الصائد حيث لا يؤكل ، وفي هذه الصورة وهي ما أكل منه بالوثبة بعد أخذ الصائد يؤكل ، وتعليل الكتاب ها هنا بقوله لأن ما أكل من الصيد شامل للصورتين ومع ذلك افتردنا في الحكم ، والأوجه فيه هو أن الفرق إنما ينشأ بينهما من حيث وجود الإمساك لصاحبه وعدم الإمساك له ، فها هنا أي في مسألة الوثبة لما لم يأكل من الصيد إلى أن أخذه صاحبه قد تم إمساكه على صاحبه . وهناك لما أكل من الصيد بعد قتله قبل أن يأخذه صاحبه علم أنه إنما أمسكه لنفسه لا لصاحبه فخرج به من أن يكون معلماً انتهى . فإنه طعن في التعليل المذكور في الكتاب بشموله للصورتين مع افتراقهما في الحكم ، وبين وجهاً آخر فارقاً بينهما وعدة أوجه لكونه سالماً عن ورود المطالبة بالفرق بينهما . ثم أقول : التحقيق أن المطالبة بالفرق بين تينك المسألتين ساقطة عما ذكر في الكتاب أيضاً ، لأن المصنف تدارك دفعها بقوله لخلاف ما إذا فعل ذلك قبل أن يحزره المالك لأن بقيت فيه جهة الصيدية ، فإن وجه بقاء الصيدية فيه على ما صرح به الشارح هو أن الصيد اسم لمتوحش غير محرز فقد زال التوحش بالقتل وبقي عدم الإحراز قبل أن يحزره المالك ، فما بقي شيء من آثار الصيد ولوازمه يبقى حكم الصيدية فيه ، فظهر الفرق بين مسألة الوثبة وبين ما إذا أكله بعد أن قتله قبل أن يأخذه الصائد ، تأمل ترشد قوله : ( وإن أدرك المرسل الصيد حياً وجب عليه أن يذكيه ، وإن ترك تذكيته حتى مات لم يؤكل ، وكذا البازي والسهم ) اعلم أن قوله وإن أدرك المرسل إلى قوله حتى مات لم يؤكل عبارة القدوري في مختصره ، وقوله وكذا البازي والسهم زيادة من المصنف . فأقول : هذه الزيادة من المصنف ها هنا أمر زائد مستغنى عنه جداً عندي ، أما قوله وكذا البازي فظاهر لأن قول القدوري وإن أدرك المرسل الصيد حياً يتناول صيد الكلب وصيد البازي ، وليس فيه شيء يقتضي اختصاصه بالأول فلا حاجة إلى ذكر قوله وكذا البازي بل لا وجه له ، وأما قوله والسهم فلأن حكم مسألة السهم سيجيء في باب الرمي مفصلاً ، ألا يرى إلى قوله هناك : وإذا سعى الرجل عند الرمي أكل ما أصاب إذا

منه ، وحين أكل منه دل على أنه أمسك على نفسه ، يؤيده قوله عليه الصلاة والسلام في حديث عديّ فإن أكل منه فلا تأكل لأنه إنما أمسك على نفسه ، وقوله : ( على اختلاف الروايات كما بينها ابتداء ) أراد ما ذكر أنه يحل عنده ما اصطاده ثالثاً الخ ، وقوله : ( وأما الصيد التي أخذها من قبل ) واضح ، وحاصل ذلك في المحرز الذي لم يؤكل أن أبا حنيفة يحكم بجهله مسنداً ، وهما يقولان بالاعتصاف على ما أكل ، لأن ما أحزره المالك حكم بإباحته باجتهاد وقد حصل المقصود به وهو الإحراز فلا ينقض باجتهاد آخر مثله بعده ، والجواب ما قال ، وتبدل الاجتهاد قبل حصول المقصود لأن المقصود هو الأكل ، ومثل ذلك ينقض باجتهاد آخر كتبدل اجتهاد القاضي قبل القضاء . وما قال أبو حنيفة أقرب إلى الاحتياط وعليه مبنى الحل والحرمة ، ولم

قوله : ( أو خفية ) أقول : المراد بالحياة الخفية ما هو فوق حياة المذبوح لا ما هو مثلها أو دونها ، وإلا لا تجب الذكاة كما يجيء .

أما إذا شق بطنه وأخرج ما فيه ثم وقع في يد صاحبه حلّ، لأن ما بقي اضطراب المذبوح فلا يعتبر كما إذا وقعت شاة في الماء بعد ما ذبحت. وقيل هذا قولهما، أما عند أبي حنيفة فلا يؤكل لأنه وقع في يده حياً فلا يحل إلا بذكاة الاختيار ردّ إلى المتردية على ما نذكره إن شاء الله تعالى هذا الذي ذكرنا إذا ترك التذكية، فلو أنه ذكاه حلّ أكله عند أبي حنيفة. وكذا المتردية والنطيحة والموقوذة والذي يقرب الذئب بطنه وفيه حياة خفية أو بيّنة، وعليه الفتوى لقوله تعالى ﴿إلا ما ذكيتكم﴾ استثناء مطلقاً من غير فصل. وعند أبي يوسف إذا كان بحال لا يعيش مثله لا يحلّ لأنه لم يكن موته بالذبح. وقال محمد: إن كان يعيش فوق ما يعيش المذبوح يحلّ وإلا فلا لأنه لا معتبر بهذه الحياة

خرج السهم فمات. وإن أدركه حياً ذكاه انتهى، فلا حاجة إلى بيانه ما هنا قوله: (وقال محمد: إن كان يعيش فوق ما يعيش المذبوح يحلّ، وإلا فلا لأنه لا معتبر بهذه الحياة على ما قرناه) قال صاحب النهاية والخفاية: أراد بقوله ما قرناه قوله لأن ما بقي اضطراب المذبوح فلا يعتبر، وقال صاحب الغاية والعناية: أشار بذلك إلى قوله لأنه ميت حكماً. أقول: الحق ما قاله الشارحان الأخيران، لأن قوله لأن ما بقي اضطراب المذبوح فلا يعتبر تعليل لحكم أكل ما شق بطنه وأخرج ما فيه ثم وقع في يد صاحبه، ولم يفرق أحد في تلك الصورة بين ما يعيش فوق ما يعيش المذبوح وبين ما لا يعيش فوق ذلك، بل جعلوا كليهما مما بقى فيه اضطراب المذبوح، وفيما نحن فيه فرق محمد بينهما، قوله لأنه لا معتبر بهذه الحياة تعليل لحكم أحدهما وهو ما لا يعيش فوق ما يعيش المذبوح، فكيف يتم أن يريد بقوله في ذيل هذا التعليل على ما قرناه ما يعمهما معاً، بخلاف قوله لأنه ميت حكماً لأنه تعليل لحلّ ما بقي فيه من الحياة مثل ما بقي في المذبوح لا فوق ما يبقى في المذبوح وما لا يبقى فيه من الحياة فوق ما يبقى في المذبوح مما لا يعيش المذبوح فتنتظم الإشارة إليه ما هنا بقوله على ما قرناه تدبر نفهم قوله: (ووجهه أن الفعل يرفع بما هو فوقه أو مثله كما في نسخ الأبي والزجر دون الإرسال لكونه بناء عليه) قال بعض الفضلاء: لك أن

يذكر ما إذا باع شيئاً من صوده المقدره والحكم فيه كالذي فيه الخلاف إذا تصادق البائع والمشتري على جهالة الكلب. وقوله: (ولو أن صقراً قر من صاحبه فمكث حيناً ثم صاد) يعني بعد ما رجع إلى صاحبه لم يؤكل، وأما قبل الرجوع إليه فلا شبهة في حرمة ما صاده لانتهاء الإرسال، ومسألة الوثبة في الكتاب معلومة، وطولب بالفرق بين ما وثب فأخذ من صاحبه وأكل وبين ما أكل بعد ما قتل، فإن الصيد كما خرج عن الصيدية بأخذ صاحبه جاز أن يخرج أيضاً بقتله، وأجيب بأنه إذا لم يتعرض بالأكل حتى أخذه صاحبه دل أنه كان ممسكاً على صاحبه وانتهاسه منه ومن لحم آخر في خلاة صاحبه سواء، وأما إذا أكل قبل الأخذ فقد كان ممسكاً على نفسه. قال: (وإن أدرك المرسل الصيد حياً وجب عليه الخ) المرسل إن أدرك الصيد حياً فلا يخلو إما أن تمكن من ذبحه أو لا، فإن تمكن من ذبحه ولم يذبح حتى مات لم يؤكل سواء كانت الحياة فيه بيّنة أو خفية، وإن ذبح حلّ في قول أصحابنا جميعاً، وكذلك حكم البازي والسهم، وذلك لأنه قدر على الأصل قبل حصول المقصود بالبدل لأن المقصود بالبدل إباحة الأكل ولم يثبت قبل موته والقدرة على الأصل قبل ذلك تبطل البدل وإن لم يتمكن من ذبحه لعدم الآلة أو ضيق الوقت، فإما أن يكون فيه من الحياة فوق ما يكون في المذبوح أو لا، فإن كان لم يؤكل في ظاهر الرواية. وعن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه يؤكل وهو قول الشافعي رحمه الله لأنه لم يقدر على الأصل قبل حصول المقصود بالبدل إذ الفرض أنه لم يتمكن من الذبح فصار كمن رأى الماء ولم يقدر على الاستعمال. ووجه ظاهر الرواية أنه إن لم يقدر حقيقة فقد قدر اعتباراً لأنه ثبتت يده على المذبوح وهو قائم مقام التمكّن من الذبح، إذ لا يمكن اعتباره: أي اعتبار التمكّن من الذبح لأنه لا بد له من مدة والناس يتفاوتون فيها على حسب تفاوتهم في الكياسة والهداية في أمر الذبح فمنهم من يتمكن في ساعة، ومنهم من لا يتمكن في أكثر. وما كان كذلك لا يدار الحكم عليه لعدم انضباطه فأدير على ما ذكرناه من ثبوت اليد على المذبوح، وإن لم تكن الحياة فيه فوق ما تكون في المذبوح بل كانت بمقدار ما يكون فيه ولم يذبح حتى مات أكل لأنه ميت حكماً؛ ألا ترى أنه لو وقع في الماء وهو بهذه الصفة لا يحرم كما إذا وقع وهو ميت، والميت ليس بمذبوح: أي ليس بمحل للذبح فلم تثبت يده على الذبح ليقام مقام التمكّن من الذبح، وفصل بعض المشايخ فيما إذا كانت الحياة فيه فوق ما

على ما قرزناه . (ولو أدركه ولم يأخذه، فإن كان في وقت لو أخذه أمكنه ذبحه لم يؤكل) لأنه صار في حكم المقدور عليه (وإن كان لا يمكنه ذبحه أكل) لأن اليد لم تثبت به والتمكن من الذبح لم يوجد (وإن أدركه فذكاه حل له) لأنه إن كان فيه حياة مستقرة فالذكاة وقعت موقعها بالإجماع، وإن لم يكن فيه حياة مستقرة؛ فعند أبي حنيفة رحمه الله ذكاته الذبح على ما ذكرناه وقد وجد، وعندهما لا يحتاج إلى الذبح (وإذا أرسل كلبه المعلم على صيد وأخذ غيره حل) وقال مالك: لا يحل لأنه أخذه وقد وجد، وعندهما لا يحتاج إلى الذبح (وإذا أرسل كلبه المعلم على صيد وأخذ غيره حل) وقال مالك: لا يحل لأنه أخذه بغير إرسال، إذ الإرسال مختص بالمشار إليه . ولنا أنه شرط غير مفيد، لأن مقصوده حصول الصيد إذ لا يقدر على الوفاء به، إذ لا يمكنه تعليمه على وجه يأخذ ما عينه فسقط اعتباره (ولو أرسله على صيد كثير وسمى مرة واحدة حالة الإرسال، فلو قتل الكل يحل بهذه التسمية الواحدة) لأن الذبح يقع بالإرسال على ما بيناه . ولهذا تشترط التسمية عنده والفعل واحد فيكفيه تسمية واحدة، بخلاف ذبح الشاتين بتسمية واحدة . لأن الثانية تصير مذبوحة بفعل غير الأول فلا بد من تسمية أخرى . حتى لو أضجع إحداهما فوق الأخرى وذبحهما بمرة واحدة تحلان بتسمية واحدة (ومن أرسل فهذا فكمن حتى يستمكن ثم أخذ الصيد فقتله يؤكل) لأن مكثه ذلك حيلة منه للصيد لا استراحة فلا يقطع الإرسال (وكذا الكلب إذا اعتاد عادته . ولو أخذ الكلب صيدا فقتله ثم أخذ فقتله وقد أرسله صاحبه أكلا جميعا) لأن الإرسال قائم لم ينقطع وهو بمنزلة ما لو رمى سهماً إلى صيد فأصابه وأصاب آخر (ولو قتل الأول فحشم عليه طويلاً من النهار ثم مر به صيد آخر فقتله لا يؤكل الثاني) لانقطاع الإرسال بمكثه . إذا لم يكن ذلك حيلة منه للأخذ وإنما كان استراحة، بخلاف ما تقدم (ولو أرسل بأزبه المعلم على صيد فوقع على شيء ثم اتبع الصيد فأخذه وقتله فإنه يؤكل) وهذا إذا لم يمكث زماناً طويلاً للاستراحة،

تقول: لا تمس الحاجة إلى الرفع بل تكفي المشاركة في إثبات الحرمة أو شبهها انتهى . أقول: ليس هذا بوارد لأن الإرسال أصل والزجر تبع، والتبع لا يعد مشاركاً للأصل في ترتب الحكم، وقد أشار إليه المصنف في تعليل المسألة السابقة حيث قال: لأن فعل الثاني أثر في الكلب المرسل دون الصيد حيث ازداد به طلباً فكان تبعاً لفعله لأنه بناء عليه فلا يضاف الأخذ إلى التبع انتهى . ولئن سلم مشاركة الزجر للإرسال فلا نسلم كفاية مجرد المشاركة في إثبات الحرمة أو شبهها بل لا بد من أن يكون اللاحق وهو الزجر ما هنا أقوى من السابق أو مساوياً له حتى يرفع به السابق . وأما إذا كان أدنى منه فلا تأثير له في الحكم وقد أشار إليه المصنف في تعليل المسألة اللاحقة حيث قال: لأن الزجر دون الإرسال ولهذا لم تثبت به شبهة الحرمة، فأولى أن لا يثبت به الحل انتهى . قال في العناية: ونوقض بالمحرم إذا زجر كلب حلال فإنه يجب عليه الجزاء . وأجيب بأن الجزاء في المحرم بدلالة النص فإنه أوجب عليه الجزاء بما هو دونه وهو الدلالة فوجب بالزجر بطريق الأولى انتهى . أقول: لقائل أن يقول: هذا الجواب لا يدفع النقض المذكور بل يقويه، فإنه إذ ثبت بدلالة النص وجوب الجزاء على المحرم إذا زجر كلب حلال عند إرساله تقرر أن ينتقض به الأصل الذي ذكره من عدم اعتبار الزجر عند الإرسال لكون الزجر دون الإرسال . ويمكن أن يقال: المراد من الجواب المذكور أن الأصل الذي ذكره إنما هو على موجب القياس،

تكون في المذبوح فقال: إن كان عدم التمكن لفقد الآلة لم يؤكل لأنه مفطر، وإن كان لضيق الوقت لم يؤكل عندنا خلافاً للشافعي والحسن بن زياد ومحمد بن مقاتل قالوا: لم يقدر على الأصل ولم يفطر فكان حلالاً، وقلنا: وقع في يده وهو حتى حقيقة وحكماً فلم يبق صيداً فيظل حكم ذكاة الاضطراب، فإن قيل: وضع المسألة فيما تكون الحياة فيه فوق ما تكون في المذبوح فكيف يتصور ضيق الوقت عن النسيح؟ أجيب بأن المقدار الذي يكون في المذبوح بمنزلة العدم لكون الصيد في حكم الميت، والزائد على ذلك قد لا يسع الذبح فكان عدم التمكن متصوراً (وهذا) أي ما ذكرنا من إقامة ثبوت اليد مقام التمكن حتى لا يحل بدون الذكاة فيما إذا كان بقاؤه متوهماً . أما إذا شق الكلب المعلم بطنه وأخرج ما فيه ثم وقع في يد صاحبه ولم يدركه حل، لأن ما بقي اضطراب مذبوح فلا يعتبر كما إذا وقعت شاة في الماء بعد ما ذبحت (وقيل) هو قول أبي بكر الرازي

وإنما مكث ساعة للتكمين لما بيناه في الكلب (ولو أن بازيًا معلماً أخذ صيداً فقتله ولا يدري أرسله إنسان أم لا يؤكل) لوقوع الشك في الإرسال، ولا تثبت الإباحة بدونها. قال: (وإن حنقة الكلب لم يجرحه لم يؤكل) لأن الجرح شرط على ظاهر الرواية على ما ذكرناه، وهذا يدل على أنه لا يحل بالكسر. وعن أبي حنيفة أنه إذا كسر عضواً فقتله لا بأس بأكله لأنه جراحة باطنه فهي كالجراحة الظاهرة. وجه الأول أن المعتبر جرح ينتهض سبباً لإنهيار الدم ولا يحصل ذلك فأشبهه التخنيق. قال: (وإن شاركه كلب غير معلم أو كلب مجوسي أو كلب لم يذكر اسم الله عليه يريد به عمداً لم يؤكل) لما روينا في حديث عدى رضي الله عنه<sup>(١)</sup>، ولأنه اجتمع المبيح والمحرم فيغلب جهة الحرمة نصاً<sup>(٢)</sup> أو احتياطاً (ولو رده عليه الكلب الثاني ولم يجرحه معه ومات بجرح الأول يكره أكله) لوجود المشاركة في الأخذ وفقدتها في الجرح. وهذا بخلاف ما إذا رده المجوسي بنفسه حيث لا يكره، لأن فعل المجوسي ليس من جنس فعل الكلب فلا تتحقق المشاركة وتتحقق بين فعلي الكلبين لوجود المجانسة (ولو لم يرده الكلب الثاني على الأول لكنه أشد على الأول حتى اشتد على الصيد فأخذه وقتله لا بأس بأكله) لأن فعل الثاني أثر في الكلب المرسل دون الصيد حيث ازداد به طلباً فكان تبعاً لفعله لأنه بناء عليه فلا يضاف الأخذ إلى التبع، بخلاف ما إذا كان رده عليه لأنه لم يصير تبعاً فيضاف إليهما. قال: (وإذا أرسل المسلم كلبه فزجره مجوسي فأنزجر بزجره فلا بأس بصيده) والمراد بالزجر الإغراء بالصياح عليه، وبالانزجار إظهار زيادة الطلب. ووجهه أن الفعل يرفع بما هو فوقه أو مثله كما في نسخ الآي، والزجر دون الإرسال لكونه بناء عليه. قال: (ولو أرسله مجوسي فزجره مسلم فأنزجر بزجره لم يؤكل) لأن الزجر دون الإرسال ولهذا لم تثبت به شبهة الحرمة فأولى أن لا يثبت به الحل، وكل من لا تجوز ذكاته كالمرتد والمحرم وتارك التسمية عامداً في هذا بمنزلة المجوسي (وإن لم يرسله أحد فزجره مسلم فأنزجر فأخذ الصيد فلا بأس بأكله) لأن الزجر مثل الانفلات، لأنه إن كان دونه من حيث أنه بناء عليه فهو فوقه من حيث

ووجوب الجزاء على المحرم في الصورة المذكورة إنما ثبت بدلالة النص على خلاف القياس بناء على أن القياس يترك بالنص، وهذا لا يقدح في كلية الأصل المذكور المبني على القياس تفكر قوله: (وإن لم يرسله أحد فزجره مسلم فأنزجر وأخذ الصيد فلا بأس بأكله لأن الزجر مثل الانفلات) قال جمهور الشراح: يعني من حيث أن كل واحد غير مشروط في حل الصيد، بخلاف الإرسال انتهى. أقول: ليس هذا الشرح بسديد عندي، إذ لم يكن الكلام فيما

(هذا قولهما. أما عند أبي حنيفة رحمه الله فلا يؤكل هذا أيضاً لأنه وقع في يده حياً فلا يحل إلا بذكاة الاختيار رداً إلى المتردية) أي اعتباراً بها (هذا الذي ذكرنا) أنه لا يؤكل عنده إذا شق بطنه وأخرج ما فيه إذا ترك التذكية، فأما إذا ذكاه فقد حل أكله عنده رحمه الله، وكذا المتردية والنطيحة والموقودة والذي يقر أي شق (الذئب بطنه وفيه حياة خفية أو بيضة) إذا ذبح حل عنده (وعليه الفتوى لقوله تعالى: ﴿إلا ما ذكيتم﴾ استثناء مطلقاً من غير فصل) وعند أبي يوسف لا بد من حياة بيضة وهي أن يكون بحال يعيش مثله، فأما إذ لم يكن كذلك فلا يحل أكله لأنه لم يكن موته بالذبح، وقال محمد: لا بد من حياة بيضة وهو أن يكون بحال يعيش فوق ما يعيش المذبوح، فإن كان كذلك حل أكله وإلا فلا (لأنه لا معتبر بهذه الحياة على ما قرناه) إشارة إلى قوله لأنه ميت حكماً، وقيل إلى قوله لأن ما بقي اضطراب المذبوح فلا يعتبر وقوله: (ولو أدركه ولم يأخذه) يريد أن المسائل المتقدمة كانت فيما أخذه الصائد وما هنا أدركه ولم يأخذه. وقوله: (على ما ذكرناه) إشارة إلى قوله لأنه وقع في يده حياً. قوله: (وإذا أرسل كلبه المعلم على صيد) يعني صيداً معيناً (فأخذه غيره حل) يعني ما دام في وجه إرساله. وقوله:

(١) تقدم مستوفياً في أول الباب.

(٢) قال الزيلعي في نصب الراية ٣١٤/٤. كأنه يشير إلى حديث: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال» وهذا رواه عبد الرزاق عن ابن مسعود موقوفاً.

قال البيهقي: وفيه جابر الجعفي، وهو ضعيف والشمسي عن ابن مسعود منقطع اهـ.  
وقال ابن حجر في الدراية ٢٥٤/٢: لم أجده مرفوعاً. والموقوف ضعيف، ومنقطع.

أنه فعل المكلف فاستويا فصلح ناسخاً (ولو أرسل المسلم كلبه على صيد وسمى فأدركه فضره ووفده ثم ضره فقتله أكل، وكذا إذا أرسل كلبين فوقه أحدهما ثم قتله الآخر أكل) لأن الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا يدخل تحت التعليم فجعل فعواً (ولو أرسل رجلان كل واحد منهما كلباً فوقه أحدهما وقتله الآخر أكل) لما بينا (والملك للأول) لأن الأول أخرج من حد الصيدية إلا أن الإرسال من الثاني حصل على الصيد، والمعتبر في الإباحة والحرمة حالة الإرسال فلم يحرم، بخلاف ما إذا كان الإرسال من الثاني بعد الخروج عن الصيدية بجرح الكلب الأول.

سبق في كون الغير المشروط في حل الصيد مرفوعاً بما هو مشروط في حله أو بما هو مثله، بل كان الكلام في كون الفعل مرفوعاً بما هو فوقه في القوة أو بما هو مثله فيها كما في نسخ الآي، فالوجه ها هنا أن يقال: يعني أن الزجر مثل الانفلات في القوة والضعف، وتعليل المصنف آياه بقوله لأنه إن كان دونه من حيث أنه بناء عليه فهو فوقه من حيث أنه فعل المكلف فاستويا فصلح ناسخاً بمنزلة الصريح فيما قلناه تبصر.

(ولنا أنه) أي شرط التعمين (شرط غير مفيد لأن مقصوده حصول الصيد) والجميع بالنسبة إلى هذا المقصود سواء. فإن قيل: قد يكون مقصوده صيداً معيناً. أجيب بأنه متعذر، إذ لا يقدر الصائد أو الكلب على الوفاء بذلك حيث لا يمكن تعليمه على وجه يأخذ ما عينه فسقط اعتباره. وقوله: (هلى ما بيناه) يعني في أوائل كتاب الذبائح حيث قال: تشتط عند الإرسالة والرمي. وقوله: (ولهذا تشتط التسمية عنده) أي عند الإرسال، وقوله: (فيقلب جانب الحرمة نصاً) أي بالنص وهو قوله ﷺ «ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحرام الحلال». وها هنا ثلاثة فصول: أحدها ما اشترك فيه الكلبان في الأخذ والجرح، وفيه الحرمة لما رينا، والثاني ما اشتركا فيه في الأخذ دون الجرح، وفيه الكراهة لأن جهة الحل أرجح، لأن المعلم تفرد بالجرح. والثالث ما لم يشتركا في شيء لكن الثاني أشد: أي حمل على الأول حتى اشتد على الصيد، وفيه الإباحة لأن الثاني لم يشارك الأول في شيء من الصيد، وإنما أثر في الكلب المرسل دون الصيد فكان فعله تبعاً لفعل الأول لأنه بناء عليه فلا يضاف الأخذ إلى التبع. قال: (وإذا أرسل المسلم الخ) الأصل في هذا أن الفعل يرفع بالأقوى والمساوي دون الأدنى، فإذا أرسل المسلم كلبه وزجره: أي أغراه المجوسي حل أكله لعدم اعتبار الزجر عند الإرسال لكون الزجر دونه لبنائه عليه. ونوقض بالمحرم إذا زجر كلب حلال فإنه يجب عليه الجزاء. وأجيب بأن الجزاء في المحرم بدلالة النص فإنه أوجب عليه الجزاء بما هو دونه وهو الدلالة فوجب بالزجر بطريق الأولى (وإذا أرسله مجوسي فزجره مسلم فأنزجر لم يؤكل كذلك ولهذا) أي ولأن الزجر دون الإرسال (لم يثبت به) أي بالزجر (شبهة الحرمة) يعني في الصورة الأولى مع أن الحرمة أسرع ثبوتاً لغلبة الحرمة على الحل دائماً فأولى أن لا يثبت به الحل: يعني يزجر المسلم. وقوله: (لأن الزجر مثل الانفلات) يعني من حيث أن كل واحد غير مشروط في حل الصيد بخلاف الإرسالة. وقوله: (لأنه إن كان دونه) يعني أن الانزجار إن كان دون الانفلات من حيث كونه بناء عليه فهو فوقه من حيث كونه فعل المكلف فاستويا فصلح الزجر ناسخاً وهو متأخر فيجعل ناسخاً. وقوله: (وقله) أي جرحه جراحة أئختته. وقوله: (لأن الامتناع عن الجرح بعد الجرح) دليل المسألة، وهو يشير إلى الجواب عما يقال الضربة الثانية التي قتل الكلب بها الصيد إنما حصلت بعد الإثخان الذي أخرج من الصيدية، فكان الواجب أن لا يحل أكله لأن الصيد يعد الإثخان ملحق بالدواجن فيحل بالذبح لا بضرب الكلب. وجوابه أنه تعذر رفعه، وما تعذر رفعه تفرز عفوه. وقوله: (بجرح الكلب الأول) يعني أنه لا يؤكل لأن الصيد بعد أن خرج عن الصيدية كانت ذكاته بعد الذبح في المذبح. لا يجرح الكلب فجرح الكلب في مثله يوجب الحرمة، ولما اجتمع فيه الموجب للحل والحرمة غلب الحرمة، والله أعلم.

قال المصنف: (ووجهه أن الفعل يرفع بما هو فوقه أو مثله) أقول: لك أن تقول: لا تمس الحاجة إلى الرفع، بل تكفي المشاركة في إثبات الحرمة أو شبهها قوله: (ونوقض بالمحرم إذا زجر كلب حلال فإنه يجب عليه الجزاء) أقول: ولو لم يعتبر الزجر لم يجب الجزاء.

## فصل في الرمي

(ومن سمع حساً ظنه حس فرماه أو أرسل كلباً أو بازياً عليه فأصاب صيداً. ثم تبين أنه حس صيد حلّ المصاب) أي صيد كان لأنه قصد الاصطياد. وعن أبي يوسف أنه خص من ذلك الخنزير لتغليظ التحريم؛ ألا ترى أنه لا تثبت الإباحة في شيء منه، بخلاف السباع لأنه يؤثر في جلدها. وزفر خص منها ما لا يؤكل لحمه لأن

## فصل في الرمي

لما فرغ من بيان حكم الآلة الحيوانية شرع في بيان حكم الآلة الجمادية، وقد مر وجه تقديم الأول، قوله: (والظبي الموثق بمنزلته) قال أكثر الشراح منهم صاحب العناية: أي بمنزلة الآدمي. أقول: هذا التفسير ليس بجيد، إذ الظاهر أن الظبي الموثق بمنزلة الحيوان الأهلي دون الآدمي، إذ لا مناسبة بين الإنسان والحيوان، بخلاف الحيوانين، فإن قلت: المراد بكون الظبي الموثق بمنزلة الآدمي مجرد كونه غير صيد كالآدمي لا الاشتراك في جميع الأوصاف فلا محذور في جعله بمنزلة الآدمي. قلت: لو كان مراد المصنف هذا المعنى لقال: والظير الداجن الذي يأوي البيوت والظبي الموثق بمنزلته، إذ لا فرق بينهما في مجرد كونهما غير صيد، ولما فصل بينهما فقال والظير الداجن الذي يأوي البيوت أهلي والظبي الموثق بمنزلته علم أن المراد ليس مجرد أن لا يكون صيداً بل الاشتراك في

## فصل في الرمي

لما فرغ من بيان حكم الآلة الحيوانية شرع في بيان حكم الآلة الجمادية. والحس: الصوت الخفي (ومن سمع حساً فظنه حس صيد فرماه أو أرسل كلبه أو بازيه فأصاب صيداً) ظلياً مثلاً، فإن تبين أن المسموع حسه آدمي أو بقر أو شاة لم يحل الظبي المصاب مثلاً في قولهم جميعاً لأنه أرسل إلى غيره صيد لم يتعلق به حكم الإباحة وصار كأنه رمى إلى آدمي عالمياً فأصاب صيداً فإنه لا يؤكل (وإن تبين أن المسموع حسه صيد حلّ المصاب أي صيد كان) المسموع حسه: يعني سواء كان مأكول اللحم أو لم يكن (لأنه قصد الاصطياد. وعن أبي يوسف أن المسموع حسه إذا ظهر خنزيراً لم يحل أكل الصيد المصاب لتغليظ التحريم؛ ألا ترى أنه لا تثبت الإباحة في شيء منه بخلاف سائر السباع) لأنه أي الاصطياد (يؤثر في جلدها، وزفر خص منها) أي من جملة المسموع حسه (ما لا يؤكل لحمه، لأن الإرسال فيه ليس للإباحة) فكان هو والآدمي سواء (ووجه الظاهر أن اسم الاصطياد لا يختص بالمأكول) وما هو كذلك فالمأكول وغيره بالنسبة إليه سواء فإذا قصد بفعله الاصطياد وقع الفعل اصطياداً، إذ الاصطياد فعل مباح في نفسه يفيد إباحة المصاب بشرط قبوله الإباحة حتى لو لم يقبلها كما إذا كان خنزيراً لم تثبت الإباحة ولكن لا يخرج الفعل عن كونه اصطياداً مباحاً وإذا قتله، فإن كان مما يحل تناوله تثبت إباحة تناوله لغير السباع من البهائم والطيور، وإن كان مما لا يحل تناوله تثبت إباحة جلده فثبت أن فعله وقع اصطياداً، وإباحة التناول وغيره مما يتعلق بالمحل ليس بمخرج له عن ذلك، وإذا وقع اصطياداً كان كأنه رمى إلى صيد فأصاب غيره. وقوله: (وإن تبين أنه حس آدمي) قدمناه آنفاً، وقوله: (لأن الفعل ليس باصطياد) إذ الاصطياد عبارة عن تحصيل متوحش، وعلى هذا فالداجن الذي يأوي البيوت أهلي، والظبي الموثق: أي المشدود بالوثاق بمنزلته: أي بمنزلة الآدمي لما بيننا أن الفعل ليس باصطياد، ثم إذا جهل توحش المقصود برمي يعتبر فيه الأصل، وعلى هذا تخرج المسألتان المذكورتان في الكتاب. وقوله: (وفي أخرى عنه لا يحل لأنه لا ذكاة فيها) يشير إلى أن كون ما تبين حسه من الصيد من شرطه أن يكون حلّ أكله مشروطاً بالذبح، حتى لو سمع حساً ظنه صيداً رماه فأصاب ظلياً ثم تبين أن المسموع حسه سمكة لم يؤكل الصيد، ولو سمع حساً وظنه آدمياً ورماه فأصاب المسموع حسه وهو صيد حلّ لأنه لا معتبر بظنه مع تعيين كونه صيداً. فإن قيل: ما الفرق بين هذه المسألة وبين التي تقدمت، وهي أن من سمع حساً ظنه صيداً رماه فأصاب صيداً ثم تبين أنه حس آدمي أو حيوان أهلي لا

## فصل في الرمي

قال المصنف: (لأن الإرسال فيه ليس للإباحة) أقول: الأظهر أن يقال: لأن الرمي لأن الفصل فصله قوله: (والظبي الموثق: أي المشدود بمنزلته: أي بمنزلة الآدمي) أقول: ولعل الأولى: أي بمنزلة الأهلي.

الإرسال فيه ليس للإباحة. ووجه الظاهر أن اسم الاصطياد لا يختص بالمأكل فوق الفعل اصطياداً وهو فعل مباح في نفسه، (وإباحة التناول ترجع) إلى المحل تثبت بقدر ما يقبله لحمًا وجلدًا. وقد لا تثبت إذا لم يقبله، وإذا وقع اصطياداً صار كأنه رمى إلى صيد فأصاب غيره (وإن تبين أنه حس آدمي أو حيوان أهلي لا يحل المصاب) لأن الفعل ليس باصطياد (والطير الداجن الذي يأوي البيوت أهلي والظبي الموثق بمنزلته) لما بينا (ولو رمى إلى طائر فأصاب صيداً ومز الطائر ولا يدري وحشى هو أو غير وحشي حل الصيد) لأن الظاهر التحش (ولو رمى إلى بعير فأصاب صيداً ولا يدري ناذ هو أم لا لا يحل الصيد) لأن الأصل فيه الاستئناس (ولو رمى إلى سمكة أو جرادة فأصاب صيداً يحل في رواية عن أبي يوسف) لأنه صيد. وفي أخرى عنه لا يحل لأنه لا ذكاة فيهما (ولو رمى فأصاب المسموع حسه وقد ظنه آدمياً فإذا هو صيد يحل) لأن لا معتبر بظنه مع تعيينه (فإذا سمى الرجل عند الرمي أكل ما أصاب إذا جرح السهم فمات) لأنه ذابح بالرمي لكون السهم آلة له فتشترط التسمية عنده. وجميع البدن محل لهذا النوع من

بعض الأحوال أيضاً، فالوجه في تفسير قول المصنف والظبي الموثق بمنزلته ما ذكره صاحب الغاية حيث قال: أي الظبي المقيد بمنزلة الطير الداجن الذي يأوي البيوت انتهى. قوله: (وإذا وقع السهم بالصيد فتعامل حتى غاب عنه ولم يزل في طلبه حتى أصابه ميتاً أكل، وإن قعد عن طلبه ثم أصابه ميتاً لم يؤكل) قال الزيلعي في شرح الكنز:

يحل المصاب مع أنه لم يقصد رمي الآدمي وفي هذه المسألة قصد رمي الآدمي ورمي الآدمي ليس باصطياد وقد حل المصاب. والقياس إما شمول الحل أو شمول عدمه أو انعكاس الجواب في المسألتين، وذلك أنه لما حل المصاب مع اقتران ظنه بأنه آدمي فبيما إذا اقترن ظنه بأنه صيد أولى، أو لأنه لم يقع فعله اصطياداً نظراً إلى قصده فلا يحل المصاب ما هنا، وحل هناك. لذلك أجيب بأن الفرق ما أشار إليه بقوله لأنه لا معتبر بظنه مع تعيينه: أي تعيين كونه صيداً، وبيانه أن في المسألة الأولى أصاب سهمه غير المسموع حسه والمسموع حسه ليس بصيد فكان فعله متوجهاً إلى غير الصيد نظر إلى فعله الذي توجه للمسموع حسه وهو ليس بصيد فلم يكن فعله اصطياداً وحل الصيد إنما يحصل بوجود فعل الاصطياد فلم يحل أكله لانعدام فعل الاصطياد. وأما ما هنا فسهمه أصاب عين المسموع حسه وعينه صيد فكان الفعل واقعاً على الصيد وهو الاصطياد بحقيقته، فلما وجد الاصطياد بحقيقته لم يعتبر ظنه ذلك المخالف لفعله الذي هو اصطياد بحقيقته، والظن إذا وقع مخالفاً لحقيقة فعله كان الظن لغواً فيحل أكل المصاب لوجود فعل الاصطياد. وقوله: (على ما بيناه) يعني في فصل الجوارح بقوله ولا بد من الجرح في ظاهر الرواية الخ. وقوله: (فتعامل) التحامل في المشي أن يتكلفه على مشقة وإعياء يقال تعاملت في المشي. وقوله: (حتى أصابه ميتاً أكل) قيل إذا وجدته وفيه جراحة سهمه لا غير، وأما إذا وجدته وفيه جراحة أخرى فليس له أن يأكله ترك الطلب أو لم يترك كما سيحيء، لأنه ظهر لموته شيئاً: أحدهما يوجب الحل، والآخر يوجب الحرمة فيغلب الموجب للحرمة. وقال الشافعي: يؤكل لأنه ظهر لموته سبب وهو ما كان معه من الرمي، والحكم متى ظهر عقيب سبب يحال عليه، كما لو جرح إنساناً فلم يزل صاحب فراش حتى مات يجعل قاتلاً. قلنا: لما وجد فيه جرح غيره كان القتل منه موهوماً: والموهوم في هذا كالمحقق لقوله: ﴿لعل هوام الأرض قتلتها﴾ قاله حين أهدى رجل إليه عليه الصلاة والسلام صيداً فقال «من أين لك هذا؟ قال كنت رميته بالأمن وكنت في طلبه حتى حال بيني وبينه ظلمة الليل ثم وجدته اليوم ميتاً وفيه مزراقى، وهو الرمح الصغير، فقال عليه الصلاة والسلام: لا أدري لعل هوام الأرض قتلتها»<sup>(١)</sup> الحديث، وهو كما يدل على

(١) مرسل - رواه أبو داود في مراسيله ٣٤٤ عن عطاء بن السائب عن الشعبي مرسلًا.

وكرره ٣٤٥ عن أبي رزين مختصراً.

قال الزيلعي في نصب الراية ٣١٤/٤ - ٣١٥: وكذا رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن أبي رزين وكرره عنه وذكره عبد الحق في أحكامه، وأعله بالإرسال، وأقره ابن القطان عليه.

ورواه عبد الرزاق من طريق عبد الكريم بن أبي المخارق عن الحسن بن محمد بن علي عن عائشة «أن رجلاً... الخبير.

وابن أبي المخارق: وإو. ورواه عبد الرزاق. عن عبد الكريم الجزري عن زياد بن أبي مريم مرسلًا. اه. فهذا الحديث جاء مرسلًا من أكثر من وجه، ولا يصح وصله وقد ذكر البيهقي في سنته ٢٤١/٩ حديث أبي رزين وقال: أبو رزين اسمه مسعود مولى شقيق بن سلمة، وليس بأبي رزين مولى رسول الله ﷺ، والحديث مرسل قاله البخاري اه.

الذكاة. ولا بد من الجرح ليتحقق معنى الذكاة على ما بيناه. قال: (وإذا أمركه حياً ذكاه) وقد بيناها بوجوهها، والاختلاف فيها في الفصل الأول فلا نعيده. قال: (وإذا وقع السهم بالصيد فتحامل حتى غاب عنه ولم يزل في طلبه حتى أصابه ميتاً أكل، وإن قعد عن طلبه) ثم أصابه ميتاً لم يؤكل. لما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام «أنه كره أكل الصيد إذا غاب عن الرامي وقال: لعل هواماً الأرض قتلتها» ولأن احتمال الموت بسبب آخر قائم فما ينبغي أن يحل أكله لأن الموهوم في هذا كالمحقق لما روينا، إلا أن أسقطنا اعتباره ما دام في طلبه ضرورة أن لا يعرى

وجعل قاضيخان في فتاواه من شرط حل الصيد أن لا يتوارى عن بصره فقال: لأنه إذا غاب عن بصره ربما يكون موت الصيد بسبب آخر فلا يحل لقول ابن عباس رضي الله عنهما: كل ما أصميت ودع ما أنميت، والإصماء: ما رأيته، والإنماء: ما توارى عنك<sup>(١)</sup>. وهذا نص على أن الصيد يحرم بالتواري وإن لم يقعد عن طلبه انتهى. أقول: ليس الأمر كما زعمه الزيلعي، فإن الإمام قاضيخان لم يجعل في فتاواه من شرط حل الصيد عدم التواري عن بصره بخصوصه، بل جعل من شرط ذلك أحد الأمرين: عدم التواري عن بصره، وعدم القعود عن طلبه حيث قال: والسابع يعني الشرط السابع أن لا يتوارى عن بصره أو لا يقعد عن طلبه فيكون في طلبه، ولا يشتغل بعمل آخر حتى يجده، لأنه إذا غاب عن بصره ربما يكون موت الصيد بسبب آخر فلا يحل لقول ابن عباس رضي الله عنهما: كل ما أصميت ودع ما أنميت. والإصماء: ما رأيته، والإنماء: ما توارى عنك<sup>(٢)</sup> انتهى، ولا شك أن قوله والسابع

حرمة ذلك يدل على حرمة ما إذا قعد عن طلبه ثم وجده ميتاً. وقوله: (ولأن احتمال الموت) دليل معقول على ذلك. فإن قيل: هذا الاحتمال باق إذا كان في طلبه أيضاً. أجاب بقوله إلا أنا أسقطنا اعتباره ما دام في طلبه ضرورة أن الاصطياد لا يعرى عن ذلك، ولا ضرورة فيما إذا قعد عن طلبه لإمكان الاحتراز عن توارى يكون بسبب عمله. وقوله: (والذي رويناه حجة على مالك في قوله إن ما توارى عنه ما إذا لم يبت يحل) يعني وإن رأى فيه أثر سبع، واحتج على ذلك بأنه سمع أهل العلم كذلك وكأنه بنى الأمر على الغالب، لأنه إذا بات عنه قعد عن طلبه غالباً، ووجه كون ما رويناه حجة عليه أنه كره أكل الصيد إذا غاب عن الرامي. فإن قيل: إن كان ما روي عنه عليه الصلاة والسلام من كراهته أكل الصيد إذا غاب عن الرامي حجة عليه، فقوله عليه الصلاة والسلام «لعل هواماً الأرض قتلتها» حجة له على ما مر من قصته، فإنه عليه الصلاة والسلام قاله لمن حال بينه وبين الصيد ظلمة الليل. فالجواب أن الأصل أن خصوص السبب غير معتبر، واعتبار قتل الهوام عند الغيبة موجود فيكون حراماً. وقوله: (ولو وجد به جراحة) قدمناه والخلاف فيه. وقوله: (لأنه موهوم يمكن الاحتراز عنه لأن الصيد قد يخلو عن رمي الغير فاهتبر محرماً)، بخلاف وهم الهوام فإن الاحتراز عنه غير ممكن لأن الصيد لا بد أن يقع على الأرض والأرض لا تخلو عنها فلا يجعل محرماً إذا لم يقعد عن الطلب. قال: (وإذا رمى صيداً فوقع في الماء النخ) كلامه واضح وهو في المعنى مقيد بأن لا يكون الجرح مهلكاً في الحال على ما سيأتي. قوله: (وكذا السقوط من حال) وهو في بعض النسخ من علو، وهو لغة في الأزل مضموناً ومفتوحاً ومكسوراً. وقوله: (وإن وقع على الأرض ابتداء أكل) يعني إذا لم يكن على

قوله: (نظراً إلى فعله الذي توجه إلى المسموح حسه وهو ليس بصيد) أقول: فكان ظنه هنا أيضاً مخالفاً لحقيقة فعله فلا يعتبر الظن فلا يكون فعله صيداً قوله: (كما لو جرح إنساناً فلم يزل صاحب فراش حتى مات يجعل قاتلاً) أقول: في دلالة على التحريم كلام، ثم قوله على حرمة ذلك: أي حرمة ما فيه جراحة أخرى قوله: (لأن الموهوم كالمحقق لما روينا) أقول: فلا يكون هذا دليلاً مستقلاً.

(١) موقوف. أخرجه البيهقي ٢٤١/٩ من وجهين عن ابن عباس موقوفاً وقال: قد روي مرفوعاً، وهو ضعيف اهـ. والمرفوع أخرجه الطبراني في الكبير كما في المجمع ٣١/٤ وقال الهيثمي: فيه عثمان بن عبد الرحمن، وأظنه القرشي، وهو متروك.  
قلت: هو كما قال الهيثمي. ففي الميزان: عثمان بن عبد الرحمن القرشي الزهري الوقاصي. قال البخاري: تركوه.  
وقال يحيى: ليس بشيء. وقال مرة: يكذب.  
قلت: فالصواب وقفه قولاً واحداً والله أعلم.  
نتيجه: وتفسير كلام ابن عباس هو من قبل الحكم فسره لشعبة حين سأله عنه.

(٢) هو المتقدم.

الاصطياد عنه. ولا ضرورة فيما إذا قعد عن طلبه لإمكان التحرز عن توارى يكون بسبب عمله. والذي رويناه حجة على مالك في قوله إن ما توارى عنه إذا لم يبت يحلّ فإذا بات ليلة لم يحل (ولو وجد به جراحة سوى جراحة سهمه لا يحل) لأنه موهوم يمكن الاحتراز عنه فاعتبر محرماً، بخلاف وهم الهوام. والجواب في إرسال الكلب في هذا

أن لا يتوارى عن بصره أو لا يقعد عن طلبه نص على أن الصيد لا يحرم بمجرد التوارى عن بصره إذا لم يقعد عن طلبه، بل إنما يحرم بالتوارى عن بصره والعودة عن طلبه معاً. وأما قوله لأنه إذا غاب عن بصره ربما يكون موت الصيد بسبب آخر فلا يحل، فالظاهر أن المراد به أنه إذا غاب عن بصره وقعد عن طلبه بقريئة سياق كلامه. وأما إذا لم يقعد عن طلبه فبعذر فيه للضرورة لعدم إمكان التحرز عن توارى الصيد عن بصر الرمي، فكان في اعتبار عدم التوارى مطلقاً حرج عظيم والحرج مدفوع بالنص، وقد أشار إليه المصنف بقوله: إلا أنا أسقطنا اعتباره ما دام في طلبه ضرورة أن لا يعرى الاصطياد عنه، ولا ضرورة فيما إذا قعد عن طلبه لإمكان التحرز عن توارى يكون بسبب

الأرض ما يقتله كحد الرمح والقصبه المنصوبة على ما سيبيء وقوله: (وذكر في المتتقى) يريد بيان ما وقع من الاختلاف بين رواية الأصل وهي قوله أو صخرة فاستقرّ عليها وبين رواية المتتقى وصحح الحاكم رواية المتتقى وحمل المطلق المروي في الأصل من قوله فاستقرّ عليها على غير حالة الانشقاق وحمل شمس الأئمة السرخسي رواية المتتقى على ما أصابه حدّ الصخرة فانشق بطنه لذلك وحمل المروي في الأصل على أنه لم يصبه من الأجرة إلا ما يصبه من الأرض لو وقع عليه وذلك غفو كما إذا وقع على الأرض وانشق بطنه. وفي الجملة فليس في المسألة روايتان، وهذا: أي فعله شمس الأئمة أصح لأن المذكور في الأصل مطلق فيجري على إطلاقه، وحمله على غير حالة الانشقاق يحوج إلى الفرق بين الجبل والأرض في الانشقاق، فإنه لو انشق بوقوعه على الأرض أكل وقد ذكرنا أنه في معناه، وقوله: (كما إذا وقع) أي غير المائي (في الماء) وقوله: (وما أصاب المعراض بعرضه) المعراض سهم لا يرش له يمضي عرضاً فيصيب بعرضه لا بحدّه، والبنذقة طينة مدورة يرش بها. وقوله: (إذا لم يخزق) بالزاي المعجمة خزق المعراض: أي نفذ، وبالراء المهملة خطأ. وقوله: (وكذلك إن جرحه) يعني إذا رماه بحجر فجرحه، فإن كان ثقيلاً وبه حدة، قالوا لا يؤكل لاحتمال أن قتله بثقله، وإن كان خفيفاً وبه حدة أكل، والمروءة: حجر أبيض رقيق كالسكين يذبح به، واللهم يستعمل عقبيه إلا إذا كان المستثنى عزيزاً نادراً إيداناً بأنه بلغ في الندرة حد الشوذ. وقوله: (قيل لا يحل) هو قول أبي القاسم الصفار، ووجهه أن الدم النجس لم يسلب فلا يكون بمعنى الذبح. وقيل يحل، وهو قول أبي بكر الإسكاف لوجود الذكاة بين اللبنة واللحيين، والدم قد يجتس لغلظه أو لضيق المنذر. وقوله: (وهذا يؤيد بعض ما ذكرناه) يريد به قول أبي القاسم الصفار فإنه شرط سيلان الدم. قال: (وإن رمى صيداً الخ) إذا قطع بالرمي عضواً من الصيد أكل الصيد لما بينا أن الرمي مع الجرح مبيح وقد وجد، ولا يؤكل العضو إن أمكن حياته بعد الإبانة وإن لم يمكن أكلاً. وقال الشافعي، وهو مذهب ابن أبي ليلى إن مات الصيد منه أكل لأنه مبان بذكاة الاضطراب وكل ما كان كذلك حلّ المبان (والمبان منه كما إذا أبين الرأس بذكاة الاختيار) وذلك لأن قطع أي عضو كان في ذكاة الاضطراب كقطع الرأس في ذكاة الاختيار، والرأس يؤكل في ذكاة الاختيار فكذا العضو المسان في ذكاة الاضطراب (ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «ما أبين من الحي فهو ميت») ووجه الاستدلال أنه ذكر الحي مطلقاً، والمطلق ينصرف إلى الفرد الكامل، والكامل هو الحي حقيقة وحكماً، والعضو المبان بهذه الصفة: يعني أبين من الحي حقيقة وحكماً، أما حقيقة فلقيام الحياة به، وأما حكماً فلأنه يتوهم حياته بعد إبانة هذا العضو، ولهذا: أي ولكونه حياً حكماً اعتبره الشرع حتى لو وقع في الماء وفيه حياة بهذه الصفة لم يؤكل

قال المصنف: (والذي رويناه حجة على مالك في قوله إن ما توارى عنه إذا لم يبت يحل، فإذا بات ليلة لا يحل) أقول: وجعل قاضيخان في فتاوه من شرط حل الصيد أن لا يتوارى عن بصره فقال: لأنه إذا غاب عن بصره ربما يكون موت الصيد بسبب آخر، فلا يحل لقول ابن عباس: كل ما أصميت ودع ما أنميت، والإصماء ما رأيت، والإنماء ما توارى عنك، وهذا نص على أن الصيد يحرم بالتوارى وإن لم يقعد عن طلبه، وإليه أشار صاحب الهداية أيضاً بقوله والذي رويناه حجة على مالك في قوله وإن توارى عنه إذا لم يبت ليلة يحل فإذا بات لا يحل، وهذا يشير إلى أنه إذا توارى عنه لا يحل عندنا وإن لم يقعد عن طلبه فيكون مناقضاً لقوله في أول المسألة: وإذا وقع الصيد بالسهم فتحامل حتى غاب عنه ولم يزل في طلبه حتى أصابه ميتاً أكل، وإن قعد عن طلبه ثم أصابه ميتاً لم يؤكل فبنى الأمر على الطلب وعدمه لا على التوارى وعدمه، وعلى هذا أكثر كتب فقه أصحابنا. ولو حمل ما ذكره على ما إذا قعد عن طلبه كان

كالجواب في الرمي في جميع ما ذكرناه. قال: (وإذا رمى صيدا فوق في الماء أو وقع على سطح أو جبل ثم تردى منه إلى الأرض لم يؤكل) لأنه المتردية وهي حرام بالنص، ولأنه احتمال الموت بغير الرمي إذ الماء مهلك. وكذا السقوط من عال. يؤيد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لعدي رضي الله عنه «وإن وقعت رميك في الماء فلا تأكل، فإنك لا تدري أن الماء قتله أو سهمك»<sup>(١)</sup> (وإن وقع على الأرض ابتداء أكل) لأنه لا يمكن الاحتراز عنه، وفي اعتباره سد باب الاصطياد بخلاف ما تقدم لأنه يمكن التحرز عنه. فصار الأصل أن سبب الحرمة والحل إذا اجتماعاً وأمكن التحرز عما هو سبب الحرمة ترجح جهة الحرمة احتياطاً، وإن كان مما لا يمكن التحرز عنه جرى وجوده مجرى عدمه لأن التكليف بحسب الوسع، فمما يمكن التحرز عنه إذا وقع على شجر أو حائط أو آجرة ثم وقع على الأرض أو رماه وهو على جبل فتردى من موضع إلى موضع حتى تردى إلى الأرض، أو رماه فوقع على رمح منصوب أو على قضبة قائمة أو على حرف آجرة لا احتمال أن حد هذه الأشياء قتله، ومما لا يمكن الاحتراز عنه إذا وقع على الأرض كما ذكرناه، أو على ما هو في معناه كجبل أو ظهر بيت أو لينة موضوعة أو صخرة فاستقر عليها، لأن وقوعه عليه وعلى الأرض سواء. وذكر في المنتقى: لو وقع على صخرة فانشق بطنه لم يؤكل لاحتمال الموت بسبب آخر، وصححه الحاكم الشهيد وحمل مطلق المروي في الأصل على غير حالة الانشقاق، وحمله شمس

عمله، وذكر في الشروح والكافي «أنه ﷺ من بالروحاء على حمار وحش عقير فتبادر أصحابه إليه. فقال ﷺ: دعوه فسيأتي صاحبه، فجاء رجل فقال: هذه رميتي وأنا في طلبها وقد جعلتها لك، فأمر رسول ﷺ أبا بكر فقسما بين الرفاق»<sup>(٢)</sup> انتهى قوله: (وإن وقع على الأرض ابتداء أكل) قال في العناية أخذاً من النهاية: يعني إذا لم يكن على الأرض ما يقتله كحدّ الرمح والقضبة المنصوبة على ما سيجيء انتهى. أقول: هذا التقييد مستغنى عنه بالكلية هاهنا، إذ الظاهر أن الوقوع على نحو حدّ الرمح والقضبة المنصوبة ليس بوقوع على الأرض، ولهذا جعل المصنف الأول

لجواز أن يكون موته بوقوعه في الماء. وقوله: (أبين بالذكاة) ذكره ليجيب عنه بقوله قلنا وتقريره سلمنا أن ما أبين بالذكاة يؤكل ولكن لا ذكاة ها هنا لأن هذا الفعل وهو إبانة العضو حال وقوعه ليس بذكاة لبقاء الروح في الباقي على وجه يمكن الحياة بعده إذا الفرض ذلك، والجرح يعتبر ذكاة إذا مات منه، أو يكون على وجه لا يمكن الحياة بعده، ولهذا لو وجده وفيه من الحياة فوق ما في المذبوح لا بد من ذبحه وعند زوال الروح وإن كان ذكاة بالنسبة إلى الصيد، لكنه ليس بذكاة بالنسبة إلى المبان لعدم تأثيره في موته لفقد الحياة فيه حينئذ. فإن قيل: فليكن ذكاة للمبان بتبعية الأكثر إذا مات من ذلك القطع، أجاب

بستقيم ولم يتناقض، ولكنه خلاف الظاهر، كذا في شرح الزيلعي. أما نص عبارة قاضخان فهي: والسابع أن لا يتوارى عن بصره، أو لا يقعد عن طلبه، فيكون في طلبه ولا يشتغل بعمل آخر حتى يجده، لأنه إذا غاب عن بصره الخ انتهى، ونحن نقول: ليس فيه جعل عدم التوارى شرطاً بخصوصه كما ترى، وما يدل عليه تعليقه الذي ذكره من كونه شرطاً بخصوصه فأمر سهل، إذ المراد إذا غاب عن بصره وهو قاعد عن طلبه بقرينة وضع المسألة، وأما إذا لم يقعد ففيه ضرورة فليتأمل. وراجع النهاية فإنه ذكر حديث ابن عباس رضي الله عنهما قوله: (ووجه كون ما روينا حجة عليه أنه كرة أكل الصيد الخ) أقول: فيه بحث قوله: (فقوله ﷺ لعل هوام الأرض قتلتها حجة له على ما مر) أقول: فيه بحث، لأنه حجة عليه حيث أحله وإن رأى فيه أثر سبع، فإن احتمال قتل الهوام مع أنه لا جراحة فيه إذا كان محرماً فقيماً إذا وجدت الجراحة أولى أن يكون محرماً، والظاهر أن يقول: فكراهته ﷺ لصيد من حال بينه وبين صيد ظلمة الليل حجة له.

(١) صحيح. أخرجه البخاري ٥٤٨٤ ومسلم ١٩٢٩ ج ٦. ٧. كلاهما عن الشعبي عن عدي بن حاتم عن النبي ﷺ قال: «إذا أرسلت كلبك، وسميت فأمسك، وقتل فكل، وإن أكل فلا تأكل، فإنما أمسك على نفسه، وإذا خالط كلاباً لم يُذكر اسم الله عليها، فأمسك فقتل فلا تأكل، فإنك لا تدري أيها قتل، وإن رميت الصيد، فوجدته بعد يوم أو يومين ليس به إلا أثر سهمك فكل، وإن وقع في الماء، فلا تأكل» هذا لفظ البخاري. وزاد مسلم: «إلا أن تجده وقع في الماء، فإنك لا تدري الماء قتله، أو سهمك» وحديث عدي تقدم في أول الباب مستوفياً.

(٢) جيد. أخرجه مالك ٣٥١/١ والنسائي ١٨٢/٥ والبيهقي ٣٢٢/٩ كلهم من حديث عمير بن سلمة الضمري عن البهزي، ورجاله كلهم ثقات والراوي عن البهزي، وهو عمير بن سلمة الضمري قال عنه في التقريب: له صحبة، وحديث روى له النسائي. فائدة: وقد جاء عن يحيى بن معين قوله: كل من روى عنه مالك، فهو ثقة.

الأئمة السرخسي رحمه الله على ما أصابه حدّ الصخرة فانشق بطنه بذلك، وحمل المروى في الأصل على أنه لم يصبه من الآجرة إلا ما يصيبه من الأرض أو وقع عليها وذلك عفو وهذا أصح. وإن كان الطير مائياً، فإن كانت الجراحة لا تنغمس في الماء أكل، وإن انغمست لا يؤكل كما إذا قزع في الماء. قال: (وما أصابه المعراض بعرضه لم يؤكل، وإن جرحه يؤكل) لقوله عليه الصلاة والسلام فيه «ما أصاب بحدة فكل، وما أصاب بعرضه فلا تأكل» ولأنه لا بد من الجرح ليتحقق معنى الذكاة على ما قدمناه. قال: (ولا يؤكل ما أصابته البندقة فمات بها) لأنها تدق وتكسر ولا تجرح فصار كالمعراض إذا لم يخزق، وكذلك إن رماه بحجر، وكذا إن جرحه، قالوا: تأويله إذا كان ثقيلاً وبه حدة لاحتمال أنه قتله بثقله، وإن كان الحجر خفيفاً وبه حدة يحل لتعيين الموت بالجرح، ولو كان الحجر خفيفاً وجعله طويلاً كالسهم وبه حدة فإنه يحل لأنه يقتله بجرحه، ولو رماه بمروءة حديدة ولم تبضع بضعاً لا يحل لأنه قتله دقاً، وكذا إذا رماه بها فأبان رأسه أو قطع أوداجه، لأن العروق تنقطع بثقل الحجر كما تنقطع بالقطع فوقع الشك أو لعله مات قبل قطع الأوداج، ولو رماه بعضاً أو يعود حتى قتله لا يحل لأنه يقتله ثقلاً لا جرحاً، اللهم إلا إذا كان له حدة يبضع بضعاً فحينئذ لا بأس به لأنه بمنزلة السيف والرمح. والأصل في هذه المسائل أن الموت إذا كان مضافاً إلى الجرح بيقين كان الصيد حلالاً، وإذا كان مضافاً إلى الثقل بيقين كان حراماً، وإن وقع الشك ولا يدري مات بالجرح أو بالثقل كان حراماً احتياطاً، وإن رماه بسيف أو بسكين فأصابه بحده فجرحه حل، وإن أصابه بقفا السكين أو بمقبض السيف لا يحل لأنه قتله دقاً، والحديد وغيره فيه سواء. ولو رماه فجرحه ومات بالجرح، إن كان الجرح مدمياً يحل بالاتفاق، وإن لم يكن مدمياً فكذلك عند بعض المتأخرين سواء كانت الجراحة صغيرة أو كبيرة، لأن الدم قد يحتبس بضيق المنفذ أو غلظ الدم. وعند بعضهم يشترط الإدماء لقوله عليه الصلاة والسلام «ما أنهر الدم وأفرى الأوداج فكل» شرط الإنهار، وعند بعضهم إن كانت كبيرة حل بدون الإدماء، ولو ذبح شاة ولم

قسماً للثاني فيما سيجيء، وعدّ الأول مما يمكن التحرز عنه والثاني مما لا يمكن التحرز عنه فلا يحتمل أن يتناول قوله ها هنا وإن وقع على الأرض ابتداء ما قزع على نحو حدّ الرمح والقصبه المنصوبة حتى يحتاج إلى أن يقال: يعني إذا لم يكن على الأرض ما يقتله كحدّ الرمح والقصبه المنصوبة على ما سيجيء، قوله: (وإن لم يكن مدمياً فكذلك عند بعض المتأخرين سواء كانت الجراحة صغيرة أو كبيرة، لأن الدم قد يحتبس لضيق المنفذ أو غلظ الدم) أقول: يرد على ظاهر هذا التعليل أنه قد تقرر في كتاب الذبائح أن المقصود بالذبح هو إخراج الدم النجس، وأن الجرح في أي موضع كان من البدن ذبح اضطراري يصار إليه عند العجز عن الذبح الاختياري وهو الجرح. فيما بين اللبّة واللحمين، وإن في كل من الذبحين إخراج الدم إلا أن الاختياري أعمل فيه من الاضطراري فكون الدم محتبساً لضيق المنفذ أو غلظ الدم لا يقتضي حل أكل المجروح بالرمي بدون الإدماء، بل يقتضي حرمة بناء على عدم

بقوله ولا تبعية: يعني الأقل يتبع الأكثر إذا لم ينفصل عنه، وما هنا قد انفصل فزالَت التبعية، والأصل المذكور في الكتاب ظاهر. وقوله: (والأكثر مما يلي العجز) احتراز عما إذا كان الأكثر مما يلي الرأس فإنه يؤكل الأكثر لا غير، وهذا لأن الأوداج من القلب إلى الدماغ، فإن أبان الثلث مما يلي العجز لم يقع الفعل ذكاة لعدم قطع الأوداج، وإنما وقعت بموته، والجزء مبأن عند ذلك، وأما إذا أبان الثلث مما يلي الرأس فقد وقع الذكاة بقطع الأوداج نفسه، حينئذ لم يكن الجزء مبأناً، والباقي ظاهر. وقوله: (ولا يؤكل صيد المعجوس) مبناه ما تقدم أن غير أهل الكتاب من الكفار ليس بأهل للذكاة الاختيارية ولا بد منها في

قال المصنف: (لقوله عليه الصلاة والسلام «ما أنهر الدم وأفرى الأوداج فكل» شرط الإنهار الخ) أقول: قال الإفتائي: وهذا ضعيف عندي لأنه كما شرط الإنهار شرط فري الأوداج أيضاً. وفي ذكاة الاضطرار كما لا يشترط فري الأوداج فكذا لا يشترط الإنهار انتهى. وفيه بحث، إذ لا ملازمة بينهما، وعدم اشتراط الأول في ذكاة الاضطرار بدليل ولا دليل في الثاني قوله: (وتقريره سلمنا الخ) أقول: هذا التسليم لا يلزم أن يكون مسبوقاً بالمنع ليرد أنه لا وجه له.

يسل منه الدم قيل لا تحل وقيل تحل . ووجع القولين دخل فيما ذكرناه . وإذا أصاب السهم ظلف الصيد أو قرنه ، فإن أدماه حل وإلا فلا ، وهذا يؤيد بعض ما ذكرناه . (وإذا رمى صيداً فقطع عضواً منه أكل الصيد) لما بيناه (ولا يؤكل العضو) وقال الشافعي رحمه الله : أكلنا إن مات الصيد منه لأن مبان بذكاة الاضطرار فيحل المبان والمبان منه كما إذا أبين الرأس بذكاة الاختيار بخلاف ما إذا لم يمت لأنه ما أبين بالذكاة . ولنا قوله عليه الصلاة والسلام «ما أبين من الحيّ فهو ميت» ذكر الحيّ مطلقاً فينصرف إلى الحيّ حقيقة وحكماً ، والعضو المبان بهذه الصفة لأن المبان منه حيّ حقيقة لقيام الحياة فيه ، وكذا حكماً لأنه تتوهم سلامته بعد هذه الجراحة ولهذا اعتبره الشرع حياً ، حتى لو وقع في الماء وفيه حياة بهذه الصفة يحرم . وقوله أبين بالذكاة قلنا حال وقوعه لم يقع ذكاة لبقاء الروح في الباقي ، وعند زواله لا يظهر في المبان لعدم الحياة فيه ، ولا تبعية لزوالها بالانفصال فصار هذا الحرف هو الأصل ، لأن المبان من الحيّ حقيقة وحكماً لا يحل ، والمبان من الحيّ صورة لا حكماً يحل وذلك بأن يبقى في المبان منه حياة بقدر ما يكون في المذبوح فإنه حياة صورة لا حكماً . ولهذا لو وقع في الماء وبه هذا القدر من الحياة أو تردى من جبل أو سطح لا يحرم فتخرج عليه المسائل ، فنقول : إذا قطع يداً أو رجلاً أو فخذاً أو ثلثه مما يلي القوائم أو أقل من نصف الرأس يحرم المبان يحل المبان منه لأنه يتوهم بقاء الحياة في الباقي (ولو قدّه بنصفين أو قطعة أثلاثاً

حصول المقصود بالذبح . ويمكن الجواب بأن معنى هذا التعليل أن الدم قد يحتبس لضيق المنفذ أو غلظ الدم فلا يمكن إخراجه ففي اعتبار الإدماء حرج ، فانتفى بما هو سببه في الغالب وهو الجرح فتأمل قوله : (وعند بعضهم يشترط الإدماء لقوله ﷺ «ما أنهر الدم وأفرى الأوداج فكل»<sup>(١)</sup> شرط الإنهار) أقول : لمانع أن يمنع دلالة الحديث المذكور على شرط الإنهار بناء على عدم القول بمفهوم المخالفة تدبر تفهم . وطعن فيه صاحب الغاية بوجه آخر حيث قال : وهذا ضعيف عندي لأنه كما شرط الإنهاء شرط فري الأوداج أيضاً . وفي ذكاة الاضطرار لا يشترط فري الأوداج ، فكذا لا يشترط الإنهاء انتهى . أقول : ليس هذا بسديد ، لأن عدم اشتراط فري الأوداج في ذكاة الاضطرار للمعجز عنه ولزوم الجرح في اشتراطه ، وهذا غير متحقق في الإنهار إذ لا عجز عن الجرح بلا ريب ، ثم إن الجرح لا ينفك عن الإنهاء في الغالب فلا حرج في اشتراط الإنهار على رأي ذلك البعض فافتراقا قوله : (ولنا قوله ﷺ «ما أبين من الحيّ فهو ميت»<sup>(٢)</sup> ذكر الحيّ مطلقاً فينصرف إلى الحيّ حقيقة وحكماً ، والعضو المبان بهذه الصفة) قال الشراح : يعني أنه ذكر الحيّ مطلقاً والمطلق ينصرف إلى الكامل والكامل هو الحيّ حقيقة وحكماً والعضو المبان بهذه الصفة : أي أبين من الحيّ حقيقة وحكماً . أقول : المقدمة القائلة أن المطلق ينصرف إلى الكامل شائعة في السنن

إباحة الصيد . قال : (ومن رمى صيداً فأصابه ولم يشخه الخ) اعلم أن الرجلين إذا رميا صيداً فذاك ينقسم إلى قسمين : إما أن يرمياه معاً أو متعاقباً . والأول على أوجه : فإنه إذا رمياه معاً فإما أن يصيبا معاً أو يصيب أحدهما أولاً ، فإن أصاب فإما أن يشخه قبل إصابة الثاني أو لا . والثاني كذلك فإنه إما إن رماه الثاني قبل إصابة السهم الأول أو بعدها ، فإن كان الثاني فإما أن يشخه الأول أو لم يشخه ، والأول بوجوه والوجه الأول من الثاني غير مذكور في الكتاب ، وأنا أذكر ذلك تكملة للإفادة . فإن رميا معاً وأصابا معاً فقتلاه فهو لهما جميعاً ، ويؤكل لأن كل واحد منهما رمى إلى صيد مباح فيحل تناوله اعتباراً بحالة الرمي ، فإنه كان صيداً حال رميها فيقع فعل كل واحد منهما ذكاة وأصاب الرميّتان معاً فاستويا في السبيّة ، وذلك يوجب المساواة في الملك ، وإن رمياه معاً فأصابه سهم أحدهما أولاً فأنخه : أي أضعفه وأخرجه عن حيز الامتناع ثم أصاب سهم الآخر فقتله

(١) تقدم في الذبائح

(٢) جيد . أخرجه أبو داود ٢٨٥٨ والترمذي ١٤٨٠ والدارقطني ٢٩٢/٤ والحاكم ٢٣٩/٤ كلهم من حديث أبي واقد الليثي ، وإسناده جيد رجاله ثقات . وقد صححه الحاكم ، وأقره الذهبي .

وأخرجه الحاكم ٢٣٩/٤ من حديث أبي سعيد وصححه عليّ شرطهما ، وأقره الذهبي وهو كما قال . وله طرق أخرى ، وشواهد ، وقد تقدم في الطهارة في حكم جلود الميتة .

والأكثر مما يلي العجز أو قطع نصف رأسه أو أكثر منه يحل المبان والمبان منه) لأن المبان منه حي صورة لا حكماً، إذ لا يتوهم بقاء الحياة بعد هذا الجرح، والحديث وإن تناول السمك وما أبين منه فهو ميت، إلا أن ميتته حلال بالحديث الذي روينه<sup>(١)</sup> (ولو ضرب عنق شاة فأبان رأسها يحل لقطع الأوداج) ويكره هذا الصنيع لإبلاغه النخاع، وإن ضربه من قبل القفا، إن مات قبل قطع الأوداج لا يحل، وإن لم يمض حتى قطع الأوداج حل. (ولو ضرب صيداً فقطع يداً أو رجلاً ولم يئنه؛ إن كان يتوهم الالتئام والاندمال فإذا مات حل أكله) لأنه بمنزلة سائر أجزائه، وإن كان لا يتوهم بأن بقي متعلقاً بجملده حل ما سواه لوجود الإبانه معنى والعبارة للمعاني. قال: (ولا يؤكل صيد المجوسي والمرتد والوثني) لأنهم ليسوا من أهل الذكاة على ما بيناه في الذبائح، ولا بد منها في إباحة الصيد بخلاف النصراني واليهودي لأنهما من أهل الذكاة اختياراً فكذا اضطرار. قال: (ومن رمى صيداً فأصابه ولم يشخنه ولم يخرج من حيز الامتناع فرماه آخر فقتله فهو للثاني ويؤكل) لأنه هو الآخذ، وقد قال عليه الصلاة والسلام «الصيد لمن أخذه»<sup>(٢)</sup> (وإن كان الأول أئخنه فرماه الثاني فقتله فهو للأول ولم يؤكل) لاحتمال الموت بالثاني، وهو ليس بذكاة للقدرة على ذكاة الاختيار، بخلاف الوجه الأول، وهذا إذا كان الرمي الأول بحال ينجو منه الصيد لأنه حينئذ يكون الموت مضافاً إلى الرمي الثاني. وأما إذا كان الأول بحال لا يسلم منه الصيد بأن لا يبقى فيه من الحياة إلا بقدر ما يبقى في المذبوح، كما إذا أبان رأسه يحل لأن الموت لا يضاف إلى الرمي الثاني لأن وجوده وعدمه بمنزلة. وإن كان الرمي الأول بحال لا يعيش منه الصيد إلا أنه بقي فيه من الحياة أكثر مما يكون بعد الذبح بأن كان يعيش يوماً أو دونه؛ فعلى قول أبي يوسف لا يحرم بالرمي الثاني، لأن هذا القدر من الحياة لا عبء بها عنده. وعند محمد يحرم لأن هذا القدر من الحياة معتبر عنده على ما عرف من مذهبه. فصار الجواب فيه والجواب فيما إذا كان

الفقهاء وكتب أصحابنا لكنها مخالفة في الظاهر لما تقرر في أصول أئمتنا أن حكم المطلق أن يجري على إطلاقه، كما أن المقيد يجري على تقييده فتأمل في التوفيق قوله: (قال رضي الله عنه: تأويله إذا علم أن القتل حصل بالثاني بأن كان الأول بحال يجوز أن يسلم الصيد منه إلخ) أقول: لقائل أن يقول: تأويل المسألة بما ذكره بعد أن أولها مرة فيما قبل وهذا إذا كان الرمي الأول بحال ينجو منه الصيد يرى مستدركاً، لأن مجموع التأويلين متعلق بمسألة واحدة مذكورة في مختصر القدوري وهي قوله وإن كان الأول أئخنه فرماه الثاني فقتله لم يؤكل. والثاني ضامن لقيمته

فهو للأول، وحل أكله عندنا، خلافاً لزر. هو يعتبر حالة الاتصال والسهم الثاني أصابه وهو غير ممتنع فصار كما لو رمى شاة، ونحن نعتبر للحل حالة الإرسالة لأن الإصابة بالمحل تبيحه ولهذا تعين التسمية حالة الإرسال والإرسال قد حصل منهما والمحل صيد فلم يتعلّق بالثاني حظر، وللملك حالة الاتصال لأن الملك يتصل بالمحل، وسهم الأول أخرجه عن حيز الامتناع فلملكه قبل أن يتصل به الثاني، وإن لم يشخنه فهو للثاني وهو ظاهر، وإن رماه الثاني بعد ما رماه الأول قبل أن يصيب سهمه وهو الأول من القسم الثاني فحكمه حكم ما لو رمياه معاً هو لهما وحل أكله. وأما المذكور في الكتاب فقد أمعن المصنف في بيانه، ونشير إلى بعض ألفاظه إن خفي. فقوله: (هذا) إشارة إلى قوله ولم يؤكل. وقوله: (وإن علم أن الموت

قوله: (فإن أصاب، فإما أن يشخنه قبل إصابة الثاني أو لا والثاني كذلك) أقول: يعني إذا رميا متعاقباً قوله: (اعتباراً بحال الرمي) أقول: اعتبار حالة الرمي هنا ليس لأنه لو اعتبر حالة الاتصال لم يحل فإنه في تلك الحالة أيضاً صيد مباح، بل لكون المنظور عند الثلاثة ذلك للدليل ساقم إليه كما يذكره قوله: (هو يعتبر حالة الاتصال) أقول: يعني الاتصال بالمحل قوله: (والمحل صيد) أقول: الواو حالية قوله: (وللملك حالة الاتصال) أقول: عطف على قوله للحل في قوله ونحن نعتبر للحل قوله: (وسهم الأول أخرجه) أقول: الواو حالية

(١) مراده حديث: هو الطهور ماؤه الحل ميتته اه يعني البحر.

قلت: وهذا تقدم في المياه.

(٢) لا أصل له. قال الزيلعي في نصب الراية ٤/٣١٨-٣١٩: غريب. ثم ذكر الزيلعي قصة غريبة حيث قال: وجدتها في كتاب التذكرة لأبي عبد الله محمد بن حملتون، وفيها هذا الخبر. وسكت عليه الزيلعي. وتمتبه ابن حجر في الدراية ٢/٢٥٦: فقال: هذه الحكاية والحديث لم أجده أصلاً.

الأول بحال لا يسلم منه الصيد سواء فلا يحل . قال : (والثاني ضامن لقيمته للأول غير ما نقصته جراحته) لأنه بالرمي أتلّف صيداً مملوكاً له لأنه ملكه بالرمي المشخن وهو منقوص بجراحته، وقيمة المتلف تعتبر يوم الإتلاف، قال رضي الله عنه: تأويله إذا علم أن القتل حصل بالثاني بأن كان الأول بحال يجوز أن يسلم الصيد منه والثاني بحال لا يسلم الصيد منه ليكون القتل كله مضافاً إلى الثاني وقد قتل حيواناً مملوكاً للأول منقوصاً بالجراحة فلا يضمنه كمالاً، كما إذا قتل عبداً مريضاً وإن علم أن الموت يحصل من الجراحتين أو لا يدري . قال في الزيادات: يضمن الثاني ما نقصته جراحته ثم يضمنه نصف قيمته مجروحاً بجراحتين ثم يضمن قيمة لحمه، أما الأول فلا لأنه جرح حيواناً مملوكاً للغير وقد نقصه فيضمن ما نقصه أولاً. وأما الثاني فلأن الموت حصل بالجراحتين فيكون هو متلفاً نصفه وهو مملوك للغيره فيضمن نصف قيمته مجروحاً بالجراحتين . لأن الأولى ما كانت بصنعه والثانية ضمنها مرة فلا يضمنها ثانياً، وأما الثالث فلأن بالرمي الأول صار بحال يحل بذكاة الاختيار لولا رمي الثاني، فهذا بالرمي الثاني أفسد عليه نصف اللحم فيضمنه، ولا يضمن النصف الآخر لأنه ضمنه مرة فدخل ضمان اللحم فيه، وإن كان رماه الأول ثانياً فالجواب في حكم الإباحة كالجواب فيما إذا كان الرامي غيره، ويصير كما إذا رمى صيداً على قمة جبل فأنزله ثم رماه ثانياً فأنزله لا يحل لأن الثاني محرم، كذا هذا، قال: (ويجوز اصطيد ما يؤكل لحمه من

للأول غير ما نقصته جراحته انتهى . فلما أوّل المصنف قوله لم يؤكل بما إذا كان الرمي الأول بحال ينجو منه الصيد تعين أن يكون أيضاً قوله والثاني ضامن لقيمته للأول غير ما نقصته جراحته فيما إذا كان الرمي الأول بحال ينجو منه الصيد، لأن قوله والثاني ضامن لقيمته للأول فرع قوله لم يؤكل، فما هو شرط في الأصل شرط في الفرع أيضاً. وإذا علم أن الرمي الأوّل كان بحال ينجو منه الصيد علم أن القتل حصل بالرمي الثاني فلا حاجة إلى التأويل الثاني . ثم أقول: في الجواب: إن كون الرمي الأول بحال ينجو منه الصيد إنما يقتضي أن لا يحصل القتل بالرمي الأول فقط، ولا يقتضي أن يحصل القتل بالرمي الثاني وحده لجواز أن يحصل من اجتماع الرميين، إذ قد يكون في حالة الاجتماع ما لا يكون في حالة الانفراد ومراد المصنف بالتأويل الثاني التقييد بما علم كون القتل حاصلًا بالثاني وحده، والمقصود منه الاحتراز عما ذكره بقوله وإن علم أن الموت حصل من الجراحتين أو لا يدري، ولا يفيد التأويل الأول هذا التقييد لأن القيد الذي ذكره أولاً أعم تحقّقاً من القيد الذي ذكره ثانياً لتناوله صورة أن يحصل القتل من مجموع الرميين كما يتناول صورة أن يحصل بالرمي الثاني وحده، وإنما المقصود من التأويل الأول الاحتراز عما إذا كان الرمي الأول بحال لا يسلم منه الصيد بأن لا يبقى فيه من الحياة إلا بقدر ما يبقى في المذبوح،

حصل من الجراحتين أو لا يدري قال في الزيادات الخ) بيان لحكم الضمان ولم يذكر حكم الحل . وحكمه أنه لم يؤكل لأن إحدى الرمييتين تعلق بها حظر والأخرى تعلق بها الإباحة، وإنما لم يذكره المصنف لأنه يعمل من ضمان اللحم، وإنما كان حكم صورته الجهالة وهي أن لا يدري أن الموت حصل بأيهما كصورة العلم بذلك، لأن كل واحد من الجراحتين سبب للقتل ظاهراً فيضاف إليهما . قيل كان الواجب أن يسقط عنه ضمان نقصان الجراحة لدخوله تحت ضمان نصف القيمة، وهو فاسد

(قوله وإن لم يشخه) أقول: معطوف على قوله فأنخته: أي أضغفه الخ قوله: (فحكمه حكم ما لو رمياه معاً هو لهما وحل أكله) أقول لا بد ما هنا من تفصيل، فإن ما ذكره إذا أصاب السهمان معاً، وأما إذا أصاب الثاني بعد إصابة الأول فإما أن أنخته الأول أو لم يشخه قال المصنف: (وأما إذا كان الأول بحال لا يسلم منه الصيد بأن لا يبقى فيه من الحياة إلا بقدر ما يبقى في المذبوح) أقول: الأظهر أن يقول: فإن لم يبق فيه من الحياة إلا بقدر ما يبقى في المذبوح يحل الخ . وإن بقي فيه أكثر مما يبقى في المذبوح الخ فإن ما ذكره بقوله بأن لا يبقى الخ تفصيل لقوله أما إذا كان الأول بحال لا يسلم منه الصيد كما لا يخفى .

قال المصنف: (وإن علم أن الموت حصل من الجراحتين أو لا يدري) أقول: هذا يومه أن بين المسألتين فرقا: أعني بين ما إذا

الحيوان وما لا يؤكل) لإطلاق ما تلونا، والصيد لا يختص بمأكول اللحم. قال قائلهم:  
 صيد المملوك أراتب وثمانالب وإذا ركبت فصيدي الأبطال  
 ولأن صيده سبب للانتفاع بجلده أو شعره أو ريشه أو لاستدفاع شره وكل ذلك مشروع.

وعما إذا كان الرمي الأول بحال لا يعيش منه الصيد إلا أنه يبقى فيه من الحياة أكثر مما يكون بعد الذبح كما فصله من قبل، فلا استدراك أصلاً بل أصاب كل من التأويلين مجراه.

لأن ضمان نقصان الجراحة إنما هو بسبب قبل سبب ضمان نصف القيمة فكيف يدخل فيه. وقوله: (وإن كان رماء الأول ثانياً) يعني أن ما تقدم كان فيما إذا كان الرامي الثاني غير الرامي الأول، وهذا فيما إذا رماء الأول ثانياً. قوله: (فالجواب في حكم الإباحة الخ) يعني لا في حكم الضمان، لأن الإنسان لا يضمن ملك نفسه بفعله لنفسه، والباقي واضح.

حصل القتل بالثاني وحده أو بينهما وليس كذلك، بل لا فرق بينهما لأنه في الموضوعين يضمن الثاني جميع قيمته غير ما نقصته جراحة الأول، إلا أنه بين في المسألة الأولى جميع الحاصل، وفي الثانية بين طريق الضمان نقل ذلك عن قاضيخان: أي عدم الفرق بين المسألتين، إلى آخر ما ذكره الإمام الزيلعي فراجعه قال المصنف: (قال قائلهم:

صيد المملوك أراتب وثمانالب وإذا ركبت فصيدي الأبطال)

أقول: البيت لعنترة العبسي وهو جاهلي، وهم كانوا يأكلون الثعالب وما هو شر منها، فإن كان استدلاله بها ففي تحريم أكل الثعلب خلاف بين علماء المسلمين، فقد ذهب الشافعي وغيره إلى القول بحله. وإن كان استدلاله بصيد الأبطال فقتل الأبطال لا يسمى صيداً إلا بقرينة فهو مجاز، وذلك بمنزلة تسمية الشجاع أسداً، ولا يصلح الاستدلال به على أن الصيد لا يختص بمأكول اللحم.